Nelson Russo de Moraes
Leila Adriana Baptaglin
Gilson Porto Jr.
Wilcer André Marcório
Fernando da Cruz Souza
Cristiane Teixeira Bazilio Marchetti
Felipe Góes de Moraes
(Orgs.)

Povos Originários e Comunidades Tradicionais

VOLUME 3 | Trabalhos de Pesquisa e de Extensão Universitária

EDITORA UFRR

Palavras como "luta" e "resistência" habitam este livro. E é bem o caso de perguntarmos: como e por que? Que mundo é este, tão ainda perversamente social e desigualmente societário, tão ainda pouco atravessado pelo melhor espírito do que deveria ser a "comunidade humana", em que pessoas, entre indígenas, negros quilombolas, povos da floresta, camponeses, e outras e outros mais, precisam ainda se armar de palavras e de gestos de resistência e de insurgência, ora em nome da natureza, ora em nome das pessoas que habitam os seus ambientes, para resguardarem em comunidades originárias e tradicionais. Redutos de uma vida que se deseja salva aquilo que a pequena comunidade preserva ainda, e que os emissários da sociedade do mercado buscam cercar, destruir ou perversamente "transformar", em seu nome e no de seus desumanos proveitos.

Carlos Rodrigues Brandão

unesp

GRUPO DE ESTUDOS EM DEMOCRACIA E GESTÃO SOCIAL
GEDGS
gedgsunesp@gmail.com

RedeCT - Rede Internacional de Pesquisadores sobre Povos Originários e Comunidades Tradicionais
redeCT.pesquisa@gmail.com

9 786581 512095

editora fi.org

CC BY SA

Povos Originários e Comunidades Tradicionais

Native Peoples and Traditional Communities

Pueblos Originarios y Comunidades Tradicionales

Universidade Federal de Roraima - UFRR

Reitor
Jefferson Fernandes do Nascimento

Vice-Reitor
Américo Alves de Lyra Júnior

Editora da UFRR

Diretor da EDUFRR
Cezário Paulino B. de Queiroz

Conselho Editorial
Alexander Sibajev
Cássio Sanguini Sérgio
Edlauva Oliveira dos Santos
Guido Nunes Lopes
Gustavo Vargas Cohen
Lourival Novais Néto
Luis Felipe Paes de Almeida
Madalena V. M. do C. Borges
Marisa Barbosa Araújo
Rileuda de Sena Rebouças
Silvana Túlio Fortes
Teresa Cristina E. dos Anjos
Wagner da Silva Dias

Editora da Universidade Federal de Roraima
Campus Paricarana – Av. Cap. Ene Garcez, 2413
Aeroporto – CEP 69310-000. Boa Vista – RR – Brasil
e-mail: editora@ufrr.br / editoraufrr@gmail.com
Fone: +55 95 3621 3111

A Editora da UFRR é filiada à:

Associação Brasileira de Editoras Universitárias

Asociación de Editoriales Universitarias de América Latina y el Caribe

Povos Originários e Comunidades Tradicionais

Trabalhos de pesquisa e de extensão universitária

Volume 3

Native Peoples and Traditional Communities: research and university extension work

Pueblos Originarios y Comunidades Tradicionales: trabajos de investigación y extensión universitaria

Organizadores:
Nelson Russo de Moraes
Leila Adriana Baptaglin
Francisco Gilson Rebouças Porto Júnior
Wilcer André Marcório
Fernando da Cruz Souza
Cristiane Teixeira Bazilio Marchetti
Felipe Góes de Moraes

Diagramação: Marcelo A. S. Alves
Capa: Carole Kümmecke - https://www.behance.net/CaroleKummecke

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

Todos os livros publicados pela Editora Fi
estão sob os direitos da Creative Commons 4.0
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

http://www.abecbrasil.org.br

Série Estudos sobre Povos Originários e Comunidades Tradicionais - 3

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

MORAES, Nelson Russo de et al (Orgs.)

Povos originários e comunidades tradicionais: trabalhos de pesquisa e de extensão universitária – volume 3 [recurso eletrônico] / Nelson Russo de Moraes et al (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019.

618 p.

ISBN - 978-65-81512-09-5

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

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

CDD: 301

Índices para catálogo sistemático:
1. Sociologia e Antropologia 301

SÉRIE Estudos sobre Povos Originários e Comunidades Tradicionais

DIRETORES DA SÉRIE:

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

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

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

COMITÊ EDITORIAL E CIENTÍFICO:

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

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

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

Profa. Dra. Marta Pagán Martinez
Universidade de Múrcia – Espanha

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

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

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

COMITÊ TÉCNICO

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

Me. Maria Laura Foradori
Universidade Nacional de Córdoba – Argentina

Fernando da Cruz Souza
Universidade Estadual Paulista (UNESP)

Sumário

Sessão 1

Prefacio 15
Carlos Rodrigues Brandão

Capítulo 1 21
Comunidades originarias y medio ambiente en Argentina y Brasil: derechos, cosmovisiones y relatos
Angélica Góis Morales
Carolina Lopez Flores
Maria Laura Foradori
Valquiria Cristina Martins

Capítulo 2 58
Roda da sússia de Lajeado: alegria e ancestralidade quilombola
Celenita Gualberto Pereira Bernieri
Jardilene Gualberto Pereira Folha
Laurenita Gualberto Pereira Alves
Nelson Russo de Moraes
Idemar Vizolli

Capítulo 3 72
PNAE e geração de renda na Amazônia Brasileira: o caso das comunidades remanescentes de Quilombo de Oriximiná – PA
Andressa Caroline de Resende Neves
Mateus Feitosa Siqueira Lobo
Moises Félix de Carvalho Neto
Léo Eduardo de Campos Ferreira
Luis Fernando Guedes Pinto
Raoni Fernandes Azerêdo

Capítulo 4 97
Descrenoterapizar: o saber popular-originário, a tecnociência e o mercado
Ana Paula Lemes de Souza
Valderí de Castro Alcântara

Capítulo 5 120
"O risco que corre pau, corre o Machado!" avanço do PDA Matopiba e as formas de luta e resistência de entidades, povos e comunidades tradicionais nos cerrados brasileiro
Raoni Fernandes Azerêdo
Saulo Barros da Costa

Capítulo 6 139
Raízes agrárias, identidade e meios econômicos de resistência das comunidades rurais no Brasil
Diná Andrade Lima Ramos
Lamounier Erthal Villela

Capítulo 7 156
Racismo e sexismo contra a mulher negra: violência na música como artefato cultural
Celenita Gualberto Pereira Bernieri
Jardilene Gualberto Pereira Folha
Laurenita Gualberto Pereira Alves
Nelson Russo de Moraes
José Damião Rocha

Capítulo 8 175
Mulherismo afrikana: a prática da ancestralidade numa perspectiva teórica
Tayane Michele Santos Rocha
Érica Maria Delfino Chagas
Pedro Meneses Feitosa Neto
Ilzver de Matos Oliveira

Capítulo 9 198
Territórios da memória: corpo, comunicação e performance em romana de natividade
Nayara Lopes Botelho
André Campanha Demarchi

Capítulo 10 225
A aquicultura sob a ótica econômica, social, ambiental e seu impacto para as comunidades tradicionais: uma revisão teórica
Leandro Guedes de Aguiar
Yves Gimenes Pacanaro
Guilherme de Andrade Ussuna
Nelson Russo de Moraes

Capítulo 11 255
Os letos de Varpa: influências da imigração no desenvolvimento do turismo local
João Augusto Rodrigues
Caroliny dos Santos Hamada
Angélica Gois Morales
Aracelis Gois Morales Rigoldi

Sessão 2

Capítulo 12.....291
Língua, cultura e identidade: os desafios dos indígenas no ambiente escolar urbano
Wellen Crystinne de Araújo Sousa
Leila Adriana Baptaglin

Capítulo 13.....312
Pensando juventude e participação no território indígena Pataxó do Sul da Bahia: uma proposta de pesquisa
Altemar Felberg
Valéria Giannella

Capítulo 14 343
Educação diferenciada ou ocidental? Etnografia de uma escola Akwẽ Xerente
João Kwanhâ Xerente
Leni Barbosa Feitosa
Idemar Vizolli
Andre Demarchi

Capítulo 15..... 354
O movimento indígena e as práticas etnocomunicativas do conselho indígena de Roraima
Vilso Junior Santi
Bryan Chrystian da Costa Araújo

Capítulo 16 381
Mídia, discurso e representações sociais dos índios Terena do Norte de Mato Grosso no telejornalismo brasileiro
Alceu Zoia
Adriano Eulálio Araújo
Débora Pereira Lucas Costa

Capítulo 17..... 406
Comunicação e cultura: os impactos tecnológicos nas comunidades indígenas
Cristiane Teixeira Bazilio Marchetti
Cristiane Hengler Correa Bernardo
Timóteo Ramos Queiroz

Capítulo 18 421
A reconstrução crítica da questão indígena como um argumento de políticas públicas no Brasil
Nara Lis Pimentel Gomes
Rosana de Freitas Boullosa

Capítulo 19 ..... **453**
O sistema de cotas e a permanência dos indígenas na Universidade Federal do Tocantins
Maria Santana Ferreira dos Santos
Suzana Gilioli da Costa Nunes
Romário Rocha do Nascimento

Capítulo 20 ..... **482**
Uma experiência com povos indígenas e quilombolas no curso de formação de gestores e conselheiros de cultura
Adriano Castorino

Capítulo 21 ..... **514**
Quilombolas no ensino superior: estudo sobre a permanência dos acadêmicos da comunidade Quilombola Lajeado – TO
Celenita Gualberto Pereira Bernieri
Jardilene Gualberto Pereira Folha
Laurenita Gualberto Pereira Alves
José Damião Rocha
Nelson Russo de Moraes

Capítulo 22 ..... **540**
Segurança alimentar: tradição e cultura
Dercílio Volpi Júnior
Francisco Augusto Alves Lopes
Vinicius Palácio
Nelson Russo de Moraes

Capítulo 23 ..... **592**
Povos indígenas no Brasil: o desenvolvimento histórico dos direitos e das políticas públicas
Ariane Taisa de Lima
João Augusto Rodrigues
Nelson Russo de Moraes

Sessão 1

Prefacio

Carlos Rodrigues Brandão [1]

Comunidade, Comunidades

Devo confessar que nunca busquei saber se o que um dia me contaram a respeito da origem da palavra "companheiro" é um bom mito ou uma bela verdade. Ouvi dizer certa vez que "companheiro" vem do latim (que nos meus tempos de colégio ainda se estudava durante longos anos) e sua origem seria "*cum panis*", "*com o pão*". Assim, "companheiro" por extensão seria: "aquele que come o pão comigo".

E..."comunidade"?

Afinal, o que é uma comunidade? Existem muitas compreensões e definições para esta palavra. Algumas se aproximam e outras divergem das vizinhas. Algumas provêm do mundo acadêmico. E, então, "comunidade é 'ali' onde 'eles' vivem, e 'nós' estudamos". Outras se originam 'lá' nos mundos "deles". E então ela seria "o lugar onde 'nós' vivemos e 'eles' estudam". Mais entre nós do que entre eles, bem sabemos que tal como todos os conceitos que importamos, criamos e a custo buscamos conceituar teoricamente, todas as definições são efêmeras.

Assim, esta palavra que nas ciências sociais antes não quase existia, ou era lembrada, aqui e ali, pouco e de passagem, de uns tempos para cá tornou-se multi-frequente e cada vez mais essencial. E devo lembrar que

---

[1] Dr. Carlos Rodrigues Brandão é Licenciado em Psicologia (PUC/RJ), Mestre em Antropologia (UnB) e Doutor em Ciências Sociais (USP). Livre docente em Antropologia do Simbolismo (UNICAMP). Professor do Programa de Pós-graduação em Antropologia da UNICAMP, Professor do Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal de Uberlândia. Doutor Honoris Causa pela Universidade Federal de Goiás e Doutor Honoris Causa pela Universidad Nacional de Lujan (Argentina). Aceitou graciosamente e de modo entusiasmado em contribuir com esta obra e com a Rede Interncaional de Pesquisadores sobre Povos Originários e Comunidades Tradicionais - RedeCT.

quando estudante e "militante estudantil" a palavra comunidade somente era um conceito fundador entre professoras e estudantes de "serviço social". Ali sim, as pessoas que viriam a ser assistentes sociais de profissão podiam ao longo de seus cursos especializarem-se em: "serviço social de caso", "de grupo", ou... "de comunidade". Entre nós, sobretudo estudantes e professores de ciências sociais mais críticos e militantes, tudo o que havia existia no interior de um gradiente que tinha em uma de suas pontas a "sociedade" e, na outra, a "classe social'. Os "estudos de comunidade" que sociólogos norte-americanos trouxeram ao Brasil eram vistos por nós como uma derivação inocente e ilusória dos estudos sociais. Lembro-me de um livro escrito por uma professora de serviço social e, depois, de ciências sociais de quem vim a ser amigo. Seu nome é *Safira Bezerra Ammann*. E o seu livro: *Ideologia do desenvolvimento de comunidade no Brasil*, Ele foi um primeiro livro consistente e crítico sobre o tema, e conheceu inúmeras edições[2].

Em alguns estudos antigos e mesmo recentes, tanto teóricos com empíricos, a *comunidade* tende a aparecer ora oposta, ora como um complemento de outra palavra: *sociedade*. Na verdade, se pensarmos bem, "comunidade" é sempre algo situado "entre".

Tanto na geografia dos espaços quanto na teoria dos livros, a comunidade parece ser algo de meia-escala, existente entre alguma coisa inevitavelmente maior, e que pode abrigar várias comunidades; a sociedade, e algo pensado e vivido em escala menor: uma pessoa, um casal, uma família. No entanto, tal como a casa, a comunidade quase sempre nos aparece como a sua extensão. Como um lugar bom de se estar, e bom de partilhar e conviver.

Zygmunt Bauman, sempre tão pesaroso ao pensar o mundo da "modernidade líquida" em que vivemos, escreve com um raro carinho quando fala da comunidade. Afinal, a sociedade pode ser má, e quase sempre o é, mas nunca a comunidade. Eis o que ele escreve na sua obra Comunidade:

---

[2] Ver Safira Ammann, *Ideologia do desenvolvimento de comunidade no Brasil*. Editora cortez, de São Paulo. Tenho comigo a 7ª edição, de 1991.

> As palavras têm significados: algumas delas, porém guardam sensações. A palavra "comunidade" é uma dessas. Ela sugere uma coisa boa. O que quer que "comunidade" signifique, é bom "ter uma comunidade", "estar numa comunidade". Se alguém se afasta do caminho certo, frequentemente explicamos sua conduta dizendo que "anda em má companhia". Se alguém se sente miserável, sofre muito e se vê persistentemente privado de uma vida digna, logo acusamos a sociedade – o modo como está organizada e como funciona. As companhias ou a sociedade podem ser más, não a comunidade. Comunidade, sentimos, é sempre uma coisa boa (BAUMAN, 2003, p. 36).

"A comunidade é sempre uma coisa boa".

Sabemos que bem mais agora, em nossos dias, do que possivelmente anos ou décadas atrás, a mesma palavra "comunidade" pode estender-se até acolher coletividades tão díspares que o seu valor afetivo e social pode querer ao mesmo dizer tudo... e nada. Convivemos com inúmeras e diversas comunidades: territoriais, "nas nuvens" (mas, nuvens não são também territórios?) científicas, militantes, religiosas, políticas, prestadoras de serviços, artísticas, esportivas, identitárias, "de mesa de bar", secretas, licenciosas, etc. Assim, creio ser urgente e relevante fazer a palavra comunidade retornar aos seus sentidos originais: orginários, tradicionais, e pluri-populares.

Eis porque é necessário reiterar sentidos e sentimentos antes atribuídos a esta palavra, tão aberta a todos e a tudo, como essas generosas praças de nossas cidades do interior. Lugares públicos abertos "a quem queira estar aqui", e até onde se chega vindo de diferentes ruas; e de onde se sai para viver desiguais rumos e destinos.

Trago aqui, bem de propósito, um exemplo a meu ver relevante. E o extraio não de algum conhecido artigo ou livro teórico sobre o assunto, como o de que extraí a citação acima. Ele nos chega de um pequeno e simples documento de trabalhos em e entre comunidades indígenas da Região do Cauca, na Colômbia. Ele é um "manual", ou mesmo uma "cartilha" associada a um "Plano de Desenvolvimento". Eis o que está escrito em dois parágrafos da *introducción* ao *Plan de Desarrolo – um esfuerzo hacia el*

futuro. Estarei grifando algumas palavras, e transcrevo o pequeno texto em seu Espanhol original.

> Este plan que hemos elaborado teniendo en cuenta la experiencia, las alternativas y estrategias que en las diversas zonas de las **comunidades** hemos venido planteando, surge como resultado de las diversas reuniones y seminarios que cabildos, dirigentes, miembros de empresas y socios de **tiendas comunitarias** y **comunidades** en general hemos realizado con el fin de ir buscando el camino que nos lleve a construir una **sociedad** justa e igualitaria, verdaderamente libre y democrática.
> Este material presenta las consideraciones que tiene la Organización CRIC, expresada en el VIIIº Congreso acerca de lo que debe ser un plan de **desarrollo de comunidades indígenas** del Cauca, así como delinear las principales estrategias y alternativas para elevar el nivel de vida, fortalecer la autonomía y la **identidad cultural.**[3]

Em um tempo ainda anterior ao surgimento das diferentes e tão diversas "novas comunidades", inclusive as "comunidades virtuais", e algumas que sob um olhar um tanto mais atento e crítico poderiam ser a própria negação do sentido original e essência de "comunidade", poderemos extrair do documento indígena alguns focos substantivos para pensar a comunidade, tal como ao longo dos seus capítulos ela aparecerá em *Povos originários, Comunidades tradicionais*. a) A partilha de um território vivido como um patrimônio comum; b) A existência de um sentimento identitário de um "nós" comunal;

> c) A predominância de relações do tipo face-a-face, e de uma interpessoalidade centrada em grupos domésticos, redes de parentes, de vizinhos ou de outras categorias afetiva e territorialmente próximas de consócios; d) As atribuições de pertença relativas e abertas, ou restritivas e mais fechadas, envolvendo alternativas de orientação da vida cotidiana, dos rumos do destino da pessoa, e de atribuição identitária de um "nós comunitário".

---

[3] Equipe, plan de desarrollo CRIC – cartilla No. 1, *Plan de desarrollo – um esfuerzo hacia el futuro, páginas 1 e 2*. CRIC significa: Consejo Regional Indigena del Cauca.

O pertencer a uma comunidade envolve o "comuneiro", ou o "comunitário", em uma estrada de mão-dupla. Se de um lado ela oferece uma alternativa de vida centrada em relações interativas estabelecidas sobre o valor-pessoa, de outra parte ela cobra de seus integrantes uma rígida, prescrita, ou mais aberta, mutável e consensual submissão a uma gramática de conduta relacional e de construção de identidades.

Ora, é justamente diante da ameaça de tender a perder o seu valor, como uma palavra original e assertiva, quase sempre associada a diferentes qualificadores, que um livro como *Povos originários, comunidades tradicionais*, em seu volume 3, deve ser lido, confrontado e refletido, como um trabalho coletivo (logo, também comunitário) de um extremo valor.

Em primeiro lugar porque, a seu modo e em suas dimensões, ele é um "livro comunitário". Escrito a várias mãos (e mentes), e quase sempre a partir de trabalhos de campo, este livro traz a comunidade para o seu verdadeiro e "originário" chão, ou, se quisermos, território. E não apenas territórios geográficos, como a imensa (e sofrida) Amazônia, mas amplos e diferenciados territórios, como os que vão de identidades e de culturas de povos originários até os difíceis territórios que são os corpos, os espíritos e as redes e teias, que de um par de amantes até gerações de homens e de mulheres. Mundos sociais ainda hoje marcados por racismos, machismos, sexismos da sociedade pós-moderna. Lastimáveis palavras e perversos atos que suportam imaginários e ações que há bastante séculos deveriam inexistir entre nós.

Palavras como "luta" e "resistência" habitam este livro.

E é bem o caso de perguntarmos: como e por que? Que mundo é este, tão ainda perversamente social e desigualmente societário, tão ainda pouco atravessado pelo melhor espírito do que deveria ser a "comunidade humana", em que pessoas, entre indígenas, negros quilombolas, povos da floresta, camponeses, e outras e outros mais, precisam ainda se armar de palavras e de gestos de resistência e de insurgência, ora em nome da natureza, ora em nome das pessoas que habitam os seus ambientes, para resguardarem em comunidades originárias e tradicionais.

Redutos de uma vida que se deseja salva aquilo que a pequena comunidade preserva ainda, e que os emissários da sociedade do mercado buscam cercar, destruir ou perversamente "transformar", em seu nome e no de seus desumanos proveitos.

Rosa dos Ventos
Primavera de 2019
Carlos Rodrigues Brandão

Capítulo 1

Comunidades originarias y medio ambiente en Argentina y Brasil: derechos, cosmovisiones y relatos

Angélica Góis Morales [1]
Carolina Lopez Flores [2]
Maria Laura Foradori [3]
Valquiria Cristina Martins [4]

1 Introducción

Las problemáticas vinculadas al medio ambiente están cada vez más presentes en la cotidianeidad, principalmente en lo que se refiere al desafío de la construcción de nuevos saberes socioambientales que contemplen el número creciente de conflictos sociales, naturales, éticos, políticos, económicos, entre otros (MORALES, 2012). La fragilidad de los valores y de los principios, que orientan la relación ser humano y naturaleza, se intensifica

[1] Biologa. Maestra en Educación Ambiental por la Universidade Federal do Rio Grande (FURG) y Doctora en Medio Ambiente y Desarrollo por la Universidade Federal do Paraná (UFPR). Livre Docente em Gestão e Educação Ambiental (UNESP/USP/UNICAMP). Docente de la Universidade Estadual Paulista "Julio Mesquita Filho" (UNESP, Campus de Tupã/ Brasil). Directora de la equipo de Investigación en Gestión y Educación Ambiental (PGEA). ag.morales@unesp.br

[2] Abogada egresada de la Universidad Nacional de Tucumán (UNT). Doctoranda en Humanidades. Investigadora de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la UNT y de la Universidad de San Pablo Tucumán (USP-T). Docente de la USP-T/ Argentina. lopezflorescaro@gmail.com

[3] Abogada. Doctoranda en Ciencia Política por el Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba y Especialista en Educación Ambiental (FUNIBER/ Argentina). Miembro del Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba y del equipo PGEA/Brasil. mlauraforadori@gmail.com

[4] Pedagoga. Educadora en el Museo Histórico Pedagógico India Vanuíre. Estudiante de la maestría en Agronegócio y Desarrollo. Miembro del equipo PGEA. valcrismar@gmail.com

más y en ese deterioro se observa la afectación a los derechos de los pueblos originarios, pueblos excluidos y discriminados por la comunidad culturalmente hegemónica.

Las relaciones que conectan a las sociedades y la naturaleza están atravesadas por conflictos históricos, y esto ocurre particularmente en regiones donde conviven pueblos originarios y pueblos con identidades nacionales formadas a partir de inmigraciones y post-conquistas coloniales. El eje de muchos de esos conflictos gira en torno a la valoración divergente que hace cada sociedad sobre los intereses individuales y los intereses colectivos que deben defenderse e imponerse como válidos.

Por lo tanto se podría pensar que no hay sociedades totalmente armoniosas, en tanto, la diversidad como riqueza es el elemento típico de regiones del mundo como Sudamérica. Y es a partir de las diferentes formas de representación de lo humano y su interacción con la naturaleza que cada sociedad construye las diversas producciones simbólicas y culturales imperantes sobre esta temática (MORALES, 2012).

Cury (2012: 06) describe que:

> não podemos mais pensar na sociedade como algo harmonioso, as diferenças existem, assim como as divergências e os conflitos. As diferenças estão em todas as partes, mas nem sempre são percebidas ou valorizadas. A globalização investe na (suposta) apreensão do diferente, tornando-o integrado a um lugar comum, como se houvesse uma linha invisível que une todas as culturas, um acesso fácil a versões simples do diverso[5]. (CURY, 2012, p.06)

En este sentido, el presente artículo tiene como objetivo central reflexionar sobre las relaciones entre los pueblos originarios y la naturaleza a partir de las experiencias de comunidades en Argentina y Brasil considerando las dimensiones jurídica, económica, antropológica y filosófica,

[5] "No podemos pensar en la sociedad como algo armonioso, las diferencias existen, así como las divergencias y los conflictos. Las diferencias están en todas partes, pero no siempre se perciben o se valoran. La globalización invierte en la (supuesta) aprehensión de lo diferente, haciéndolo integrado a un lugar común, como si hubiera una línea invisible que une todas las culturas, un acceso fácil a versiones simples de lo diverso" (Traducción nuestra).

entre otras, sin perder de vista la convivencia en los territorios con comunidades no originarias. Paralelamente se presentarán resumidamente los conflictos que atraviesan estas relaciones poniendo en peligro las subsistencias de los pueblos originarios y sus cosmovisiones; y, para finalizar, se hará referencia a la educación ambiental como uno de los caminos para contribuir a la supervivencia de la comunidad indígena de Latinoamérica.

Para alcanzar el objetivo principal la lógica de investigación utilizada fue esencialmente cualitativa y la metodología se tipifica como exploratoria, descriptiva, analítica, reflexiva y crítica. Los fenómenos que se estudian se deconstruyen y se reconstruyen en diferentes planos de objetividad con diversos dispositivos conceptuales provenientes de disímiles disciplinas sociales. Los casos tomados como objetos de estudio, y disparadores del análisis, fueron en Argentina la comunidad Diaguita Calchaquí que habita en el norte y en Brasil el pueblo indígena Krenak de la Tierra Indígena Vanuíre, situado en Arco Iris, que se encuentra en el Estado de São Paulo, en la región del extremo oeste paulista. En esos pueblos originarios, se realizaron entrevistas semiestructuradas a integrantes de cada comunidad para conocer su realidad, la percepción sobre la situación de cada pueblo, sus relaciones con la naturaleza y el entorno, entre otras cuestiones.

2 El ambiente como objeto de derecho humano

La conciencia de la íntima relación entre los derechos humanos y el medio ambiente surge como corolario, por un lado, de la profundización de los problemas ambientales tanto en los países desarrollados como subdesarrollados, y por otro, de la imposibilidad de ejercer libremente otros derechos humanos como consecuencia de las condiciones ambientales desfavorables (LÓPEZ ALFONSÍN; TAMBUSSI, 2007). Es por ello que podemos afirmar que el derecho a un medio ambiente sano es en sí mismo un derecho humano fundamental y, a su vez, constituye un presupuesto indispensable para el disfrute y ejercicio de los demás derechos humanos.

No se perciben las consecuencias de la degradación ambiental como violaciones de derechos humanos y esto genera que las víctimas no se reconozcan como tales, por lo que quedan en una absoluta indefensión, mientras que los victimarios quedan impunes.

Las violaciones a derechos humanos originadas en problemas ambientales revisten una extrema gravedad ya que en la mayoría de los casos se trata de conductas o actividades sistemáticas, que afectan a grupos de personas o comunidades enteras, con continuidad en el tiempo y efectos que se multiplican y trascienden su origen, vulnerando múltiples derechos humanos. Son en especial los sectores más desposeídos, y por ende más expuestos, quienes soportan, casi sin oponer resistencia, las consecuencias de la degradación ambiental. Esta falta de reacción es atribuible a diversas razones, tales como: el desconocimiento imperante en torno a las consecuencias de la problemática ambiental; la escasa o nula información disponible sobre situaciones potenciales o actualmente peligrosas, la no percepción de las víctimas de degradación ambiental como víctimas de violaciones de derechos humanos y la dificultad de acceder a la justicia (CEDHA, 2002, p. 7).

Entre las comunidades más afectadas se cuentan los pueblos originarios de Latinoamérica donde los conflictos por las tierras han significado, en muchos casos, la desaparición de comunidades y un importante desequilibrio ambiental (deforestación de los bosques, desertificación de las tierras, contaminación de ríos, etc.). Ello ocurre sistemáticamente como mecanismo de negación del vínculo histórico, religioso y espiritual de estas etnias con la tierra que ocupan; vínculo que ha sido protegido como derecho humano fundamental al igual que la propiedad comunitaria y la posesión ancestral.

Cabe aclarar que la posesión de los pueblos indígenas (que entendemos como derecho humano) no debe entenderse en los mismos términos que la posesión civil (derecho de tipo individual), porque en este caso particular la posesión tiene un significado fundamental para la subsistencia

del los pueblos indígenas, es decir, si estos están desvinculados de sus tierras, no solo pierden su medio de vida, sino que también pierden su identidad, dañando sus vidas. Asi mismo, las tierras son de uso colectivo, y no individual, por la forma de trabajo de las comunidades, y esto responde a la cosmovisión de cada pueblo.

3 La tierra y los recursos naturales

Al hablar de la relación de las comunidades indígenas con el ambiente nos referimos, de manera particular, a la relación con la tierra que ocupan y los recursos naturales.

Para comenzar haremos referencia al Convenio nº 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), que en su artículo 15 protege los derechos de los pueblos indígenas sobre los recursos naturales. La primera parte del artículo trata sobre los "recursos que se encuentran en sus tierras", y expresa que las comunidades tienen derecho a participar en la utilización, administración y conservación de los mismos, es decir, comprende el derecho de los pueblos indígenas a realizar la gestión de los recursos naturales, esto es el derecho a participar en la utilización, administración y conservación de los recursos naturales en sus tierras. Además, este artículo hace mención a aquellas tierras que no estén exclusivamente ocupadas por ellos, pero a las que hayan tenido tradicionalmente acceso para sus actividades tradicionales y de subsistencia. Y acá quedan comprendidos todos los recursos como son la flora, fauna, aguas, hielos, zonas costeras, subsuelo, ambiente y recursos genéticos. Se distinguen diferentes formas de participación respecto a las comunidades originarias, la participación en la utilización de los recursos significa que deben tener acceso a su uso, es decir deber para mantenimiento de su cultura y preservación de forma de vida. La participación en la administración se refiere al control y toma de decisiones referido a los recursos, esto es la participación política en la toma de decisiones respecto a la utilización de los recursos naturales

o a la decisión de las posibles actividades que se desarrollen en estas tierras. Participar en la conservación de los recursos conlleva el derecho a oponerse al agotamiento de los recursos como el derecho a gestionar conjuntamente con el Estado las acciones conservacionistas.

Para analizar esta dimensión debemos tener en cuenta el concepto de territorio por parte de los pueblos indígenas, como una noción abarcativa, que comprende todos los recursos naturales, desde el subsuelo, superficie, agua, flora, fauna, en una relación dialógica con ellos, y con un contenido político, constituyendo el espacio donde una persona puede tomar decisiones y tener participación de lo que ocurre en el mismo. De esta manera, el concepto se encuentra íntimamente relacionado con el de autodeterminación de los pueblos, donde éstos tienen cierta autonomía para desarrollarse en función de sus propias costumbres, idiosincrasias y cultura. Por lo anterior, el derecho al reconocimiento de la propiedad comunitaria es indispensable para que ellos puedan desarrollarse en el territorio, ya que solo si tienen plena participación y decisión sobre ese territorio conservarán su propia subsistencia como pueblo.

En otras palabras, la tierra para los pueblos indígenas no es solo una extensión de territorio para la vida de la comunidad, sino que tiene un valor sagrado, ancestral y espiritual. Por esta razón la posesión de la tierra para los indígenas tiene un sentido existencial, en la tierra trabajan las tribus o familias en forma comunitaria, se afianzan los lazos de solidaridad, se les da continuidad a los lazos familiares, se eligen los sitios sagrados, y se define el mundo en su cosmovisión de búsqueda de equilibrio. El indígena necesita la tierra porque sin ella pierde su identidad social y étnica (STAVENHAGEN, 2007).

Desde la antropología se explica que tradicionalmente la comunidad tiene una tradición contraria a la privatización y comercialización de la tierra y venta de los recursos naturales (y su explotación). El hábitat forma parte integrante de su cultura. La relación con la tierra no es una relación solo de posesión y producción, sino que tiene un elemento material y espiritual que se transmite de generación en generación. La tierra y los

recursos naturales son la fuente principal del sostenimiento económico, cohesión social y cultural de los pueblos indígenas. El reconocimiento de sus tierras les asegura permanencia en sus proyectos de vida y les posibilita su subsistencia (STAVENHAGEN, 2007).

Gran parte de las regiones de Sudamérica ricas en biodiversidad, son habitadas por indígenas que, gracias a su relación de respeto hacia la naturaleza, contribuyen al cuidado del medio ambiente. Esta cosmovisión entiende que el hombre es parte de la naturaleza; diferenciándose así de las culturas fuertemente antropocéntricas, que consideran que el hombre es el centro del universo y la naturaleza debe estar al servicio de este. Como consecuencia de la racionalidad occidental antropocéntrica, la deforestación de bosques nativos por el avance de la frontera agropecuaria ha sido adversa a las comunidades indígenas, obligándolas a abandonar los territorios que ancestralmente ocupaban por falta de los recursos naturales, contaminación de éstos y por desalojos forzados por parte de empresas agroexportadoras, petroleras y mineras

4 Buen vivir, Pachamama y cosmovisiones

Los pueblos originarios junto con otros actores sociales (campesinos y grupos en situación de vulnerabilidad social y económica) cuestionan el modelo de desarrollo predominante y la mercantilización de bienes considerados comunes que produce como efecto el desplazamiento de las comunidades de los territorios. Con sus saberes propios y su cosmovisión en relación con la tierra, cuestionan el modelo de desarrollo actual considerado depredatorio, y se organizan en reclamo de otro modelo de desarrollo, en mantenimiento de la biodiversidad, en defensa de la Pachamama (madre tierra), de sus costumbres ancestrales, de sus territorios, como forma de resistencia y supervivencia (SVAMPA, 2008).

Las cosmovisiones y las formas de conocimiento crean y transforman al mundo de diversas maneras. En particular, la racionalidad de la modernidad ha intervenido al mundo socavando las bases de sustentabilidad de la vida,

invadiéndola y generando la crisis ambiental de nuestro tiempo. Boaventura de Sousa Santos (2012) plantea que estamos transcendiendo el paradigma de la modernidad en dos sentidos: epistemológicamente y socio-políticamente. La vertiente epistemológica implica una disminución del dominio de la ciencia moderna y la apertura a una pluralidad de formas de conocimiento. Desde la vertiente social, la transición es entre el capitalismo global y las formas emergentes de las cuales apreciamos algunos hitos en los movimientos sociales actuales y en eventos tales como el Foro Social Mundial.

Como corolario de este proceso, el concepto dominante de desarrollo ha entrado en una profunda crisis, no solamente por la perspectiva colonialista moderna desde donde se construyó, sino además por los pobres resultados que ha generado, dando lugar a una crisis global de múltiples dimensiones. Las ideas dominantes de progreso y de desarrollo han generado una monocultura que invisibiliza la experiencia histórica de los diversos pueblos que son parte fundante y constitutiva de nuestras sociedades. Bajo la concepción del progreso, de la modernización y del desarrollo, opera una visión del tiempo lineal, en que la historia tiene un solo sentido, una sola dirección; los países desarrollados van adelante, son el "modelo" de sociedad a seguir. Lo que queda fuera de estas ideas es considerado salvaje, simple, primitivo, retrasado, pre-moderno (SANTOS, 2006).

Es por ello que es necesario encontrar propuestas desde el Sur que permitan repensar las relaciones sociales, culturales, económicas, ambientales desde otro lugar. En este sentido, la propuesta del Buen Vivir se presenta como una alternativa desde las comunidades originarias.

El Buen Vivir es un concepto plural y multidimensional, todavía en construcción (GUDYNAS y ACOSTA, 2011b), que pone en tela de juicio las ideas de progreso y desarrollo como crecimiento económico; cobrando importancia a partir de los debates en Latinoamérica por encontrar alternativas civilizatorias al capitalismo y su modelo económico neoliberal, especialmente en sus formulaciones constitucionales recientes.

Esta concepción se construye desde las posiciones que reivindican la revisión y reinterpretación de la relación entre la naturaleza y los seres

humanos, también desde las reivindicaciones por la igualdad, y la justicia social, y desde el reconocimiento y la valoración de los pueblos y de sus culturas, saberes y modos de vida. Es justamente desde la visión de los marginados por la historia, desde los pueblos y nacionalidades indígenas, desde donde se plantea el Buen Vivir como una oportunidad para construir otra sociedad sustentada en la convivencia del ser humano en diversidad y armonía con la naturaleza, a partir del reconocimiento de los diversos valores culturales existentes en cada país y en el mundo (GUDYNAS y ACOSTA, 2011a)[6].

A partir de lo anterior, consideramos importante interpretar el Buen Vivir desde su sentido de lucha de los pueblos indígenas y desde la descolonización, lo que nos invita al diálogo de saberes. Enfocándonos en la cuestión ambiental, a partir de 1999 se modificó el contexto de debate sobre el desarrollo al instalarse en América Latina gobiernos que se autodefinen como de izquierda o progresistas. En esta realidad, emergen los conceptos de Buen Vivir y Madre Tierra (Pachamama) en las nuevas constituciones de Bolivia y Ecuador, entendidos como "expresión de una crítica profunda a las nociones tradicionales de progreso, desarrollo y bienestar en estos dos países" (GREGOR BARIÉ, 2014, 10). Como se expresó anteriormente, la propuesta del Buen Vivir surge como alternativa a la idea de desarrollo, se aparta del mismo, rompiendo con el antropocentrismo y disolviendo de esa manera la dualidad sociedad/naturaleza. Además, incorpora especialmente los saberes tradicionales de las comunidades originarias, siendo sus referentes más conocidos el sumakkawsay del quechua ecuatoriano y el suma qamaña del aymara boliviano (GUDYNAS, 2011).

[6] "En muchas cosmovisiones indígenas no existe un concepto de desarrollo entendido como la concepción de un proceso lineal, como sucesión de estados anteriores y posteriores. No se defiende una visión de un estado de subdesarrollo a ser superado, y tampoco la de una meta de desarrollo a ser alcanzado, forzando la destrucción de las relaciones sociales y la armonía con la naturaleza. En varios casos no tiene lugar la dicotomía occidental que separa sociedad de naturaleza. Tampoco hay una concepción de la pobreza como carencia de bienes materiales o una de riqueza entendida como su abundancia. En otras palabras, el Buen Vivir cuestiona la validez de la idea misma de progreso" (GUDYNAS y ACOSTA, 2011a, p. 104).

5 Argentina: comunidades originarias, estado de derecho y luchas por el territorio

A los fines de presentar la situación en Argentina de manera sucinta se describirá el marco jurídico internacional, nacional y provincial aplicable a la situación de las comunidades originarias, se resumirán cifras estadísticas y los últimos casos mediáticos, asimismo se expondrán los puntos más relevantes de la entrevista a una mujer diaguita. En relación con lo expuesto en los párrafos anteriores y a los fines de entender el eje central de las disputas recordamos que la Declaración de Kimberley (Cumbre Internacional de los Pueblos Indígenas, 2002) sintetiza la esencia de las diferentes cosmovisiones de los pueblos originarios respecto al territorio: "Nuestras tierras y territorios son la base de nuestra existencia, somos la tierra y la tierra es nosotros".

Años más tarde, en 2007, la Organización de Naciones Unidas aprobó la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Entre otros artículos se destacan el 25 y 26 que establecen los derechos de los pueblos indígenas a las tierras, territorios y recursos que tradicionalmente han ocupado, además del derecho al control sobre todo eso, se les reconocen el derecho a mantener y fortalecer una relación espiritual con sus tierras, territorios y recursos, y se estatuye la obligación de los Estados de asegurar el reconocimiento y protección jurídicos de esas tierras, territorios y recursos.

En el plano del sistema jurídico nacional, el bloque normativo que reconoce y regula los derechos de los pueblos originarios está compuesto por la Constitución de la Nación Argentina reformada en 1.994 (artículo 75, incisos 17 y 22), la ley nacional 23.302 (que crea el Instituto Nacional Indígena para asegurar el ejercicio de la plena ciudadanía a los integrantes de los pueblos indígenas), la ley nacional 24.071 (que aprueba el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, al que ya nos hemos referido), la ley nacional 26.160 (que declaró la emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan las comunidades indígenas originarias) y la ley nacional 26.994 que aprueba la

reforma del Código Civil y Comercial de la Nación (arts. 14, 18, 225 y 240 sobre pueblos originarios). Se destacan además la ley nacional 25.517 (disposición de restos mortales de integrantes de pueblos, que formen parte de museos y/o colecciones públicas o privadas) y la ley nacional de Educación 26.602 que incorpora la educación intercultural bilingüe.

A nivel provincial, cabe destacar que Tucumán, por ejemplo, es una de las provincias argentinas que reformó su Constitución en el año 2.006 y alude a la relación de los pueblos con su territorio. Así, el artículo 149 de la Constitución Provincial quedó redactado de la siguiente manera:

> La Provincia reconoce la preexistencia étnico-cultural, la identidad, la espiritualidad y las instituciones de los Pueblos Indígenas que habitan en el territorio provincial. Garantiza la educación bilingüe e intercultural y el desarrollo político cultural y social de sus comunidades indígenas, teniendo en cuenta la especial importancia que para estos Pueblos reviste la relación con su Pachamama. Reconoce la personería jurídica de sus comunidades y la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regulará la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegura su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten. Se dictarán leyes que garanticen el pleno goce y ejercicio de los derechos consagrados en este artículo.

Sin embargo, este marco jurídico no existió siempre para garantizar el respeto a los pueblos indígenas. ¿Qué ocurrió en Argentina históricamente con estos pueblos? Para la antropóloga Morita Carrasco (2002), la desposesión de las tierras ancestrales se relaciona con las derrotas en los enfrentamientos militares y la posterior asimilación por el Estado argentino. De esta manera, los pueblos originarios se volvieron ocupantes precarios de sus propios territorios, con una religión y una forma de vida totalmente ajena a sus raíces. El sistema capitalista y la economía liberal y neoliberal accionaron incluso en estas regiones alterando los procesos productivos y de autoabastecimiento. Y entre las consecuencias que más se destacan está la migración a villas miserias o regiones suburbanas donde esconden su identidad para evitar la discriminación. Esta situación es la

que retroalimenta el proceso de invisibilización de los pueblos dando lugar a planteos negacionistas sobre su existencia o supervivencia. Entonces las preguntas que circulan en los medios de comunicación son entre otras: ¿Existen? ¿Dónde están y cuántos son?

En Argentina el último Censo (INDEC, 2010), registró como descendientes de pueblos indígenas u originarios a 955.032 personas; casi un millón de habitantes se reconocieron como pertenecientes o descendientes de un pueblo originario (criterio de la autoidentificación). Los pueblos indígenas distribuidos a lo largo de todo el territorio argentino y mencionados por los censados como existentes son 31: Atacama, Ava Guaraní, Aymara, Chané, Charrúa, Chorote, Chulupi, Comechingón, Diaguita-Calchaquí, Guaraní, Huarpe, Kolla, Lule, Maimará, Mapuche, Mbyá Guaraní, Mocoví, Omaguaca, Ona, Pampa, Pilagá, Quechua, Rankulche, Sanavirón, Tapiete, Tehuelche, Toba (Qom), Tonocote, Tupí Guaraní, Vilela, Wichí, entre otros. En la región del Noroeste argentino (formada por Catamarca, Jujuy, La Rioja, Salta, Santiago del Estero y Tucumán) sobre un total de 4.911.412 habitantes son 173.436 personas las que se autorreconocen descendientes de, o pertenecientes a un pueblo originario. Es un porcentaje superior al promedio nacional (INDEC, 2015).

Teresa Nieva es una mujer de 70 años que se reconoce como descendiente del Pueblo Diaguita, fue representante de la Asociación Indígena de la República Argentina (AIRA) en Tucumán durante la década de los 1990 y estuvo activamente participando cuando se gestaba la reforma constitucional que por primera vez hablaría de los pueblos indígenas como preexistentes en el territorio argentino. A la fecha guarda con mucho recelo el poder otorgado de representación y documentos de los años 1980 y 1990 cuando la militancia y visibilización de la lucha indígena se instalaba en el espacio político. A los fines de este trabajo fue entrevistada y a continuación se presentan los fragmentos más relevantes porque se enlazan a los ejes temáticos de este artículo:

a) La Reforma del 94 fue muy importante porque hasta ese año nos relacionaban con dos principios que decían las leyes viejas, esos eran que el Estado debía pacificar al indio y además convertirlo al catolicismo. Nosotros queríamos que se discuta el derecho a nuestras tierras, para eso nos organizamos. La mayor oposición por la cual casi fracasamos provenía de los terratenientes, eran muchos y tenían el control sobre las tierras donde estaban las comunidades. Un ejemplo es lo que ocurrió en Tafí del Valle, generación tras generación de familias de nuestra comunidad vivieron allí toda su vida y luego vinieron los terratenientes y metieron los alambres (cercando propiedades), empujaron al pueblo cada vez más a la orilla del río donde no había muchas tierras productivas.
b) En Amaicha del Valle la comunidad tiene una Cédula Real que hacíamos valer a pesar que nos oponíamos a las invasiones de los españoles, por eso teníamos menos problemas.
c) Las comunidades con más poder para discutir sobre el derecho a la tierra era porque estaban más organizadas, hacia los años 90 era muy fuerte la acción del ENDEPA (Equipo Nacional de Pastoral Aborigen) con el apoyo de las monjas y otros religiosos y del AIRA al cual yo pertenecía. Durante el año de la Reforma, desde mayo, viajamos para estar presentes en el debate, para presionar y conseguir los derechos a nuestro favor. Salió un colectivo (ómnibus) desde Jujuy recogiendo a hermanos de diferentes comunidades, iba completo. Por Tucumán fuimos 3.
d) En Santa Fé nos hospedaron en un Regimiento Militar, no nos gustaba, me impresionaba, pero igual nos quedábamos hasta las 3 de la mañana discutiendo con los otros caciques que viajaron. En los años 70 en Amaicha los gendarmes nos perseguían, se ocultaban entre la gente en la plaza. Gendarmería me detuvo con otros, estuve 3 o 4 días detenida, me investigaban todos mis datos y me largaron. Yo estudiaba medicina, pero dejé.
e) Durante la Reforma del año 94 representábamos a la comunidad Diaguita Calchaquí, pero antes cuando estaba Alfonsín (ex Presidente de la Nación) ya nos habían convocado para que trabajemos juntos y digamos que es lo que queríamos las comunidades. Era fundamental formar nuevos dirigentes que gestión en la comunidad.
f) Los problemas que acechan a muchas comunidades actualmente son las drogas, la falta de trabajo y el abandono de los jóvenes, muchas veces se van a las ciudades a buscar una mejor vida. Los trabajos se enseñaban de generación en generación, así están las tejedoras o los que trabajan con la arcilla, o los pastores con sus animales. Pero por la situación económica muchos varones se fueron a trabajar a la zafra y no volvían.
g) La vida en la comunidad se destruyó en muchos casos por la migración de los jóvenes a la ciudad. No tenían medios de vida o donde seguir estudiando. Durante

mucho tiempo solo hubo escuela primaria. La juventud se va y no regresa. No teníamos profesionales en la comunidad, ahora ya tenemos. Vivir en comunidad era también ocuparse de los ancianos que vivían solos. Las familias migraban enteras y quedaban los más viejos, entonces los vecinos les llevaban comida. Además se practicaba mucho el cultivo y la *crianza de los* animales. Siempre fuimos una comunidad pacífica y sumisa ante la venta de nuestras tierras.

h) La lengua típica de nuestro pueblo era el kakán. Ya no se habla, no recuerdo mucho. Se fue perdiendo, los maestros hablaban español en las escuelas primarias. Mi familia además era católica, pero al mismo tiempo hacíamos las ceremonias para la Pachamama.

i) Hablar de la Pachamama es contar de las copleras que cantan mientras andan en los cerros con los animales, algunas dicen que la han visto. Es importante la comunicación espiritual con la naturaleza, de ahí viene la energía y la sabiduría. Cuando éramos chicos nos enseñaban a prestar atención a la naturaleza. No usábamos relojes, sabíamos la hora por el sol, sabíamos cuando iba a llover por los pájaros, por las estrellas sabíamos si alguien cercano iba a morir. La luna también era una guía.

j) La fiesta de la Pachamama fue inventada por un maestro después de 1.945 o en esos años. Ahora va mucha gente, turistas, nos dejaban sin agua me acuerdo. Con el Cacique Agapito Mamaní Arce se soluciona un poco más el tema del agua. Nosotros igual hacemos las ceremonias en la casa.

La relación de los pueblos originarios con los proyectos políticos que desarrollaron los gobiernos en Argentina hasta la fecha pone en tensión permanente los pilares del sistema jurídico de los derechos indígenas y el compromiso de los líderes políticos con los derechos humanos. Tampoco debe descartarse en este escenario el tratamiento de los medios de comunicación a la irrupción en el espacio público y político del activismo indígena. Tras la desaparición y muerte de Santiago Maldonado, en una represión de Gendarmería Nacional en Chubut, fue entrevistado por Radio Patriada, el Cacique Qom Félix Díaz quien aseveró que:

> Las comunidades indígenas siguen pasando hambre, incluso empeoró con este gobierno. La gestión anterior daba bolsones de comida a los movimientos sociales, pero con este gobierno se cortó la entrega de alimentos a los comedores comunitarios y se pasa hambre (DIARIO PERFIL, 2018).

La invisibilización y el disciplinamiento datan de muchos años atrás. Sin olvidar los antecedentes trágicos, como ser la llamada Campaña del Desierto encabezada por el general Julio Argentino Roca contra los indígenas de la Patagonia a fines del Siglo XIX, rescatamos como un hito en la historia política argentina la llegada del peronismo y la inclusión de la problemática, que afecta a las comunidades indígenas, en la agenda política.

Durante el peronismo y con motivo de la Reforma Constitucional del año 1949 se eliminaba del articulado de la Carta Magna la obligación del Estado de convertir al catolicismo a todos los indígenas y se establecía como nuevo mandato que se dictara una ley nacional para igualar sus derechos civiles. Sin embargo, estos avances quedaron sin efecto con la llegada al poder de la Revolución Libertadora. Siguió vigente aquella norma de 1853 hasta 1994. Pasaron los años y hasta la fecha subsisten las luchas por políticas públicas integrales que posicionen a los pueblos originarios como actores legitimados en la escena política y defiendan sus intereses frente al avance de modelos económicos extraños a sus culturas. Hablamos de modelos de agronegocios, extractivistas, de explotaciones mineras a grandes escalas, de emprendimientos turísticos devastadores para los ecosistemas locales. Modelos que se fortalecieron aún con las políticas de gobiernos progresistas en cuyos lineamientos se lee claramente una vocación por la ampliación de derechos. Más allá de esto el Movimiento Campesino de Santiago del Estero denuncia la complicidad del Poder Judicial y la policía en los ataques contra las comunidades y delitos cometidos contra referentes de los pueblos indígenas (MOCASE, 2016).

Tantos años han pasado desde la Conquista y la cuestión sigue siendo el territorio. El caso de Santiago Maldonado puso en la agenda mediática una vez más el negacionismo y el rechazo de sectores conservadores hacia los pueblos originarios. También expuso como hacía rato no se veía en Argentina la cruda operación de los medios de comunicación y las estrategias del Gobierno para no quedar vinculado con la desaparición de Maldonado. La familia de Maldonado describió el contexto en el que desapareció Santiago (Justicia por Santiago, 2017):

> En el marco de una tensión creciente entre la Comunidad Mapuche de Cushamen, en enero de 2017 el ministro de Gobierno de Chubut, Pablo Durán, tildó de "terroristas" y "delincuentes" a los manifestantes de la comunidad mapuche Pu Lof en Resistencia. La comunidad mantiene desde hace dos años una disputa por las tierras adquiridas por el grupo Benetton, que reclaman como propias.

Alejandro Grimson (2017) describió, en un breve ensayo, la sensación reinante en aquellos que veían en Maldonado un militante de la causa de los pueblos oprimidos:

> Vivimos una época bautizada con un nombre falso, con una identidad apropiada. Nos han dicho que esto es "la posverdad". Como si alguna vez, en el pasado, hubiéramos vivido una época atenta a los hechos. Como si la guerra de interpretaciones no estuviera tristemente inscripta en la forma en que fue fundada la Argentina. ¿Acaso la barbarie era un hecho? ¿Acaso lo era la proclamada civilización? No importaron los hechos en el 45, en el 55, en el 76, en el 82. La "información" no era información. El periodismo de guerra no nació en estas tierras en el siglo XXI.

Un caso de homicidio volvió a ser noticia por estos días en Tucumán, provincia donde habita gran parte de la comunidad Diaguita. El 12 de octubre de 2009, en tierras comunitarias, fue asesinado por un disparo Javier Chocobar (68 años), quien era el Cacique de la Comunidad Indígena Los Chuchagasta. El asesino es Darío Amín, quien junto con dos ex policías, atacó con armas de fuego alrededor de 20 comuneros y comuneras (incluso niños) que defendían su territorio en forma pacífica (ANDHES, 2018). Todo quedó registrado en un video. Solo que la sentencia del caso se dictó el pasado 24 de octubre, 9 años después del episodio. La cuestión fue el territorio y la explotación de recursos naturales. Amín pertenecía a una familia de terratenientes que ocupó esa zona hacia los años 60, mientras que la comunidad ya habitaba esos territorios históricamente. En el trasfondo del caso también se evidenció la responsabilidad del Estado en el cumplimiento de sus obligaciones, como ser la falta de titularización de

los territorios, falta de regulación de la propiedad comunitaria, la explotación de una cantera de piedra de laja otorgada por la Provincia a la familia Amín.

El retardo en la solución judicial del caso fue denunciado por ANDHES (ONG de Abogados) ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos y comunicado a diferentes Relatorías de Naciones, además llevaron a cabo sendas campañas de visibilización del caso en los medios de prensa a los fines de acelerar el proceso judicial.

Amnistía Internacional celebró la condena histórica (Amnistía Internacional, 2018):

> Hace más de nueve años, el líder indígena de la comunidad Los Chuschagasta, Javier Chocobar, fue asesinado por el empresario y terrateniente de la zona, Darío Amín, mientras defendía su territorio ancestral. Amín fue condenado a 22 años por los delitos de "homicidio agravado" en el caso de Chocobar y de "tentativa de homicidio" en los casos de Emilio y Andrés Mamaní, otros dos miembros de la comunidad, quienes resultaron heridos en ese mismo episodio. El episodio que culminó con el homicidio de Javier Chocobar tiene como base la lucha por la reivindicación de los territorios ancestrales indígenas en el país. Amnistía Internacional recuerda que es obligación del Estado argentino garantizar los derechos humanos de los pueblos originarios que aún hoy enfrentan graves obstáculos en los reclamos por el reconocimiento de sus territorios y recursos naturales a lo largo de todo el país.

Aldo Ferrer (2011) describe esta tensión que parecía superarse con la emergencia del Estado neodesarrollista: luego de la Revolución de Mayo uno de los desafíos que enfrentaba la Nación era ocupar e integrar el territorio. La conquista implicó el exterminio, la exclusión y el sometimiento de los pueblos originarios, pero la situación a diferencia de Brasil (por la esclavitud y la producción brasilera) se resolvió de manera diferente arrastrando una desigualdad social estructural. Puede leerse “una ausencia” de los pueblos originarios en la historia económica y los diferentes procesos económicos que atravesó el país conforme los relatos de historia económica por lo general. Pero los pueblos estaban allí, siempre estuvieron.

Ante estas cuestiones previamente planteadas y considerando que existe un marco jurídico básico para que los pueblos originarios gocen de sus derechos, entre ellos el derecho a la tierra, sus territorios y recursos, cabe preguntarse si acaso el poder discursivo y ordenador de los derechos humanos ha dejado de surtir efectos. Entonces sucede como si el opresor se hubiera apropiado del lenguaje de los derechos humanos y se buscara que los pueblos originarios sean objetos de discursos y no sujetos de derechos. Tenemos entonces un ordenamiento jurídico que reconoce derechos a sujetos o grupos que para parte de la población ya no existen, no están en el país o se difuminaron en un crisol de razas.

Boaventura de Sousa Santos (2014, p.23) sustenta que:

> Los grupos sociales oprimidos están obligados a preguntarse si tales derechos, a pesar de ser parte de la misma hegemonía que consolida y legitima su opresión, no pueden ser utilizados para subvertirla. Es decir, los derechos humanos ¿pueden usarse de forma contra hegemónica?

Ese es el gran desafío para los pueblos originarios, aún cuando hayan pasado tantos años desde la Conquista y el Estado de Derecho intenta establecer el respeto a una cosmovisión preexistente a la Conquista.

6 Brasil: los indígenas krenak y su relación con el medio ambiente en la tierra indígena Vanuíre, Arco Iris/SP

Brasil es considerado un país territorialmente mezclado con negros, indios y blancos, unificado lingüísticamente; y como expresa Villares (2013, p.16) "existem aproximadamente 225 povos, 456 terras reconhecidas oficialmente e mais de 180 línguas e dialetos indígenas mostrando que o Brasil possui uma diversidade cultural muito grande de etnias indígenas"[7].Actualmente, según los datos más recientes del IBGE (2010), Brasil tiene 890 mil indios, pertenecientes a 305 etnias y la mayoría (70%) están

[7] "Existen aproximadamente 225 pueblos, 456 tierras reconocidas oficialmente y 180 lenguas y dialectos indígenas mostrando que Brasil posee una diversidad cultural muy grande de etnias indígenas" (Traducción nuestra).

concentrados en seis estados de la región de la Amazonia Legal: Amazonas, Acre, Roraima, Rondônia, Mato Grosso y Pará.

Respecto a la dimensión jurídica se señala que el Estatuto del Indio fue aprobado en el año 1973 y en 1988 se promulgó la nueva Constitución Federal, que innovó al establecer el derecho originario de los indios sobre las tierras que tradicionalmente ocupan reconociendo oficialmente derechos de ciudadanía, como el respeto a la identidad y organización social, lenguas, creencias y tradiciones (CUNHA, 2015). Así por ejemplo, la diferencia de las primeras normas argentinas, El Estatuto Del Indio en el artículo 1° regula "a situação dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional"[8].

Respecto a la Constitución Federal de 1988, Villares (2013) describe que la relación de la sociedad brasileña con los pueblos indígenas debe orientarse por las reglas de los artículos 231 y 232:

> Art 231-São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo a União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.
> Art 232 - As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existente (BRASIL, 1988)[9].

En Brasil, las tierras indígenas son protegidas por el gobierno y consideradas importantes para la calidad de vida de la comunidad, pues, como expresamos antes, estos pueblos dependen directamente de los recursos naturales, como agua, alimento, caza, pesca y madera, permitiendo a ellos la preservación de los diferentes modos de vida (PEREIRA, 2010).

---

[8] "la situación de los indios o silvícolas y de las comunidades indígenas, con el propósito de preservar su cultura e integrarlos, progresiva y armoniosamente, a la comunión nacional" (Traducción nuestra).

[9]Art.231 "Son reconocidos a los indios su organización social, costumbres, lenguas, creencias y tradiciones, y los derechos originarios sobre las tierras que tradicionalmente ocupan, compitiendo la Nación demarcar, protegiendo y haciendo respetar todos sus bienes. Art 232- Las tierras tradicionalmente ocupadas por los indios se destinan a su poder permanente, cabiéndoles el usufructo exclusivo de las riquezas del suelo, de los ríos y de los lagos en ellas existentes" (BRASIL, 1988) (Traducción nuestra).

La principal ejecutora de la política indigenista es la Fundación Nacional del Indio (FUNAI) como órgano oficial del Estado brasileño, creada por medio de la Ley N°5371 en 1967 (con dependencia del Ministerio de Justicia). Su misión institucional es proteger y promover los derechos de los pueblos indígenas en Brasil y también tiene la responsabilidad de "promover estudos de identificação e delimitação, demarcação, regularização agrária e registro das terras tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas, além de monitorar e fiscalizar as terras indígenas"[10](FUNAI, 2018). Además, promueve políticas relacionadas al desarrollo sostenible de las comunidades indígenas, implantando acciones de conservación y recuperación del medio ambiente en las tierras indígenas.

A pesar de la regulación jurídica y las políticas públicas desarrolladas por la FUNAI, los reclamos y demandas de los pueblos indígenas son una constante en crecimiento en Brasil, particularmente por la demarcación de los territorios, mayor participación en las decisiones políticas y construcción de políticas públicas que fortalezcan la conservación de los saberes ancestrales de los pueblos. Además, la cuestión como en otras partes de Sudamérica sigue siendo el territorio y en esa disputa de poder se registra un aumento en los casos de violencia contra los indígenas.

De acuerdo con el informe Conselho Indigenista Missionário (CIMI, 2017), la apropiación de las tierras indígenas es uno de las principales causas de disputa y violencias, y de acuerdo con las informaciones sistematizadas del año 2017 esto es un evento de continuación dramática por la cantidad de registros de suicidios (128 casos), asesinatos (110 casos), muertes en la infancia (702 casos) y violaciones relacionadas al derecho a la tierra tradicional ya la protección de ellas. Entre los casos relevados se destaca aquel en que un grupo de aproximadamente 200 personas atacó gravemente a una comunidad indígena que viene desde el 2015 resistiendo en zonas de su territorio. En ese ataque resultaron heridos (Gamellas) con

[10]"promover estudios de identificación y delimitación, demarcación, regularización agraria y registro de las tierras tradicionalmente ocupadas por los pueblos indígenas, además de monitorear y fiscalizar las tierras indígenas" (FUNAI, 2018)(Traducción nuestra).

balas, lesiones graves (fracturas de miembros superiores) y con ataques de machete y pedradas. Realmente fue una situación dramática y donde la fuerza policial no intervino para frenar la violencia a pesar de estar presente en el lugar. Por los episodios se culpó a los Gamella, y los órganos del Estado no actuaron para evitar estas acciones violentas (CIMI, 2018).

Frente a los resultados de ese informe, Roberto Liebgott, coordinador del Regional Sur del Consejo Indigenista Misionero (CIMI, 2018), complementa el análisis del informe:

> Além disso, especialmente a bancada ruralista tem atuado no sentido de garantir todas as condições para que um novo processo de esbulho das terras tradicionais seja consolidado no país. Ou seja, através do estrangulamento das terras indígenas por diversos vetores, o que se pretende, de fato, é usurpar as terras dos povos originários deste país[11].

Por ende, esa disputa por territorio indígena refleja en diversas coacciones de muerte, discriminación étnica cultural, entre otras agresiones. Brasil fue tomado por los intereses privados de la elite agraria y lo que se ve hoy es una gran amenaza de esos pueblos originarios, en particular, de los indígenas. En la primera semana de enero de 2019, el nuevo gobierno divulgó la Medida Provisional 870 (MP / 870), con la nueva estructuración de los órganos del gobierno, y la FUNAI pasa del Ministerio de Justicia al recién creado Ministerio de la Mujer, Familia y Derechos Humanos, y le retira la función de demarcación y protección de tierras indígenas, ahora transferida al Ministerio de Agricultura (MA), lo que le corresponderá cuidar de la política agraria como un todo. Frente a esa situación política y la cultura indígena, la investigadora Adoue (2019) anuncia que "A morte da sua cultura é o trunfo da destruição dos territórios (o que inclui a energia

[11] Además, especialmente la bancada ruralista ha actuado en el sentido de garantizar todas las condiciones para que un nuevo proceso de apropiación de las tierras tradicionales sea consolidado en el país. Es decir, a través del estrangulamiento de las tierras indígenas por diversos vectores, lo que se pretende, de hecho, es usurpar las tierras de los pueblos originarios de este país.(Traducción nuestra).

humana) para extrair valor"[12], y añade que los cambios actuales en las políticas para los pueblos indígenas del nuevo gobierno "visam não apenas a impedir a continuidade dos procesos demarcatórios. Elas visam o etnocídio, a 'desindianização', como era chamada a integração da população indígena durante a República Velha" (ADOUE, 2019)[13].

Se advierte entonces una mayor organización política de los pueblos y una conciencia mucho más fuerte sobre su participación en los espacios legislativos por ejemplo. Actualmente, tramitaran en el Congreso Nacional una serie de proyectos que afectan directamente a las cuestiones indígenas, como cita Cunha (2015). La más conocida de ellas es la PEC 215, que es una propuesta de enmienda constitucional brasileña que altera las reglas para demarcaciones de tierras indígenas y quilombolas. La propuesta busca transferir desde el Poder Ejecutivo al Congreso Nacional la facultad de demarcar las tierras indígenas y ratificar las demarcaciones homologadas. Para las comunidades originarias esto significa un retroceso y un obstáculo para la demarcación de nuevas tierras indígenas por intereses políticos altamente conservadores[14].

Detrás de los conflictos socioambientales en los territorios donde los pueblos indígenas habitan está la responsabilidad del Estado, ya que la explotación y el aprovechamiento de los recursos hídricos y de las riquezas minerales sólo se pueden hacer con la autorización del Estado brasileño. Mientras tanto las áreas de preservación ambiental y los territorios indígenas son blancos de la extracción ilegal de recursos naturales por los operadores del agronegocio o las industrias extractivistas. Esto ocurre por ejemplo con el Parque del Xingu donde a lo largo de los años se formó un

---

[12] "La muerte de su cultura es el triunfo de la destrucción de los territorios (lo que incluye la energía humana) para extraer valor"(Traducción nuestra).

[13]"apuntan no sólo a impedir la continuidad de los procesos demarcatorios". Ellas apuntan al etnocidio, la 'desindianización', como era llama la integración de la población indígena durante la República Vieja" (ADOUE, 2019).(Traducción nuestra).

[14]La bancada ruralista, compuesta por parlamentarios que representan el agronegocio, es la mayor defensora de esa propuesta, la PEC 215. Para ellos muchas demarcaciones indígenas ocurren en áreas oficialmente pertenecientes a agricultores, registradas por el Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), pero ahora esa propuesta está parada.

cinturón de haciendas de soja transformando el parque indígena en una isla verde de bosque, como señala Cunha (2015).

Los pueblos indígenas en Brasil históricamente luchan por preservar sus identidades, recursos y saberes. Entre esos pueblos se registra la comunidad Krenak, presente en la Tierra Indígena Vanuíre, en el municipio de Arco Iris, en Estado de São Paulo.

La historia de los Krenak se relaciona con el pueblo Kaingang, habitante de esta tierra indígena, siendo éste el primer pueblo en habitar la región del oeste paulista en Brasil. Las primeras noticias sobre ellos en la región datan de 1773, siendo que el primer contacto aconteció en 1810 y el proceso de colonización se inició a finales del siglo XIX. Hasta entonces, el oeste del Estado de São Paulo era un espacio desconocido y habitado por indios, como asevera Cury (2012, p.6).

De acuerdo con investigaciones arqueológicas, los Kaingang llegaron al sur y sureste de Brasil hace 3000 años. Eran habitantes de los valles y espigones del interior paulista, bordeando los ríos Tietê, Peixe, Aguapeí (o también llamado de Feo), Paranapanema y otros ríos menores, y ocupaban las tierras más altas de los campos de cerrado, considerada esta etnia como poseedores originarios de las tierras.

Actualmente, habitan en las ciudades de Icatú en la Tierra India, la Rosa y el Arco Iris en la Tierra Indígena Vanuíre, ubicadas en el interior del Estado de São Paulo. Pinheiro (1999, p.41) describe esta región:

> O Ocidente paulista ou Planalto Ocidental como tem se designado a região escolhida pela nação indígena Kaingang para consagrar como seu território, desde milhares de anos atrás. Vieram de terras localizadas ao Norte, provavelmente entre as nascentes dos rios São Francisco e Araguaia as migrações seguiram em direção Sul e Sudeste do país e os Kaingang se desenvolveram como uma das maiores nações indígenas do Brasil[15].

[15] El Occidente paulista o Planalto Occidental como se ha designado la región elegida por la nación indígena Kaingang para consagrar como su territorio, desde hace miles de años. Vinieron de tierras localizadas al Norte, probablemente entre las nacientes de los ríos San Francisco y Araguaia, las migraciones siguieron en dirección Sur y Sudeste del país y los Kaingang se desarrollaron como una de las mayores naciones indígenas de Brasil (Traducción nuestra).

Las fronteras de las comunidades, anteriores a la existencia de la nación Brasil, iban más allá de los límites de la nación y habitaban también en el norte de Argentina. Eso se ha dado, porque un gran grupo se fijó en el Oeste paulista mientras otros siguieron más al Sur, como aclara Pinheiro (1999, p.41).

Hacia 1905 el conflicto entre los Kaingang y los otros pobladores se intensificó en el Oeste paulista por el avance la construcción del sistema ferroviario. En el plano de lo económico, la industria del café vio en la región condiciones ideales para su expansión como cita Cury (2012), en ese contexto los Kaingang defendían el territorio donde vivían frente a los avances del cultivo que exigía posesión privada de las tierras. Los indígenas destruían la línea del tren en construcción para intimidar a los no indios que en contrapartida contrataban bugreiros [16] para eliminar a los ocupantes del territorio. La contaminación por enfermedades comunes de los no indios fue una importante causa de mortalidad de la población indígena.

Pinheiro (1999) relata cómo el Gobierno Federal creó el Servicio de Protección al Indio (SPI) hacia 1910 para luego establecer un campamento en Ribeirão dos Patos, como base de operaciones del SPI en la región. Por ende, el trabajo de "pacificación" de los Kaingang comenzó en 1912:

> Sendo o último grupo Kaingang “pacificado” em 1915, em 1916 são realocados para o Posto Indígena Icatu, local que foi adquirido pelo SPI no ano anterior, e em 1917, por conta de desentendimentos entre os grupos Kaingang, é criado então o Posto Indígena Vanuíre (PINHEIRO, 1999, p.194)[17].

Actualmente, la Tierra Indígena Vanuíre cuenta con siete etnias que viven en la comunidad siendo los pueblos: Kaingang, Krenak, Terena, Aticum, Fulnio, Pankararu y Guaraní, teniendo en esa comunidad dos lenguas predominantes, el kaingang y el krenak. La Tierra Indígena Vanuíre

[16] Cazadores de indios.

[17] “Siendo el último grupo Kaingang "pacificado" en 1915, en 1916 se reubicaron al Puesto Indígena Icatu, lugar que fue adquirido por el SPI el año anterior, y en 1917, por desentendimientos entre los grupos Kaingang, se creó el Puesto Indígena Vanuíre. (PINHEIRO, 1999, p.194).

posee aproximadamente según la india Lidiane (entrevistada), 230 indígenas en 709 hectáreas estando en las proximidades de los ríos Aguapeí/ Feo, Río do Peixe e Iacri, sin embargo ninguno de esos ríos atraviesa Tierra Indígena Vanuíre.

Pero, ¿cómo fue que los Krenak llegaron a esa región? Hubo un conflicto debido a la expansión de la línea férrea en el territorio. De acuerdo com Cruz (2007, p.83):

> O SPILTN atuou na "pacificação" dos Krenak criando os postos indígenas para dar continuação às obras, e a partir de 1913, foram transferidos para outro aldeamento chamado Guido Marliére, um grupo de Krenak resistiram, bravamente, ao aldeamento. Daí o nome da etnia. Só muitos anos depois, os Krenak seriam aldeados (1913). Depois desse primeiro aldeamento viriam outros para os quais os Krenak seriam transferidos pelo SPI, e a partir de 1918, começaram as discussões entre o SPI e o Governo de Minas Gerais para a demarcação de terras para esses índios. Em quanto isso no local onde estavam aldeados era frequentemente extraída a madeira ou lotes eram arrendados pelo SPI. (Grifo nosso)[18].

Cruz (2007, p.83) describe además que:

> Em 1955, foi descoberta uma mina de mica na área central da Reserva indígena, o que gerou interesses tanto por parte do Estado quanto de particulares. Foi então que se fez da reserva o Horto Florestal do rio Doce e como conseqüência ocorreu a transferência dos Krenak para a área Maxacali, rivais históricos dos Krenak, no norte do estado[19].

Las condiciones de vida precarias forzaron a los Krenak a caminar hasta Gobernador Valadares - Minas Gerais y allí embarcarse en tren

---

[18]El SPILTN actuó en la "pacificación" de los Krenak creando los puestos indígenas para dar continuidad a las obras, ya partir de 1913, fueron trasladados a otro pueblo llamado Guido Marliére un grupo de Krenak resistieron, bravamente, al aldeamiento. De ahí el nombre de la etnia. Sólo muchos años después, los Krenak serían aldeados (1913). Después de ese primer campamento vendrían otros para los cuales los Krenak serían transferidos por el SPI, y a partir de 1918, comenzaron las discusiones entre el SPI y el Gobierno de Minas Gerais para la demarcación de tierras para esos indios. Mientras tanto en el lugar donde estaban aldeados era a menudo extraída la madera o los lotes eran alquilados por el SPI (Traducción Nuestra).

[19] En 1955, se descubrió una mina de mica en el área central de la Reserva indígena, lo que generó intereses tanto por parte del Estado y de particulares. Fue entonces que se hizo de la reserva el Huerto Forestal del río Dulce y como consecuencia ocurrió el traslado de los Krenak hacia el área Maxacali, rivales históricos de los Krenak, en el norte del Estado.

donde pasaron a convivir con la administración de la Policía Forestal. Algunos "não voltaram a sua antiga terra, sendo tranferidos por el SPI ao Posto Indígena Vanuíre em 1958"[20] (CRUZ, 2007, p.83). El primer Krenak llegó a la TierraVanuíre el 2 de agosto de 1955, conocido como el Sr. Antonio Jorge (Krenak) casado con Doña Jandira (Kaingang). En 1959, otros indígenas Krenak llegaron encaminados por el SPI, pues la situación en Minas Gerais continuaba mal, teniendo su tierra invadida por los no indios debido a los intereses despertados por la explotación del mineral que existía en aquella región.

El pueblo tiene viva en su memoria, todo el proceso de expulsión de sus territorios así como las difíciles condiciones que vivían en Resplendor / Minas Gerais. Cruz (2007, p.84) se referia a esta situación:

> Depois de anos conseguiram a demarcação da sua terra. Hoje, há terra de origem que eles chamam "Krenak", em Resplendor-MG, onde estão aqueles que ficaram quando do período de transferência ou aqueles que para lá voltaram após a demarcação e, há também, a terra em que muitos optaram por ficar, por ter construído laços de afinidade, matrimoniais, culturais, econômicos, religiosos e políticos[21].

La Tierra Indígena Vanuíre acogió a varios pueblos, allí interactúan las etnias que conviven, unas y otras se desplazan por el territorio, a menudo de una a otra parte, luchando por sus ideales, por lo que creen y por las riquezas de sus culturas. Para conocer más sobre el pueblo Krenak se entrevistó a dos mujeres (Lidiane de 34 y Helena de 59 años) y a un hombre (João de 67 años).

De las entrevistas se observa el continuo esfuerzo por la conservación del patrimonio cultural del grupo y por el cuidado de los cultivos (en huertas familiares) usados para la subsistencia y el autoconsumo. En sus

---

[20]"no volvieron a su antigua tierra, siendo transferidos por el SPI al Puesto Indígena Vanuíre, en 1958" (Traducción Nuestra).

[21] Después de años consiguieron la demarcación de su tierra. Hoy en día, hay tierra de origen que ellos llaman "Krenak", en Resplendor-MG, donde están aquellos que quedaron cuando fue el período de transferencia o aquellos que hacia allí volvieron después de la demarcación y, también, la tierra en que muchos optaron por quedarse, por haber construido lazos de afinidad, matrimoniales, culturales, económicos, religiosos y políticos(Traducción Nuestra).

huertas también llevan a cabo el cultivo de hierbas medicinales usadas ante casos de enfermedad de los miembros del grupo. Los cultivos tradicionales para alimentación son la mandioca y el maíz morado usados para producir un tipo especial de "farofa". Es también común que el "ñame" sea consumido acompañado del pescado asado en hoja de plátano.

La pesca con "loca" es una actividad común y que se practica en los ríos de los alrededores. Los indígenas suelen pedir autorización a los granjeros con acceso a los ríos para practicar este tipo de pesca[22], siendo los ríos más comunes Río del Pez y Río Aguapeí o Feo. La pesca y su práctica es parte de la memoria colectiva del pueblo, los ríos son personajes naturales de las historias contadas por los mayores y por lo tanto los obstáculos para vivir esas experiencias afectan emocionalmente al pueblo.

Así lo explicaba la líder Krenak que entrevistamos:

> Os rios que passam aqui na Aldeia por perto da Aldeia (...)é o Aguapei, Peixe e o Iacri, mas o Iacri a gente teve uma perda muito grande dele, a gente também sofre com a questão do assoreamento dele que a quatro ou cinco anos você passava era um rio hoje você passa é um córrego que nem da pra você andar no meio dele. Hoje você não consegue mais fazer a prática da pesca de loca porque ele foi assoreado e quando é assoreado os peixes vão embora não tem mais peixe então assim é isso que eu falo o não cuidado com o meio ambiente acaba afetando nos em tudo né é na cultura é no costume e na tradição (Lidiane).[23]

La explotación desordenada de los recursos naturales, el uso inapropiado del suelo y el uso indiscriminado de fertilizantes y agrotóxicos vienen provocando numerosos problemas ambientales, sobre todo en áreas de manantiales; la cantidad y calidad de los manantiales es drenada por las cuencas hidrográficas. Debido a estas cuestiones el río Iacri no tiene el

[22]Cuando el pescado no se consigue de esta forma se compra en las ciudades más cercanas.

[23] Los ríos que pasan aquí en la Aldea cerca de la Aldea (...) es el Aguapei, Peixe y el Iacri, pero el Iacri la gente tuvo una pérdida muy grande de él, la gente también sufre con la cuestión de la colmatación de él, hace cuatro o cinco años usted pasaba y era un río y hoy usted pasa y es una corriente que ni da para que usted camine en medio de él. Hoy ya no puedes hacer la práctica de la pesca de loca porque él fue asustado y cuando es asustado los peces se van, no tiene más peces, entonces es eso de lo que hablo el no cuidado con el medio ambiente acaba afectando a nosotros en todo, en la cultura, en la costumbre y en la tradición (Lidiane). (Traducción Nuestra)

mismo caudal que cuatro o cinco años atrás, y para los lugareños los peces se van en busca de ríos más profundos.

Como contrapartida el líder cultural Krenak (João), conocido por su nombre indígena Borum Rim, cuenta la experiencia desarrollada junto a la Escuela Estatal Indígena India Vanuíre. Se trata de un proyecto de reforestación de las nacientes en la Tierra Indígena Vanuíre, plantando especies nativas de la región y propiciando el control de la devastación causada por los habitantes ajenos a la comunidad originaria años atrás.

La crianza de animales (gallinas/ ganado) alimentados con maíz y calabazas es muy común entre las familias a los fines de completar la alimentación diaria y compensar la carencia de recursos para comprar carne en los poblados cercanos (ellos mismos dicen: "no se puede comprar carne en la ciudad"). Los Krenak obtienen recursos económicos con la venta de artesanías como arcos y flechas, cerbatana, presillas de pelo, pendientes, collares entre otras cosas típicas de la cultura.

Al ser indagados sobre lo que representa la naturaleza o el medio ambiente, la entrevistada Lidiane nos recordó que para los Krenak el medio ambiente es muy importante, reafirmando en su discurso que:

> É nosso pai e nossa mãe, ele é o nosso médico. Ele é a junção de tudo isso que eu te falei, mas assim a gente, nosso povo Krenak teve uma perda muito grande que foi de nosso pai que o pai e que da o alimento o pai que da o sustento e hoje ele não pode dar o sustento pra nós não pode dar o alimento pra nós que foi do nosso velho Watu que é o rio Doce que até hoje os governantes e as grandes empresas que tem dinheiro se desdobram para não arcarem com a responsabilidade de ter matado o nosso velho Watu, nosso velho rio Doce. Hoje não posso ensinar meu filho nadar dentro daquele rio porque a ambição do homem não indígena acabou com ele, hoje se você fala pra um índio Krenak aqui da Aldeia Vanuíre ir pra Minas Gerais pra gente poder visitar os parente lá, a dor maior é o rio, porque nossa maior alegria era ir pra aldeia e poder tomar banho no rio e poder sentar e ficar olhando pra ele admirando a beleza dele, é poder um dia sentar entre rodas de indígenas do nosso parente lá, poder comer um peixe né das águas dele poder comer uma caça das águas dele. Hoje a gente tá em luto ainda, a gente não consegue, a gente não conseguiu ainda voltar naquele lugar porque a perda foi muito grande, então

> quando um não indígena mata um rio quando um não indígena desmata ou taca fogo numa mata, pra nós é mesma coisa de você estar colocando fogo ou matando um ser humano, porque ele é o pai, é a mãe de alguém, ele está dando de alimento pra alguém, ele está dando a sabedoria, o ensinamento pra alguém. E a partir do momento que você mata essa pessoa ou essa coisa importante, pra um povo você acaba com toda uma história, com todo um repertorio. (...) o meio ambiente pra nós é importantíssimo a gente é parte dele a gente é uma parte dele. Mas, para o meio ambiente é insignificante, porque se o ser humano acabar sumindo da face da terra, ele vai se regenerar. (...) e a gente tem que pensar que nós dependemos dele e não ele depende da gente, só explorar e explorar, e aindaver, principalmente nossos governantes, que não começam a lutar contra essa questão da exploração desenfreada, assim, sem um balanceio vamos explorar mais, ai quando tá acabando, quando não tem mais nada o que fazer, ah agora a gente vai cuidar. Mas, enquanto eles só exploraram, alguma coisa veio acontecendo, como as questões das enchentes e a questão do clima que hoje está totalmente confuso, uma hora tá frio, outra hora tá calor, no Brasil, você não ouvia falar de furacões tufões e terremotos e hoje tem. São coisas que o ser humano acha que o meio ambiente, a mãe natureza não vai cobrar, mas ela acaba cobrando[24].

Del relato observamos que ellos se sienten parte de la naturaleza y eso también es evidenciado por las entrevistadas Helena y João, cuando

[24]Es nuestro padre y nuestra madre, él es nuestro médico. Él es la unión de todo esto que te hablé, pero así la gente, nuestro pueblo Krenak tuvo una pérdida muy grande que fue de nuestro padre, el padre que da alimento, el padre que da sustento y hoy él no puede dar el sustento para nosotros no puede dar el alimento para nosotros que fue de nuestro viejo Watu que es el río Dulce que hasta hoy los gobernantes y las grandes empresas que tienen dinero se desdoblan para no cargar con la responsabilidad de haber matado a nuestro viejo Watu, nuestro viejo río Dulce. Hoy no puedo enseñar a mi hijo a nadar dentro de aquel río porque la ambición del hombre no indígena acabó con él, hoy si usted habla para un indio Krenak aquí de la Aldea Vanuíre ir a Minas Gerais para poder visitar a los parientes allí, el dolor mayor es el, porque nuestra mayor alegría era ir a la aldea y poder bañarse en el río y poder sentarse y quedarse mirando para él, admirando la belleza de él, es poder un día sentarse entre ruedas de indígenas de nuestro pariente allí, poder comer un pez de las aguas de él, poder comer una caza de las aguas de él. Hoy en día la gente está de luto todavía, la gente no consigue, la gente no logró aún volver a aquel lugar porque la pérdida fue muy grande, entonces cuando un no indígena mata un río cuando un no indígena prende fuego en un bosque, para nosotros es lo mismo que usted esté colocando fuego o matando a un ser humano, porque él es nuestro padre, es la madre de alguien, él está dando de alimento a alguien, él está dando la sabiduría, la enseñanza a alguien. Y a partir del momento que usted mata a esa persona o esa cosa importante, para un pueblo usted termina con toda una historia, con todo un repertorio. (...) el medio ambiente para nosotros es importantísimo la gente es parte de él la gente es una parte de él. Pero para el medio ambiente es insignificante, porque si el ser humano termina desapareciendo de la faz de la tierra, se va a regenerar. (...) y la gente tiene que pensar que dependemos de él y no depende de la gente, sólo explotar y explotar, y aún ver, principalmente nuestros gobernantes, que no empiezan a luchar contra esa cuestión de la explotación desenfrenada, así, sin un balance, vamos a explotar más, y ahí cuando esté acabando, cuando no tiene más nada que hacer, la gente va a cuidar. Pero, mientras ellos sólo explotaron, algo sucedió, como las cuestiones de las inundaciones y la cuestión del clima que hoy está totalmente confuso, una hora está frío, otra hora hace calor, en Brasil, usted no oía hablar de huracanes tifones y terremotos y hoy hay. Son cosas que el ser humano cree que el medio ambiente, la madre naturaleza no va a cobrar, pero ella termina cobrando." (Traducción Nuestra)

afirman que son parte de la naturaleza y que es algo normal, sin saber explicar bien esa coexistencia.

Sin embargo, el modelo económico (capitalismo – individualista) imperante los obliga a distanciarse de la naturaleza y sus raíces, pues como explica la entrevistada Helena (conocida por su nombre indígena Tomiak), "hoje não vive mais da caça, vivemos como homem branco e nós precisamos se socializar para poder trabalhar e sobreviver para sustento da nossa familia"[25].El entrevistado João también informa que antiguamente todo era "de la mata", y con todo lo que teníamos allí vivíamos y comíamos.

De la entrevista a Lidiane rescatamos que los indígenas se perciben como parte de la naturaleza, ésta no es solo um medio para producir o conseguir sus alimentos: "hoje o indígena sofre muito com essa questão do desmatamento, da falta de respeito com o meio ambiente, porque nós somos muito naturais e o não indígena é muito industrial"[26].

Las propias leyes, como citado por los entrevistados, también hace que no se pueda usar la madera de la mata, o incluso los animales, que incluso muerto, no se puede utilizar el pelo o la carcaza de un animal salvaje, pues si el IBAMA se descubre, hay el castigo, como evidenció la Lidiane:

> Não é só a questão ambiental, mas as questões de leis também atrapalham a questão cultural indígena, como a pesca de loca, pois na época da piracema, você não pode fazer a pesca. Mas, antigamente, quando nossos indígenas iam fazer essa pesca, eles só pegavam os machos, pois as fêmeas eles sabiam que estavam no tempo das desovas e soltavam, pois se respeitava a natureza[27].

---

[25] "Hoy no vive más de la caza, vivimos como hombre blanco y necesitamos socializar para poder trabajar y sobrevivir para sustento de nuestra familia".(Traducción Nuestra)

[26] "Hoy el indígena sufre mucho con esa cuestión de la deforestación, de la falta de respeto con el medio ambiente, porque nosotros somos muy naturales y el no indígena es muy industrial"(Traducción Nuestra)

[27] "No es sólo la cuestión ambiental, las cuestiones de leyes también obstaculizan la cuestión cultural indígena, como la pesca de loca, pues en la época de la piracema, usted no puede hacer la pesca. Pero, antiguamente, cuando nuestros indígenas iban a hacer esa pesca, ellos sólo tomaban los machos, pues las hembras ellos sabían que estaban en el tiempo de las desovas y soltaban, pues se respetaba la naturaleza". (Traducción Nuestra)

El pueblo recuerda con añoranza y tristeza lo ocurrido en el Valle del río Doce, un majestuoso río que nace en una altitud superior a 1000 metros, en las sierras del Complejo do Espinhaço y de la Mantiqueira en el Estado de Minas Gerais. Con el desastre ambiental en la Represa de Fundão (en día 5 de noviembre de 2015), explotada por una minera en Mariana (Minas Gerais), se contaminó el río y destruyó el paisaje que formaba parte de la tierra indígena conocida como Resplandor. Como dijo el entrevistado João: "a terra e o rio não somente para o povo Krenak, mas para todos os povos indígenas é tido como a mãe que nutri, alimenta e abriga dando vida aos seres humanos"[28].

¿Quién es hoy el indígena Krenak? Ante esta pregunta los entrevistados responden que los Krenak se caracterizan por ser un pueblo guerrero, que lucha y resiste, intentando rescatar su cultura, para evitar perder lo que tiene en su patrimonio cultural (idioma, arte, costumbres) y vencer los prejuicios de los hombres blancos hacia ellos. El pueblo indígena Krenak tiene mucho que ofrecer a los no indígenas, como "(...) a sabedoria, o conhecimento, toda a estrutura da comunidade de ajudar o outro"[29]. Y en esa lucha, busca revitalizar la cultura por medio de los jóvenes indígenas, a fin de que haya un fortalecimiento de los Krenaks, y que los mismos no sienten vergüenza de ser un indígena – ese son los Krenak!

7 El rol de la educación ambiental

Ante las historias de las comunidades originarias de Argentina y de los Indios Krenak de Brasil, notamos una gran cantidad de injusticias socioambientales, lo que nos invita a reflexionar y discutir el papel de la educación, en especial, de la educación ambiental como uno de los caminos para contribuir con la supervivencia de la comunidad indígena de Latinoamérica.

---

[28] "la tierra y el río no sólo para el pueblo Krenak, sino para todos los pueblos indígenas es considerado como la madre que nutre, alimenta y abriga dando vida a los seres humanos."(Traducción Nuestra)

[29] "(...) la sabiduría, el conocimiento, toda la estructura de la comunidad de ayudar al otro".(Traducción Nuestra)

Cada vez más, la crisis ecológica global y los problemas socioambientales se encuentran alejados de la conciencia inmediata de las personas (LEFF, 2011). Esto demuestra que es necesario un cambio a nivel educativo, que acompañe estas crisis epistemológicas, y aquí aparece la educación ambiental como una posible propuesta humanizadora y transmisora del saber ambiental. Debe tratarse de una educación contextualizada, que genere un pensamiento crítico y emancipador para América Latina, superadora de la educación instrumental que ha utilizado la educación para sus propios fines. En este sentido, el papel de la educación es estratégico, debiendo constituir una acción transformadora y comprometida con la realidad social.

Este enfoque va de la mano con una sociología de la liberación, donde "los marcos de referencia con que trabajan no son importados, sino que se basan en la propia realidad y se enriquecen mucho más cuando logran echar raíces en la América Latina dentro del contexto actual de su crisis" (FALS BORDA, 1970, p.18).

Boaventura de Sousa Santos se refiere a la injusticia cognitiva como una forma de injusticia que "funda y contamina todas las demás formas de injusticias" (SANTOS, 2012, p.16), la injusticia socioeconómica, la sexual o racial, la histórica, la generacional, etc. Es por ello que no es posible justicia social sin justicia cognitiva, sin quitarnos la idea de que existe un solo conocimiento válido, producido en el Norte global y que llamamos ciencia moderna. En ese marco, el mismo autor Santos (2012) considera que los encargados de impartir la justicia cognitiva son los sujetos: los movimientos sociales, las organizaciones, que producen conocimiento que no es reconocido como conocimiento científico, que no es producido por la Universidad; pero que se trata de un conocimiento válido a partir del hecho de que organiza las prácticas sociales y la vida cotidiana de las personas. Se debe entender que es necesario incorporar los saberes populares para construir el saber integral: el Diálogo de saberes.

8 Conclusiones

Retomando las tensiones descriptas por los entrevistados sobre la ocupación e integración del territorio, señalamos que éstas parecían superarse con la emergencia del Estado neodesarrollista en los países de la región. La conquista de América implicó el exterminio, la exclusión y el sometimiento de los pueblos originarios, pero la situación en Argentina a diferencia de Brasil (por la esclavitud y la producción brasilera) se resolvió de manera diferente arrastrando una desigualdad social estructural y el reconocimiento jurídico tardío. Puede observarse "una ausencia" de los pueblos originarios en los planes de desarrollo económico y en los programas políticos que están en marcha. Ante estas cuestiones y considerando que existe un marco jurídico básico, en ambos países, para que los pueblos originarios gocen de sus derechos, entre ellos el derecho a la tierra, sus territorios y recursos, cabe preguntarse si acaso el poder discursivo y ordenador de los derechos humanos ha dejado de surtir efectos.

A la fecha los pueblos originarios son considerados, por parte de la población y los grupos de poder más conservadores, como objetos de discursos y no sujetos de derechos, y el medio ambiente (naturaleza o Pachamama) sigue siendo conceptualizado como un objeto de derechos humanos contra las cosmovisiones de los pueblos indígenas.

El gran desafío para los Estados de Derecho sigue siendo la integración de los pueblos originarios, aún cuando hayan pasado tantos años desde la Conquista y los diversos intentos por establecer el respeto a una cosmovisión y preexistencia histórica.

Referencias

ADOUE, S.B. Os ataques contra os povos indígenas e o novo padrão de dominação, Boitempo, 11/01/2019. Disponible en: <https://blogdaboitempo.com.br/2019/01/11/os-ataques-contra-os-povos-indigenas-e-o-novo-padrao-de-dominacao/>. Acceso en: 24 ene. 2019.

AMNISTÍA INTERNACIONAL. **Sentencia Histórica.**29 oct. 2018. Disponible en: <https://amnistia.org.ar/sentencia-historica-22-anos-de-prision-por-el-asesinato-de-un-lider-indigena-2/> Acceso en:12 nov. 2018.

ANDHES. **Informe Caso Javier Chocobar 2018**. 2018. Disponible en:<https://andhes.org.ar/wp-content/uploads/2018/08/Informe-caso-Javier-Chocobar-2018.pdf>. Acceso en: 12 nov. 2018.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, 1989.

CARRASCO, M. **CELS***:* una perspectiva sobre los pueblos indígenas en Argentina.2002. Disponible en:<http://www.cels.org.ar/common/documentos/informe_2002_cap_11.pdf> Acceso em: 8 nov.2018.

CEDHA. **Informe sobre derechos humanos y medio ambiente en América**. 2002. Disponible en: http://wp.cedha.net/wp-content/uploads/2011/05/Informe-sobre-DDHH-y-Medio-Ambiente-en-Am%C3%A9rica.htm.pdf Acceso en: 20 oct. 2018

CIMI. **Relatório Cimi:** violência contra os povos indígenas no Brasil tem aumento sistêmico e contínuo, 27/09/2018. Disponibleen:<https://cimi.org.br/2018/09/relatorio-cimi-violencia-contra-os-povos-indigenas-no-brasil-tem-aumento-sistemico-e-continuo/> . Acceso en: 2019.

CRUZ, L.O. **O "ser" e o "estar" índio**: Produção de identidades entre kaingang e Krenak, em Vanuíre. 2007. p.140.

CUMBRE Internacional de los Pueblos Indígenas. 22 ago.2002.**TEBTEBBA**.Disponible en:<http://tebtebba.org/>Acceso en: 12 nov. 2018.

CUNHA, C. O indígena no Brasil: Uma luta histórica para existiR, **Uol**, 20 nov.2015. Disponible en: <https://vestibular.uol.com.br/resumo-das-disciplinas/atualidades/o-indigena-no-brasil-uma-luta-historica-para-existir.htm>. Accesoen: 13 nov. 2018

CUNHA, M.C. et. al. **História dos índios no Brasil.** São Paulo: Schwarcz. 2ed. 1992.p.20.

CURY, M.X. Museologia, Comunicação Museológica e Narrativa Indígena:a Experiência do Museu Histórico e Pedagógico Índia Vanuíre. **Revista Museologia & Interdisciplinaridade,**v.1, n.1 2012, p. 49-76 Disponível em: <http://periodicos.unb.br/index.php/museologia/article/viewFile/6842/5514.>. Acessoem:07/09/2018.

DIARIO PERFIL.7 ene.2018. Disponible en: <https://www.perfil.com/noticias/politica/felix-diaz-denuncio-que-con-macri-empeoro-la-situacion-de-las-comunidades-indigenas.phtml> Acceso en: 12 nov. 2018.

FALS BORDA, O. ¿Es posible una sociología de la liberación". **Ciencia Propia y Colonialismo intelectual.** México: Ed. Nuestro tiempo, 1970. p. 15-23.

FERRER, A. Los problemas fundacionales y la densidad nacional. **Revista de Ciencias Sociales**, Universidad Nacional de Quilmes, *n. 19, año 3, abr.*2011, p. 7-24 . Disponible en: <http://www.unq.edu.ar/advf/documentos/5138b6c06a000.pdf> Acceso en: 12 nov, 2018.

GREGOR BARIÉ, Cletus. Nuevas narrativas constitucionales en Bolivia y Ecuador: el buen vivir y los derechos de la naturaliza. **Revista de Estudios Latinoamericanos**, n.59, México, 2014. p. 9-40.

GRIMSON, A. Revista Anfibia. **Si hay cuerpo, no hay posverdad**. 2017. Disponible en: <ttp://revistaanfibia.com/ensayo/cuerpo-no-posverdad/> Acceso en: 12 nov.2018.

GUDYNAS, E.; ACOSTA, A. El buen vivir o la disolución de la idea de progreso. In: Rojas, Mariano (Coord.), **La medición del progreso y del bienestar. Propuestas desde América Latina.** México: Foro Consultivo Científico y Tecnológico, AC, 2011a., p. 103-110.

GUDYNAS, E.; ACOSTA, A. La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa, **Revista Utopía y Praxis Latinoamericana**, Año 16 n.53, 2011b. p. 71-83.

GUDYNAS, E. Debates sobe el desarrollo y sus alternativas en América Latina: Una breve guía heterodoxa. In: AAVV, **Más allá del Desarrollo**, Quito: Abya-Yala, 2011. p. 21-53.

IBGE. **Censo Demográfico 2010**. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2010. Disponibleen: <www.censo2010.ibge.gov.br> Acceso en: 13 nov. 2018.

INDEC. **Indec** .2015. Disponible en: <https://www.indec.gob.ar/nivel4_default.asp?id_tema_1=2&id_tema_2=21&id_tema_3=99> Acceso en: 12 nov. 2018.

INDEC. **Ministerio de Producción y Trabajo**. 2010. Disponible en: < https://www.argentina.gob.ar/trabajo/pueblosindigenas/estudios>. Acceso en: 12 nov. 2018.

JUSTICIA por Santiago. **Justicia por Santiago Maldonado**. 2017. Diponible en: <http://www.santiagomaldonado.com/cronologia/> Acceso en: 12 nov. 2018.

LEFF, E. Sustentabilidad y racionalidad ambiental: hacia "otro" programa de sociología ambiental. **Revista Mexicana de Sociología**, 73, n. 1, 2011. p. 5-46.

LÓPEZ ALFONSÍN, M.; TAMBUSSI, C. Capítulo XI: El medio ambiente como derecho humano. En Gordillo, A. et al. **Derechos humanos.** Buenos Aires: Fundación de Derecho Administrativo. 2007. Disponível em: http://www.gordillo.com/DH6/dh.pdf. Acceso en: 20 oct. 2018

MOCASE. **Movimiento Campesino de Santiago del Estero**. 2016. Disponible en: <http://www.mocase.org.ar/noticias/siguen-las-amenazas-de-desalojos-y-danos-la-posesion-campesina> Acceso en: 12 nov. 2018.

MORALES, G.A. **A formação do profissional educador ambiental:** reflexões, possibilidades e constatações. 2ed. Ponta Grossa: UEPG, 2012. p.222.

MUSEU HISTÓRICO E PEDAGÓGICO ÍNDIA VANUÍRE/. Tupã.

PEREIRA, L.F. **Legislação ambiental e indigenista:** uma aproximação ao direito socioambiental no Brasil**.** Rio de Janeiro: Museu do Índio: Iepé: FNMA: MMA, 2010.

PINHEIRO, N.S. Terra não é troféu de guerra. In: MOTA, L.T.; NOELLI, F. S.;TOMMASINO, K. (Org). **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang.** Londrina, Ed. Uel: 2004.

PINHEIRO; N.S. **Vanuíre conquista, colonização e indigenismo:** oeste paulista, 1912 – 1967**.** 1999. p.293.

SANTOS, B.S. **Derechos humanos, democracia y desarrollo**.Bogotá: Dejusticia, 2014.

_____. Introducción: las epistemologías del sur. In: SANTOS, B.S. **Una epistemología del Sur**, México: Siglo XXI, 2012. p. 11-22.

_____. **Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria.** Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales. 2006.

STAVENHAGEN, R. **Los pueblos indígenas y sus derechos.** México: UNESCO. 2007.

SVAMPA, M. **La disputa por el desarrollo:** territorio, movimientos de carácter socio-ambiental y discursos dominantes. 2008. Disponible en: http://maristellasvampa.net/archivos/ensay043.pdf. Acceso en: 4 nov. 2018.

TUCUMÁN. **Constitución de la Provincia de Tucumán**. 2006. Disponible en: http://rig.tucuman.gov.ar/obras_publicas/compras-2017/normativa_archivos/Constitucion%202006.pdf

VILLARES, L.F. **Direito e povos indígenas.** Curitiba: Juriá. 2013.

Capítulo 2

Roda da sússia de Lajeado: alegria e ancestralidade quilombola

Celenita Gualberto Pereira Bernieri [1]
Jardilene Gualberto Pereira Folha [2]
Laurenita Gualberto Pereira Alves [3]
Nelson Russo de Moraes [4]
Idemar Vizolli [5]

---

[1] Mestra em Sustentabilidade dos Povos Tradicionais-UNB, Gestora Educacional - Secretaria Municipal de Educação de Dianópolis. Membro do Grupo de Estudos em Democracia e Gestão Social – GEDGS (UNESP). Membro da Rede Internacional de Pesquisadores sobre Comunidades Tradicionais – RedeCT. Membro da Comunidade Quilombola Lajeado. E-mail: celegpb@gmail.com

[2]Mestranda em Educação-UFT, Técnica de Referência - Secretaria Municipal de Educação de Palmas, Coordenadora de Implementação do Currículo da Educação Infantil do Tocantins. Membro do Grupo de Estudos em Democracia e Gestão Social – GEDGS (UNESP). Membro da Rede Internacional de Pesquisadores sobre Comunidades Tradicionais – RedeCT. Membro da Comunidade Quilombola Lajeado. E-mail: jard-25@hotmail.com.

[3] Mestranda em Educação-UFT, Técnica em Avaliação de Aprendizagem na Diretoria Regional de Educação de Dianópolis. Membro do Grupo de Estudos em Democracia e Gestão Social – GEDGS (UNESP). Membro da Rede Internacional de Pesquisadores sobre Comunidades Tradicionais – RedeCT. Membro da Comunidade Quilombola Lajeado. E-mail: laurinhagualberto25@gmail.com

[4] Livre Docente em Gestão e Educação Ambiental (UNESP/USP/UNICAMP). Doutor em Comunicação e Cultura Contemporâneas (UFBA). Mestre em Serviço Social (UNESP). Graduado em Administração (ITE/Bauru/SP). Especialista em Gestão Pública (Faculdade Guaraí/TO). Especialista em Gestão de Programas e Projetos Sociais (ITE/Bauru/SP). Especialista em Antropologia (UCAM). Pós-doutorado em Comunicação pela Universidade Federal do Tocantins (UFT). Professor da Faculdade de Ciências e Engenharia – FCE e do Programa de Pós-graduação em Agronegócio e Desenvolvimento (UNESP). Professor do Programa de Pós-graduação em Comunicação e Sociedade (UFT). Líder do Grupo de Estudos em Democracia e Gestão Social – GEDGS (UNESP). Líder da Rede Internacional de Pesquisadores sobre Comunidades Tradicionais – RedeCT. E-mail: nelsonrusso.unesp@gmail.com

[5] Doutor em Matemática. Mestre em Educação pela UFSC - Universidade Federal de Santa Catarina (2001) Graduação em Ciências Naturais pela UNIJUÍ, graduado em Matemática pela UnC - Universidade do Contestado (1997). Atualmente é professor adjunto da Universidade Federal do Tocantins, professor e orientador nos Programas de Mestrado Acadêmico em Educação e Profissional em Matemática; Coordenador estadual da REAMEC - Rede Amazônica de Educação em Ciências e Matemática - Doutorado. E-mail: ideemar@mail.uft.edu.br

1 Introdução

Nestes quase dois séculos de constituição da Comunidade Quilombola de Lajeado, no sudeste do Tocantins, manteve-se a roda de sússia, enquanto manifestação sociocultural, numa autoafirmação identitária que preserva a prática africana de dançar coletivamente, que se fortalece na atualidade.

Ainda nesta contemporaneidade, a sússia é uma dança cultural presente no cotidiano do povo quilombola tocantinense, dançada variavelmente aos sons de tambores, violas, pandeiros, caixas e palmas das mãos, em que todos os participantes se divertem num gesto de comum alegria e reciprocidade nos movimentos. Que espontaneamente remetem à lembrança e afirmam um vínculo com a descendência de remanescentes quilombolas.

Rege a história de que a sússia, em tempos de escravidão dos ancestrais, era o único momento de alegrar-se, com reencontro entre os seus, que ao mesmo tempo em que confraternizavam em louvor e dançavam em agradecimento, após um árduo dia de serviços, também comiam os restos de comidas da casa grande, tomadas por formiga jiquitaias. Daí, o refrão: *"A formiga que dói, é jiquitaia. A formiga que dói. (...bis). Ela pica, ela morde, debaixo da sai. A formiga que dói, é jiquitaia. A formiga que dói. (bis...)",* do descanto entoado pelos músicos tradicionais.

A busca por valorização e reconhecimento tem marcado desde a ascendência ao resgate da cultura, que os faz alegres e resistentes enquanto povo quilombola, que ressaltam suas origens, ao utilizar os instrumentos e ritmar em coreografias, que provocam curiosidades e indagações em meio ao desejo de, também, permitir-se executar os passos marcados e o repertório de músicas, em geral compostas pelo grupo coexistente, ainda que em menor escala, mas, que retrata o cotidiano da vida quilombola.

A ideia de apresentar sobre a prática de roda da sússia se justifica em virtude de a mesma ser invisibilizada em razão das desigualdades sociais, acometidas contra as diferenças raciais, culturais e identitárias. Desta forma, reagem com a convicção de ressaltar como os seus ancestrais viviam essa manifestação, e como a geração contemporânea mantém viva

esta cultura de dançar a sússia, ao tempo que visibilizar a identidade e as práticas da transição da sabedoria ancestral dos patriarcas e matriarcas para os mais novos descendentes.

A metodologia de pesquisa utilizada foi o estudo de caso, com abordagem qualitativa, o qual, conforme afirma Yin (1994), traz o estudo como uma investigação empírica acerca de um fenômeno no seu ambiente natural, quando as fronteiras entre o fenômeno e o contexto não são bem definidas. Já Gil (2008) defende que essa metodologia consiste no estudo profundo e exaustivo de um ou poucos objetos, de maneira que permita seu amplo e detalhado conhecimento. Para a coleta de dados foram utilizadas as técnicas de levantamento bibliográfico e documental e ainda a observação de práticas culturais realizadas na comunidade quilombola de Lajeado, em Dianópolis/TO.

2 Desenvolvimento

2.1 Sússia: A Manifestação Cultural

A dança sússia é uma manifestação cultural na qual estão inclusos aspectos sociais e histórico-culturais que constroem e reforçam a identidade dos grupos negros e quilombolas. Sendo patrimônio imaterial, a dança presente em muitas comunidades tradicionais está em processo de resgate, o que permite a preservação, valorização e fortalecimento da cultura negra.

Nesta perspectiva, Campos (1988) afirma que a sússia possui elementos da chamada 'dança de roda' ou batuque, com dançarinos ao centro, acompanhados por instrumentos de percussão, de origem nitidamente africana, angola-conguenses. São danças envolvendo movimentos impetuosos, até rudes na sua sensualidade, frequentemente dançadas por mulheres sozinhas. Enquanto Rodrigues e Bispo (2015) descrevem algumas características como: a formação da roda, os pares de brincantes na execução da dança, canto de versos curtos diversas vezes repetidos, o uso dos instrumentos de corda, e a participação das pessoas que estão durante

o pouso de folia. Os brincantes apontam também como característica desta dança, a sensualidade do seu bailado, no qual homens e mulheres ao entrar na roda, encenam movimentos impetuosos e provocantes na tentativa de conquistar ou formar o par.

O recorte da dança sússia remete a pesquisa à necessária definição de cultura, definida por Azevedo (1996) como o conjunto de sentidos e significações, de valores e padrões, incorporados e subjacentes aos fenômenos perceptíveis da vida de um grupo social concreto, conjunto que consciente ou inconscientemente, é vivido e assumido pelo grupo como expressão própria de sua realidade humana, e passa de geração em geração, conservado assim como foi recebido ou transformado, efetiva ou pretensamente pelo próprio grupo. Ainda sobre isso, Geertz (1989) entende que a cultura está pautada ao conceito de homem, visto que, cada homem é formado por padrões culturais que os orientam nas relações com outras pessoas, transformando-se em comportamento de um grupo social específico no qual pertencem.

O que difere o modo que Bernieri (2019) descreve a 'roda de sússia' na Comunidade Quilombola de Lajeado, é que, para além da composição de uma tradicional roda entre homens e mulheres de qualquer idade, exercem os passos da frenética dança marcada ao tempo, que cantam suas músicas e batem palmas harmonicamente sintonizadas com os sons da caixa e dos pandeiros como únicos instrumentos utilizados.

Concomitantemente, há uma energia contagiante envolta a muito suor, risos e alegria dos que dançam em interação com os expectadores que se veem provocados, e vibram com participações diretas ou indiretas em celebração do momento com os parentes quilombolas e amigos presentes.

O reconhecimento dos direitos subjetivos assegurados aos remanescentes de quilombolas, como os direitos fundamentais à terra, à livre afirmação da identidade e à cultura, garantidos no Art. 216 da Constituição Federal (1988). Com o reconhecimento do multiculturalismo brasileiro surge a responsabilidade do país de proteger os variados grupos dotados

de referência relativos à cultura, à identidade e à memória que constituem o patrimônio cultural do Brasil.

> Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:
>
> I - as formas de expressão;
>
> II - os modos de criar, fazer e viver;
>
> III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas;
>
> IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais (BRASIL, 2018)

As manifestações culturais e os costumes vividos pelos antepassados e mantidos pelos grupos existentes constroem e validam a identidade, neste sentido, "[...] a cultura e a identidade das comunidades tradicionais estão interligadas com o espaço territorial no qual vivem. A identidade por sua vez, é constituída por uma cultura homogênea, valores e tradições socialmente vivenciados e compartilhados" (PIRES; BERNIERI; FÔLHA, 2018, p. 167). Concordando com Santos (1999, p. 8) que defende que "[...] a identidade é o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence".

O ensino comunitário permite às gerações mais novas aprenderem oralmente, e por meio da observação da prática e dos ensinamentos, com a experiência de vivência com os adultos. As manifestações culturais como a sússia são aprendidas no cotidiano e têm resgatado e fortalecido a identidade do quilombola. Neste sentido, Bernieri e Fôlha (2018) afirmam que as matriarcas da Comunidade Quilombola Lajeado são mulheres que detêm muito conhecimento sobre as memórias da comunidade. A cultura quilombola respeita e valoriza fortemente a figura dos mais velhos, como referências para todo o grupo. Conviver com as matriarcas é ter a certeza que aprenderá muito sobre o cotidiano quilombola, a transmissão de saberes e as narrativas resultantes da memória coletiva.

> O conviver permite aprender: as crenças, as danças, as músicas, os ritos, a culinária, os festejos, os remédios naturais, o plantio, a colheita, entre outras.

> Fortalecer-se em valores especificamente identitários, o que provoca um querer de se aventurar na transdisciplinaridade com outros saberes, e voltar possibilitando um constante fazer que respeite as essências, em meio a atual contemporaneidade. (BERNIERI; FÔLHA, 2018, p.184).

As relações dentro da comunidade são fonte de ensinamentos e cultura que transmitem vivências, experiências e saberes culturais, visto que permitem aprendizado, fortalecem os valores identitários e possibilitam a formação de cidadãos conscientes e corresponsáveis pela permanência da sua cultura.

2.2 A Historicidade da Sússia na Cultura Local

As características físicas e culturais, as peculiaridades linguísticas, os registros documentais e os fatos memorizados e narrados oralmente, remetem a um passado ainda muito presente na Comunidade Lajeado, como evidências históricas, identidades coletivas de um povo, que o faz território.

Valorizar e registrar esses conhecimentos que não se manifestam apenas em comunidades tradicionais, mas em todas as comunidades locais – urbanas, campestres, ribeirinhas, costeiras etc. – faz-se necessário para perpetuar a história, a cultura, os mitos e ritos que existem e ainda se manifestam nessas localidades (CÓRDULA; NASCIMENTO, 2014). Neste sentido, para Almeida (2002, p. 16), “a afiliação étnica é tanto uma questão de origem comum quanto de orientação das ações no sentido de destinos compartilhados”.

A forma de organização das comunidades quilombolas é única, pois reforça a resistência e preservação da cultura africana, com características próprias que distingue uma das outras. Assim também, a sússia faz parte das manifestações culturais da Comunidade Quilombola de Lajeado expressando a maneira de ser, sua religiosidade e história construída num espaço de fronteira étnica e cultural. Os saberes sobre a sússia são formas de conhecer a realidade.

A dança de sússia traz em si a expressão corporal como meio de comunicação cultural, neste sentido, para Mauss (1974), as técnicas corporais são maneiras específicas de caraterização de cada grupo social, e a partir delas pode-se tanto identificar ou diferenciar um grupo. Enquanto Grando (2004) descreve que as técnicas como o correr, andar, falar, dançar etc., propagam definições que vão além do simples ato repetitivo e mecânico da expressão corporal, e, assim sendo, cada técnica expressa, de acordo com o grupo social que a produziu e a reproduz, seu sentido próprio e significado, pois são instituídas na relação com o outro e o meio; ao serem apropriadas, no corpo, constituem-se como formas de identificação de cada pessoa.

É através do corpo que a cultura também se constitui e se manifesta. De acordo Mauss (1974), a forma como se dá a manifestação da cultura está relacionada na expressão das técnicas corporais específicas que distinguem as pessoas no intervalo entre o nascimento até a morte, por ser o corpo o "[...] primeiro e mais natural instrumento do homem". Nele estão representadas as formas com as quais cada grupo social utiliza para identificar o modo de fazer, de interagir com o outro e com o meio, a se organizar como pessoa de características práticas e adequadas, quando culturalmente constroem espaços, momentos em que vibram de agradecimento e alegria pelas conquistas pessoais e dos outros. Assim, percebe-se e sente-se nitidamente essa emoção causada por uma roda de sússia, programada ou mesmo improvisada.

A Comunidade Quilombola Lajeado é localizada no município de Dianópolis, na Fazenda Lajeado, composta por pessoas de traços e cultura legítima de antigos escravos refugiados aglomerados em quilombo. Hoje, pós-reconhecimento, ocorrido exatamente no dia 16 de março de 2010 pela Fundação Cultural Palmares, conquista oriunda de um processo que reuniu dados em relatórios e um breve histórico da comunidade, o que os denominou Comunidade de Lajeado.

Segundo relato de suas moradoras mais idosas, a senhora Camila Martins de Deus (nascida em 1938) e sua irmã Guilhermina (nascida em 1934)

de tão longe no tempo (aproximadamente 200 anos de ocupação), se perdeu muito da origem e das datas, mas a memória dos nomes é impressionantemente lembrada. Exemplo disso, como descreve Bernieri (2019), são considerados pela condição de quem nasceu e criou-se pertencente a estes espaços de vivências comunitárias da Amazônia, que se apresentam fundamentados por epistemologias advindas das memórias e linguagens das pessoas do lugar, naturalmente chamados de 'Lajenses', todos aqueles descendentes da Comunidade Quilombola de Lajeado em Dianópolis.

A história do grupo remonta, talvez, ao século XVIII, quando Camila Martins de Deus, afirma em relato, que seus tataravôs vieram para a região, assentando-se no local onde ainda hoje moram, referindo-se aos seus antepassados, e ao tempo de ocupação dessa terra por eles, referendados em entrevista cedida pela matriarca no dia 09/07/2008, na Comunidade de Lajeado.

Diversos motivos ocorreram para que se efetivassem enquanto Comunidade Quilombola nesse território, dentre eles, a sua caracterização identitária, localização geográfica que oportunamente ocupou um espaço às margens do Rio Manuel Alves que possui terras férteis, e culturalmente, por sobreviverem das práticas agrícolas e pecuárias, especificamente ao modo sustentável dos quilombolas.

Considerando que os pioneiros, os quais iniciaram a história de Lajeado, foram escravos refugiados e aglomerados advindos da Bahia, a população foi se compondo e se estabelecendo através de toda essa diversidade já existente. Mesmo que muitas vezes negada e forçada a uma homogeneidade cultural, os remanescentes do Lajeado foram criando um jeito de ser próprio, resultado dessa multiplicidade de culturas. Há descantos com diversas conotações, como este do "Negro, sinhá":

> De onde eu vim é minha terra; Minha terra é num quilombo; Pequenim quem men toco de pau...Engatinhando como gato veaco...Capivara remando a conoa. Não é coisa de zombaria... aaaeeeeeÊeÊ... uuuuuâaaaAaAa. Olha a boca do negro. Nego sinhá. Olha o nariz do negro. Nego sinhá. Olha a cabeça do negro. Nego sinhá. A cabeleira do negro. Nego sinhá... (AUTOR DESCONHECIDO)

Este jeito manifesto nas festas religiosas e na sússia, como dança tradicional, são como representações da cultura do povo que promulga seu saber-fazer e sua singularidade.

A devoção aos santos faz parte da presença e da herança ibérica deixada por colonizadores e, principalmente, no que se diz ao catolicismo, é algo bastante expressivo. Segundo Steil (2001, p.14) "[...] foi com as imagens dos santos trazidos pelo colonizador português que decorreram às crenças que produziram origem ao catolicismo popular no Brasil".

Durante as festividades que comemoram o dia dos santos guardados por essa comunidade, as danças como a sússia fazem parte da programação festiva.

> As festas são divididas fundamentalmente em dois momentos: a parte sacra dirigida pela igreja católica; depois a diversão, sob domínio dos foliões. É nessa parte da festa- historicamente estigmatizada pela igreja e moralista puritanos como parte profana das festividades – que reside nosso interesse. É no contexto profano que manifestam a "sússia e o Tambor". (LOPES, 2011, p.66)

O Relatório Técnico de Identificação e Delimitação da Comunidade Quilombola Lajeado – RTDI (2016) apresenta que as celebrações dos festejos, ou terço, são todas de cunho católico português e brasileiro, que marcam a dominação da religião católica sobre as crenças afrodescendentes, apesar de estas manifestações religiosas possuírem a marca dos rituais de matriz africana como o tambor, a dança da sússia, as músicas que foram se perdendo ao longo do tempo. O que pode ser visto no descanto, Deus do céu: *"É Deus do céu. Quem é que pode mais? É Deus do céu.(bis) 4 vezes. É Deus do céu é quem pode mais. É Deus do céu é quem pode mais. É Deus do céu é quem pode mais. É Deus do céu é quem pode mais. (bis) 4 vezes."* As danças, como a sússia, roda e a catira, são apresentadas para o público, manifestações culturais que passam por um processo de resgate, por parte da nova geração. A dança sússia do povo da Comunidade Quilombola Lajeado é realizada nas festas religiosas, durante as comemorações dos santos e nos pousos de folia, sendo:

> Ensinada de geração para geração, é repassada às crianças e jovens pelos mais velhos que são pessoas dotadas da sabedoria ancestral. É dançada ao som do tambor, viola, pandeiro e caixa. Geralmente um grupo toca os instrumentos e canta as músicas e o outro grupo dança, no embalo do som. (BERNIERI; FÔLHA, 2018, p.191)

Para o momento da dança sússia os participantes utilizavam uma roupa de chitas florais, que, em especial, relembra seus antepassados. "O traje da sússia são roupas de origem quilombolas: os homens usam camisas e calças, as mulheres saias longas e blusa e dançam descalços" (BERNIERI; FÔLHA, 2018, p.192).

Nesta Comunidade, a sússia passa por um processo de resgate, por parte da nova geração. Segundo o RTDI (2016), para reativar algumas manifestações culturais, como a sússia, em 2012 os moradores de Lajeado, motivados pela política de reconhecimento dos remanescentes de quilombos e seus direitos coletivos, mas também, apreensivos com a desagregação das tradições entre as novas gerações, discutiram na Associação a necessidade de fortalecer a identidade do grupo e de resgatar as suas manifestações culturais. Como estratégia, resolveram assumir coletivamente os gastos com a realização dos eventos religiosos e atividades culturais da comunidade. A partir de então, retomaram as suas tradições: as folias, os festejos, os terços, a dança da sússia, resgataram as músicas sobre as histórias dos escravos, o grupo de catira e de foliões. Neste mesmo ano, deram início à criação do grupo de dança da sússia e de catira com alunos da Escola Descoberto, e também a realização da Folia de Reis.

A preservação da dança sússia acontece oportunamente em momentos de atividades coletivas e, especialmente, nas festas de cunho religioso ocorridas na comunidade. A Festa de Reis, por exemplo, é culminada entre os dias primeiro a seis de janeiro, com a derrubada de Mastro; a saída e chegada de Folia de Reis; o terço e o encontro dos matreiros – momento em que os tocadores em posse dos instrumentos, como sanfona, zabumba e triângulo – executam o som dos descantos, que são as músicas próprias da sússia, a bebidas e brincadeiras são tradicionalmente apreciadas entre

os amigos e familiares. Contudo, são momentos práticos de orações e intercessões, que são passados de pai para filho, com características e melodias peculiares deste povo quilombola, o que varia de região para região.

Assim, a sússia é uma das formas de expressão da cultura que o grupo social utiliza para manifestar sua identidade coletiva, constituindo-se como uma das formas das pessoas mais velhas repassarem suas experiências e características de viver coletivamente às crianças e aos mais jovens.

Dados revelam que as danças tradicionais estão diminuindo, visto que, as festas estão sendo substituídas pelo som mecânico, porém, a cultura tradicional vivente tem buscado resistir contra essas influências, buscando influenciar e fortalecer as práticas da ancestralidade entre a nova geração. Para Moraes (2017) o desafio estabelecido então é ampliar a base teórica, trazendo aportes significativos para que possam ser constituídas pilastras legítimas de sustentação de planos locais de desenvolvimento sustentável que primem, para além da delimitação de espaços físico-geográficos, que também sustentem a identidade e a preservação cultural dos povos e comunidades tradicionais.

Portanto, a própria comunidade e a sociedade, além da sociedade civil organizada, juntamente com a rede de ensino em todos os níveis, precisam valorizar, registrar e perpetuar os saberes, práticas e crenças na imensa diversidade das comunidades que formam o país.

3 Considerações finais

A pesquisa permitiu compreender que a dança sússia da Comunidade Quilombola Lajeado se destaca como uma das principais manifestações culturais da história dos quilombolas desta comunidade. As marcas da ancestralidade estão presentes nos ritmos, melodias, passos, letras, instrumentos, vestes e entre outros.

A comunidade manifesta interesse e tem empenhado forças para manter vivas as tradições dos seus antepassados, ensinando a dança de

gerações a gerações através da oralidade e das manifestações do cotidiano. Apesar da resistência em manter as manifestações culturais, como a sússia, a comunidade enfrenta dificuldades em ampliar e fortalecer o grupo de dança, visto que o preconceito ainda se faz presente, e muitas vezes, impede a consolidação de tais práticas.

Entende-se que o ensino comunitário é essencial para garantir a resistência identitária da memória e saberes legitimados quilombolas. As organizações, enquanto espaços comunitários e educacionais assumem o compromisso de serem propícios e estimuladores do resgate cultural por agentes comprometidos com a tradição comunitária local.

Verifica-se a necessidade de incluir a sússia e seus mestres, no ensino aprendizagem comunitário e formal, propício para atender às particularidades contextuais, em um regime de colaboração entre as organizações. Considerando a sua importância para a autoafirmação e conscientização em contribuição à democracia racial e cultural. Neste contexto, em que a esmagadora maioria da população é negra, possam retomar as vozes nos descantos e no necessário investimento com a educação, que faça compreender e respeitar a diferença desta composição de sociedade fundamentada na diversidade ali estabelecida.

Referências

ALMEIDA, A.W.B. **Os quilombos e as novas etnias**. In. O'DWYER, Eliane Cantarino, organizadora. Quilombos: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

AZEVEDO, M. **Comunidades eclesiais de base e inculturação da fé**. São Paulo: Loyola, 1996.

BERNIERI, C.G.; FÔLHA, J.G.P. Comunidade Quilombola de Lajeado: Construção Histórica e Saberes Ancestrais. In: MORAES, N.R. et al (Orgs.). Povos Originários E Comunidades Tradicionais, v. 1: trabalhos de pesquisa e de extensão universitária. Porto Alegre/RS: Editora Fi; Boa Vista/RR: EdUFRR, 2018.

BERNIERI, C.G. **Desacanhar da mulher quilombola:** emancipação intergeracional *no jeito sustância das "Laurindas" e "Joaquinas"* no Sudeste do Tocantins. Dissertação de Mestrado (Programa de Mestrado em Povos Tradiconais/UnB). Brasília/DF: UnB, 2019.

BRASIL. **Constituição Federal de 1988**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br . Acesso em: 16 de julho de 2018.

BRASIL. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. **Relatório Técnico de Identificação e Delimitação da Comunidade Quilombola Lajeado.** 2016.

CAMPOS, Marta Silva. **As festas do Carmo**. Goiânia: Oficina de Comunicação. Goiânia, 1988.

CÓRDULA, E.B.L.; NASCIMENTO, G.C.C**.** Etnoconhecimento e a escola para um futuro sustentável. **Revista Educação Pública**, Rio de Janeiro, nº 07, 18 fev. 2014. Disponível em: http://www.educacaopublica.rj.gov.br/biblioteca/educacao/0420.html. Acesso em: 24 fev. 2014.

GEERTZ, C. O impacto do conceito de cultura sobre o conceito de homem. Disponível em: http://www.jurisciencia.com/artigos/clifford-geertz-o-impacto-do-conceito-de-cultura-sobre-o-conceito-de-homem/73/ Acesso em: 21 de abril de 2019.

GIL, A.C. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

GRANDO, B.S. **Corpo, educação e cultura:** as práticas corporais e a constituição da identidade. In.: Beleni Salete Grando (org.), Corpo, Educação e Cultura: práticas sociais http://www.jurisciencia.com/artigos/clifford-geertz-o-impacto-do-conceito-de-cultura-sobre-o-conceito-de-homem/73/>. Acesso em: 25 de jan. de 2019. maneiras de ser. Cáceres/MT: Editora da UNEMAT, 2007 (p. 17-47).

LOPES, M.A.O. (org). **Entre o costume e a lei:** superando o "silêncio" e descortinando a história afro-brasileira. Porto Alegre/RS: Premier, 2011.

MAUSS, M. **As técnicas corporais.** IN: Sociologia e Antropologia. São Paulo: EDUSP, 1974.

MORAES, N.R.; CAMPOS, A.C.; MÜLLER, N.M.; GAMBA, F.B; GAMBA, M.F.D.D.F. **As comunidades tradicionais e a discussão sobre o conceito de território.** Revista Espacios. Vol.38, nº12, 2017, p.17. Disponível em http://www.revistaespacios.com/a17v38n12/a17v38n12p17.pdf. Acesso em 27 de julho de 2018.

OLIVEIRA, C.T; BISPO, M.O. **Súcia:** uma dança de manifestação cultural e religiosidade em Monte do Carmo – TO**.** Disponível em:<https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/producaoacademica/article/.../8578/_>. Acesso em: 01 de fev. 2019.

PIRES, R.C.; BERNIERI, C.G.; FÔLHA, J.G.P. **Evolução histórica, direito e política pública territorial quilombolas.** BAPTISTA, R.D. et al (Orgs.) Povos Originários e Comunidades Tradicionais, Vol 2: Trabalhos de pesquisa e de extensão. Porto Alegre/RS: Editora Fi; Boa Vista/RR: EdUFRR, 2018.

SANTOS, M. **Território e dinheiro**. In: Revista GEOgraphia. Niterói: programa de Pós-Graduação em Geografia - PPGEO - UFF/AGB, v.1, n1. p. 7 a 13, 1999.

STEIL, C.A. **Catolicismo e Cultura**. In.: Victor VicentValla (org.), Religião e Cultura Popular. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

YIN, R. **Case study research:** Design and Methods. (2ª Ed) Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 1994.

Capítulo 3

PNAE e geração de renda na Amazônia Brasileira: o caso das comunidades remanescentes de Quilombo de Oriximiná – PA

Andressa Caroline de Resende Neves [1]
Mateus Feitosa Siqueira Lobo [2]
Moises Félix de Carvalho Neto [3]
Léo Eduardo de Campos Ferreira [4]
Luis Fernando Guedes Pinto [5]
Raoni Fernandes Azerêdo [6]

1 Introdução

Entre os principais desafios que esta experiência nos remete, encontra-se a necessidade de pluralizar os olhares e saberes, e, principalmente, ampliar as percepções sobre o direito a uma educação pautada na pedagogia decolonial[6], com destaque para os povos e comunidades negras do

[1] Assistente de Projetos do Instituto de Manejo de Certificação Florestal e Agrícola (IMAFLORA). Bacharel em Gestão Ambiental (ESLQ/USP). E-mail: andressa@imaflora.org http://lattes.cnpq.br/9742925218618088

[2] Assistente de Projetos do Instituto de Manejo de Certificação Florestal e Agrícola (IMAFLORA). Mestre em Ecologia (UFOPA). E-mail: mateus.feitosa@imaflora.org http://lattes.cnpq.br/9120699417058337

[3] Doutorando em Agronomia pela Universidade Federal de Roraima (UFRR). Mestre em Agronomia. E-mail: moises.fcn@gmail.com http://lattes.cnpq.br/7375971468447150

[4] Coordenador de Projetos do Instituto de Manejo de Certificação Florestal e Agrícola (IMAFLORA). Mestre em Ecologia Aplicada. E-mail: leo.ferreira@imaflora.org http://lattes.cnpq.br/4209054373826009

[5] Gerente de Certificação Agrícola do Instituto de Manejo de Certificação Florestal e Agrícola (IMAFLORA). Doutor em Fitotecnia. E-mail: luisfernando@imaflora.org http://lattes.cnpq.br/9803480219727226

[6] De acordo com Oliveira e Candau (2010), a partir de uma construção teórica elaborada por Catherine Walsh, a Pedagogia Decolonial pode ser entendida como uma práxis baseada numa insurgência educativa propositiva, em que o termo insurgir representa a criação e a construção de novas condições sociais, políticas, culturais e de pensamento.

Brasil, América Latina e Caribe, relacionando a uma alimentação escolar adequada para estas populações. É o desafio de recontar a experiência a partir da construção de um mosaico histórico de memórias individuais e coletivas que foram vivenciadas, partilhadas e elaboradas por várias mãos, lógicas e racionalidades. É a alteridade de expressar sentimentos e desejos comuns, e, reconhecer os desafios, avanços, tentativas, caminhos, erros e possibilidades a partir das diferentes percepções da experiência vivenciada.

Para situar o âmbito da experiência desta narrativa serão apresentados alguns elementos para favorecer a compreensão dos princípios e fundamentos que compõe o arcabouço legal do PNAE no Brasil, bem como serão apresentadas algumas experiências brasileiras acerca dessa temática amplamente discutida e investigada por meio de estudos técnicos, pesquisas científicas, dissertações e teses, relatos populares e ensaios socioeconômicos críticos, sobretudo em territórios quilombolas (LOPES FILHO, 2017; SOUSA et al. 2016; CARVALHO;SILVA, 2014; FORTUNATO, 2014; PEIXINHO, 2013; SOUSA et al. 2013) .

Por fim, apresentamos em linhas gerais, as potencialidades e limites da operacionalização do PNAE no Território da Cidadania do Baixo Amazonas Paraense, recorte geográfico em que o município de Oriximiná está situado. Concomitantemente, descreve-se o processo metodológico, que ancorado na pesquisa ação[7] (THIOLENT, 1997), possibilitou intervenções cruciais, para que os quilombolas, pela primeira vez na história do município, pudessem acessar esta importante política pública de desenvolvimento territorial sustentável (FAVARETTO, 2005; SACHS, 2008).

Em outros termos, a construção de uma noção e visão pedagógica que se projeta muito além dos processos de ensino e de transmissão de saber, que concebe a pedagogia como política cultural.

[7] Pesquisa social com base empírica concebida e realizada em estreita associação com uma ação ou com a resolução de um problema coletivo e no qual os pesquisadores e os participantes representativos da situação ou do problema estãoenvolvidos de modo cooperativo ou participativo.

2 Desenvolvimento

2.1 Contextualização do PNAE – traços gerais

A história do Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE) começa na década de 50 quando o Instituto de Nutrição e movimentos sociais da época defendiam que o Governo Federal deveria oferecer alimentação adequada aos estudantes, culminando na criação da Campanha da Merenda Escolar (CME). Sabia-se que projetos e iniciativas desse gênero seriam essenciais para combater a evasão escolar e a desnutrição/insegurança alimentar, tendo em vista que nesta época a taxa de mortalidade infantil era elevadíssima.

Para Costa (2013), o ano de 1988 é, decerto, um grande marco na história do PNAE, pois a alimentação escolar passa a ser direito constitucional e dever do Estado nas instituições públicas (Brasil, 1988). Já em 1994, é instituída a descentralização do Programa Nacional de Alimentação Escolar (Lei 8.913). Desde então, os recursos do Governo Federal brasileiro começaram a ser repassados aos Estados, no caso do PNAE estadual (PEAE), e aos municípios, no caso do PNAE municipal (PMAE), trazendo efeito positivos haja visto a) o significativo aumento dos recursos disponibilizados para atender o programa; b) a maior fiscalização dos gastos públicos, via controle social; c) o dinamismo na economia dos municípios, uma vez que o cardápio da alimentação escolar atende as vocações agrícolas locais fomentando o desenvolvimento da economia local.

No que diz respeito à sustentabilidade e ao apoio aos agricultores familiares, é importante notar que, além da descentralização, o maior passo do programa se dá com a Lei Federal n. 11.947 de 16/6/2009, a qual estabelece, no artigo 14, que pelo menos 30% dos recursos do PNAE devem ser destinados à compra de produtos diretamente de agricultores familiares e do empreendedor familiar rural ou de suas organizações, priorizando-se os assentamentos da reforma agrária, as comunidades tradicionais indígenas e

comunidades quilombolas[8].” Este programa é coordenado nacionalmente pelo Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação (FNDE) que repassa recursos financeiros aos estados e municípios para aquisição de alimentos que são destinados para a alimentação escolar.

A partir dessa nova legislação, o governo federal possibilitou a integração de um novo fornecedor no processo das compras públicas: o agricultor familiar, propiciando, por meio da abertura do mercado institucional, uma perspectiva de geração e incremento da renda dos agricultores obtida com a comercialização dos produtos, bem como, favorecendo uma alimentação regionalizada de acordo com os produtos locais (ALMEIDA et al., 2016).

Nesse contexto, Carvalho e Castro (2009) relatam que a evolução do PNAE ao longo de mais de 50 anos como política pública demonstra a progressiva reversão de um modelo assistencialista para garantia de um direito social. As autoras afirmam que a alimentação escolar envolve, entre outros, aspectos cultural-territoriais; interações socioeconômico-ambientais; político-institucionais; de respeito ao ciclo da natureza de ofertar alimentos para atender à necessidade básica do indivíduo de não sentir fome; entre outros, a fim de promover a Segurança Alimentar e Nutricional - SAN e o Direito Humano à Alimentação Adequada - DHAA.

As autoras, também apontam que as diretrizes do PNAE se encaixam em quatro eixos e tem como base cinco princípios, respectivamente:

1 Estimular o exercício do controle social realizado pelos Conselhos de Alimentação Escolares - CAEs municipais e estaduais, bem como outros órgãos fiscalizadores, estabelecendo canais de comunicação com a comunidade ou qualquer cidadão para denunciar irregularidades na aplicação do dinheiro público destinado à alimentação escolar, dando procedimento às diligências necessárias;
2 Oferecer uma alimentação de qualidade, saudável e adequada a fim de garantir, no mínimo, 15% (350 kcal e 9g de proteínas) das necessidades nutricionais dos alunos beneficiários; em 30% (700 a 800 kcal e 20g de proteínas) àqueles grupos mais suscetíveis – comunidades indígenas e quilombolas –; e em 70% (1.100 kcal e 28g de proteínas) aos alunos de Educação Integral; bem como empenhar-

[8] http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/lei/l11947.htm

se em inserir a educação alimentar e nutricional como tema transversal e prioritário do projeto pedagógico das escolas;

3 Responsabilizar os entes federados pela gestão dos recursos públicos, possibilitando aumento progressivo e diferenciação do valor per capita às creches e escolas indígenas e 8 quilombolas; exigir a contrapartida financeira dos custos indiretos e, também, para a melhoria dos cardápios e introdução de outros beneficiários que não recebem recursos federais;

4 Respeitar hábitos alimentares regionais, consolidando aquisição de produtos básicos e in natura (principalmente orgânicos), preferencialmente adquiridos da agricultura familiar e/ou de empresas próximas à da escola, em apoio ao desenvolvimento local sustentável.

E os cinco princípios:

1 Universalidade: Atender a todos os alunos beneficiários estabelecidos em lei, que estejam devidamente matriculados em escolas públicas e filantrópicas conveniadas, cadastrados no Censo Escolar, independente da condição econômica, social, raça, cor e etnia;

2 Equidade: Cuidar com igualdade os desiguais, propiciando tratamento diferenciado para alunos especiais ou com intolerância alimentar, além da atenção dada àqueles mais suscetíveis à situação de insegurança alimentar;

3 Continuidade: A Lei de Diretrizes e Bases da Educação - LDB (1996) determina que a educação básica, no nível fundamental e médio, deve ser organizada de acordo com a carga horária mínima anual de oitocentas horas, distribuídas por um mínimo de duzentos dias de efetivo trabalho escolar, excluído o tempo reservado aos exames finais, quando houver. Para se adequar ao mandamento, a cobertura do PNAE foi unificada em 200 dias letivos por ano, conforme o calendário das escolas beneficiadas;

4 Descentralização: Atuar com repasse de recursos aos entes federados responsáveis pela alimentação escolar de sua rede de ensino. Após a descentralização, o PNAE se desmembrou, passando a chamar-se em cada Unidade Federada de Programa Estadual de Alimentação Escolar (Peae) seguido da sigla do Estado ou DF e, no âmbito municipal, de Programa Municipal de Alimentação Escolar (Pmae) seguido do nome da cidade. As secretarias de educação e as prefeituras passaram a ser as unidades gestoras, denominando-se Entidades Executoras (EEs). Os órgãos das EEs que operacionalizam os Programas são chamados de Unidades Executoras (UEx);

5 Participação social: Pela diversidade de situações encontradas na operacionalização de um programa que abrange todo o País, o acompanhamento é meio de

> garantia que os beneficiários sejam cada vez mais bem atendidos, já que alcança um universo de 35 milhões de alunos em média/ano, representando 20% da população brasileira. Para efetivação desse princípio, foi estabelecido por Lei que toda EE tenha, pari passu, o controle das ações exercido pelos CAEs respectivos. Trata-se do princípio do Controle Social, ou seja, a atuação dos Conselhos Sociais prevista na CF/1988 sustentada em três pilares: legitimidade, representatividade e eficácia.

Assim, mesmo considerando os avanços do PNAE dentro de um conjunto de políticas públicas educacionais e os desafios para sua implementação nos municípios brasileiros – acredita-se pela heterogeneidade e prioridade dessa agenda no âmbito da gestão pública municipal, a experiência brasileira com o PNAE tem sido reconhecida, especialmente pelos países em desenvolvimento, como uma referência de programa em alimentação escolar de acordo com a Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura (FAO)[9].

No Brasil, o funcionamento e execução do PNAE são amplamente analisados e discutidos. Dentre esses trabalhos, o ensaio de Carvalho e Castro (2009) merece destaque entre a literatura consultada. As autoras verificaram que nos municípios de Governador Valadares e Coaraci-MG foram introduzidos no cardápio rosquinhas de farinha de trigo e doce de mariola, comida típica do estado mineiro, na alimentação escolar. Para tanto, as prefeituras desses municípios especificaram, ainda, em edital, que as empresas fornecedoras fossem dirigidas preferencialmente por mulheres na perspectiva de fortalecer a organização e inserção desse grupo nas chamadas públicas dos referidos municípios. Essa experiência demonstrou que a gestão pública municipal pode e tem potencial para contribuir com o desenvolvimento socioeconômico e fortalecer empreendimentos de agricultura familiar.

Na Amazônia Brasileira, no estado do Pará, já no ano de 2007, a prefeitura de Castanhal comprou de agricultores familiares locais diversos

---

[9] A FAO aponta que outros treze países de América Latina e Caribe têm adotado políticas de alimentação escolar semelhantes nas escolas públicas.

produtos regionais, tais como farinha de mandioca/tapioca e açaí, oleícolas, frutas e mel. Ressalta-se que a prefeitura ofereceu todo o apoio técnico para distribuição e logística de entrega dos produtos nas escolas envolvidas. No estado do Amapá, uma fábrica de biscoitos de castanha-do-Brasil (a castanha-do-pará), com capacidade de produzir 24 toneladas/mês, funcionava em plena floresta amazônica, construída na reserva extrativista do rio Iratapuru, município de Laranjal do Jari-AP, sob administração de cooperativas de castanheiros, fornecendo castanha in natura e biscoitos de castanha nas escolas da rede estadual e municipal. No estado de Rondônia, um dos estados que mais produzem mel e derivados na Amazônia, o governo investiu na produção e qualidade, e incentivou os municípios a adquirirem o mel de abelhas silvestres destinados para alimentação escolar. (SEDUC-PA, SEDUC-AM, SEDUC-RO, 2017)

No tocante as experiências de comunidades quilombolas inseridas no PNAE, destaca-se o trabalho de Carvalho e Silva (2014), quando ao analisarem as percepções simbólicas e sociais dos quilombolas do Tijuaçu no Estado da Bahia/Brasil, referente a oferta de alimentos agrícolas advindos do PNAE , constataram que a comunidade concebe e valoriza o alimento "natural" da terra, como fonte de sobrevivência e desenvolvimento local e mesmo com os limites, possibilita a geração de renda aos agricultores familiares locais, além de propiciar uma alimentação saudável, nutritiva e baseada nos costumes e tradições aos estudantes quilombolas. Da mesma forma, Sousa et al. (2013) ao analisarem os desafios e as potencialidades da alimentação escolar nas comunidades quilombolas e relatar a experiência do Centro Colaborador em Alimentação e Nutrição Escolar da Universidade Federal de Goiás e Região Centro-Oeste (CECANE UFG/Centro-Oeste), constataram que a aproximação dos saberes populares e científico, vem permitindo uma inserção no cotidiano das comunidades quilombolas possibilitando a construção de propostas de ações com potencial para modificar a realidade local, vivenciar aprendizados, conquistas e muitos desafios.

2.1.1 O PNAE no território da cidadania do baixo amazonas paraense

Em 2008 foi lançado o programa Território da Cidadania, pelo Ministério do Desenvolvimento Agrário, coordenada pela Secretaria de Desenvolvimento Territorial (SDT). Este, dentro do seu escopo, voltava-se a fortalecer a agricultura e à promoção do desenvolvimento rural sustentável pela via da ação pública governamental e não governamental, neste último caso, envolvendo organizações sociais, solidárias e de controle social (CARDOSO et. al.). Portanto, baseado numa concepção de políticas agrárias de âmbito territorial, fundamentada na valorização das práticas e experiências locais por meio do incentivo à participação das organizações sociais e demais instâncias do poder público e privado e da sociedade civil organizada, esta proposta consiste um caráter inovador: promover a descentralização do poder do Estado por meio da agregação dos diversos atores sociais para a proposição e execução de projetos, de acordo com os princípios de governança, gestão social e empoderamento, visando a promover a cidadania e a democracia (BARBOSA, 2012).

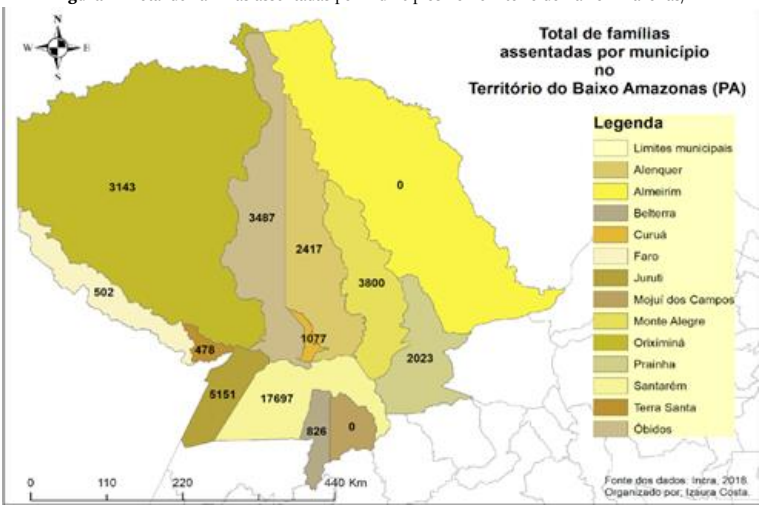
No Pará foram delimitados 08 Territórios da Cidadania. Neste artigo trataremos do Território da Cidadania do Baixo Amazonas Paraense, que compreende 13 municípios: Alenquer, Almeirim, Belterra, Curuá, Faro, Juruti, Mojuí dos Campos, Monte Alegre, Óbidos, Oriximiná, Prainha, Santarém e Terra Santa, somando uma população de 708,245 habitantes (IBGE 2010), com densidade demográfica de 4,7 habitantes por km2. É válido ressaltar que não se trata de espaços vazios, mas de uma ocupação pautada pelas populações tradicionais e indígenas, em que os recursos naturais são mobilizados como condição da própria reprodução (BARBOSA, 2012).

Este último autor citado acima, aponta que a agricultura familiar aparece como o elemento preponderante na definição da identidade do território seguido do meio ambiente. Em uma escala que vai de 0 a 01, a agricultura aparece com o indicador de 0,826 e o meio ambiente com

0,802. Para os autores a conjunção dessas duas variáveis (agricultura familiar e meio ambiente), como já demonstrado diz respeito ao fato da agricultura familiar, entendida como a produção nas roças, coleta de frutos da floresta, extrativismo e pesca, estar diretamente associada à sobrevivência material e cultural, seja porque fazem parte da base nutricional daqueles povos ou pelo fato de que uma parte da produção se destina ao mercado.

No Baixo Amazonas Paraense, existem 25 mil estabelecimentos rurais da agricultura familiar, com pessoal ocupado de cerca de 100 mil indivíduos (IBGE,2006). Da mesma forma, verificamos na Figura 01, que o Território do Baixo Amazonas Paraense concentra 115 assentamentos de reforma agrária (75% dos assentamentos do Oeste Paraense), com uma área de 4.500.604 hectares e 40.601 famílias assentadas (75% das famílias assentadas do Oeste Paraense) e aproximadamente 115 organizações associativas, apresentam grande potencial para estabelecer uma economia de base florestal e de agricultura familiar/camponesa, a partir do manejo sustentável do uso e dos bens produtivos.

Figura 1 - Total de Famílias assentadas por municípios no Território do Baixo Amazonas/PA

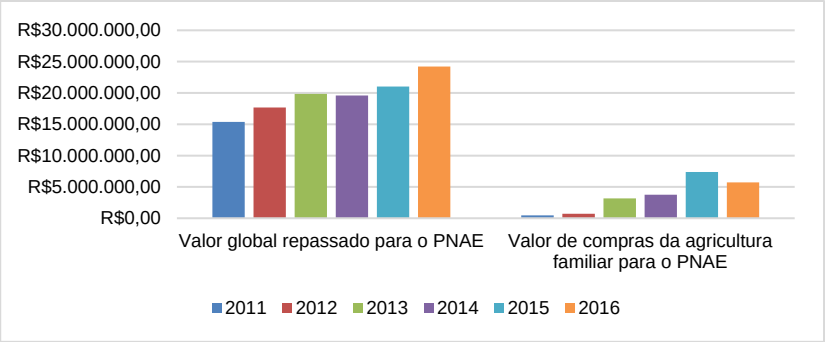


Fonte: Incra, 2018, Organizado por Izaura Costa, 2018

Entretanto constatou-se que os assentamentos de reforma agrária do Oeste Paraense (leia-se também do Território do Baixo Amazonas), apresentam altos índices de vulnerabilidade social bem abaixo dos índices do Estado do Pará e da Amazônia Legal (IMAZON, 2012). Neste contexto, consideramos que as políticas públicas, a exemplo do PNAE, além de reconhecer a importância da agricultura familiar e das dinâmicas de desenvolvimento local, sendo uma das alternativas econômicas para a permanência dos agricultores familiares no meio rural e a construção de um novo modelo de desenvolvimento sustentável, minimiza a dependência dos agricultores familiares de intermediários (atravessadores) no processo de comercialização.

A seguir na Figura 02, Azerêdo et al (2018) revela que entre 2011 a 2016, os recursos destinados ao PNAE para os 13 municípios no Território do Baixo Amazonas Paraense equivaleram a R$117.738.979,33. Porém, diante deste total de recursos, comprou-se apenas R$21.199.829,71 de produtos oriundos da agricultura familiar, ou seja 18%. Um percentual ínfimo que merece destaque, especialmente se tratando de um território com alto número de agricultores familiares e assentados de reforma agrária.

Figura 2 - Relação do Valor Global repassado para o PNAE e o Valor de compras da agricultura familiar para o PNAE – no Território do Baixo Amazonas Paraense (2011-2016)



Fonte: Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação e Pesquisa de Campo. Elaboração Azerêdo et al (2018).

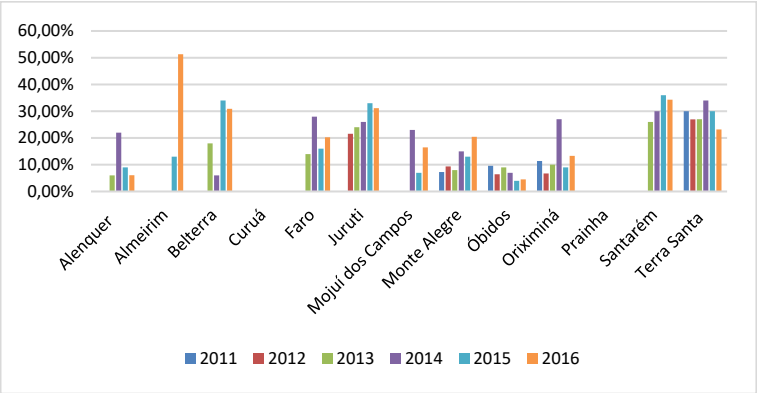
Nota-se na Figura 03 que em 2011, dos 13 municípios apenas 04 compraram produtos oriundos da agricultura familiar, com Terra Santa

destacando-se no comprimento aos 30% de aquisição. Em 2012, foram 05 municípios que adquiriram da agricultura familiar, mas nenhum alcançou o patamar de compras de 30%[10]. No ano de 2013 já foram 09 municípios a adquirirem produtos da agricultura familiar, e embora nenhum alcançou o patamar de compras de 30%, houve a continuidade da regularidade de compras de Terra Santa, Santarém e Juruti com compras acima de 20%. Já no ano de 2014, 10 municípios adquiriram produtos da agricultura familiar, com destaque a Terra Santa e Santarém com compras acima de 30%. Houve também neste ano municípios como Alenquer, Faro, Juruti e Oriximiná com compras acima de 20%. Em 2015 e 2016, 11 municípios adquiriram produtos da agricultura familiar, com destaque para Santarém, Juruti, Belterra e Terra Santa que compraram com regularidade e acima dos 30% atendendo a Lei Federal n. 11.947 de 16/6/2009. Se considerarmos a média das compras em percentual da agricultura familiar no Território do Baixo Amazonas Paraense, teríamos 4% em 2011, 5% em 2012, 11% em 2013, 17% em 2014, 16% em 2015 e 19% em 2016.

Contudo utilizar a média não nos parece a melhor opção para uma análise de totalidade sobre o Programa, especialmente tendo em vista as grandes discrepâncias entre os municípios. Isto pode "mascarar" os reais problemas visualizados por exemplo em Curuá e Prainha, onde apresentaram em todo o período (2011-2016), índice de 0% em compras públicas da agricultura familiar para o PNAE. Interessante que estes municípios em pesquisa da IMAZON (2009) apresentam graus críticos de mortalidade por subnutrição e mortalidade materna, que podem estar associadas a insegurança alimentar.

[10] Terra Santa e Juruti chegaram com percentuais de 26,94% e 21,58% respectivamente.

Figura 3 - Percentual de compras da agricultura familiar por município (Território do Baixo Amazonas Paraense) 2011-2016



Fonte: Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação e Pesquisa de Campo. Elaboração Azerêdo et al (2018)

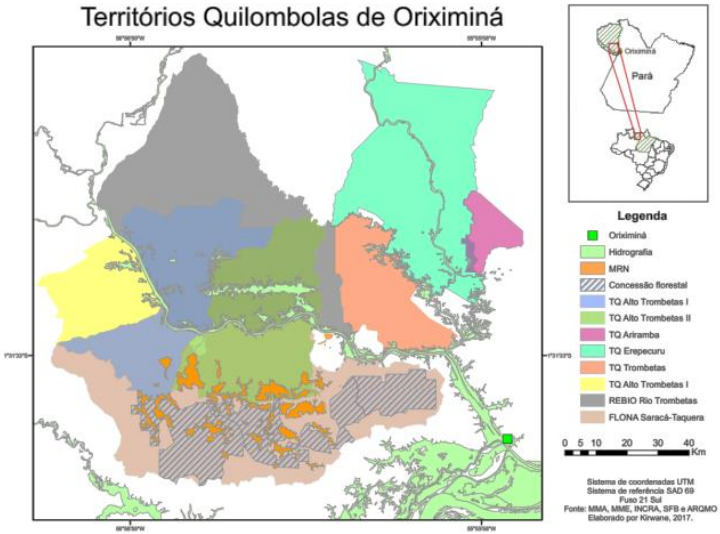
2.2 Geração de renda e fortalecimento da agricultura familiar por meio do acesso de agricultores e agricultoras quilombolas de Oriximiná/PA ao PNAE

Durante a escravidão no Brasil, diversos escravos fugiram e constituíram comunidades de resistência denominadas de Quilombos. Em alguns locais, mesmo após a abolição da escravatura, essas comunidades permaneceram habitando tais locais, baseadas em organizações sociais próprias. A constituição Federal Brasileira previu em 1989, o direito a terra para comunidades remanescentes destes Quilombos[11].

Em Oriximiná/Pará/, no meio da Floresta Amazônica, foram reconhecidas e tituladas as Primeiras Terras Quilombolas (TQ) do país. Neste município, também estão as maiores TQ, sendo uma delas - o Erepecuru, com mais de 216 mil hectares. A titulação das TQ garantiu a terra a essas comunidades, mas trouxe também outros desafios, em especial, realizar a gestão (governança) de grandes territórios e promover seu desenvolvimento socioeconômico, garantindo bem-estar das populações locais e a permanência (fixação) nos territórios.

[11]http://www.brasil.gov.br/cidadania-e-justica/2017/01/fundacao-palmares-certifica-29-comunidades-quilombolas

Figura 4 - Contexto territorial que as comunidades quilombolas do município de Oriximiná estão inseridas.



Fonte: MMA, MME, INCRA, SFB E ARQMO. Elaboração Kirwane Desenvolvimento Integral (2017)

As comunidades quilombolas de Oriximiná estão inseridas num contexto territorial altamente dinâmico e diverso, com vários atores sociais presentes coexistindo no mesmo território. A presença de empreendimento minerário (a Mineração Rio do Norte), concessões florestais, duas Unidades de Conservação Federais e duas Unidades de Conservação Estaduais, em meio a terras quilombolas, indígenas e assentamentos de reforma agrária, desvelam atores sociais que utilizam e dependem do território de formas diferentes. Desvelam ainda a forte pressão que as TQ enfrentam pelos usos de seus recursos naturais, como exploração madeireira e mineraria, ao mesmo tempo em que convivem com o anseio de seus povos por geração de renda.

Neste sentido, conforme visto no decorrer do texto, este artigo pauta-se no fortalecimento da agricultura familiar quilombola e sua inserção nas políticas públicas a exemplo do PNAE, na perspectiva de garantir direitos dos agricultores e agricultoras quilombolas e uma oferta de alimentação escolar saudável, ao passo que incentiva a autonomia destes povos na governança de seus territórios.

A qualidade da alimentação escolar das comunidades quilombolas de Oriximiná e a possibilidade de gerar renda aos agricultores e extrativistas quilombolas, a partir da venda de seus produtos ao mercado institucional do PNAE, era um assunto recorrente em várias ocasiões e fóruns no município. Esta demanda começou a ganhar robustez nas reuniões do conselho municipal de alimentação escolar e atividades realizadas pelas instituições técnicas e gestoras que atuam no território, a exemplo do curso em 2010 - de formação para os professores de técnicas agrícolas das escolas Quilombolas, realizada pelo Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio) e as Organizações Não Governamentais Instituto de Manejo e Certificação Florestal e Agrícola (IMAFLORA) e KIRWANE Desenvolvimento Integral.

No ano seguinte, em julho de 2011 foi realizada uma reunião de planejamento no escritório do ICMBio entre as representações de base Quilombola de Oriximiná - Associação das Comunidades dos Remanescentes de Quilombo do Município de Oriximiná (ARQMO), Cooperativa Mista Extrativista dos Quilombolas do Município de Oriximiná (CEQMO) - e algumas instituições/organizações que atuam na região - Serviço Florestal Brasileiro (SFB), ICMBio, Kirwane e o IMAFLORA. Nesta ocasião o assunto da "merenda escolar" foi colocado em pauta como uma possibilidade de geração de renda às comunidades quilombolas.

Como objetivo desta reunião, organizou-se em outubro daquele ano, um ciclo de oficinas para abordar possibilidades de geração de renda para a população quilombola. Foram definidos como temas priorizados: a) estruturação da cadeia e comercialização da Castanha do Brasil, do Óleo resina de Copaíba e b) fortalecer o Programa Nacional de Alimentação Escolar. É marcante este período, pois deste então, tem-se planejado a melhor forma de incluir os agricultores quilombolas no processo de fornecimento de produtos oriundos da agricultura familiar para o PNAE, rompendo gradativamente com o fornecimento de alimentos processados e de baixo valor nutricional nas escolas quilombolas do município de Oriximiná.

Neste ciclo de oficinas, foram envolvidos setores do poder público local - Coordenação de Educação Quilombola, a Nutricionista do município e técnicos da Divisão de Alimentação Escolar (DAE). A participação desses setores, sobretudo do DAE e a nutricionista, foram fundamentais para sensibiliza-los da importância de uma alimentação escolar regionalizada, bem como dos desafios e especificidades que seriam enfrentadas.

Diante desta perspectiva, teve-se logo nos primeiros resultados do ciclo de oficinas, 1) a elaboração de um cardápio regional baseado nas receitas tradicionais quilombolas, totalizando 41 receitas descritas e 2) elaboração do calendário de produção agrícola indicando a época da safra dos produtos que já poderiam ser vendidos para prefeitura. Como processo metodológico foram distribuídas fichas às lideranças e diretores de escolas para um cadastro inicial dos agricultores interessados e para estimar a produção disponível para uma comercialização com as escolas.

Quadro 1: Alguns números dos resultados atingidos, com destaque para gêneros alimentícios da agricultura quilombola, e receitas da cultura alimentar da população

Gênero ou Receita	Número Listado
Frutas	27
Legumes e verduras	44
Pratos salgados	20
Mingaus	13
Doces	29
Chás	14
Acompanhamentos de chás	18
Total	165

Fonte: Elaboração dos autores

Em novembro de 2011 foi realizada outra oficina para consolidação do cardápio descrito e discutiu-se como seriam os próximos passos, elaboração e verificação dos cadastros, emissão das documentações necessárias e elaboração do projeto de venda. O cardápio foi consolidado em plenária com mais de duzentos representantes quilombolas, do poder público municipal, Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural (Emater-PA), instituições parceiras. Estava posto uma agenda de trabalho para que a Emater pudesse emitir as Declarações de Aptidão ao Pronaf (DAPs) quilombolas - documento fundamental para que os agricultores pudessem

comercializar seus produtos para o PNAE, bem como acessar outras políticas publicas voltadas ao fortalecimento da agricultura familiar.

Um ponto importante foi a divisão do cardápio em duas categorias, alimentos processados e *in natura*. As polpas de frutas, vinho do açaí, galinha e peixe teriam que passar por um processamento diferenciado em locais adequados, de acordo com normas sanitárias vigentes. Já as frutas, legumes, tubérculos, verduras poderiam ser comercializados já em seu estado natural.

Em seguida foram realizadas novas reuniões do grupo de trabalho, com destaque para a pauta com a vigilância sanitária, prefeitura, representantes quilombolas e IMAFLORA, onde foi identificada a viabilidade de processar alimentos em unidades de processamento mínimo para sanidade alimentar, anexas às escolas municipais quilombolas. Essas unidades de beneficiamento possibilitariam a venda de alimentos processados, mas como naquela ocasião os projetos em curso não possuíam recursos para o investimento necessário, novos esforços de captação de recurso por parte do IMAFLORA se concentraram em viabilizar esse investimento[12].

Outro grande desafio refere-se a emissão das DAPs. A EMATER de Oriximiná, um dos órgãos responsáveis pela emissão das DAPs, apresentava muitas limitações de recursos humanos e financeiros para atender um município de dimensões territoriais, superiores a alguns países da Europa, por exemplo. Desta forma foi necessário que o IMAFLORA viabilizasse atividades de campo para efetivar as emissões dessas documentações. Inicialmente as fichas de cadastro de agricultores interessados foram preenchidas com apoio dos gestores das escolas quilombolas e a EMATER realizou visitas técnicas para verificação dos cadastros com apoio da CEQMO, ARQMO, ICMBio e IMAFLORA. Nessa primeira etapa 53 agricultores foram cadastrados pela EMATER, preencheram formulário e entregaram a documentação necessária para emissão das DAPs.

---

[12]atualmente o IMAFLORA vem trabalhando em um projeto para viabilizar a construção e operação de 4 Unidades de Beneficiamento de Alimento (UBAs) para processar alimentos seguindo as normas sanitárias pertinentes. Essas UBAs possibilitarão que mais alimentos sejam fornecidos a alimentação escolar, mais renda seja gerada aos quilombolas e que os alimentos das escolas sejam ainda mais regionalizados em substituição a alimentos industrializados de outras regiões do país.

Posteriormente, novos esforços viabilizados pelos projetos do IMAFLORA com apoio da Kirwane e parceria com a EMATER, proporcionaram a emissão de mais de 300 DAPs de agricultores Quilombolas, nos anos de 2014 e 2015, através de quatro expedições para cadastro dos agricultores interessados na emissão de DAPs. Nesta etapa, foram esclarecidas as políticas públicas voltadas para a agricultura familiar e as etapas a serem cumpridas para realizar a inserção dos produtos oriundos da agricultura familiar quilombola na merenda escolar.

Figura 5 – Preenchimento do cadastro da EMATER visando a emissão de DAP na comunidade da Serrinha

Fonte: IMAFLORA (2015)

Após o preenchimento dos cadastros, eles foram entregues para a EMATER, contabilizando um total de 356 cadastros nos quatro territórios quilombolas visitados. Com isso, foi possível viabilizar a emissão das declarações para 301 agricultores quilombolas. Simultaneamente ao processo de emissão das DAPs, foram realizados intercâmbios com o município de Santarém em 2015, o setor da Secretaria Municipal de Educação (SEMED) responsável pela implantação do PNAE - e foi realizada uma reunião numa das sedes do Programa de Aquisição de Alimentos (PAA). Em conversas com os funcionários destes setores, pôde-se compreender os principais gargalos enfrentados na implantação do PNAE e do PAA, assim como conhecer os benefícios gerados aos alunos e beneficiários que se alimentam de produtos de qualidade, fornecidos pelos agricultores familiares

organizados em cooperativas e em grupos informais, assim como de forma individual.

Até o ano de 2015, o município de Oriximiná, comprava alimentos dos agricultores locais apenas através de grupos formais, ou seja, associações ou cooperativas. Estas instituições necessitavam de DAP Jurídica para poderem comercializar, e para terem este documento necessitavam por exemplo que 60 % de seus associados tivessem DAP Individual. Como exposto anteriormente, a emissão de DAPs é um limitante, dado as próprias fragilidades das instituições responsáveis. Como as instituições quilombolas são muito numerosas em associados, até o momento, nenhuma organização possui DAP Jurídica.

Diante deste cenário, no ano de 2016, no intuito de potencializar a aquisição de alimentos da agricultura familiar e compreendendo as limitações das instituições locais em possuírem a DAP Jurídica, a Prefeitura Municipal de Oriximiná, iniciou a compra de alimentos de grupos informais, ou seja, aqueles agricultores reunidos em grupo que tivessem DAPs individuais. Como a produção agrícola adquirida pelo município não foi suficiente para atender a demanda geral do PNAE, foi realizada no segundo semestre uma 2ª Chamada pública[13] para completar a demanda, que é o instrumento administrativo utilizado pela gestão pública para a aquisição de produtos da agricultura familiar.

Foi neste momento que o IMAFLORA, fomentou a criação do Grupo Piloto quilombola para estarem apto a participar desta 2ª chamada, e enfim acessar o PNAE. Para isso foi realizada primeiramente uma atualização da documentação e o planejamento logístico para a realização da entrega da produção, amparados no diagnóstico da capacidade produtiva. Coordenado pelo IMAFLORA, foram realizadas quatro reuniões de planejamento com os agricultores, gestores públicos e parceiros do município - SEMED, EMATER e associações quilombolas - a fim de fortalecer a coesão do grupo e incluir os atores locais na execução desta etapa.

---

[13] Procedimento específico de dispensa de procedimento licitatório, ou seja, não é uma modalidade de licitação. (...) a aquisição de produtos da agricultura familiar, tanto poderá se estabelecer por licitação ou sempre adotar a sua dispensa em favor da Chamada Pública.

O primeiro Grupo Informal Quilombola, contou com sete agricultores residentes na TQ Trombetas. Assim, foi realizado o planejamento de entrega dos produtos de acordo com a oferta dos agricultores, baseados na demanda da SEMED, onde os produtos entregues foram a farinha de mandioca, macaxeira, jerimum e banana.

Para realizarem a entrega dos alimentos, o Grupo Piloto fez a proposta de fazê-la diretamente nas escolas das comunidades, as quais ficavam significativamente distantes da sede do município, porém próximas as suas casas. Com o apoio do IMAFLORA e dos gestores escolares, foi criado o mapa da rota das entregas, o que trouxe um aspecto inovador na execução da entrega de alimentos para a Educação quilombola.

Este grupo informal quilombola participou da Chamada Pública no dia 15 de setembro de 2016, onde atenderam a demanda das escolas quilombolas, sendo que alguns agricultores aumentaram a oferta da proposta inicial, já que houve uma demanda de demais escolas a ser suprida, com a entrega dos produtos sendo feita no galpão da SEMED, diretamente na sede do município.

Figura 6 - Chamada Pública da agricultura familiar em Oriximiná

Fonte: IMAFLORA (2016)

A partir da definição dos volumes a serem comercializados pelos agricultores, o IMAFLORA e a Kirwane passaram para a etapa de adequação da produção agrícola do Grupo Informal às regras da Chamada Pública – embalagens e rótulos (farinha de mandioca). Houve apoio e assessoria na

confecção dos rótulos necessários, na aquisição de embalagens e beneficiamento da farinha de mandioca, sendo que houve um esforço conjunto entre os agricultores no investimento dessa adequação.

Figura 7 - Entrega da produção familiar quilombola na escola do Boa Vista Trombetas

Fonte: IMAFLORA (2016)

Após as referidas adequações, os agricultores realizaram as entregas da produção nos três últimos meses de 2016 na Divisão de Alimentação Escolar em Oriximiná e diretamente nas escolas quilombolas, definidas por rotas logísticas. Assim, por meio da atuação em rede entre SEMED, IMAFLORA e fundamentalmente agricultores quilombolas, a participação do grupo piloto possibilitou o fortalecimento dos eixos norteadores do PNAE no município de Oriximiná. Os caminhos trilhados em 2016 serviram de base para a ampliação do número de agricultores participantes em 2017, com o foco voltado para a diversificação dos produtos e para a gestão compartilhada da produção.

Em 2017, as parcerias continuaram, porém com mais solidez. O grupo de agricultores envolvidos foi ampliado mediante reuniões de sensibilização com lideranças comunitárias e demais agricultores para que o alcance da política pública fosse expandido. Várias reuniões e encontros foram realizados também com a equipe técnica da Secretaria Municipal de Educação, em especial com a nutricionista e com setor de compras da prefeitura, ambos responsáveis pela efetivação do Programa, e com o grupo

de agricultores envolvidos com a comercialização. Foi necessário ainda um encontro com o prefeito e o secretário de Educação de Oriximiná com o objetivo de sensibilizá-los e evidenciar o âmbito da responsabilidade municipal dentro do PNAE e de dar transparência aos gastos públicos para a efetivação do programa, uma vez que a prefeitura alegava não ter orçamento suficiente para garantir o cumprimento da lei federal.

A guisa de conclusão, destacamos o pioneirismo do grupo piloto, na inspiração para os demais agricultores quilombolas e junto com o acúmulo de suas experiências e das experiências das equipes de instituições de base e de apoio e as equipes dos órgãos públicos, foi possível que 30 novos agricultores passassem a acessar o Programa Nacional de Alimentação Escolar em 2017. Assim possibilitaram que 36 famílias participassem, onde 17 são lideradas por mulheres e 4 por indígenas da etnia Wai Wai. Os números apontam um fornecimento ao longo do ano, de mais de 40 toneladas de alimentos, entre macaxeira, jerimum, banana, farinha de tapioca, farinha de mandioca, caldo de cana e abacaxi, gerando mais de R$ 200 mil em renda para as famílias participantes.

Figura 08 – Assinatura dos projetos de venda para concorrer a Chamada Pública de 2017

Fonte: IMAFLORA (2017)

Figura 09 – Organização produtos para entrega nas escolas das comunidades quilombolas

Fonte: IMAFLORA (2017)

Como mecanismo de monitoramento da eficácia da política pública nos diferentes eixos a que se propõe, as equipes do IMAFLORA e Kirwane juntamente com os agricultores líderes dos grupos fazem o acompanhamento das entregas dos alimentos nas escolas, da emissão das notas fiscais pelos agricultores e do pagamento aos mesmos, bem como da percepção dos atores envolvidos (agricultores, gestores públicos e escolares, estudantes, agentes de alimentação e professores), através da aplicação de um questionário voltado a cada um deles.

Figura 10 – Agricultor líder do grupo da ACORQAT aplica questionário com a gestora da escola quilombola

Fonte: IMAFLORA (2017)

3 Consideração finais

Ao longo do processo de fortalecimento da agricultura familiar quilombola por meio do acesso ao PNAE, dificuldades e empecilhos de diferentes ordens surgiram, desde a falta de estrutura e apropriação da política pública por parte dos órgãos municipais de Oriximiná à desarticulação dos agricultores. Contudo, o acesso deste grupo informal a esta política pública é uma importante conquista no que tange à consolidação da garantia de direitos sociais, a começar pelo direito de conhecer seus direitos até a alimentação digna e plena, bem como do rumo que se pretende tomar para o desenvolvimento territorial de Oriximiná e da Amazônia brasileira.

Referências

AZERÊDO, R.F; SOUZA; SOUSA, V.L.B; COSTA, D.M.P. O Programa Nacional de Alimentação Escolar no território do baixo amazonas paraense: análise preliminar da IECOSAM/UFOPA. In: II **Seminário de Pesquisa em Políticas Públicas e Dinâmicas Territoriais na Amazônia** (II SEPDAM), 2018.

BARBOSA, M.J. **Relatório Analítico do Território do Baixo Amazonas** – Pará, Belém, 2012.

ALMEIDA et al. Experiências de efetivação do PNAE em municípios paulistas: entraves e perspectivas. **Informações Econômicas**, SP, v. 46, n. 2, mar./abr. 2016.

BRASIL. **Lei federal n. 11.947, de 16 de junho de 2009.** Dispõe sobre o atendimento da alimentação escolar e do Programa Dinheiro Direto na Escola aos alunos da educação básica; altera as Leis nos 10.880, de 9 de junho de 2004, 11.273, de 6 de fevereiro de 2006, 11.507, de 20 de julho de 2007; revoga dispositivos da Medida Provisória no 2.178-36, de 24 de agosto de 2001, e a Lei no 8.913, de 12 de julho de 1994; e dá outras providências.

_____. **Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação.** Resolução/FNDE/CD/No 38, de 16 de julho de 2009. Dispõe sobre o atendimento da alimentação escolar e do Programa Dinheiro Direto na Escola aos alunos de educação básica e dá outras providências. Diário Oficial da União 2009; 17 jul.

_____. **Resoluções FNDE/CD/nº 32/10,** de agosto de 2006 e nº 38/14 de outubro de 2008.

_____. **Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação – FNDE.** Resolução/ CDE/FNDE n. 26, de 17 de junho de 2013. Dispõe sobre o atendimento da alimentação escolar aos alunos da educação básica no Programa Nacional de Alimentação Escolar - PNAE.

_____. **Lei nº 9.394,** de 20 de dezembro de 1996. Lei de Diretrizes e Bases da Educação.

_____. **Presidência da República. Decreto nº 7272**, de 25 de agosto de 2010. Regulamenta a Lei no 11.346 de 15 de setembro de 2006 que cria o Sistema de Segurança Alimentar e Nutricional [SISAN] como vistas a assegurar o Direito Humano à Alimentação Adequada e institui a Política Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional. Diário Oficial da União 2010; 26 ago.

_____. **Presidência da República. Lei nº 11.346**, de 15 de setembro de 2006**.** Cria o Sistema Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional – SISAN com vistas em assegurar o direito humano à alimentação adequada e dá outras providências. Diário Oficial da União 2006; 18 set.

_____. **Ministério da Saúde (MS). Política Nacional de Alimentação e Nutrição** [Internet]. Brasília: MS; 2011. Disponível em: http:// 189.28.128.100/nutricao/ docs/geral/pnan2011.pdf. Acesso em: 13 dez. 2011

CARDOSO, B.L.D. et al. Desenvolvimento territorial sustentável: estudo comparativo de indicadores do sistema de gestão estratégica em territórios rurais do Rio Grande do Norte. **RECADM**, v. 13, n. 1, p. 39-55, Jan-Abr. 2014.

CARVALHO, A.S.; SILVA, D.O. Prospects of food and nutritional security in the Tijuaçu Quilombo, Brazil: family agricultural production for school meals. **Interface** (Botucatu). 18(50):521-32, 2014.

CARVALHO, D.G.; CASTRO, V.M. O Programa Nacional de Alimentação Escolar – PNAE como política pública de desenvolvimento sustentável. In: **ENCONTRO DA SOCIEDADE BRASILEIRA DE ECONOMIA ECOLÓGICA,** 8., 2009, Cuiabá. Anais eletrônicos... Cuiabá: ECOECO, 2009. Disponível em: <http://www.ecoeco.org.br/conteudo/ publicacoes/encontros/VIII/GT4-251-130-20090722021654.pdf>. Acesso em: 05 out. 2017.

FAO. **Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura**, 2009. Disponível em: http://www.fao.org/in-action/programa-brasil-fao/proyectos/alimentacion-escolar/pt/. Acesso em: 04/10/2017.

FAVARETO, A. Do Pronaf ao desenvolvimento territorial – elementos para uma crítica das instituições e políticas para o Brasil rural. In: **CONGRESSO BRASILEIRO DE SOCIOLOGIA**, 12, 2005, Belo Horizonte.

FORTUNATO, G. J. G. M. **Programa Nacional de Alimentação Escolar no contexto das comunidades remanescentes de quilombos**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Nutrição, 2014.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. **Censo Demográfico 2010**. Brasília, 2010.

IMAFLORA, **arquivos institucionais** - Anos 2015, 2016 e 2017.

IMAZON, **Calha Norte Sustentável:** situação atual e perspectivas, 2013

LOPES FILHO, M.A. **Compras locais como vetor de desenvolvimento rural:** a experiência da cooperação brasileira no Haiti. Dissertação (Mestrado - Mestrado em Meio Ambiente e Desenvolvimento Rural) - Universidade de Brasília, 2017.

OLIVEIRA, L.F; CANDAU, V.M.F. Pedagogia decolonial e educação antirracista e intercultural no Brasil. **Educação em Revista**. Belo Horizonte, v.26, n.01, p.15-40, abr. 2010.

PEIXINHO, A.M.L. A trajetória do Programa Nacional de Alimentação Escolar no período de 2003 – 2010: relato do gestor nacional. **Ciência e Saúde Coletiva**, v. 18, n. 4, p. 909 - 916, 2013.

SACHS, I. **Desenvolvimento includente, sustentável e sustentado**. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

SOUSA, L.M. et al. Alimentação escolar nas escolas quilombolas: desafios e potencialidades. **Ciência e Saúde Coletiva**, v. 18, n. 4, p. 987-992, 2013.

SOUSA, L.M. Conselho de alimentação escolar em escolas quilombolas goianas: exercício do controle social. **Revista UFG**. Ano XVI, nº 18, jun 2016.

THIOLLENT, Michel. **Pesquisa-açao nas organizações**. São Paulo: Atlas, 1997.

Capítulo 4

Descrenoterapizar: o saber popular-originário, a tecnociência e o mercado

Ana Paula Lemes de Souza [1]
Valderí de Castro Alcântara [2]

Águas passadas

Esse trabalho parte dos estudos em antropologia da modernidade, a fim de compreender o processo de ascensão, fastígio e desaparecimento da Crenoterapia, disciplina médico-científica de grande importância para as narrativas dos séculos XIX e XX.

Para compreender esse processo, o artigo descreve três momentos específicos da historiografia das águas minerais do Sul de Minas Gerais. O primeiro deles é o do saber popular, conhecimento rústico e primitivo do uso terapêutico das águas minerais por parte dos povos originários, em período anterior ao interesse médico-científico, em que estavam em tela as "crenoterapias", com "c" minúsculo e no plural, já que diversas eram as suas possibilidades de usos, arraigadas às visões de mundo dos povos originários que foram, no decorrer do processo de colonização e modernização, suplantadas.

---

[1] Professora do Centro Universitário do Sul de Minas (Unis). Mestra em Direito (FDSM). Pós-graduada em Filosofia do Direito (FUNPAC). Pós-graduada em Direito Público (UCAM). Bacharela em Direito (Fadiva). Membro do grupo de pesquisa Margens do Direito. E-mail: <ana.souza@professor.unis.edu.br>.

[2] Professor da Universidade Estadual de Minas Gerais (UEMG). Mestre e Doutor em Administração Pública (UFLA). Graduado em Administração (UFV). Membro do Núcleo de Estudos em Administração Pública e Gestão Social (NEAPEGS) e do grupo Gênero e Política: Debates Contemporâneos em Educação. E-mail: <valderidecastroalcantara@gmail.com>.

O segundo desses momentos é o da Crenoterapia, com "C" maiúsculo, saber médico positivado que serviu de sustentáculo para grande parte do conhecimento científico dos séculos XIX e XX, que assinala o seu aparecimento como disciplina positivista e higienista, profundamente marcada na historiografia médica moderna, momento que nomeamos como "tecnociência".

O terceiro momento é o do mercado, em que ganha força a indústria de envase de águas e desaparece o saber médico-científico crenoterápico, já que houve a extinção das cadeiras médicas relacionadas ao termalismo e à crenologia e, ainda, a desautorização de sua fala enquanto ciência, cenário propiciado tanto pelo desenvolvimento da indústria dos fármacos, quanto pela proibição dos cassinos, período que marcamos como "mercado", com a constante valorização dos aspectos econômicos e mercadológicos, em que prevalece a visão de mundo dos "povos da mercadoria", para falar como Kopenawa e Albert (2015).

Partiu-se da seguinte questão: existiu condução recíproca de recursos alocados tanto para "fazer existir"/"criar a Crenoterapia", quanto pela fase de "fazer morrer" a disciplina e, por outro lado, "fazer nascer o mercado"? Em outras palavras, pode-se considerar a continuidade lógica entre os processos de criação e extinção da Crenoterapia, enquanto disciplina médico-científica, que se apropriou e suplantou os saberes ameríndios relacionados ao uso terapêutico e, posteriormente, o seu rito sacrificial, que fortaleceu e centrou os esforços no método industrial, configurando-se nova forma de existência das águas minerais?

Para respondê-la, pretende-se: a) analisar o surgimento da disciplina médica da Crenoterapia e, ainda, os seus enfoques médico-discursivos; b) investigar o processo de desaparecimento da disciplina e o fortalecimento das indústrias de envase de águas nas cidades do Sul de Minas Gerais.

Orientada pelo método analítico-exploratório documental[3], utilizando alguns procedimentos da etnografia, a pesquisa tem como objetivo

[3] Quanto ao material documental de análise, citam-se: artigos científicos, registros de reuniões da Comissão de Crenologia, audiências públicas, notas técnicas, processos judiciais, notas jornalísticas e documentos históricos. Quando aos procedimentos etnográficos, foi utilizada a observação participante de grupos em que o estudo etnográfico se embasa.

geral interrogar o crescente movimento de "modernização" das águas minerais da região do Circuito das Águas de Minas Gerais, anteriormente pertencentes ao mundo dos povos originários.

1 Das crenoterapias à crenoterapia

Nessa seção, será analisado o processo de aparecimento da Crenoterapia, enquanto saber médico-científico, que sucedeu o antigo regime existente das "crenoterapias". Portanto, estará em análise o estabelecimento do uso das águas como um saber cientificamente orientado, importante narrativa histórica da chamada Hidrologia Médica, Termalismo Social ou, ainda, Crenologia, sustentáculo do discurso médico dos séculos XIX e XX.

Parte-se da concepção de que os regimes de verdade da crenoterapia nasceram e morreram ao longo dos últimos séculos, de diferentes maneiras, a partir de alguns regimes de sentido. Por isso, separou-se a história da crenologia médica em, ao menos, três fases: na primeira delas, estão compreendidos os modos de existência pré-modernos, período marcado pelos usos não autorizados das águas minerais ou, ainda, pelas narrativas silenciadas dos povos originários.

O segundo momento é o da tecnociência – nomenclatura adotada a partir de Latour (2011) – marcado pelo uso científico da água e a sua construção discursiva como um saber positivado higienista, que demarca o período de intensa valorização terapêutica e, ainda, comercial das águas minerais do Circuito das Águas da Mantiqueira, com o posterior desenvolvimento da indústria de fármacos. Estará em análise, em especial, o momento em que ocorre o enlace matrimonial entre medicina e química, em que as qualidades medicinais das águas passaram a ser medidas e classificadas em termos crenoquimioterápicos de íons, radioatividade e composição fisioquímica, período coincidente ao da totalização da medicina, em que os crenoterapeutas conservavam inúmeras funções e eram,

além de médicos familiares, também agentes da política local e regional, conselheiros, padrinhos e curandeiros.

O terceiro período, que será visto no próximo tópico, é o das atividades industriais das águas minerais, intensificado a partir do desaparecimento das cadeiras de medicina de hidrologia médica nas universidades brasileiras, período que se sucede a dois eventos importantes para a cronologia da Crenoterapia nas estâncias hidrominerais: a proibição do jogo no decreto de Eurico Gaspar Dutra, em 1947, e, ainda, o desenvolvimento de antibióticos, como a penicilina, quando a medicina passa a agenciar o mercado para a indústria farmacoquímica.

Tal narrativa é contada pelo romancista Jurandir Ferreira e relembrada por Stelio Marras (2004, p. 307), nas figuras de Baco e Esculápio, que retratam a íntima ligação entre as estâncias hidrominerais e o mercado de jogos dos cassinos. Os mútuos agenciamentos entre o mundanismo de Baco e o curismo de Esculápio foram responsáveis pela dupla fundação e, posteriormente, pelo duplo declínio, que desmorona a economia das estâncias termais, pois, para além da estação de cura e de balneários hidroterápicos, as cidades hidrominerais se configuravam como palácios estendidos da *Belle Époque*, inclusive, por escolhas político-administrativas, já que, por força do Decreto 3.987 de 1920, o presidente Epitácio Pessoa liberava os cassinos somente em estâncias balneárias, climáticas e de águas, cujos impostos custeariam o saneamento básico no interior do país, somando-se ao fato de que, até o início do século XX, o veraneio era predominantemente termal e curista.

As estâncias balneárias – também chamadas de estâncias termominerais, hidrominerais ou simplesmente minerais[4] – ergueram-se como palácios edificadores das práticas relacionadas às "águas virtuosas", a partir da produção de fatos científicos, que suprimiram e, simultaneamente, apropriaram-se das práticas pré-modernas dos povos originários.

No caso das estâncias hidrominerais do Sul de Minas, noticia-se a presença anterior na Mantiqueira de, ao menos, cinco etnias, que passaram

[4] Conforme nomenclatura utilizada na lei n.º 2661, de 03-12-1955.

pelas terras das águas: os Cataguases, os Araris, os Botocudos, os Carijós e os Puris. Lefort (1974, p. 3-5), analisando as expedições bandeirantes que estiveram pelo "sertão",[5] na região do Circuito das Águas do Sul de Minas Gerais, em busca de gemas preciosas, pelo vale do rio Paraíba e, após, nos rios Verde e Sapucaí, informa a presença de indígenas nas bandeiras, que ensinaram ao colonizador as rotas milenares de cura em direção à região em que se fundariam, futuramente, as estâncias hidrominerais de Cambuquira, Caxambu, Lambari, Águas de Contendas e São Lourenço.

Quanto aos povos originários, estudos indicam as influências nos topônimos das cidades, como sugere Marco Antonio Santos Cruz (2008-2009) em relação à cidade de Cambuquira, a partir do tupi. Segundo o pesquisador, há indicativos de que o nome da estância se trata de saudação de cura, um convite a "mamar no seio jovem da mãe natureza" ou, ainda, utilizar-se das águas que brotam em borbulhões (gaseificadas) no seio da "farmácia sagrada", conectando-se ao animismo e às relações com as águas, que seriam "leites sagrados da terra" para os povos originários.

Em sentido semelhante, Lemes de Souza (2018) informa o significado de Cambuquira ligado à etnia Puri, do tronco linguístico macro-jê, que vivia nas terras das águas da Mantiqueira de Minas Gerais e não aceitou a escravização, resistindo à catequese – no mesmo sentido, ver também Pachamama (2018). O topônimo, desse modo, estaria relacionado ao formato geoespacial da cidade, rica em águas que brotam de vales, cercados de montanhas, como verdadeiras "cumbucas", conectando-se, igualmente, ao elemento geopolítico organizacional destes povos, por serem terras de águas curativas em que se buscava tratamento, neste momento, espiritual, conhecimento posteriormente apropriado e enlaçado pelos cordões higienistas invisíveis da literatura científica do século XIX.

Desse modo, as terras das águas se converteram, propriamente, em terras curistas, pois, ao menos em Cambuquira, o cenário que daria origem às cidades organizadas dos colonizadores pertencia a rotas milenares de cura, servindo de refúgio natural e espiritual às populações originárias,

[5] Para falar com Buarque de Holanda (1995), que trouxe a ideia de sertão dos "entrantes" como o signo das bandeiras.

em decorrência da proteção geográfica. Situada no dorso da colina, entre formações montanhosas, o formato geoespacial se entrelaça à geopolítica e explica o topônimo, que remete às "cumbucas", palavra de origem ameríndia que designa vaso de cabaça com abertura, usado para transporte de água, motivo pelo qual *caámbyquyra*, representa, etimologicamente, tanto o aspecto geográfico da Estância Hidromineral, uma cidade em formato de vale e cercada de montanhas, ricas em águas, quanto o aspecto geopolítico, espaço de cura com proteção natural. Assim, a consagração na historiografia clássica do significado da cidade ligado direta ou indiretamente ao "broto de abóbora" (VILHENA, 2010; LEFORT, 1951, p. 68; BRANDÃO, 1940), deu-se pelo uso da cabaça por parte dos povos originários, que é a fruta madura e desidratada em sua própria rama, podendo ser feita tanto pelas abóboras quanto pelas Sapucaias, árvore sagrada para o povo Puri.[6]

A ligação da terra das águas com a mineração remete a tempos antigos. Tendo procurado o ouro e tropeçado nas águas, dando às águas o mesmo tratamento que ao minério, pois as águas não foram tratadas como "águas", mas como "minérios" (LEMES DE SOUZA, 2018), sujeitas à legislação minerária, o povoamento e colonização do Sul de Minas está profundamente entrelaçado com a mineração, em especial, com a descoberta do ouro.

As terras das estâncias hidrominerais (antes dessa tipologia) estavam localizadas nas proximidades da cabeceira do Rio Verde, em que os bandeirantes alcançaram pela garganta do Embaú, em busca do proeminente ouro e, posteriormente, do corpo dos povos originários, que passaram a ser mortos, escravizados e catequizados (LEMES DE SOUZA, 2018), além da anexação de terras.

Até o ano de 1737, segundo narra Valladão (1942), era muito vago o conhecimento das chamadas "minas do Rio Verde", entre o Rio Verde e o Rio Sapucaí, embora já houvesse povoações em período bastante anterior,

---

[6] Lembra-se, ainda, que, conforme estudos realizados, a "alcunha" Cambuquira já aparece em 1829, no registro de óbito do "crioulo forro" Antonio José Rodrigues. Tal apelido familiar aparece, ainda, em outros registros, parecendo-nos designar mais a localidade do que propriamente a família. Localizado em: 6º livro de óbitos da Campanha, p. 103, do Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Campanha (AEAC).

como sugere Rezende (1987), ainda não reconhecidas pelo Estado. Outrossim, narra-se que, quando da vinda do ouvidor para proceder ao reconhecimento da região, já existiam cerca de 7000 (sete mil) escravos nas minas de ouro (FERREIRA, s.d.). A partir do momento em que chegou ao conhecimento da capitania da Comarca do Rio das Mortes que, nessas terras, longe dos olhos e dos bolsos do governo, praticava-se a mineração, tratou-se logo de enviar um ouvidor para que procedesse ao recolhimento dos tributos, o que marca a chegada de São Cipriano às terras de Campanha.

A rota para as cidades das águas já era descrita em 1711 por Antonil (1982, p. 78), que traz rica descrição da passagem pela Mantiqueira, que também faz parte de dupla antologia, já que, para os brancos e bandeirantes, era vista como risco, enquanto para os Puris era terra mãe que oferecia proteção, conforme nos relata Lemes de Souza (2018, p. 26) e Pachamama (2018, p. 148). Segundo Antonil (1982):

> No primeiro dia, saindo da vila de São Paulo, vão ordinariamente a pousar em Nossa Senhora da Penha, por ser (como eles dizem) o primeiro arranco de casa, e não são mais que duas léguas. Daí, vão à aldeia de Itaquequecetube, caminho de um dia. Gastam, da dita aldeia, até a vila de Moji, dous dias. De Moji vão às Laranjeiras, caminhando quatro ou cinco dias até o jantar. Das Laranjeiras até a vila de Jacareí, um dia, até as três horas. De Jacareí até a vila de Taubaté, dous dias até o jantar. De Taubaté a Pindamonhangaba, freguesia de Nossa Senhora da Conceição, dia e meio. De Pindamonhagada até a vila de Guaratinguetá, cinco ou seis dias até o jantar. De Guaratinguetá até o porto de Guaipacaré, aonde ficam as roças de Bento Rodrigues, dous dias até o jantar. Destas roças até o pé da serra afamada de Amantiqueira, pelas cinco serras muito altas, que parecem os primeiros muros que o ouro tem no caminho para que não cheguem lá os mineiros, gastam-se três dias até o jantar. Daqui começam a passar o ribeiro que chamam Passavinte, porque vinte vezes se passa e se sobe às serras sobreditas, para passar as quais se descarregam as cavalgaduras, pelos grandes riscos dos despenhadeiros que se encontram, e assim gastam dous dias em passar com grande dificuldade estas serras, e daí se descobrem muitas e aprazíveis árvores de pinhões, que a seu tempo dão abundância deles para o sustento dos mineiros, como também porcos monteses, araras e papagaios. Logo, passando outro ribeiro, que chamam

> Passatrinta, porque trinta e mais vezes se passa, se vai aos Pinheirinhos, lugar assim chamado por ser o princípio deles; e aqui há roças de milho, abóboras e feijão, que são as lavouras feitas pelos descobridores das minas e por outros, que por aí querem voltar. E só disto constam aquelas e outras roças nos caminhos e paragens das minas e, quando muito, têm de mais algumas batatas. Porém. Em algumas delas, hoje acha-se criação de porcos domésticos, galinhas e frangões, que vendem por alto preço aos passageiros, levantando-o tanto mais quanto é maior a necessidade dos que passam. E daí vem o dizerem que todo o que passou a serra da Amantiqueira aí deixou dependurada ou sepultada a consciência. Dos Pinheirinhos se vai à estalagem do Rio Verde, em oito dias, pouco mais ou menos, até o jantar, e esta estalagem tem muitas roças e vendas de cousas comestíveis, sem lhes faltar o regalo de doces. Daí, caminhando três ou quatro dias, pouco mais ou menos, até o jantar, se vai na afamada Boa Vista, a quem bem se deu este nome, pelo que se descobre daquele monte, que parece um mundo novo, muito alegre: tudo campo bem estendido e todo regado de ribeirões, uns maiores que outros, e todos com seu mato, que vai fazendo sombra, com muito palmito que se come e mel de pau, medicinal e gostoso. Tem este campo seus altos e baixos, porém moderados, e por ele se caminha com alegria, porque têm os olhos que ver e contemplar na prospectiva do monte Caxambu, que se levanta às nuvens com admirável altura. Da Boa Vista se vai à estalagem chamada Ubaí, aonde também há roças, e serão oito dias de caminho moderado até o jantar. De Ubaí, em quatro ou cinco dias, se vai ao Rio Grande, o qual, quando está cheio, causa medo pela violência com que corre, mas tem muito peixe e porto com canoas e quem quer passar paga três vinténs e tem também perto suas roças. Do Rio Grande se vai em cinco ou seis dias ao rio das Mortes, assim chamado pelas que nele se fizeram, e esta é a principal estalagem aonde os passageiros se refazem, por chegarem já muito faltos de mantimentos. E, neste rio, e nos ribeiros e córregos que nele dão, há muito ouro e muito se tem tirado e tira, e o lugar é muito alegre e capaz de se fazer nele morada estável, se não fosse tão longe do mar. Desta estalagem vão em seis ou oito dias às plantas de Garcia Rodrigues. E daqui, em dous dias, chegam à Serra de Itatiaia. Desta serra seguem-se dous caminhos: um, que vai dar nas minas gerais do ribeirão de Nossa Senhora do Carmo e do Ouro Preto, e outro, que vai dar nas minas do rio das Velhas, cada um deles de seis dias de viagem. E desta serra também começam as roçarias de milho e feijão, a perder de vista, donde se provêem os que assistem e lavram as minas (ANTONIL, 1982, p. 78).

As águas também eram vistas por essa dupla antologia: por um lado, para os povos originários, "leite materno", por outro, para os colonizadores, "recurso minerário". Nesse sentido, toda a historiografia das águas minerais do sul de Minas Gerais está marcada por essa duplicidade: enquanto para os "povos da mercadoria" (KOPENAWA; ALBERT, 2015) ou para "os povos da mineração", segundo nossa sugestão, a água se dava pela unidade da natureza e multiplicidade de cultura, para os ameríndios ela se dava pela multiplicidade de naturezas e unidade de cultura (Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2015).

Essa dupla ontologia aparece no crenoterapeuta cambuquirense Thomé Brandão (1940, p. 8), em célebre passagem em que narra que as estâncias do Sul de Minas Gerais nasceram "à lei da Natureza, impulsionadas pela ambição comercial, nesta somente encontrando amparo, desenvolvidas lentamente pela introdução de adventícia população, creadora dos futuros núcleos das Cidades e Vilas aquáticas".

A lei da Natureza, para a ontologia dos "brancos" ou "povos da mineração" era a lei do dinheiro, ou, para falar da mesma forma que Thomé Brandão (1940), da sujeição à "ambição comercial", tão evidente na teogonia cristã. A totalização da economia, a guisa da "lei da Natureza", torna-se explícita a certa ordem de Deus: "Multiplica-vos, preenchei a Terra e submetei-a, dominai os peixes do mar, as aves dos céus e todo ser vivo que se mova sobre a Terra!" (GÊNESIS, 1:28). Dessa forma, para os colonizadores, a água era propriedade, bem ou recurso minerário, pertencente à Natureza una e morta, sujeita à "dominação", enquanto para os povos originários a água do Circuito soava mesmo como mãe viva, um espírito das várias naturezas que abrigava a cadeia de relações e interconexões.

Não se trata do objeto desde trabalho analisar o movimento das bandeiras e a constituição de sesmarias nas terras das águas sul mineiras, conhecido como Sertão do Rio Verde, que foi colonizado por bandeirantes paulistas que vieram em busca, primeiro, do ouro e, após, da caça aos corpos dos povos originários e da anexação de terras, atravessando a serra Mantiqueira através da garganta do Embaú, o que poderá compor outro

de nossos trabalhos. Nem interessam as disputas travadas entre São Paulo e Comarca do Rio das Mortes (Minas Gerais) pelo Sertão do Rio Verde, área fronteiriça e de disputa. O que interessa à pesquisa é a relação com as águas que foi visivelmente alterada com a chegada dos bandeirantes, mais ainda, com a vinda do ouvidor da Vila de São João del Rei, de nome Cipriano José da Rocha, que passou a tomar posse do território em nome da família real e do governador da Capitania, Martinho de Mendonça de Pina e Proença, embora, na ocasião, já estivesse o território povoado com praças e ruas.

Próximo a quatro rios, o Pamela, o Lambari, o Sapucaí e o Verde, repletos de "ouro em conta pela experiência que se tem dito",[7] a fundação das terras das águas está profundamente conectada com a atividade de mineração, que interferiu diretamente na forma relacional com as águas, tanto dos povos originários, em primeiro momento, quanto com a constituição de pequenos núcleos populacionais que, após, começaram a se organizar nessas terras, podendo se falar, anteriormente, em usos não autorizados da água, ou, ainda, de outras formas pré-científicas que, a partir das formas de organização por parte do colonizador, passaram a ser evitadas.

É sabido, outrossim, que as águas da região já atraíam moradores, definitivos ou provisórios, anteriormente ao reconhecimento estatal, que

---

[7] Assim segue o relato: "[...] não se sabe a conta que terá, porém suas margens e serrarias têm ouro e se entende que se dilatarão as terras minerais por mais de 40 léguas; deve-me o povo a sua comodidade, porque fiz abrir estradas, romper matos, que tarde seriam abertos, como ele mesmo confessa; fiz despesa em abrir caminho e descobri o Rio Sapucaí, que tão longe o consideravam e por entrarem as chuvas e não haver canoas, não descorri o Rio, mas mandei para suas cabeceiras; acharam-se lavras (entendo de alguns criminosos) e o Itajubá ficaram 3 dias acima donde eu parti; o Arraial, a que dei o nome de São Cipriano fiz regular em forma de Vila, não como as destas minas, mas como qualquer de Portugal e é preciso que se lhe constitua justiça; longe desta Vila, sem embargo que tenho mandado abrir nova picada por donde a jornada de 3 dias a esta Vila, mas sempre é longe o Arraial se não despovoa". Embora nomeando as terras de "Arraial de São Cipriano", tal nomenclatura foi efêmera, pois logo voltou a ser conhecida como "Campanha do Rio de Verde". A cópia do manuscrito foi extraída do Arquivo da Torre do Tombo, existente no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Códice Torre do Tombo, vol. 1, 1736-1737, Capitania de Minas. Aqui, consultamos a versão apresentada em Alfredo Valladão (1937, p. 246-248). Outra interessante constatação é de que, por ocasião do pedido de transformação em Vila o Arraial de Campanha, São João Del-Rei advertiu ao governador que, em que pese a "quantidade" dos moradores, que realmente eram em grande número, deveria se ter em conta a "qualidade" dos mesmos, pois eram, em sua maioria "mulatos, escravos e mestiços", segundo parecer oficial da Câmara de São João Del-Rei, datado de 03-04-1798, que atribuíram a esse fato a "desqualificação" para ocupação da vereança de um Senado da Câmara. Consulta no Arquivo Público Mineiro. Secretaria de Governo da Capitania (Seção Colonial) SG-CX. 38-DOC. 48.

se estabeleciam em pequenas choupanas e vinham em busca das águas ou do ouro, em penosas viagens. Vindo pela Mantiqueira, normalmente em liteiras ou carroças, com a chegada à região, estabeleciam roças para a mineração ou construíam pequenos e rudimentares abrigos,[8] em busca de cura para os mais diversos males, como desordens no intestino, pele, fígado, isso sem falar nos reumáticos.

Ocorre que o termo "termalismo" ou "Crenoterapia" passa a designar a relação que se trava a partir do momento em que se consolida o interesse político e econômico pelas águas minerais, o que ganha maiores contornos com o financiamento, por parte do estado, ou mesmo de investidores, das "cidades jardins" (MANES, 2018), com a construção de estabelecimentos balneares que passam a conduzir, inclusive, interesses jurídicos, vez que tais expressões passam a ser dirigidas de forma visível nos instrumentos legais.

A própria utilização da expressão "termalismo" indica que se trata de designação utilizada pela literatura médica de forma mais contundente apenas no século XX, como indica Quintela (2004, p. 240). O mesmo se passa com o termo Crenoterapia, que somente é cunhado mais recentemente, nos séculos XIX e XX, para designar o conhecimento científico do uso medicinal por ingestão das águas minerais, o que indica a necessidade de enquadramento do conhecimento popular de uso das águas dentro de determinado método – agora científico – que correspondia a certo interesse econômico ou organizacional.

As práticas ou usos anteriores, pré-científicos, das águas minerais por parte dos indígenas ou da população rústica – que passou a construir roças ou pequenas cabanas no entorno da área dos parques – fase ligada ao empirismo ou magia – veio a ser enquadrada dentro de certo domínio ou enlace de saber que marca a literatura médica dos séculos XIX e XX, que

---

[8] Sobre a ocupação posterior às fazendas coloniais de sesmarias e à expulsão dos ex-escravos, legatários da família de bandeirantes Sylva-Leme-Goulart, em Cambuquira, ver Werneck (1912, p. 213-216) que narra a existência de "povoado composto de casebres de pouco valor, na maioria pertencentes a pobres caboclos, havia-se erguido modestamente na fralda de uma collina, para cahir logo em lamentavel ruina". Nessa ocasião, Werneck comprou todos os terrenos na intermediação do parque e da mata, aos quais, segundo ele, ninguém dava importância, já que "quem dispuzesse de trinta contos de reis podia comprar tudo aquillo".

se apropria desse conhecimento, até então dito "mágico" ou de "cura espiritual", para transformá-lo ou ritualizá-lo em conhecimento positivista e científico do uso das águas, que seria medido e organizado dentro de certa regularidade discursiva de prática médica hegemônica.

Ocorre que, curiosamente, em período posterior, como será visto no próximo tópico, esse mesmo conhecimento científico da "Crenoterapia", com "C" maiúsculo, foi posto em sacrifício e dado como um ramo não oficial da ciência, já que a medicina deixa de corresponder à sua totalização do início da modernidade para se tornar agenciadora da indústria farmacêutica, o que só foi possível por aperfeiçoamentos de suas novas alianças, com a disciplina recém formada da química; que, aliás, foi a mesma que fundou a "Crenoterapia", em ramificação nomeada "crenoquimioterápica" e, posteriormente, propiciou o desenvolvimento de fármacos mais eficazes.

Em suma, a prática termal ancestral foi suplantada ou silenciada em nome da dita "Ciência", com "C" maiúsculo, que passou a se apropriar desse saber, ao mesmo tempo em que o enlaçou no positivismo higienista da modernidade, de forma a enquadrar as águas dentro de certa discursividade médica. O posterior desdém por essa prática, especialmente, por mudanças socioculturais, como a saída dos cassinos das estâncias hidrominerais, provoca outros agenciamentos, que acabam por tornar essa mesma prática também uma crendice, tal como anteriormente aconteceu em relação ao nascimento da disciplina Crenoterápica, que terminou por suplantar e desvalidar o conhecimento anterior, dado como "mágico" ou "crendice", tornando-se "vítima" do processo que ela mesma agenciou.

Outra questão importante é a ligação da Crenoterapia com certos estabelecimentos termais, que envolviam ritualísticas específicas, como os famosos vinte e um dias de lazer e alguns aspectos relacionados ao clima, que transformaram tal conhecimento em disciplina médica e, igualmente, em práticas político-culturais. Isso explica a íntima ligação entre Baco e Esculápio, já que, aos dias de hospedagem nas estâncias, correspondiam hábitos e visões de mundo da elite, que tinha condições de levar a família e desfrutar do conforto, serviços de hotelaria e de entretenimento durante

o período. Assim, o desenvolvimento da disciplina médica e a sua legitimação se deram no seio da prática geopolítica que decidiu por transformar as estâncias hidrominerais em verdadeiros paraísos da Natureza, lugares de enorme potencialidade econômica e turística, originados de disputas entre discursividades pela legitimação deste saber, anteriormente dado como popular ou não científico.

Essa obsessão pode ser vista em vários crenoterapeutas que passaram a atuar nas Estâncias, pois a água só "ganha" propriedades medicinais se for feita dentro de certo método, lógica ou rotina, escorada dentro da literatura médica hidrológica, legitimada, notadamente, a partir do agenciamento da química com novas alianças, originadas pelas descobertas das propriedades físico-químicas das águas minerais, em cujo entorno foram desenvolvidos núcleos populacionais, práticas, hábitos e visões de mundo, posto que a criação da figura jurídica de Estâncias Hidrominerais carregava obrigações morais por parte do Estado, que deveria conservar o "glamour" relacionado à vida nas estâncias do Sul de Minas Gerais, que imitavam as estâncias termais europeias, notadamente, as francesas.

As alianças estabelecidas com a química propiciaram cenário em que as águas puderam ser medidas e enquadradas dentro de "comunidades científicas", núcleos legitimados de práticas que passaram a dar voz às coisas, aos fatos indisputáveis da natureza. Se alguém era legitimado a fazer as "águas falarem" esses eram os crenoterapeutas, que participavam da comunidade das estâncias como agentes do governo, tais como vereadores, prefeitos, governadores, deputados etc., em que as águas ganharam papel de destaque como recurso econômico, turístico e terapêutico.

Falando com Marras (2004, p. 320), o método científico, que culminou com o desenvolvimento da medicina farmacológica, ao invés de se contrapor ao processo de descrédito da Crenoterapia, como se acusa de modo frequente, diz respeito ao mesmo processo, não sendo de natureza distinta, mas diferindo apenas por gradação, constituindo-se, aliás, em seu aprofundamento, designando a íntima conexão entre ciência e política.

2 Da tecnociência ao mercado

O fim da Crenoterapia se liga – para além dos agenciamentos de Baco e Esculápio anteriormente descritos – à sua invisibilidade nas escolas de medicina da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), que, anteriormente às mudanças de hábitos relacionados às águas incluíram em seus currículos o conteúdo de hidrologia médica. Segundo Hellmann e Drago (2017, p. 312-314), na UFMG havia a disciplina específica de "hidrologia e climatologia", enquanto na UFRJ, o conteúdo referente era desenvolvido na disciplina de "terapêutica geral". Segundo os autores, o apogeu das estâncias hidrominerais aconteceu entre as décadas de 1930 e 1940, por conta dos aspectos "terapêuticos e lúdicos" ligados aos cassinos. O declínio se deu no seio de trocas por outras águas, já que o turismo na orla marítima recebeu investimentos imobiliários, deixando as águas termais em detrimento de outra água, a do mar (Hellmann; Drago, 2017, p. 314).

Outra importante mudança se deu no ano de 1945, quando a gestão da água mineral, através do Ministério de Minas e Energia (MME), especificamente por meio do Departamento Nacional de Produção Mineral (DNPM), instituiu o Decreto-Lei n.º 7.841, de 08-08-1945, que assinala o modo de existência predominante das águas minerais, regulamentando sua pesquisa e a "exploração, industrialização e comercialização", ainda válido, pautando a nova racionalidade epistemológica das águas, coerente à intencionalidade política de tratamento jurídico das águas como minério, que se inicia em 16-07-1934, através da Constituição, dando cabo à regulamentação do decreto n.º 24.642, de 10-07-1934, o Código de Minas.

Tal racionalidade não se pauta exclusivamente por fatores lógico-racionais, como se, da noite para o dia, as águas tivessem deixado de ser "medicinais", da mesma maneira como deixaram de ser "mágicas", pois diversos agenciamentos transformaram a "água físico-química" das estâncias em "água cultural", reunindo disciplinas em torno da "água enquanto

fármaco", que terminou por atrair inúmeros interesses industriais, econômicos e acadêmicos, pois diversos estudantes se dedicaram à pesquisa das "águas termais" enquanto agente medicamentoso. Essas políticas passaram a reorganizar a disciplina Crenoterápica, que demandavam aliados cada vez mais exigentes e constantes, com remodelações imprevisíveis, que terminaram por culminar no seu fim.

No momento atual, com a passagem da tecnociência ao mercado, a "verdade ontológica" do que é a água mineral se liga mais aos representantes empresariais e estatais, notadamente, aos detentores do direito de lavra, em conformidade com os atuais agenciamentos.

Estes atores modernos acreditam que tudo que não se encaixa na sua visão é ultrapassado e arcaico – chamam de "crença" a diversidade de modos de se relacionar com as águas minerais. A narrativa deles é excludente de outras ontologias. O mesmo processo ocorreu anteriormente, quando o saber científico Crenoterápico suplantou as outras práticas relacionadas às águas, acusando-as de "crendice", por meio de políticas, ou, melhor dizer, polícias epistemológicas.

O estudo de Wilk (2006) sobre marketing e o Brei e Böhm (2014) sobre responsabilidade social mostram como isso foi engendrado para a busca da hegemonia do mercado de águas engarrafas/envasadas. O Poder Público colabora neste processo, pois,

> [...] tem como instrumentos de mediação as políticas públicas de normatização, regulação e fiscalização. Estas classificam as águas e são aplicadas para legitimar a luta simbólica para a nomeação do mundo e das coisas como instrumentos de poder [...] O poder público, por meio de instrumentos jurídicos, trava lutas simbólicas, criando então "coisas" e não mais "água". Distintas instituições governamentais a nomeiam por meio de normatizações diferentes, disputando o poder sobre estas novas "coisas", distanciando a água do seu caráter de direito e necessidade de hidratação (QUEIROZ, 2011, p. 41).

Hoje, o tratamento com as águas termais se liga mais a um placebo, um tratamento auxiliar, não legitimado pelo saber médico dominante. Outrossim, a Crenoterapia deixou de ser especialidade médica, com o fim

dessa disciplina no currículo das universidades de medicina. Agora, ocorre o processo inverso: a água mineral deixa de ser fato científico para se tornar conhecimento não legitimado dentro de um saber médico.

Após a extinção das cadeiras médicas Crenoterápicas, tal regime de conhecimento somente voltou à baila em 2007, na Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares (PNPIC), instituída pela Portaria 971 do Ministério da Saúde, de 03-05-2006, contudo, tratou-se de autorização parcial, já que referida portaria trouxe diretrizes norteadoras para o Termalismo Social/Crenoterapia no âmbito do Sistema Único de Saúde, ao lado de outras práticas consideradas "integrativas" de saúde, tais como a homeopatia, plantas medicinais, fitoterápicos, medicina antroposófica, acupuntura e outras medicinas tradicionais chinesas.

O processo foi violento. Dentre as agressões, a violência do "saber" técnico, da regulação, do viés econômico sobre as culturas/tradições/saberes locais, em que se aniquilou a diversidade de mundos-águas. Se antes da tecnociência se falava em "nobreza daquelas águas", "verdadeiras dádivas divinas", "riqueza única no mundo", "ricas águas minerais", "bem tão precioso e raro na natureza", "únicas no planeta", "nosso bem mais precioso", "águas milagrosas" e "verdadeiras dádivas divinas", no momento posterior, o da tecnociência, são outros os argumentos colocados em evidência: "água é terapêutica", "águas que curam", "água mineral com propriedade medicinal", "as águas minerais são tradição da Crenoterapia", "água mineral é saúde", "água mineral é terapia", "água é vida e saúde" e "preciosos auxiliares da terapêutica". Com a mudança da tecnociência para o mercado de águas, são renovados os argumentos: "negócio das águas minerais", "fonte de renda", "mercado das águas envasadas", "águas são minério", "bem mineral da União", "direito de explotação", "negócio das águas minerais", "*royalties* da água mineral", "parceria para a exploração das águas" e "negócios das águas minerais".

Sobre a passagem da tecnociência ao mercado de águas envasadas, podemos nos escorar em Escobar (2003, p. 57), para quem, na modernidade, "[...] as relações sociais se baseiam na separação entre nós (subalternizados)

e eles (dominadores); entre natureza (entendida como atraso, mito, algo a ser domado) e cultura (o que é produzido nos centros de poder)".

O mercado de águas no Sul de Minas Gerais é antigo, sendo inclusive o motivador do processo da formação higienista das cidades.[9] Em Cambuquira, por exemplo, já nos anos de 1894, com os novos estudos da composição fisioquímica das águas, a Empresa União Industrial dos Estados do Brasil começa a sua exploração comercial, em período anterior à fundação da cidade, que viria a acontecer somente em 12-05-1909, 15 (quinze) anos depois.

Já nesses tempos, a finalidade da empresa não era para o aproveitamento *in loco* (VILHENA, 2007, p. 16), mas destinado à exportação para outras localidades. Mesmo o processo de captação financiado pelo Estado e de fundação dos parques – entendidos como perímetros de proteção e higienização das águas, segundo os vieses positivistas – relacionaram-se à indústria de águas, pois Américo Werneck, então concessionário das águas de Lambari e Cambuquira, iniciou o isolamento das fontes e cercamento do Parque, sendo substituído por Charles Berthaud, químico francês contratado pela indústria de águas.

Os primeiros problemas ambientais relacionados à indústria de águas começam junto com ela, já que, com relação à água da Fonte Roxo Rodrigues, em texto de Manoel Dias dos Santos Brandão, publicado pelo jornal Encontro (2016), informa-se que o engenheiro Américo Werneck, escolhendo a fonte Roxo Rodrigues para captação e exploração comercial, "tentando elevar o nível de colheita da água, danificou, supõe-se, a base de captação (caixa-coletora). A água sumiu, reaparecendo mais tarde sem o gás primitivo".

Lobato (2018, p. 108) indica que a "[...] exploração inescrupulosa das águas de São Lourenço reflete a visão binária entre natureza e sociedade, descartando suas relações, julgando-as como mitos, folclores e lendas, que

[9] Sobre o tema, ver Lemes de Souza (2019), que liga o processo de formação das cidades aos agenciamentos das indústrias de água mineral. Segundo a autora, a água pode ser caracterizada como centros de perspectiva, entreontologias, que variam nas ontologias múltiplas. Por isso, mesmo a ideia de "água ciborgue", elevada à última das consequências, pode representar a ruptura com as diferenciações entre "natureza" e "cultura".

precisam ser superadas pela racionalidade instrumental, a utilização da natureza como estoque".

No mesmo sentido, Fourez (1995) explica que:

> Assim, Stengers (1984) mostra como, para se libertar, a ciência moderna lutou contra uma concepção animista da natureza, em que a 'feiticeira' tem um lugar importante. A feiticeira simboliza uma relação com 'a natureza que é também temível e dotada de poder'. Ela se comunica com a Natureza 'de maneira não racional, mas eficaz'. Ao passo que, segundo Stengers, para a ciência moderna, a metáfora feminina, para falar da Natureza, remete a 'uma mulher passiva, que se pode penetrar à vontade, que se pode conhecer ao penetrar, que não é mais temível; a análise de uma série de textos permite estabelecer um paralelo entre a descoberta coletiva da Natureza, a sua apropriação coletiva e uma espécie de violação coletiva, penetração coletiva dos homens em posição de iniciativa voluntarista em relação a algo que é por si submisso, entregue ao conhecimento, que basta ter vontade de penetrar para conhecer' [...]. (FOUREZ, 1995, p. 160).

Para dar fechamento a essa questão, em uma entrevista trazida por Lobato (2018, p. 108), uma moradora da cidade da Estância Hidromineral de São Lourenço relembra o tempo do curismo das águas: "[...] naquela época tinha tratamento pras águas minerais e esses tratamentos duravam dias [...] a cidade lotadíssima, hotéis todos lotados [...]. Hoje não tem mais, não existe mais a cura da doença pela água, pela natureza. Conseguiram acabar com tudo isso".

O fim da natureza?

Para entender a Crenoterapia foram descritos os três momentos cronológicos, o do saber popular, o da tecnociência (saber médico) e o do mercado. A evolução histórica entre eles é o constante movimento de "modernização", em que cada vez mais se purifica as relações entre natureza e cultura. Tal relação passa, em primeiro momento, pela extirpação das ontologias ameríndias, que, para falar com Danowski e Viveiros de Castro

(2014, p. 94), "fazem parte daquela gigantesca minoria de povos que jamais foram modernos, porque jamais tiveram uma Natureza, e, portanto, jamais a perderam, nem tampouco precisaram se libertar dela".[10]

No que se refere às águas minerais, Vianna (2018, p. 60) indica a existência de dois momentos: "[...] atenta-se para dois tempos regidos por deuses que se irmanam nesses sítios de águas virtuosas: quando Esculápio encontra Baco, a cura encontra a carne e cicatriza como uma marca indelével na história da formação desses balneários".

Conversando com a história de Baco e Esculápio, de Jurandir Ferreira, trazida à baila em Marras (2004), percebemos que, com a saída de Baco, Esculápio não se sustenta sozinho, e é dado em sacrifício após ritual libidinoso.

Envolvido nesse ritual, sugerimos que um dos principais personagens da historiografia das águas, com o qual se faz um triângulo amoroso, foi estranhamente esquecido: é Mercúrio, deus da venda, do lucro e do comércio, que coloca o corpo de Esculápio em sacrifício aos fantasmas, em meio a rituais fúnebres, que culminaram com a sua morte. Como uma aranha vespa, que mata o parceiro sexual para alimentar os futuros filhotes, assim se dá a relação da disciplina crenoterápica, passando pelos estágios de nascimento – sexo – morte.

Primeiro, nasce Esculápio e após, Mercúrio e então, Baco. Flerte triplo entre os três, com a saída de Baco e a oferenda do corpo de Esculápio, é Mercúrio que reina, soberano, perante os povos das mercadorias. Com o modelo de exploração expropriatório do mercado de águas de Mercúrio, esse se tornou a regra e fez derramar todo o sangue daqueles que o antecederam, inclusive e especialmente dos ameríndios, os povos das águas que jamais foram modernos e que, por essa razão, nunca perderam a Natureza, aquela que a Crenoterapia, com o aprimoramento da sua tecnociência, colocou em sacrifício.

---

[10] Em *Ecologia e resistência no rastro do voo da bruxa: a cosmopolítica como exercício de filosofia especulativa*, Costa (2017, p. 24) indica por bases as propostas de Bruno Latour que, na questão ecológica atual, é preciso alargar para "melhor acomodar os agentes outros-que-humanos que tal catástrofe põe em evidência". A partir disso, uma indagação é: "[...] quais os possíveis modos de participação desses seres na política? Seria sob o modo da representação – e, nesse caso, alguém (algum humano) iria representá-los ou eles se representariam de algum modo por si mesmos?" (COSTA, 2017, p. 24).

Assim ocorreu com as águas minerais: as mudanças sucessivas e progressivas se deram em um processo de "modernização", em que, de forma gradual, foi aperfeiçoada a separação entre natureza e cultura, até o ponto de a água ser considerada uma natureza "morta", um produto, a serviço da cultura viva, o capital.

A criação da verdade pela política científica da Crenoterapia se liga à mudança de hábitos da população, provocada pela série heterogênea de sucessivas escolhas, em como foram alocados os recursos tanto para "fazer existir"/"criar a Crenoterapia", quanto pela fase de "fazer morrer" a disciplina e, por outro lado, "fazer nascer o mercado", modos de existências das águas que emergiram de entrelaces entre ciência e política, agenciamentos de naturezas e culturas.

Referências

ANTONIL, André João. **Cultura e opulência do Brasil**. 3. ed. Belo Horizonte: Itatiaia/Edusp, 1982.

BRANDÃO, Manoel Dias dos Santos. A quem interessar possa. **Encontro** – O Jornal de Cambuquira, Cambuquira, edição 572, 2016.

BRANDÃO, Thomé. **Cambuquira**: Estancia hidro mineral (Trabalho apresentado ao II Congresso Nacional de Hidro-Climatismo). São Paulo: Empresa Gráfica da Revista dos Tribunais, 1940.

BREI, Vinicius; BÖHM, Steffen. '1L=10L for Africa': Corporate social responsibility and the transformation of bottled water into a 'consumer activist' commodity. **Discourse & Society**, v. 25, n. 1, p. 3-31, 2014.

BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. **Raízes do Brasil**. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

COSTA, Aline de Castro. Ecologia e resistência no rastro do voo da bruxa: a cosmopolítica como exercício de filosofia especulativa. **AnaLógos**, n. 1, p. 24-34, 2017.

CRUZ, Marco Antônio Santos. **Cambuquira**: Uma proposta de releitura do topônimo. Manuscrito. 2008-2009.

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há mundo por vir?** Ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: Cultura e Barbárie Editora, 2014.

ESCOBAR, Arturo. Mundos y econocimientos de otro modo: el programa de investigacion modernidad/colonialidad latinoamericano. **Tabula Rasa**, n. 1, p. 58-86, 2003.

FERREIRA, Ronald. **Campanha, cidade mãe do Sul de Minas**. Disponível em: <http://www.campanhaprevi.mg.gov.br/a-cidade/>. Acesso em: 13 de abr. 2019.

FOUREZ, Gérard. **A construção das ciências**. São Paulo: Unesp, 1995.

HELLMANN, Fernando; DRAGO, Lívia Crespo. Termalismo e crenoterapia: potencialidades e desafios para a saúde coletiva no Brasil. **Journal of Management And Primary Health Care**, v. 8, p. 309-321, 2017.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: Palavras de um xamã Yanomami. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. Prefácio de Eduardo Viveiros de Castro. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras: 2015.

LATOUR, Bruno. **Ciência em ação**: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora. Tradução de Ivone C. Benedetti. 2. ed. São Paulo: UNESP, 2011.

LEFORT, José do Patrocínio. **13º Anuário Eclesiástico da Diocese da Campanha**. Manuscrito. 1951. Localizado em: Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Campanha (AEAC).

LEFORT, José do Patrocínio. **O Sul de Minas e as Bandeiras**. Manuscrito. 1974.

LEMES DE SOUZA, Ana Paula. A diáspora das águas: ensaio sobre contingências. In: VALADÃO, José de Arimatéia Dias *et al.* (Coord.); LEMES DE SOUZA, Ana Paula *et al.* (Org.). **Clamor das águas**: a busca por nova identidade para as águas minerais no Brasil. Florianópolis: CAXIF/UFSC, 2018. p. 13-34.

LEMES DE SOUZA, Ana Paula. **Águas ciborgues**: o humano-maquínico das águas minerais. Manuscrito. 2019.

LOBATO, Christiane Batista de Paulo. **Água pra quê(m)**: discurso e identidade na resistência à superexploração de água mineral em São Lourenço. 2018. 139 p. Tese (Doutorado em Administração). Universidade Federal de Lavras, Lavras, 2018.

MANES, Vanessa Borges. A cultura civilizatória nas cidades ideais: Cambuquira, uma Estância Jardim Hidromineral 1834-1930. In: VALADÃO, José de Arimatéia Dias *et al.* (Coord.); LEMES DE SOUZA, Ana Paula *et al.* (Org.). **Clamor das águas**: a busca por nova identidade para as águas minerais no Brasil. Florianópolis: CAXIF/UFSC, 2018. p. 163-175.

MARRAS, Stelio Alessandro. **A propósito de águas virtuosas**: formação e ocorrências de uma estação balneária no Brasil. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

PACHAMAMA, Aline Rochedo. O povo Puri de Minas Gerais: A Serra Mãe das Águas, a Terra Sagrada e a Palavra. In: VALADÃO, José de Arimatéia Dias *et al.* (Coord.); LEMES DE SOUZA, Ana Paula *et al.* (Org.). **Clamor das águas**: a busca por nova identidade para as águas minerais no Brasil. Florianópolis: CAXIF/UFSC, 2018. p. 145-161.

QUEIROZ, Josiane Teresinha Matos. **O campo das águas envasadas**: determinantes, políticas públicas, consequências socioambientais, qualidade das águas e percepções. Tese de Doutorado (Doutorado em Saneamento, Meio Ambiente e Recursos Hídricos). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.

QUINTELA, Maria Manuel. **Saberes e práticas termais**: uma perspectiva comparada em Portugal (Termas de S. Pedro do Sul) e no Brasil (Caldas da Imperatriz). História, Ciências, Saúde, Manguinhos, vol. 11 (suplemento 1), p. 239-60, 2004.

REZENDE, Francisco de Paula Ferreira. **Minhas recordações**. 1832-1893. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1987.

VALLADÃO, Alfredo. **Campanha da Princeza**, Volume I (1737-1821). Rio de Janeiro: Leuzinger, 1942.

VIANNA, Raphael. Quem controla a água? Mapeamento de controvérsias na Guerra das Águas em São Lourenço. In: FERNANDEZ, Viviane; MACEDO, Joana; BRANQUINHO, Fátima (Orgs.). **Pedra, planta, bicho, gente... coisas**: encontros da teoria ator-rede com as ciências ambientais. 1. ed. Rio de Janeiro/RJ: Mauad X; FAPERJ, 2018. p. 59-76.

VILHENA, Sueli Fonseca de. **Casos, Causos e Acasos de Cambuquira**. Manuscrito. 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais**: Elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo/SP: Ubu Editora, n-I edições, 2018.

WERNECK, Américo. **Judith, por seu noivo Américo Werneck**. Lisboa: Typographia A Editora Ltda., 1912.

WILK, Richard. Bottled water: the pure commodity in the age of branding. **Journal of Consumer Culture**, v. 6, n. 3, p. 303-325, 2006.

Capítulo 5

"O risco que corre pau, corre o Machado!" avanço do PDA Matopiba e as formas de luta e resistência de entidades, povos e comunidades tradicionais nos cerrados brasileiro

Raoni Fernandes Azerêdo [1]
Saulo Barros da Costa [2]

1 Introdução

O Estado pode ser visto como um comitê para gerenciar os negócios da burguesia (conforme Lênin), portanto como algo 'monolítico' ou, que suas agências e órgãos estatais são, igualmente frutos de relações sociais (luta de classes) e da permanente correlação de forças entre segmentos sociais organizados no âmbito da sociedade civil em suas inter-relações com a sociedade política (MENDONÇA, 2010)[3]. Neste artigo, a partir desta segunda percepção, entendemos que a formulação do Plano de Desenvolvimento Agropecuário (PDA MATOPIBA) foi desenvolvido por frações da classe dominante e seus respectivos aparelhos privados de hegemonia (GRAMSCI, 1999) que ao disputarem as agências do Estado (a exemplo do

[1] Docente da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA – Campus de Alenquer). Doutorando em Geografia (PPGG/UFPB). Mestre em Desenvolvimento Territorial na América Latina e Caribe (UNESP). E-mail: raoniazeredo@gmail.com http://lattes.cnpq.br/8662991448109311 https://orcid.org/0000-0002-4088-7430

[2] Docente do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Maranhão (IFMA – Campus Pinheiro). Doutorado em Geografia (PPGEO/UFPE). E:mail: sauloungido@gmail.com http://lattes.cnpq.br/2891144328258908

[3] Nesta mesma perspectiva Poulantzas (1985) aponta que o Estado é atravessado pelo conjunto das relações sociais existentes numa formação social determinada, incorporando, em si mesmo, os conflitos vigentes em cada formação social.

Ministério da Agricultura), direcionaram as estratégias do Estado, para a criação de uma região propícia para que o capital (agronegócio) pudesse alcançar taxas de lucro cada vez maiores.

Delgado (2012) compreende que a materialização do agronegócio pressupõe uma estrutura pré-existente da modernização conservadora, rearticulando a níveis intensos, as cadeias agroindustriais, o mercado de terras e a política econômica e financeira do Estado4, tendo as commodities o seu polo de atração. Alguns exemplos são, a) o arranjo conservador da política agrária adotado no Brasil; b) retorno massivo do crédito rural, que diferente dos anos 70, agora encontra-se sob o controle dos bancos privados; c) valorização dos preços das terras enquanto ativo financeiro5; d) a as principais cadeias agroindustriais operantes nos mercados de commodities crescendo à taxas extraordinárias, acima do ritmo das exportações totais entre 2000 e 2010.

No entanto, o agronegócio revela sinais de crise (especialmente após 2008), que pelo prisma econômico apresenta sinais de desaceleração da demanda externa de commodities, comparativamente ao ritmo da primeira década (SERIGATI, 2015). Partindo de uma hipótese, que existe uma crise de sobreacumulação do capital, compreenderemos na seção seguinte que o PDA-MATOPIBA é formulação por parte do Estado articulado ao agronegócio, enquanto estratégia de criação de uma região, que tem na acumulação por espoliação (HARVEY, 2004), engrenagem motriz para que o capital possa retornar ao eixo da acumulação ampliada.

Portanto, este artigo tem como escolha analisar e compreender os reflexos do PDA-MATOPIBA no espaço geográfico, o avanço do agronegócio na "nova fronteira agrícola" denominada de MATOPIBA e os processos

---

[4] O Estado brasileiro se endivida para disponibilizar linhas de crédito subsidiadas para o agronegócio através da negociação de Títulos do Tesouro Nacional no sistema financeiro. Segundo o Plano Agrícola e Pecuário de 2013/2014, no decorrer da última década os montantes destinados ao agronegócio por meio do mecanismo de crédito rural mais do que quintuplicaram, saltando de R$27 bilhões em 2003/2004 para R$136 bilhões na safra de 2013/2014 (PITTA e MENDONÇA, 2014, p. 47).

[5] Houve uma elevação do preço da terra no período de 1994 a 2010 onde o preço médio do hectare de terra aumentou de R$ 1.188,30 para R$ 7.490,40, ou seja, cerca de 430% (SAUER; LEITE Apud PEREIRA e PAULI, 2016).

de luta e resistência das comunidades tradicionais diante deste império agro-extrativista-alimentar (ALMEIDA, 2010; SVAMPA, 2016).

Esta região acrônima feita a partir das primeiras sílabas dos estados do Maranhão, Tocantins, Piauí e Bahia, foi institucionalizada pelo Estado brasileiro a partir do Decreto nº 8.447/2015 resultando uma conformação6 com uma extensão de 73 milhões de hectares (sendo 66 milhões no bioma cerrado, incluindo 337 municípios), e que por meio do Plano de Desenvolvimento Agropecuário (PDA) têm por principal premissa criar políticas públicas de desenvolvimento econômico para atividades agropecuárias, tendo em vista fornecer infraestrutura e logística para o desenvolvimento do agronegócio (leia-se, sobretudo a soja comoditizada), privilegiando a lógica de apropriação privada da terra e consequentemente expropriação das populações camponesas e tradicionais.

2 Plano de desenvolvimento agropecuário PDA Matopiba: o cerrado e as populações tradicionais na mira do xeque-mate

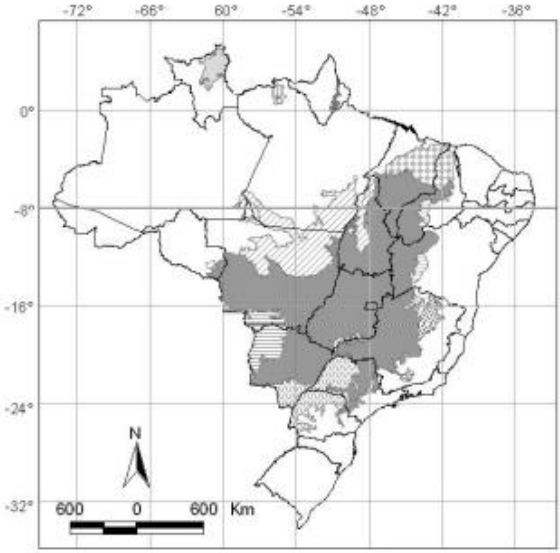
O Estado brasileiro, especialmente através de políticas públicas, possui uma lógica de organizar os territórios, tanto urbanos quanto rurais, inclusive neste último direcionando a ocupação de novas áreas no interior do país. De início, a ação estatal procurou, não apenas facilitar a expansão das fronteiras agrícolas, visando a produção "de gêneros básicos e baixos preços (...) que contribuíram por sua vez para o rebaixamento do custo de reprodução da força de trabalho urbana, incidindo na contenção de folha de salários dos empresários industriais. (MENDONÇA, 1986, p.30; INOCÊNCIO; CALAÇA, 2011).

O cerrado nacional possui uma dinâmica tanto biótica quanto identitária, a partir dos processos de formação ambiental geo-históricos quanto das relações desempenhadas pelos grupos em metabolismo (PORTO-

[6] A delimitação territorial do MATOPIBA ocorreu através de um acordo entre o Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e do Grupo de Inteligência Territorial Estratégica (GITE), que representa a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (EMBRAPA).

GONÇALVES, s/d; 2014). Contudo este dinamismo natural e social, por meio do PDA MATOPIBA promove alterações de compreensões das riquezas do cerrado, enquanto apenas um espaço de produção de mercadoria e transformação da natureza, fundamentalmente em moldes históricos e coloniais da grande propriedade fundiária, do monocultivo e de exploração do trabalho. A Figura 01 aponta a envergadura deste domínio no território nacional, atravessando Estados e em interface com outros biomas e suas transições. É exatamente por esta abrangência, suas contínuas riquezas e potencialidades, que diversos interesses públicos e privados atravessam este espaço, configuram-se como atraídos por estes fatores, conflitando com povos e comunidades, formas de ocupação territorial e modelos de desenvolvimento.

Figura 2 – Abrangência das áreas do cerrado no Brasil



Fonte: (PORTO-GONÇALVES, 2014).

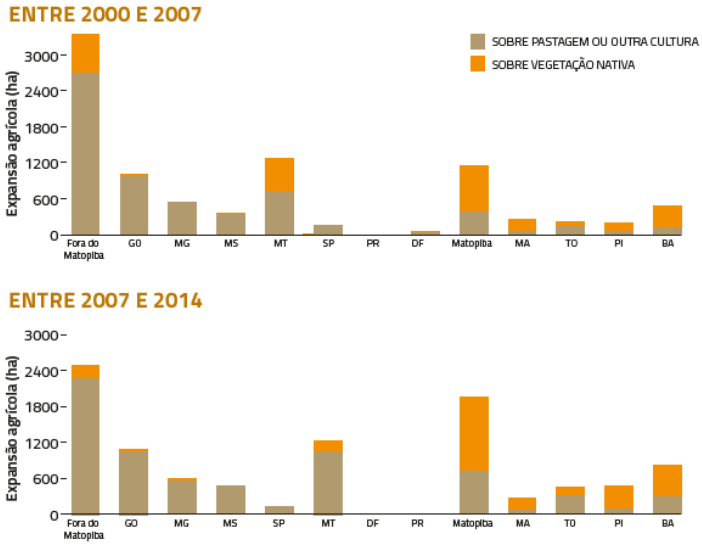
Mesmo não sendo objetivo deste artigo, discorrer e analisar as políticas públicas anteriores ao PDA MATOPIBA, chamamos a atenção especialmente para o Programa Nipo-Brasileiro de Desenvolvimento dos

Cerrados (PRODECER), financiado com empréstimos da Agência Japonesa de Cooperação e Desenvolvimento Internacional (JICA), que sedimentaram os interesses internacionais nos Cerrados, sobretudo com a soja (enquanto uma área estratégica na divisão internacional do trabalho) (PESSÔA, 1988; CARIBÉ, 2016). Este período, marca como o capitalismo mundializado (CHESNAIS, 1996) inseriu a agricultura na lógica da financeirização, onde a condicionante mais relevante era a exigência de crédito para sua manutenção e reprodução. Para isto, a incorporação de novos agricultores para o cultivo de produtos comoditizados e suas respectivas áreas (leia-se expansão de terras) tornam-se imprescindíveis.

Neste breve contexto, o Cerrado inseriu-se de forma plena na agricultura dita moderna, e já na virada do século XXI, tinha um quarto de seus 220 milhões de hectares incorporado à dinâmica produtiva do agronegócio, e viu o cultivo da soja por exemplo, aumentar de 20 mil (início dos anos 1970) para 29 milhões de toneladas (início dos anos 2000) (CANUTO, 2004; (PORTO-GONÇALVES, 2015). Para se ter uma dimensão, na safra 2013/2014, mais da metade (52%) da soja cultivada no Brasil estava concentrada no Cerrado e de 2000 a 2014, a área agrícola no Cerrado expandiu 87%, (sendo 76% causada pela soja) e foram desmatados 963 mil hectares o que equivale à área do Estado de Pernambuco (FILHO; COSTA, 2016)7. Observa-se na Figura 02 que a expansão agrícola se deu sobretudo na região do MATOPIBA, e em especial sobre vegetação nativa de cerrado, explicitando que o agronegócio (capitalismo no campo) apenas consegue escapar de sua própria contradição por meio da expansão (intensificação geográfica) com a necessidade de manter a existência ou criação de novos espaços para a acumulação (HARVEY, 2004; 2005).

[7] Na região do MATOPIBA a área agrícola da Bahia aumentou em 1,5 vezes, enquanto que no Maranhão, Tocantins e Piauí esta expansão foi de 3,2; 8,7 e 11,5 vezes, respectivamente. No Maranhão e Piauí esta expansão se deu majoritariamente nas classes vegetação nativa + abertura de vegetação nativa. Já no estado de Tocantins, cerca de 35,5% da área agrícola expandiu com desmatamento e o restante, principalmente, sobre pastagem (FILHO; COSTA, 2016)

Figura 3 – Expansão agrícola nos cerrados



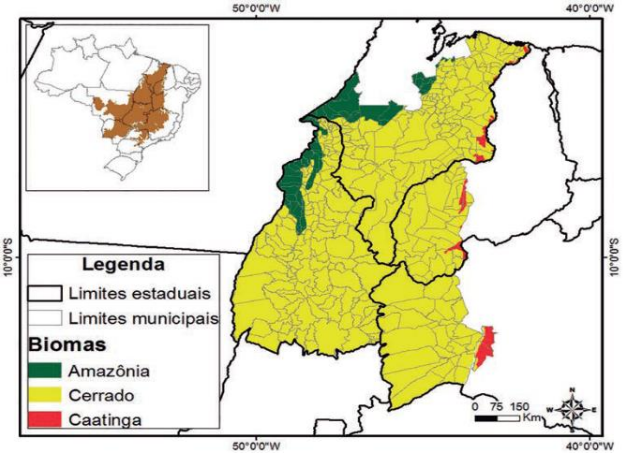
Fonte: (FILHO; COSTA, 2016).

Ressalta-se que a configuração denominada de MATOPIBA enquanto região de expansão de *commodities* (principalmente a soja), não se remete a processos de temporalidade recente (HAESBAERT, 1995; MONDARDO, 2010; BERNARDES, 2009; ALVES, 2005;2015). No entanto, chamamos a atenção que este novo recorte, agora organizado e oficializado pelo Estado brasileiro[8], não teve apenas caráter pelas suas condições físicos-naturais do domínio morfoclimático dos cerrados como clima, relevo e hidrografia que favorecem a expansão da agricultura moderna para esta região (GITE, 2014 Apud SOUZA,2016) e sim está fortemente relacionado como "uma das tábuas de salvação[9] frente aos impactos sobre o Brasil da crise financeira internacional que agora se explicitam na recessão [especialmente de crédito], na inflação e no aumento do desemprego" (REDE SOCIAL, 2016, p.28).

[8] Soma-se aos massivos investimentos estatais em logística para o transporte dessas *commodities*, a exemplo do Terminal de Grãos do Maranhão (TEGRAM), que fica localizado no Porto Itaqui (MA)

[9] Segundo o documento elaborado pelo governo federal brasileiro intitulado "Projeções do Agronegócio - Brasil 2014/2015 a 2024/2025", a região do MATOPIBA deve atingir uma produção de grãos entre 22,5 e 28,0 milhões de toneladas nos próximos 10 anos numa área plantada de 8,7 milhões de hectares em 2024/2025, mas que poderá atingir 11,4 milhões de hectares em seu limite superior ao final da próxima década.

Figura 4 – Região do MATOPIBA



Fonte: Embrapa (2015) e IBGE (2016a). Elaboração: Buainain et al (2017).

Vale salientar, que esta região é pensada/organizada por um bloco de poder ancorado na então ex. Ministra da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (MAPA) Kátia Abreu[10], que ao possuir legitimidade perante os governos estaduais dos 04 Estados (que embora fossem de diferentes frações partidárias), partilhavam de um consenso (como diria Gramsci) que o Plano de Desenvolvimento Agropecuário - PDA MATOPIBA traria o desenvolvimento da região através da intensificação do agronegócio[11]criando políticas públicas de desenvolvimento econômico para atividades agropecuárias, tendo em vista fornecer infraestrutura e logística, que seguiam as seguintes diretrizes: I) desenvolvimento e aumento da eficiência da infraestrutura logística relativa às atividades agrícolas e pecuárias; II)apoio à inovação e ao desenvolvimento tecnológico voltados às atividades agrícolas e pecuárias; e III) *ampliação e fortalecimento da classe média no setor*

[10] Kátia Abreu, afirma em alto e bom som: "nós queremos ter um continente de prosperidade, não com uma varinha de condão, não apenas uma ideia ufanista, *mas temos condições e meios para fazer com que os produtores nativos, os pequenos e os médios possam ser inseridos nesta grande prosperidade do agronegócio"* (SENADO, 2016, grifos nosso)

[11] A título de ilustração de acordo com o Departamento Intersindical de Assessoria Parlamentar - DIAP - (2011), na legislatura 2011-2014 a bancada ruralista tinha respectivamente 05 deputados no Maranhão, 06 deputados e 02 senadores no Tocantins , 04 deputados e 01 senador no Piauí e 17 deputados e 01 senador na Bahia (LOCATEL e LIMA, 2016)Importante mencionar outros atores, ou aparelhos privados de hegemonia como diria Gramsci, que representam interesses peculiares do agronegócio e são correias de transmissão do discurso hegemônico na região: a Associação dos Agricultores Irrigantes da Bahia (Aiba), a Associação de Produtores de Soja do Brasil (Aprosoja) e a Confederação da Agricultura e Pecuária do Brasil (CNA).

rural, por meio da implementação de instrumentos de mobilidade social que promovam a melhoria da renda, do emprego e da qualificação profissional de produtores rurais (PLANALTO, 2015, grifos nosso).

Consideramos que a premissa do PDA MATOPIBA é que o capital territorialize-se [12] intensificadamente, seja nas áreas de chapadas (áreas planas, passíveis de mecanização) e nos baixões (para formação de reservas legais), que são historicamente compartilhadas coletivamente por populações tradicionais. Vale salientar que no recorte regional, estes povos somados às unidades de conservação representam apenas 22% da área. No entanto segundo entrevista verbal (XYZ, 2016) este número é bem maior do que foi delimitado, ou seja, existem bem mais comunidades tradicionais/camponesas que não estão mapeadas e que poderão sofrer grandes impactos[13]. Assim o Estado, com seu monopólio da violência e suas definições da legalidade tem papel crucial no apoio e na promoção do desenvolvimento capitalista, retornamos a nossa hipótese inicial que o PDA MATOPIBA é um instrumento de acumulação por espoliação[14], enquanto umas das estratégias para resolver o problema de acumulação do agronegócio e das corporações capitalistas.

Portanto ao considerar que a sobreacumulação é uma condição em que excedentes de capital (por vezes acompanhados de excedentes de trabalho) "estão ociosos sem ter em vista escoadouros lucrativos, a acumulação por espoliação liberaria um conjunto de ativos (incluindo

---

[12] O processo de construção do território é simultaneamente construção/destruição/manutenção/transformação. Em síntese, é a unidade dialética, portanto contraditória, da espacialidade que a sociedade tem e desenvolve. Logo, a construção do território é contraditoriamente o desenvolvimento desigual, simultâneo e combinado, o que quer dizer: valorização, produção e reprodução. [...] Essa lógica contraditória que constrói/destrói formações territoriais em diferentes partes do mundo ou faz com que frações de uma mesma formação territorial conheçam processos desiguais de valorização, produção e reprodução do capital, conforme regiões. (OLIVEIRA, 1999, p. 74-75)

[13] Soma-se a isto o fato de apenas parte dos estabelecimentos do recorte regional estarem protegida pela propriedade: 60% dos produtores são proprietários, 11% são ocupantes, 8% arrendatários e 6% assentados sem titulação definitiva (IBGE, 2016b Apud Buainain et al (2017).

[14] Para Harvey (2005), o conceito de acumulação por espoliação tem como base a acumulação primitiva em Marx, no entanto a substitui, ao entender que "parece estranho qualificar de primitivo ou original num processo em andamento". O fato é que suas práticas vão desde a "mercadorização e privatização da terra e a expulsão violenta de populações camponesas, supressão de direitos aos ataques especulativos feitos por fundos derivativos e outras grandes instituições do capital financeiro como a vanguarda da acumulação por espoliação em épocas recentes".

força de trabalho) a custo muito baixo, e com isso o capital sobreacumulado poderia apossar-se desses ativos e dar-lhes imediatamente um uso lucrativo" (HARVEY, 2005, p.124).

Em linhas gerais, pode-se perceber em curso, uma territorialização do capital tendo a linha mestre a acumulação por espoliação, materializada com a presença de 26 empresas transnacionais (sobretudo dos Estados Unidos da América e do Japão) atuando desde a compra de terras, arrendamento de terras, controle dos preços, produção, comercialização, armazenamento e financiamento para a compra de insumos e maquinários (PEREIRA e PAULI, 2016).

3 A resistência viva e combativa dos povos tradicionais do cerrado -o caso do território sertanejo Forquilha [15]

A comunidade sertaneja Forquilha situa-se no encontro dos rios Balsas e Parnaíba, no município de Benedito Leite, sudeste do Estado do Maranhão. O principal acesso ao local se dá pela cidade vizinha de Uruçuí, no Estado do Piauí, de onde faz-se a travessia de balsa até a comunidade. Atualmente 19 famílias moram na localidade que não possui escolas, postos de saúde ou sistema de saneamento. Para dispor de tais serviços, a população precisa se dirigir à cidade de Uruçuí e, nos casos mais específicos na sede de Benedito Leite.

De acordo com relatos das pessoas mais velhas e das lideranças locais, a comunidade de Forquilha existe a mais de 50 anos e sua origem está ligada à fazenda de propriedade da família Barros (o nome mais antigo ligado a esta propriedade, mencionado pelos moradores, foi o de Pelópidas Barros) com quem os residentes tinham uma relação de serviços e compadrio. Entretanto, a história do lugar vai muito mais além, alguns

[15] A pesquisa de campo realizado no território sertanejo Forquilha, município de Benedito Leite (MA), são resultantes da produção do "Relatório da Teia de Povos e Comunidades Tradicionais do Maranhão: 2013 - 2015" (organizado por Ford Fundation, MIQCB, CPT, CIMI) (no prelo). Repartimos as contribuições de Sandra Araújo dos Santos (CPT MA), José do Nascimento Santos (NERA / UFMA), Carlos dos Santos Batista (NERA / UFMA) e Rafael Barra Amador (NEGO / UFMA).

moradores como o seu *Moço*, de 88 anos, mais antigo da comunidade, e sua irmã, dona *Moça*, de 76 anos, narram que nasceram naquele território e retratam um lugar de muita fartura vinda da terra e dos rios Balsas e Parnaíba que se encontram no lugar formando uma forquilha (daí o nome) e muitas lagoas (vazantes) resultantes do transbordamento das águas no período chuvoso.

De acordo com os moradores, os "donos" da fazenda não cobrava nada das comunidades que viviam no lugar, alguns dos quais prestavam serviços para ele. Essa relação se manteve com Pelópidas Barros e Nonato Barros, seu filho, e, segundo os relatos, tinham um fundamento político, já que essa família conseguia concentrar ali um significativo "curral eleitoral".

A partir dos anos de 2012 e 2013 uma série de acontecimentos começaram a mudar a vida e a rotina dos moradores, quando descobriram que estava em andamento o processo de venda das terras e que os sertanejos deveriam sair do lugar. Esse processo fora encabeçado por Walber Barros, filho de Nonato Barros, apesar de sua família ter negado que tenha negociado a venda das terras, alegando que perderam a mesma numa ação na justiça.

Neste momento, entra em cena um indivíduo chamado Renato Miranda, *gaúcho*, proveniente da região de Balsas e pretenso comprador das terras. Segundo dona *Menina* (46 anos) ele, desde o começo das negociações, já andava por lá acompanhando a abertura de piquetes para a delimitação das terras e sempre mostrando muito poder, interrogando e intimidando alguns moradores. Já nesse momento começaram as tentativas de expulsão das pessoas. No começo, ainda com a família Barros, tentando convencer aqueles que moravam na chapada a "descer" para a Forquilha, alegando que ficaria mais perto da cidade. Alguns aceitaram e assim o fizeram.

Quando souberam das negociações para a venda das terras os moradores procuraram a família para saber o que iria acontecer com eles, ali foram informados que eles não seriam expulsos e que só uma parte das

terras seria vendida. De fato sobraram apenas 530 hectares para todas as famílias que moravam nas terras.

Assim que a compra foi finalizada, o novo proprietário iniciou um violento processo de expulsão das famílias, inclusive daquelas que já habitavam os 530 hectares que ficaram fora da venda, querendo se apossar de tudo! Nesse momento, o *gaúcho* tentou cooptar as lideranças, não conseguindo, passou a ameaçá-las com a ajuda do gerente da fazenda, um senhor conhecido como Milade, nascido naquela região e também criado pela mão da dona Sônia, conhecido por todos. Também passou a registrar falsas queixas na delegacia de Benedito Leite.

Entre 2014 e 2015 o conflito tornou-se mais acirrado. O fazendeiro e seu gerente colocaram um grupo de jagunços armados na comunidade, ameaçando e intimidando as pessoas. *"Foram dias de terror; a gente ficou com muito medo, largamos tudo e fomos lá"*. A Polícia Militar de Benedito Leite esteve sempre a serviço do fazendeiro e em nenhum momento defenderam a população, relatam os sertanejos. Ao receberem as denúncias ignoravam-nas alegando que o povo estava "mentido e inventando coisas", quando iam à comunidade faziam o papel de jagunços ou passavam direto para a sede da fazenda onde participavam de churrascos. Por diversas vezes, em diligências buscavam as lideranças para prendê-las a pedido do fazendeiro.

As famílias passaram a sofrer constantes e violentas ameaças, algumas foram expulsas das terras "compradas" pelo fazendeiro sem o direito de retirar a colheita, outros tiveram que vender os animais para evitar maiores prejuízos. Foram ainda proibidos de adentrar a propriedade e nem sequer pescar nas vazantes. De acordo com umas das lideranças da comunidade, esse processo provocou o desaparecimento de ao menos seis pequenas comunidades, são elas: Brejinho, Baixa dos Pilões, Encruzilhada da Forca, Cajueiro, Mata (onde o Renato Miranda construiu a sede da fazenda denominada Campo Belo) e Mirindiba, além das comunidades que ficavam do outro lado da chapada, que também foram expulsas.

No ano de 2016 a família da dona *Menina* teve sua casa invadida por quatro policiais sem mandado e nem sequer justificaram o motivo daquela diligência. *"Reviraram tudo aqui em casa, minha menina tava com um mês que tinha ganhado neném e eles a interrogaram, pegaram a espingarda do meu marido e perguntaram se a gente não tinha medo de morrer, levaram até o celular da minha outra filha, que tava pra escola, só fomos sentir falta quando ela chegou e procurou aí eu disse o que tinha acontecido, ainda levaram meu marido refém e quando chegaram lá em baixo soltaram ele e pegaram meu filho, mas quando chegaram do outro lado, que abriram a mala do carro, os policiais de Uruçuí mandaram soltar ele",* afirma.

Ainda segundo os moradores quatro pessoas da comunidade vieram a falecer em virtude desse conflito, a maioria por infarto, *"não aguentaram a emoção daquilo tudo*" comenta a comunidade. Uma dessas pessoas foi um senhor que foi barrado pelos jagunços do Renato Miranda, teve suas compras jogadas no *chão*, chutadas e recebeu ameaças, desde então ele começou a sentir-se mal e dois dias após a morte de sua tia (também moradora da comunidade) este veio a falecer.

Além disso, os moradores andavam amedrontados, não se arriscavam adentrar na mata, sair para pescar ou mesmo *tirar* suas roças (muitos perderam toda a colheita), seus animais, quando adentravam na área da fazenda eram (e ainda são) mortos a mando do Milade ou mesmo do Renato Miranda, *"por isso, quando algum animal vai pro lado de lá ninguém se arrisca de ir buscar, com medo de morrer, por que ele disse que quem entrar lá vai levar chumbo"* afirma seu *José*, morador da comunidade.

Durante esse período, a comunidade buscou apoio e o encontrou na Comissão Pastoral da Terra (CPT), Regional de Balsas, que acionou a justiça, também no sindicato dos trabalhadores de Uruçuí e Benedito Leite, na Federação Estadual dos Trabalhadores e Trabalhadoras do Estado do Maranhão (FETAEMA) e outras entidades. Atualmente vigora uma liminar do Tribunal de Justiça do Maranhão que garante a permanência dos moradores no lugar, mas o processo ainda não acabou e ainda corre na

justiça. Em uma ida da polícia junto com a promotoria agrária, foram presos em flagrante 16 jagunços, bem como uma grande quantidade de armas e munição, na época ficou constatado que todos estavam a serviço do fazendeiro.

Ao "comprar" as terras, o fazendeiro devastou toda a mata e plantou eucalipto na chapada, um impacto irreversível para a natureza e para a vida das pessoas que ali habitavam, todos lembram com muita tristeza dos lugares onde moravam, "lugares de muita fatura, mas hoje o eucalipto é tudo o que se vê, por isso não se encontra mais caça, não se pode mais pegar as frutas do cerrado como bacuri, o pequi, a mangaba, o taturubá, o caju que "na época vinha muita gente de Uruçuí pagar a vontade", entre outros e se alguém precisasse de um remédio era só ir à mata e pegar uma casca de pau, uma folha ou um ramo e fazer um chá. Tudo isso se perdeu", afirmam os moradores.

O saber das matas é algo ainda muito marcante, especialmente entre os mais velhos. Folhas, cascas, entrecascas, frutos e sementes encontrados na chapada/cerrado são muito usados para o tratamento de doenças e males. Saberes esses aprendidos com mães e avós e transmitidos para as novas gerações. Assim, alguns exemplares podem ser citados como a mangabeira, a folha de carne, o pau de rato, o alecrim da chapada, fava da sucupira, barbatimão, pião roxo, olho de goiabeira, sapucaia entre muitos outros.

Mas Forquilha resistiu e ainda resiste com muita força e fé. Dona *Moça,* uma das mais idosas da comunidade, é responsável por um dos mais bonitos momentos da comunidade. Ela é caixeira do Divino Espírito Santo. Conhece, reza e canta todas as ladainhas desde os 18 anos de idade. Na Semana Santa há a reza e ladainha. Na festa do divino (somente religiosa) ocorriam (e ainda ocorrem) as andanças pelos povoados, cantando e colhendo as contribuições às quais eram usadas no dia da festa para servir as pessoas que dela participavam. Essa festa é feita por seu Antuninho como resultado de uma promessa feita por sua mãe. Dona *Moça* demonstra, atualmente, uma grande preocupação por não ter ninguém na

comunidade que tenha aprendido as rezas e as cantigas do Divino, nem mesmo suas companheiras. Teme que a cultura se perca depois que ela "partir".

Outra prática religiosa bem comum na comunidade é a umbanda, cultuada no centro espírita comandado pela mãe Teresa, em Uruçuí, mas que atrai adeptos de Forquilha. Esta casa também sempre manifestou apoio aos moradores no memento dos conflitos.

Na articulação das lutas pelos territórios dos povos e comunidades tradicionais do Maranhão, a comunidade sertaneja Forquilha foi mobilizada e passou a construir este espaço de luta e representação. Com a experiência de luta e resistência sertaneja, outras comunidades foram inspiradas e desafiadas na mesma direção de enfrentamento e autonomia, diante das ameaças e desafios pela permanência no território. É o protagonismo da juventude de Forquilha que envolve outros povos e comunidades nesse mesmo sentimento.

Em maio de 2016 a comunidade recebeu o IV Encontrão da Teia dos Povos e Comunidades Tradicionais do Maranhão. Na avaliação das lideranças o encontro foi muito bom para fortalecer os laços de união ali existentes, as pessoas começaram a participar mais depois que viram do que eram capazes juntas. O evento foi muito bem organizado e todos se envolveram de alguma forma. Depois do evento a comunidade se organizou ainda mais e agora participa e incentiva outras comunidades a também participar desses momentos e a se fortalecer na luta contra a opressão.

Durante o IV Encontrão, o MATOPIBA, bancada ruralista da bíblia, da bala e do boi, PEC 215/2000, o PL 1610/1996 e a PEC 65/2012 foram apontados como inimigos presentes que, em diversas formas e processos, tem atacado os povos e comunidades, a partir do discurso do desenvolvimento. As promessas vão desde as políticas de infraestrutura como também da renda que o capitalismo disponibiliza para as comunidades em destruição do *Bem Viver*. Mas este não é o caminho escolhido pelos povos e comunidades.

Forquilha e as demais comunidades presentes brandaram em alta voz que *"A Teia é o caminho da rebeldia e não da aceitação"*, de autonomia e

não de enfraquecimento, de força e não de submissão. Por isso, na carta final do encontro foi demarcado que, *"Denunciamos que a violência é a ferramenta principal deste projeto de morte. Em todo o Brasil, até maio de 2016, foram assassinados 23 pessoas (indígenas, quilombolas, sem-terra, posseiros, sindicalistas), desses 09 apenas no Maranhão – 05 indígenas, 02 quilombola, 01 posseiro e 01 sindicalista – e até hoje continuamos sem resposta do Estado que não investigou e tampouco puniu os culpados. Pelo contrário, temos companheiros e companheiras injustamente presos por lutar e defender seus territórios"*.

Assim, seguimos *cantando* e agindo porque, *"...TODO ARAME E PORTEIRA, MERECEM CORTE E FOGUEIRA, SÃO FRUTOS DA MALDIÇÃO!!"*

4 Considerações finais

A permanência de povos e comunidades de diferentes trajetórias e ancestralidades, com a premente posição de permanência em seus territórios tradicionais possui no século XXI articulações em diferentes frentes, o positivamente aos novos (velhos) arranjos espaciais do modelo capitalista no campo brasileiro.

O PDA MATOPIBA possui dentre as diversas frentes de territorialização, com base nos índices econômicos do agronegócio em escala planetária, onde pretende transformar a região por meio de métricas estritamente econômica, abrindo rupturas violentas e perversas nas ocupações ancestrais das comunidades e populações tradicionais do cerrado. Ao mesmo tempo a Campanha em Defesa do Cerrado aponta alguns nós firmes e importantes das formas que povos e comunidades tradicionais tramam sua permanência, a saber: as águas, a terra e o território. Esta tríade remonta a estratégia de enfrentamento que diversas entidades têm desenvolvido nesta articulação, a partir de ampla denúncia dos efeitos da modernização dos cerrados (ALVES, 2006) e, ainda, a transformação em espaços político baseadas no *bem viver*.

Em tempos recentes, o Território Sertanejo de Forquilha representa um dos territórios de vida em ameaça constante pelas ações do agronegócio, materializado pelo PDA MATOPIBA. A trajetória destes sujeitos ligados a terra e as águas do sul do Maranhão apontam caminhos de enfrentamento, que através da Teia dos Povos e Comunidades Tradicionais do Maranhão se levanta com uma das vozes de tecimento de modos de vida, autonomia produtiva e resgate da ancestralidade, elementos destoantes da pauta modernizante em análise.

A luta de Povos e Comunidades Tradicionais no Maranhão articulados enquanto Teia, realizando diversos tecimentos e formas de resistência possui uma potência política e epistemológica para re-existir saberes e compreensões que unem as formas tradicionais as condições de permanência do espaço geográfico do cerrado nacional (AMADOR, 2018). A luta empreendida por estes sujeitos rompe com a forma colonial e colonialista de transformação dos territórios em campos de produção homogêneos e de máxima exploração, a partir da transformação da natureza em *commodities* (COSTA, 2016). A Teia representa algo que une de maneira ampliada as formas de permanência territorial e, mais além, cisalhamento com o capitalismo pulsante que aliena as relações de produção e trabalho ligados a terra-território na contemporaneidade.

Por fim, este artigo abre horizontes de reflexão na pauta política e teórica sobre os cerrados brasileiros defendendo a suas diversidades e polissemias dos sujeitos que os pertence, sua história e os caminhos de supremacia de governança territorial que não se reproduz na pauta política vigente das governanças federais, estaduais e municipais.

Referências

ALMEIDA, A.W. Agroestratégias e desterritorialização: os direitos territoriais e étnicos na mira dos estrategistas dos agronegócios. In: ALMEIDA, A.W et al. **Capitalismo globalizado e recursos territoriais:** fronteiras da acumulação no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Lamparina. p. 101-143, 2010.

ALVES, V.E.L. **Mobilização e modernização nos cerrados piauienses:** formação territorial no império do agronegócio. São Paulo: Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Geografia, Programa de Pós-graduação em Geografia Humana (tese de doutoramento), 2006.

_____ As novas dinâmicas socioespaciais introduzidas pelo agronegócio nos cerrados da Bahia, Maranhão, Piauí e Tocantins. In: BERNARDES, J.A.; BRANDÃO FILHO, J.B. (Org.). **A territorialidade do capital:** geografias da soja II. Rio de Janeiro: Arquimedes Edições, p. 151-175, 2009.

AMADOR, R.B.**A teia dos povos e comunidades tradicionais:** autonomia territorial e resistências em face de processos hegemônicos. São Luís: Universidade Federal do Maranhão, Curso de Geografia, monografia, 2018.

BRASIL. Decreto 8.447, de 06 de maio de 2015. Dispõe sobre o Plano de Desenvolvimento Agropecuário do MATOPIBA e criação de seu Comitê Gestor. **Presidência da República Casa Civil** - Subchefia para assuntos Jurídicos.

BERNARDES, J.A.; FREIRE FILHO, O. (org.) **Geografias da soja:** a Territorialidade do Capital. Rio de Janeiro. Arquimedes Edições, 2009.

BUAINAIN, A.M.; ALVES, E.; SILVEIRA, J.M.; NAVARRO, Z. et al. **O mundo rural no Brasil do século 21**: a formação de um novo padrão agrário e agrícola. Brasília, DF: Embrapa, 2014.

CANUTO, A. Agronegócio: a modernização conservadora que gera exclusão pela produtividade. **Revista Nera –** v.7, n.5, p.1-12, ago-dez, 2004.

CHESNAIS, F. **A mundialização do capital**. São Paulo: Xamã, 1996.

COSTA, S.B. **Das chapadas e lutas:** resistência camponesa no Baixo Parnaíba Maranhense na rota do agronegócio silvicultor – conflitos territoriais e "usos" da natureza. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em Geografia, tese de doutoramento, 2016.

DELGADO, G. **Capital financeiro e agricultura**: 1965-1985. São Paulo: Ícone, 1985. _____. **Do capital financeiro na agricultura à economia do agronegócio** - mudanças cíclicas em meio século. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2012

FILHO, A.C.; COSTA, K. **A expansão da soja no cerrado:** caminhos para a produção territorial e uso do solo e produção sustentável. São Paulo: 2016.

GRAMSCI. A. **Cadernos do cárcere**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999. (Volumes I à III)

HARVEY, D. **O enigma do capital**: e as crises do capitalismo. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. **O novo imperialismo**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

LOCATEL, C; LIMA, F. Agronegócio e poder político: políticas agrícolas e o exercício do poder no Brasil. **Sociedade e Território**, v. 28, n. 2, p. 57-81, 2016

HAESBAERT, R. – **Desterritorialização e Identidade:** a rede "gaúcha" no nordeste. Niterói/RJ, EDUFF, 1997

MENDONÇA, S. R**. Estado e Economia no Brasil**: opções de desenvolvimento. Rio de Janeiro: Graal, 1986

MONDARDO, M.L. Da migração sulista ao novo arranjo territorial no Oeste baiano: "Territorialização" do capital no campo e paradoxos na configuração da cidade do agronegócio. Revista Campo e Território, Maringá/PR, p.259-287, ago.2010.

OLIVEIRA, A.U de**. A Geografia da lutas no campo**, 9 ed. São Paulo. 1999.

PEREIRA, L.I; PAULI, L. O processo de estrangeirização da terra e expansão do agronegócio na região do MATOPIBA. **Revista Campo e Território**, Maringá/PR, p.196-224, jun.2016.

PESSÔA, V.L.S. **Ação do Estado e as transformações agrárias no cerrado das zonas de Paracatu e Alto Paranaíba – MG**. 1988. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Rio Claro, 1988.

PITTA, F; MENDONÇA, M.L.R.F.; O capital financeiro e a especulação com terras no Brasil. **Revista Mural Internacional**. V.5 Jan-jun. 2014.

POULANTZAS, N. **O Estado, o poder, o socialismo.** Rio de Janeiro: Graal, 1985. **Estado e Economia no Brasil**: opções de desenvolvimento. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

PORTO-GONÇALVES, C.W. (s/d). **Nota técnica:** a contraditória dinâmica do desenvolvimento agrário no Cerrado Brasileiro 2005 - 2014.

_____. O campo se manifesta. A questão (da reforma) Agrária. In: CPT Nacional. **Conflitos no Campo – Brasil 2014**. Goiânia: Comissão Pastoral da Terra, 2015.

REDE SOCIAL DE JUSTIÇA E DIREITOS HUMANOS. A empresa Radar S/A e a especulação com terras no Brasil. São Paulo, **Rede Social de Justiça e Direitos Humanos**, Editora Outras Expressões, São Paulo, 2015. Disponível em: <https://www.social.org.br/files/pdf/ RevistaREDE2015paranet%202.pdf>. Acesso em 07 de maio de 2019.

SÁ, H.A; MORAIS, L.; CAMPOS,C.S. **Que desenvolvimento é esse?** Análise da expansão do agronegócio da soja na área do MATOPIBA a partir de uma perspectiva furtadiana. [s.d].

SANTOS, C.C. "Programa de Cooperação Nipo-Brasileira para o Desenvolvimento dos Cerrados – PRODECER: um espectro ronda os cerrados brasileiros". **Estudos Sociedade e Agricultura**, vol. 24, n. 2, p. 384-416, outubro de 2016.

SERIGATI, F. "A última peça do velho cenário". Em: **Agroanalysi**s, São Paulo, agosto de 2012. Disponível em: < http://www.agroanalysis. com.br/index.php/10/2015/mercado -negocios/commodities-agricolas-a-ultima -peca-do-velho-cenario>. Sítio consultado em: maio de 2019

SOUZA, G.V.A. **A elaboração da viabilidade territorial para o agronegócio na região do Matopiba**. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Uberlândia. 2017, 194f.

SVAMPA, M. Extrativismo neodesenvolvimentista e movimentos sociais: um giro ecoterritorial rumo a novas alternativas. In: DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; PEREIRA FILHO, Jorge. (orgs.). (2016). **Descolonizar o imaginário. Debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento**. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo.

Capítulo 6

Raízes agrárias, identidade e meios econômicos de resistência das comunidades rurais no Brasil

Diná Andrade Lima Ramos [1]
Lamounier Erthal Villela [2]

1 Introdução

As comunidades rurais são uma camada da sociedade brasileira que, por motivos econômicos e culturais, ainda têm sua existência negada, especialmente nos dias atuais. Se as comunidades rurais não existem (QUEIRÓZ, 1976), não ocupam as grandes áreas vazias do Brasil, não demandam atenção do poder público em defesa das terras já conquistadas, diante das expulsões pelo tráfico; pelas milícias e especulação imobiliária; elas não demandam nem terra; não demandam recursos financeiros e estruturais por parte do poder público. A insistência em negar sua existência está ligada ao fato de que a sociedade brasileira não quer estar associada ao atrasado, imagem construída para o rural (MARTINS, 1981) e que se perpetua. Não se reconhece no campo a identidade da sociedade brasileira,

[1]Professora Doutora do DCEEx/UFRRJ/ITR. Doutora em Ciência, Tecnologia e Inovação em Agropecuária (UFRRJ/RJ) - Concentração em Políticas Públicas. Mestre em Estudos Populacionais e Pesquisas Sociais - Concentração em Demografia (ENCE/IBGE/RJ). Bacharel em Ciências Econômicas (UFRRJ/ICHS/Seropédica). Email: dinalimaramosl@hotmail.com http://lattes.cnpq.br/2973656775835876 https://orcid.org/0000-0002-1128-2512

[2]Professor Doutor do DCE/UFRRJ/ICSA. Doutor em Economia Aplicada (Université Paris III - Sorbonne Nouvelle). Mestre em Planejamento Energético (COPPE/UFRJ/RJ). Bacharel em Ciências Econômicas (UFRRJ/ICHS/Seropédica). Docente permanente do Programa de Pós-graduação em Ciência, Tecnologia e Inovação em Agropecuária - PPGCTIA/PROPPG/UFRRJ. Email: lamounier.erthal@gmail.com http://lattes.cnpq.br/0265624345647321 https://orcid.org/0000-0002-8506-4454

cuja cultura foi trazida aos centros urbanos. Mais ainda, foi essa raiz agrária que moldou o comportamento "cordial" e "clientelista" do brasileiro (SCHWARZ, 1981; LEAL, 1986; HOLANDA, 2014).

Para a população pobre do campo ainda pesa a criminalização dos movimentos em busca por terra. Essa camada, quase sempre invisível, quando se faz presente nas lutas, é consensualmente adjetivada pelas classes abastadas como "uma gente usurpadora e vagabunda que invade propriedade alheia". A história mostra que a representação dessas classes abastadas encontra mecanismos que dificultam o acesso à terra pelas comunidades pobres rurais, representando duros golpes, dois dos quais são destacados na seção quatro desse capítulo.

O primeiro teve como fundamento os direitos individuais, mais especificamente o da propriedade privada (A Lei de Terras de 1850), qual se torna inacessível a ex-escravos, imigrantes e homens pobres livres ao transformá-la em mercadoria (POLANYI, 2000; MARTINS; POLANYI, 1981).

O segundo golpe teve como fundamento o crescimento econômico e soberania alimentar e ficou conhecido como Modernização Conservadora transformando irreversivelmente as relações socioeconômicas do campo. (DELGADO, 2005; RAMOS, 2007; KAGEYAMA, 1990). Modernização essa não questionada pela sociedade desejosa do progresso econômico e social. Essa lógica capitalista que transformou a sociedade brasileira continua em processo (HARVEY, 2004).

As comunidades rurais, para enfrentar os obstáculos mencionados na Introdução, precisam encontrar meios de resistir, permanecer em seu lugar. Um deles é buscar o desenvolvimento econômico enraizado na identidade territorial (PECQUEUR, 2016; GUEDES; SILVA, 2013; FAVARETO, 2014, 2010a, 2010b) considerando a multifuncionalidade da agricultura familiar (MALUF, 2002). Tal disposição não exime a responsabilidade do governo para equacionar a histórica injustiça social, de modo que políticas governamentais sejam feitas para incluir produtivamente a

população do campo de modo que tenham meios para adquirirem ou manterem os recursos produtivos necessários à atividade, incluindo a propriedade da terra (WANDERLEY, 2014).

2 Desenvolvimento

2.1 A invisibilidade e a desqualificação das comunidades rurais

Segundo Queiróz (1976), a camada intermediária da sociedade rural, a quem a autora chamou de sitiantes, sempre existiu no Brasil desde o início da colonização, e assumiu a forma de um campesinato livre. Contudo, por um longo período, os campesinos se mantiveram "invisíveis" aos olhos da sociedade brasileira, e na atual conjuntura podem voltar a ficar. Em não existindo, não demandavam atenção e não tinham direitos, em especial à posse da terra.

No Brasil durante muito tempo negou-se a existência de uma camada camponesa; supunham os autores que, abolida a escravatura, durante a qual os escravos haviam desempenhado todas as atividades agrícolas, o trabalho assalariado ou então uma servidão disfarçada viera a substituí-la nas empresas rurais do tipo capitalista. Na verdade, houve em todos os tempos um campesinato livre brasileiro, coexistindo tanto com as fazendas monocultoras, quanto com as fazendas de criação de gado e tendo a seu cargo a produção de abastecimento para estas empresas e para os povoados (QUEIRÓZ, 1976).

Desqualificar a identidade da população rural contribuiu para desconstruir sua autoimagem, levando a que os próprios camponeses não valorizassem seu modo de vida e o resultado de seu trabalho. As diversas nomenclaturas usadas para definir o camponês brasileiro tinham, muitas vezes, um sentido pejorativo. Os termos tabaréu, caipira, caiçara poderiam significar "[...] que vivem lá longe, rústicos, atrasados, ingênuos, inacessíveis, tolos, tontos, preguiçosos" (MARTINS, 1981, p. 22). Para Martins (op. cit., p. 25), as:

> [...] diferentes palavras, que em diferentes lugares designavam o camponês, tinham duplo sentido [...]. Definiram-no como aquele que está em outro lugar no que se refere ao espaço e como aquele que não está, senão ocasionalmente, e nas margens, nesta sociedade. Ele não é de fora, mas também não é de dentro. Ele é, num certo sentido, um excluído. (MARTINS, 1981, p.25)

2 A raiz agrária do comportamento político brasileiro

A lei de terras tornou inacessível a ex-escravos, imigrantes e trabalhadores livres, agravou, segundo Martins (1981), a subordinação do homem pobre do campo na condição de agregado, agora impossibilitados de se apropriarem da terra. Sem acesso formal à terra, Martins (1981, p. 34-36) afirmou que só restava ao agregado morar de favor: "[...] favor com favor se paga. A morada de favor envolve uma relação de troca que inclui e ultrapassa o trabalho e as relações de trabalho [...] A troca concebida como um código de honra".

A ética do favor viria a se enraizar no comportamento social e político do brasileiro, consolidando a lógica clientelista. Carvalho (1998, p.134) definiu o clientelismo como "[...] um tipo de relação entre atores políticos que envolve concessão de benefícios públicos, na forma de empregos, benefícios fiscais, isenções, em troca de apoio político".

Assim, como salientou Queiróz (1976, p. 26) os camponeses brasileiros poderiam ser caracterizados como a "clientela" dos fazendeiros e criadores de gado. "Foram estes seus protetores, padrinhos de seus filhos, seus banqueiros, seus advogados, seus chefes políticos, isto é, seus elementos de ligação com a sociedade global, fatores de sua integração nesta." Isto escondia a verdadeira face da relação de subordinação.

Segundo Schwarz (1981, p. 16), o homem livre pobre seria um ser dependente dos grandes produtores enquanto "[...] nem proprietários nem proletários, seu acesso à vida social e a seus bens depende materialmente do favor, indireto ou direto, de um grande". A prática do favor, segundo o autor, teria afetado a toda sociedade brasileira, o que inclui a vida pública, em especial no período do coronelismo no Brasil (1889-

1930), como elemento de troca para aquele que detinha o poder (LEAL, 1986).

2.2 O mito dos espaços vazios

Além de negar a existência de camponeses no Brasil ou desqualificá-los como cidadãos, dizia-se que no país havia grandes espaços vazios e desconectados, servindo, segundo Rocha (2014), como uma estratégia de supressão de demandas de ocupação. Ao contrário disso, entre uma monocultura e outra, havia interação social entre a população livre pobre do campo. Candido (1982), assim como Queiróz (1976, p.9), rejeitaram em seus estudos o mito do isolamento da população. Havia, é verdade, uma característica de povoamento disperso. Candido (1982 apud QUEIRÓZ, 1976), no entanto, encontrou que os moradores se integravam em diferentes graus, sejam limitados aos bairros, às regiões ou com o meio externo e que variava conforme o tipo de ocupação da terra: os sitiantes, agregados, posseiros. Assim:

> [...] estavam presos a uma organização de vizinhança, o "bairro rural", de contornos suficientemente consistentes para dar aos habitantes a noção de lhes pertencer, e levando-os a distingui-los dos demais bairros da zona. [...] cada bairro se compunha de famílias conjugais autônomas, autárquicas, lavrando independentemente suas roças quando e como queriam [...]; centralizado por uma capela e uma vendinha, servia este núcleo de centro de reunião para a vizinhança dispersa. Configuração intermediária entre a família de um lado, e de outro lado o arraial, ou a vila, ou a cidadezinha, o bairro apresenta as formas mais elementares da sociabilidade da vida rústica (CANDIDO, 1982, apud QUEIRÓZ, 1976, p.9)

Forman (1982, p. 88), salientou que a população camponesa era bastante articulada com o conjunto da sociedade brasileira, à medida que, além de produzirem colheitas comerciais que atendiam ao mercado exportador, atendiam à população com "[...] gêneros alimentícios para o consumo doméstico, vendendo os seus excedentes em feiras locais e suplementando sua renda através de uma variedade de ocupações artesanais".

Havia, portanto, uma complexidade na vida econômica e social que não permitiu negar a coexistência, desde o período colonial brasileiro, de diversos regimes de relações de trabalho e acumulação produtiva. As atividades de produção para o mercado externo criaram as condições para a industrialização. Já o mercado interno possibilitou a sustentação das atividades do setor industrial.

2.3 Mecanismos de restrição ao acesso à terra pela população pobre do campo

A Lei de Terras de 1850 transformou a terra em mercadoria, tornando-se um marco na espoliação da população pobre do campo. Essa lei "[...] ao reconhecer as sesmarias existentes como propriedade privada e ao instituir a compra como única forma de acesso às terras devolutas do Estado, marca o momento originário do mercado de terras no Brasil" (MOREIRA; LIMA, 2008, p. 324). Mas a terra, como afirma Polanyi (1980, p.94), não é uma simples mercadoria, na medida em que "[...] a Terra é apenas outro nome para a natureza, que não é produzida pelo homem" para a venda. Portanto, para o autor, só poderia ser entendida como tal no âmbito da ficção. Segundo Polanyi, o uso da terra não deveria ser ordenado pelo mercado. "[...] Permitir que o mecanismo de mercado seja o único dirigente do destino dos seres humanos e do seu ambiente natural, e até mesmo o árbitro da quantidade e do uso do poder de compra, resultaria no desmoronamento da sociedade" (POLANYI, 1980, p. 94).

O Estatuto da Terra de 1964 regulamentou, por meio da Lei 4.504, em seu Art. 2º o direito a terra àqueles que nela trabalham. Diz o texto:

> Art. 2º É assegurada a todos a oportunidade de acesso à propriedade da terra, condicionada pela sua função social, na forma prevista nesta Lei.
> § 1º A propriedade da terra desempenha integralmente a sua função social quando, simultaneamente:
> a) favorece o bem-estar dos proprietários e dos trabalhadores que nela labutam, assim como de suas famílias;
> b) mantém níveis satisfatórios de produtividade;

> c) assegura a conservação dos recursos naturais;
> d) observa as disposições legais que regulam as justas relações de trabalho entre os que a possuem e a cultivam.
> § 2º É dever do Poder Público:
> a) promover e criar as condições de acesso do trabalhador rural à propriedade da terra economicamente útil, de preferência nas regiões onde habita, ou, quando as circunstâncias regionais o aconselhem em zonas previamente ajustadas na forma do disposto na regulamentação desta Lei;
> b) zelar para que a propriedade da terra desempenhe sua função social, estimulando planos para a sua racional utilização, promovendo a justa remuneração e o acesso do trabalhador aos benefícios do aumento da produtividade e ao bem-estar coletivo.
> § 3º A todo agricultor assiste o direito de permanecer na terra que cultive, dentro dos termos e limitações desta Lei, observadas sempre que for o caso, as normas dos contratos de trabalho.
> § 4º É assegurado às populações indígenas o direito à posse das terras que ocupam ou que lhes sejam atribuídas de acordo com a legislação especial que disciplina o regime tutelar a que estão sujeitas.

Ainda assim, pouco valor tem sido dado a esse documento por aqueles que detêm o poder político.

Outro marco importante na história do campo brasileiro foi a modernização conservadora dos anos da década de 1960, assim conhecida por ter promovido a modernização agrícola sem reforma agrária. Economistas conservadores e críticos do sistema da época acreditavam que a agricultura tinha cinco funções da agricultura: "[...] i) liberar mão de obra para a indústria; ii) gerar oferta adequada de alimentos; iii) suprir matérias-primas para indústrias; iv) elevar as exportações agrícolas; e v) transferir renda real para o setor urbano" (DELGADO, 2005, p.56)

Esse processo provocou transformações no meio rural que afetou, de forma irreversível, as relações socioeconômicas no campo. De acordo com Ramos (2007, p.33) a proposta de reforma agrária brasileira teve inspiração neoclássica segundo a qual a solução para a produção agrícola "[...] deveria vir de uma adequação do funcionamento dos mecanismos de mercado, auxiliado e não distorcido pelas políticas agrícolas". O projeto de Delfim Netto, então Ministro da fazenda, e seu grupo da Universidade de

São Paulo (USP), apresentou uma proposta modernizante para campo. O projeto fora adotado como plano de governo. Tanto é assim que em 1967 foi implementado o Sistema Nacional de Crédito Rural (SNCR), cujo objetivo era o aumento da produção e produtividade para atender as demandas internas e externas. Manteve-se, portanto, a estrutura fundiária concentrada, a via prussiana, como denominada por Lênin. Guardadas as especificidades da história agrária brasileira e o fato de o país não ter passado pelo feudalismo, Lênin (1978) disse o seguinte:

> Estos dos caminos del desarrollo burgués objetivamente posible, nosotros los denominaríamos camino de tipo prusiano y camino de tipo norteamericano. En el primer caso, la explotación feudal del terrateniente se transforma lentamente en una lentamente en una explotación burguesa, junker, condenando a los campesinos a decenios enteros de la expropiación y del yugo más dolorosos, dando origen a una pequeña minoría de "Grossbauern" ("labradores fuertes"). En el segundo caso, no existen haciendas de terratenientes o son destruidas por la revolución, que confisca y fragmenta las posesiones feudales. En este caso predomina el campesino, que pasa a ser el primer caso, el contenido fundamental de la evolución es la transformación del capitalismo en un sistema de brutal dependencia económica a través de las deudas y en explotación capitalista sobre las tierras de los feudales - terratenientes - junkers (LÊNIN, 1978, p.28).

Segundo Leite (2007), a reforma agrária é um veículo estratégico de desenvolvimento socioeconômico e sustentável para o meio rural. De acordo com o autor, o acesso à terra leva a implicações positivas em relação ao crescimento agrícola e econômico e possibilita a homogeneização social, promovendo justiça social e cidadania. Para que ela seja promovida, é necessária a atuação conjunta de atores estratégicos, sobretudo o Estado, e que "[...] seja problematizado o próprio padrão de desenvolvimento que tem pautado a trajetória dos últimos 50 anos dos países em desenvolvimento, questionando a prioridade conferida ao modelo agroexportador".

De acordo com Delgado (2010, p. 28), o papel desempenhado pela agricultura no Brasil tem sido "[...] de alguma forma adaptado, em primeiro lugar para responder aos estímulos do mercado externo ou para

enfrentar as crises recorrentes do balanço de pagamentos [...]" pelas elites e formuladores de política.

Até meados dos anos da década de 1960, havia, segundo Kageyama et al. (1990), lugar para a pequena produção independente e artesanal, ainda que utilizasse insumos modernos. Os camponeses que não se adaptaram ao processo ou não foram absorvidos por ele, ficaram marginalizados. Isso agravou bastante as desigualdades no campo, conforme salientadas por Palmeira e Leite (1998), que destacaram os "efeitos perversos" da modernização agrícola:

> [...] a propriedade tornou-se mais concentrada, as disparidades de renda aumentaram, o êxodo rural acentuou-se, aumentou a taxa de exploração da força de trabalho nas atividades agrícolas, cresceu a taxa de auto exploração nas propriedades menores, piorou a qualidade de vida da população trabalhadora do campo, agravaram as condições ambientais (PALMEIRA; LEITE, 1998 apud LEITE, 2007, p.6).

A lógica capitalista, desde então, continua seu processo de acumulação. Segundo Harvey (2004) os Estados Nacionais continuam apoiando e promovendo processos que possibilitam a acumulação primitiva legitimada pelo monopólio da violência e definições da legalidade. O autor discrimina, a partir do aporte teórico de Marx, os seguintes processos clássicos de acumulação, afirmando que tais características permanecem presentes na economia global:

> [...] Mercadificação e privatização da terra e a expulsão violenta das populações camponesas; a conversão de várias formas de direitos de propriedade [...] em direitos exclusivos de propriedade privada; a supressão dos direitos dos camponeses às terras comuns [compartilhadas]; a mercadificação da força de trabalho e a supressão de formas alternativas (autóctones) de produção e de consumo; processos coloniais, neocoloniais e imperiais de apropriação de ativos (inclusive de recursos naturais) ; a monetização da troca e a taxação, particularmente da terra; o comércio de escravos; e a usura, a dívida nacional e em última análise o sistema de crédito (HARVEY, 2004, p.121).

Assim, além da histórica injustiça social com relação ao acesso à terra e à moradia no Brasil, permanecer nela tem sido um ato de resistência. Uma das formas de resistir é buscar estratégias para garantir meios de subsistência para permanecer no território.

2.4 Inclusão produtiva enquanto forma de resistência

Apoiar a agricultura de base familiar e em comunidades rurais implica construir um mundo rural, povoado, baseado em comunidades de proprietários, cujos membros vivam no campo por livre escolha e não por falta de alternativas, e em simbiose com as pequenas cidades, com as quais formam um tecido social municipal. Isto é, sem dúvida, o oposto de uma perspectiva setorial, dominante no Brasil, que supõe a concentração fundiária, esvazia o campo de seus habitantes e gera pobreza rural (WANDERLEY, 2014).

Respeitar e criar meios para incluir produtivamente a população do campo, qualquer que seja sua categoria sociopolítica, significa, de acordo com Wanderley (2014), que não se deve interferir no modo de funcionamento das comunidades rurais, sob a proposta de modernização. Além disso, segue a referida autora, o apoio monetário, proveniente da concessão de crédito subsidiado, deveria proporcionar acesso ao conjunto dos recursos produtivos e aos bens e serviços necessários à manutenção de uma boa qualidade de vida e conformação de um patrimônio, a começar pela propriedade da terra. Ou seja, as políticas públicas ou iniciativas privadas devem ir além do assistencialismo.

Essa forma de direcionar as políticas tem raízes na sociedade agrário exportadora que transformou o brasileiro num “homem cordial” como bem observou Holanda (2014). A relação de intimidade do proprietário da terra com o trabalhador rural pobre livre nos séculos XIX e XX, e a ética do favor transformou o brasileiro num “homem cordial”. Esse homem absorveu o modelo do homem rural patriarca, e não distingue o íntimo do formal e perpetua as relações de troca de favor, clientelista.

Tal modelo se reflete, de acordo como Moreira e Lima (2008, p.327) na forma de pensar das elites políticas e sociais. Segundo elas a reprodução social das famílias é "[...] concebida ideologicamente como reprodução da subsistência familiar, mas associada à morada de favor e não como progresso social que estaria associado à ideologia do trabalho [...]" desde que se observe o uso sustentável dos recursos naturais nos limites da legislação ambiental vigente. Segundo os autores:

> Essa mentalidade não associa a pequena agricultura familiar com a idéia de progresso social, de melhoria das condições de vida, bem como da possibilidade de reprodução econômica ampliada desses setores subalternos. A nosso ver, essa ideologia está presente na ordem social dominante dos anos de 1990 e no início do século XXI e tende a localizar as políticas governamentais para esses setores como políticas sociais e não como políticas democratizantes de progresso econômico e social para os setores subalternos, em uma palavra mais ampla, de cidadania (MOREIRA; LIMA, 2008, p.327).

Como estratégia de inclusão produtiva tem ganhado força a “guinada territorial na economia global” do capitalismo (PECQUEUR, 2016, p.11). Segundo o autor, os modelos de desenvolvimento econômico estariam apontados para o território como escala ideal de ação. Por exemplo, a identificação geográfica dos produtos, como é o caso das Denominações Territoriais tem se mostrado um caminho profícuo para agregar valor e garantir a preferência por produtos de pequenas comunidades rurais (GUEDES; SILVA, 2013, FAVARETO, 2014, 2010b).

Um exemplo de estratégia territorial é a adoção da abordagem da multifuncionalidade da agricultura das famílias rurais (MALUF, 2002 apud CAZELLA et al., 2009, p.47). O conceito leva em conta "os modos de vida das famílias em sua integridade" e incorpora a provisão, por parte desses agricultores "de bens públicos, relacionados com o meio ambiente, com a segurança alimentar e com o patrimônio cultural".

Como estratégia de sobrevivência, alguns membros da família têm buscado emprego fora do território ou da agricultura. A renda obtida possibilita a manutenção da propriedade. Isto, porém, não desqualifica a

identidade que essas comunidades possuem com o meio rural. A atividade agrícola será sempre, como afirma Wanderley (2014, p. 342), "[...] o esteio da vida rural, mesmo que, cada vez mais, não seja a única atividade nele exercida".

Outra forma encontrada para se manter no meio rural é o empreendimento do pequeno comércio. Neste caso, Wanderley (2014) afirma que as atividades não agrícolas que se inserem no meio rural, não o desqualificam como tal, "antes, alimentam-no, na medida em que enriquecem a vida das comunidades, por meio da multiplicação dos serviços de proximidade, e favorecem a interdependência entre os habitantes do campo e da cidade" (WANDERLEY, 2014, p.351).

A inclusão produtiva sugerida por Favareto (2014), significa também inserir as relações capitalistas de trabalho e produção por meio da diversificação dos serviços e transformação de bens primários nas atividades rurais. Além de produzir alimentos saudáveis; conta-se com seu conhecimento, sua capacidade de inovação, seu modo sustentável de produção.

Segundo Niederle (2017, p.174) há também novos espaços para modernidades alternativas e formas inovadoras de inclusão social, a partir de "[...] outros valores – que não apenas produtividade, eficiência e escala, sustentados por uma miríade de grupos sociais outrora considerados inaptos a produzir o desenvolvimento". É possível pensar em negociações econômicas imersas às relações sociais das comunidades rurais fundadas em valores sociais, culturais e de sustentabilidade.

Há uma demanda em expansão para produtos que agregam valores sociais, culturais, ambientais das comunidades rurais. Muito embora venha sofrendo pressões frequentes do capital, seja pela expansão ou especulação imobiliária, seja pelo agronegócio, seja pelo culto ao silvestre, a população rural brasileira tem resistido, tendo como um trunfo raffestiniano (RAFFESTIN, 1993) o fato de não ter perdido seu selo natural nos moldes de György Lukács (CARLI, 2013). Tem aprendido a jogar com esse selo (símbolo), seu saber-fazer ancorado no território.

Nesse contexto, os pequenos agricultores têm inovado e criado novos mercados, contando com o apoio da sociedade e de instituições do poder público e privado, como as universidades, prefeituras, instituições de pesquisa e extensão; para a inovação e comercialização. A experiência do Colegiado Territorial da Baía da Ilha Grande (BIG), um conselho plural que reúne representações o poder público, do mercado e da sociedade civil; mostrou o potencial de ações locais de inclusão produtiva, como por exemplo o turismo rural e canais diretos de comercialização, a partir da conformação de uma rede de apoio (RAMOS; VILLELA, 2019).

Conforme salientado por Guedes e Silva (2013, p. 3), quando não há possibilidade de competir com o agronegócio por falta de escala, um caminho para o pequeno produtor, como forma de resistência, poderia ser "especializar-se em produtos específicos ancorados no território", como as Denominações Territoriais (DT), que oferecem produtos fundamentados nas:

> [...] características intangíveis ligadas ao território, nesse caso já ocupado e transformado pela comunidade que ali vive: solo, relevo, clima, assim como os saberes do patrimônio cultural imaterial que deve ser conservado, divulgado, pesquisado e gerar riqueza para os cidadãos que lá vivem e trabalham. (GUEDES; SILVA, 2013, p.3)

Favareto (2010a) também destacou a exploração da "economia verde" enquanto um mercado com potencial de abertura de novos usos sustentáveis dos recursos naturais tem criado oportunidades para geração de renda local.

3 Considerações finais

A interpretação dos estudos sobre as raízes agrárias do Brasil permite compreender as relações sociais, políticas e econômicas do homem pobre do campo contemporaneamente.

Não raro, as áreas rurais são expropriadas sob o pretexto de que naquelas terras não havia ocupação, o vazio territorial, ou não tinham valor

por serem terras não eficientemente exploradas pelo homem do campo. Ainda que se saiba da existência de comunidades rurais, a sociedade do entorno aceita a justificativa, considerando aceitável o processo de expulsão em nome do progresso da cidade, não importando a vida social e econômica ali existente, devido desvalorização da cultura e do trabalho rural, ligando-o ao atraso e ao subdesenvolvimento, portanto, de menor importância.

A desvalorização da identidade e do produto do trabalho do homem do campo tem desestimulado o interesse de permanência de novas gerações. Pressionados seja pelo mercado, seja pelo poder público, acabam cedendo, e vendendo suas terras, trazendo sérios riscos à segurança alimentar.

As comunidades rurais não precisam de favor; os bens públicos e assistência a elas destinadas devem, por direito, serem equiparadas ao meio urbano. Devem antes serem enxergadas como cidadãos que possuem um modo de vida por identidade e por escolha. São dotadas de capacidade de inovação numa proposta sustentável de produção. E porque sua vida econômica não se descola da social (POLANYI, 2000), a ordem econômica que a se orienta é fundada na solidariedade e afinidade de simpatizantes com seus valores sociais, culturais e de sustentabilidade ancorados no território.

Referências

CANDIDO, A. **Os parceiros do Rio Bonito:** Estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida. 6. ed. São Paulo: Duas Cidades, 1982.

CARLI, R. **A política em György Lukács**. São Paulo: Cortez, 2013.

CARVALHO, J.M. **Pontos e bordados:** escritos de história e política. Belo Horizonte: E. UFMG, 1998.

DELGADO, G. A questão agrária no Brasil, 1950-2003. In: JACCOUD, L. (Ed.). **Questão social e políticas sociais no Brasil contemporâneo**. 1.ed. Brasília: IPEA, 2005.

DELGADO, N.G. O papel do rural no desenvolvimento nacional: da modernização conservadora dos anos 1970 ao Governo Lula. In: Delgado, N. G. (Coord.). **Brasil rural em debate:** coletânea de artigos. Brasília: CONDRAF/MDA, 2010.

FAVARETO, A.S. As políticas de desenvolvimento territorial rural no Brasil em perspectiva. **Desenvolvimento em Debate**, Rio de Janeiro, v.1, n.2, p.47-63, 2010a.

_____. As tentativas de adoção da abordagem territorial do desenvolvimento rural – lições para uma nova geração de políticas públicas. **Raízes**, Campina Grande, v.29, p.52-62, 2010b.

_____. Um balanço das políticas de desenvolvimento territorial rural no Brasil - uma década de experimentações. In: CLICHE, G. (Org.). **Territorios en movimiento - hacia un desarrollo inclusivo**.1ed. v. 1. Buenos Aires: Teseo Ed., 2014.

FORMAN, S. **Camponeses, sua participação no Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

GUEDES, C.A.M.; SILVA, R. Denominaciones territoriales agroalimentarias, políticas y gestión social: Argentina, Brasil y la experiencia española en el contexto europeo. In: MONJE-REYES, P.; TENÓRIO, F. G. (Orgs**.). Ciudadanía, territorio y políticas públicas:** Pensando el desarrollo con democracia y ciudadanía territorial. 1. ed. Santiago: Arcis, 2013. p. 159-189. (Análises de casos de Chile y Brasil).

HARVEY, D. **O novo imperialismo**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

HOLANDA, S.B. de. **Raízes do Brasil**. 27. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

KAGEYAMA, A. et al. O novo padrão agrícola brasileiro: do complexo rural aos complexos agroindustriais. In: DELGADO, G.; GASQUES, J. G.; VILLA VERDE, C. M. (Orgs.) **Agricultura e Políticas Públicas**. Brasília, IPEA, 1990. p 113-223.

LEAL, V.N. **Coronelismo, enxada e voto**. São Paulo: Alfa-Omega, 1986.

LEITE, S.P.A reforma agrária como estratégia de desenvolvimento: uma abordagem a partir de Barraclough, Furtado, Hirschman e Sen**. Boletim de Ciências** Económicas, Coimbra, v. XLX, p. 3-38, 2007.

LENIN, V.I.U. **El programa agrario de la socialdemocracia en la primera revolución rusa de 1905-1907**. 5. ed. URSS: Editorial Progreso Moscú, 1978. Capítulo I.

MALUF, R.S. Mercados agroalimentares e a agricultura familiar no Brasil: agregação de valor, cadeias integradas e circuitos regionais. **Ensaios FEE**, Porto Alegre, v. 25, n. 1, p. 299-322, 2004.

MARTINS, J.S. **Os camponeses e a política no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1981.

MOREIRA, R.J.; LIMA, E.N. Identidade social e natureza: tensões entre saberes na assessoria técnica em assentamento rurais. In.: CONSTA, L. F. de C.; FLEXOR, G.; SANTOS, S. (Orgs.). **Mundo rural Brasileiro:** ensaios interdisciplinares. Rio de Janeiro: Mauad X; Seropédica, RJ: Edur, 2008.

NIEDERLE, P.A. Afinal, que inclusão produtiva? A contribuição dos novos mercados alimentares. In.: DELGADO, F.G.; BERGAMASCO, S.M.P.P. (Orgs.). **Agricultura Familiar Brasileira:** desafios e perspectivas de futuro. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário, 2017.

PALMEIRA, M.; LEITE, S. Debates econômicos, processos sociais e lutas políticas. In: Costa, L.F., Santos, R.N. (Orgs.). **Política e reforma agrária**. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

PECQUEUR, B. A guinada territorial da economia global. In: ETGES, V., CADONÁ, M. (Org.). **Globalização em tempos de regionalização -** repercussões no território. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2016.

POLANYI, K. **A grande transformação:** as origens da nossa época. 6ª. Edição. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

QUEIRÓZ, M.I.P. **O campesinato brasileiro**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1976.

RAFFESTIN, C. **Por uma geografia do poder**. v.29, São Paulo: Ática, 1993. (Série Temas Geografia e Política).

RAMOS, D.A.L.; VILLELA, L.E. Articulation and Negotiation in the Rural Territorial Council of Ilha Grande Bay for Productive inclusion. **International Journal of Advanced Engineering Research and Science**. v.6, n.5. p. 611-617, 2019. 10.22161/ijaers.6.5.77.

RAMOS, P. Referencial teórico e analítico sobre a agropecuária brasileira. In: Ramos, P. (Org.). **Dimensões do agronegócio brasileiro:** políticas, instituições e perspectivas. Brasília: NEAD, 2007.

SCHWARZ, R. **Ao vencedor as batatas**. São Paulo: Duas Cidades, 1977.

WANDERLEY, M.N. Que territórios, que agricultores, que ruralidades? In: CAVALCANTI, J.S.B. et al. (Org.). **Participação, território e cidadania**: um olhar sobre a política de desenvolvimento territorial no Brasil. Recife: UFPE, 2014.

Capítulo 7

Racismo e sexismo contra a mulher negra: violência na música como artefato cultural

Celenita Gualberto Pereira Bernieri [1]

Jardilene Gualberto Pereira Folha [2]

Laurenita Gualberto Pereira Alves [3]

Nelson Russo de Moraes [4]

José Damião Rocha [5]

---

[1] Mestra em Sustentabilidade junto aos Povos e Terras Tradicionais-UNB, Gestora Educacional - Secretaria Municipal de Educação de Dianópolis. Membro do Grupo de Estudos em Democracia e Gestão Social – GEDGS (UNESP). Membro da Rede Internacional de Pesquisadores sobre Comunidades Tradicionais – RedeCT. Membro da Comunidade Quilombola Lajeado. E-mail: celegpb@gmail.com

[2] Mestranda em Educação-UFT, Técnica de Referência - Secretaria Municipal de Educação de Palmas, Coordenadora de Implementação do Currículo da Educação Infantil do Tocantins. Membro do Grupo de Estudos em Democracia e Gestão Social – GEDGS (UNESP). Membro da Rede Internacional de Pesquisadores sobre Comunidades Tradicionais – RedeCT. Membro da Comunidade Quilombola Lajeado. E-mail: jard-25@hotmail.com.

[3] Mestranda em Educação-UFT, Técnica em Avaliação de Aprendizagem na Diretoria Regional de Educação de Dianópolis. Membro do Grupo de Estudos em Democracia e Gestão Social – GEDGS (UNESP). Membro da Rede Internacional de Pesquisadores sobre Comunidades Tradicionais – RedeCT. Membro da Comunidade Quilombola Lajeado. E-mail: laurinhagualberto25@gmail.com

[4] Livre Docente em Gestão e Educação Ambiental. Doutor em Comunicação e Cultura Contemporâneas (UFBA). Mestre em Serviço Social (UNESP). Graduado em Administração (ITE/Bauru/SP). Especialista em Gestão Pública (Faculdade Guaraí/TO). Especialista em Gestão de Programas e Projetos Sociais (ITE/Bauru/SP). Especialista em Antropologia (UCAM). Pós-doutorado em Comunicação pela Universidade Federal do Tocantins (UFT). Professor da Faculdade de Ciências e Engenharia – FCE e do Programa de Pós-graduação em Agronegócio e Desenvolvimento (UNESP). Professor do Programa de Pós-graduação em Comunicação e Sociedade (UFT). Líder do Grupo de Estudos em Democracia e Gestão Social – GEDGS (UNESP). Líder da Rede Internacional de Pesquisadores sobre Comunidades Tradicionais – RedeCT. E-mail: nelsonrusso.unesp@gmail.com

[5] Pós-Doutorado/UEPA. Doutor em Educação/UFBA, Mestre em Educação Brasileira/UFG, Coordenador do Mestrado Profissional em Educação UFT. Membro do Fórum Nacional dos Mestrados Profissionais em Educação (Fompe). Docente do PPGE/UFT. Pesquisador do Programa Nacional de Cooperação Acadêmica na Amazônia: UFT, Uepa, UFRN. (Procad/2018). Pesquisador da Rede Inter-Regional Norte, Nordeste e Centro-Oeste sobre Docência na Educação Básica e Superior (Rides). Membro do Comitê Técnico-Científico da UFT. Membro do Núcleo Docente Estruturante NDE/UFT. E-mail: damiao@uft.edu.br

1 Introdução

A pesquisa analisa o discurso estabelecido em músicas, buscando destacar a sua utilização como artefato cultural que pode enfocar o racismo e o sexismo. No Brasil, país de vasta riqueza cultural, é facilmente observável posturas preconceituosas e sexistas, esta constatação pode ser feita também a partir de letras musicais que trazem alguns conteúdos racistas, depreciativos e ofensivos às mulheres negras e que fluem pela mídia com grande aceitação por parte do público. Importante considerar que a veiculação de tais conteúdos é abraçada por uma parte significativa da população, que muitas vezes embalam as melodias carregando narrativas que desconhecem, mas fortalecendo a discriminação. Assim, a conduta social acaba fortemente influenciada pelas orientações dadas por tais mídias.

Diante deste cenário, analisando as atitudes representadas a partir de letras de músicas, em que as linhas do debate se sustentam como principais referências que dialogam sobre a mulher negra, a análise referencia-se em Gonzalez (1982); sobre a representação social da mulher negra, sexismo e racismo em Carneiro (2003), Collins (2015); sobre a interseccionalidade das violências contra a mulher em Kimberlé Crenshaw (2002) e, sobre o controle social em Moraes (2013).

A metodologia do trabalho científico anterior a esta comunicação se estrutura sobre a técnica de exploração bibliográfica e documental sobre as notas bibliográficas e das narrativas musicais como fontes históricas que ilustram sobre as práticas e representações dos contextos em sociedades e comunidades tradicionais. Fazendo um recorte desse tema para o quilombo, verifica-se que as produções musicais da comunidade estão sofrendo influências da contemporaneidade.

Assim, destaca-se a importância do controle social como instrumento de contraposição à falta de conhecimento: social, de controle e de vigilância. O controle social é um termo significativamente complexo e utilizado especialmente nos sistemas “Sociedade-Estado” e “Estado-Sociedade” e se estrutura sobre o denso acompanhamento das atividades dos grupos,

quando sobre o Estado tem-se o controle de governo e de políticas públicas, quando sobre a sociedade tem-se o monitoramento das atividades humanas. O controle social da sociedade sobre a sociedade "Sociedade-Sociedade" se torna a função de vigilância (Moraes, 2013) que melhor se adequa para o controle de ações de discriminação, racismo e sexismo pelas mídias sociais.

2 Desenvolvimento

2.1 O racismo e sexismo estrutural, entre sociedade e comunidade.

O racismo funciona como sistema de exclusão da população negra, segue dissimulado nos espaços públicos e se abriga com força nos domicílios. Gonzalez (1982, p.97) afirma que "ser negra e mulher no Brasil é ser objeto de tripla discriminação, uma vez que os estereótipos gerados pelo racismo e pelo sexismo a colocam no mais baixo nível de opressão".

Conforme Galtung (1990) essa violência cultural expressa à violência estrutural do modo de produção escravagista. Neste sentido, a violência cultural beneficia todas as relações das pessoas e instituições da atualidade, que se favorece da marginalização que o racismo atribui aos negros, a tal ponto que a discriminação e a opressão sociais conservam-se normalizadas. Mesmo o Estado, e outras organizações, prescrevendo o racismo como crime, há dificuldades desses princípios serem garantidos no país, pois os aplicadores da lei não percebem a lei antirracista como algo que exija justiça, e sim como desigualdade.

Torna-se primordial considerar razões histórico-linguísticas e a importância de refletir com exatidão sobre a relação entre o racismo e o sexismo. A radical *sexismus* tem origem no inglês norte-americano, enquanto o termo *sexism* foi, por sua vez, criado por analogia com o radical *racism* na segunda metade dos anos 1960.

Um grupo de ativismo político de *Nashville*[6]*, Tennessee*, criou um texto de intervenção do *Southern Student Organizing Committee* onde registrou um dos primeiros casos textuais de uso do termo sexismo. Esse grupo em 1969, afirmou que os paralelos entre sexismo e racismo são nítidos e claros. Cada um deles incorpora falsas suposições sob a forma de mito, e assim como o racista e aquele que proclama, justifica ou pressupõe a supremacia de uma raça sobre outra, da mesma forma, o sexista e aquele que proclama, justifica ou pressupõe a supremacia de um sexo sobre o outro.

Segundo a declaração sobre a raça e os preconceitos raciais da Organização das Nações Unidas (ONU), de 1978, o racismo aglomera pensamentos racistas, atitudes baseadas nos preconceitos raciais, condutas discriminatórias, disposições estruturais e práticas institucionalizadas que causam desigualdade racial.

Munanga (2017) defende que a sociedade brasileira apenas identifica a pessoa como negra, comprovando que a questão racial não é apenas socioeconômica, pelo fato de terem sido instituídos valores entre os traços dos seres humanos, com a finalidade de que seus modos fossem validados, de maneira que as características do povo negro, especificamente, acabam sendo desumanizadas, formando-se, por conseguinte, a teoria da raciologia[7] que relevou relações de poder e dominação com base na divisão da sociedade em raças.

Bairros (2002, p.169) afirma que o racismo pode emergir na sua dimensão global, enquanto construção histórica que vem influenciando o modo como a riqueza e o poder distribuem-se, tanto no interior das sociedades como entre as nações.

O racismo e o sexismo entrecruzados, articulados e interseccionados entre marcadores sociais da diferença, reforçam os preconceitos estruturais e fortalecem as desigualdades sociais. Fraser (2001) considera o

---

[6] *Nashville* - Capital e também a segunda cidade mais populosa do estado norte-americano do Tennessee.

[7] Teoria da raciologia - foi uma ciência que estudava as teorias racistas do final do século XVIII e que acreditava: "na existência das raças; na continuidade entre físico e o moral; na ação do grupo sobre o indivíduo; na hierarquia única de valores e na política fundada sobre o saber" (Santos, 2002, p. 46).

racismo e o sexismo como problemas sociais com uma dimensão político-econômica e com uma dimensão cultural-avaliativa, ou seja, são problemas de distribuição e de reconhecimento, sendo que as formas de poder ligadas às classes sociais são primeiramente detalhadas de maneira político-econômica e podem ser sanadas por meio de eficazes maneiras de redistribuição.

Embora as muitas lutas e conquistas, o Brasil tem uma história e uma cultura estabelecidas no racismo e no sexismo, história essa marcada até os dias atuais com traços intensos, capazes de serem percebidos claramente e que continuam como divisores sociais que conservam e distanciam as relações humanas. Os embasamentos que alicerçam as práticas fundamentadas na discriminação dos indivíduos pelos requisitos raça e gênero, mesmo com inúmeras transformações enfrentadas pela sociedade brasileira, conservam-se ainda em destaque.

Em concordância, Carneiro (2003) esclarece a maneira peculiar de agressão que violenta o direito à imagem ou a uma representação positiva das mulheres negras: a hegemonia do "ser branco" que está presente no imaginário social, e a violência invisível que traz consequências negativas para a subjetividade e o desenvolvimento da identidade e das relações sociais dessas mulheres nas relações sociais concretas.

Esta agressão vai se modelando e invadindo novo viés social, confirmando os obstáculos e abismos entre os indivíduos por suas diferenças, reforçando assim, estruturas para novos dilemas que marcam, objetivamente e subjetivamente, o percurso das mulheres negras na sociedade brasileira.

Com relação ao gênero, as mulheres são analisadas cidadãs de segunda classe, negras, mulatas, quilombolas, mucamas, mães pretas e/ou de leite, do lar ou dona de casa, durante 400 anos de história nem sempre tinham a garantia à educação, ao emprego e à saúde, além de ser negada a elas a participação na vida política institucional. No entanto, as mulheres brasileiras apoderaram-se de várias conquistas no último centenário:

> Obtiveram o direito de voto em 1932; passaram a ser maioria da população a partir da década de 1940; atingiram a maioria do eleitorado em 1998; reduziram as taxas de mortalidade, elevaram a esperança de vida e já vivem, em média, sete anos acima da média masculina; ultrapassaram os homens em todos os níveis educacionais; aumentaram as taxas de participação no mercado de trabalho, diminuíram os diferenciais salariais e são maioria da População Economicamente Ativa **(**PEA**)** com mais de 11 anos de estudo; são maioria dos beneficiários da previdência e dos programas de assistência social, conquistaram a igualdade legal de direitos na Constituição de 1988 e obtiveram diversas vitórias específicas na legislação nacional; além disto, chegaram à presidência do Supremo Tribunal Federal (Ellen Gracie em 2006 e Carmem Lúcia em 2016) e à Presidência da República (Dilma Rousseff nas eleições de 2010 e 2014 (ALVES, 2018, p. 02).

Diante dessas transformações no Brasil, as maneiras de discriminação, em particular o racismo e o sexismo, são quesitos (des)estruturantes que causam desigualdades e exclusões, principalmente entre as mulheres negras.

O preconceito enfrentado pela mulher negra na maioria das vezes é entrelaçado com outras formas de violências, relacionadas à etnia, classe e religião. Discriminação que se estabelece como empecilho para o desenvolvimento das potencialidades dessas mulheres. Lips (1993) ressalta que entre as diferentes possibilidades de expressão do preconceito encontra-se o sexismo, que compreende avaliações negativas e atos discriminatórios dirigidos às mulheres, em função de sua condição de gênero.

Ribeiro (2017 p. 19) ressalta que "desde muito tempo, as mulheres negras vêm lutando para serem sujeitos políticos e produzindo discursos contra hegemônicos". A interseccionalidade da violência contra a mulher, conceito difundido pelo movimento de mulheres negras nos anos 1980, constitui-se:

> [...] em ferramenta teórico-metodológica fundamental para ativistas e teóricas feministas comprometidas com análises que desvelem os processos de interação entre relações de poder e categorias como classe, gênero e raça em contextos individuais, práticas coletivas e arranjos culturais/institucionais. (RODRIGUES, 2013, p. 7).

Para Collins (2015) o termo "interseccionalidade" explica a sobreposição simultânea de múltiplas formas de opressão, considerando que as mulheres negras têm histórias únicas nas intersecções dos sistemas de poder. A autora acredita que é possível “compreender a interseccionalidade enquanto um marco teórico crítico, enquanto uma ferramenta analítica para analisar identidades, enquanto contribuição teórica e enquanto paradigma de conhecimento” (COLLINS, apud, BUENO, 2019, p. 03). A compreensão da interseccionalidade pode ser entendida “enquanto perspectiva, enquanto conceito e enquanto método”.

Crenshaw (2002, p. 174) destaca que “a superinclusão ocorre na medida em que os aspectos que o tornam um problema interseccional são absorvidos pela estrutura de gênero, sem qualquer tentativa de reconhecer o papel que o racismo ou alguma outra forma de discriminação possa ter exercido em tal circunstância”. Crenshaw (1989), afirma que a discriminação sexual e racial, fazendo uma comparação ao tráfego de veículos, esquema que propõe compreender a sobreposição e o cruzamento dos sistemas de opressão, quando dois, três ou quatro eixos se entrecruzam. A autora explica que a discriminação, igualmente como o tráfego de veículos em um cruzamento, pode fluir em uma direção ou em outra. Se um acidente acontece no cruzamento, ele pode ter sido causado por carros vindos de várias direções e, às vezes, por carros que vem de todas as direções. De maneira parecida acontece com uma mulher negra, sofre uma injustiça porque ela está no cruzamento, à violência sofrida pode resultar da discriminação sexual ou da discriminação racial.

Mesquita, (2015, p.05), apropriando-se de um jogo de palavras que bem explica a inclusão do racismo no sexismo e vice-versa, destaca que “não é possível alegar que, mulheres negras experimentam o sexismo por um lado e o racismo por outro, como que opressões vividas separadamente. O sexismo que as mulheres negras enfrentam é racializado e o racismo que enfrentam é sexizado”.

Diante dos conceitos, observa-se que a mulher negra está submetida a uma série de discriminações e preconceitos, violência entrelaçada que causa conflitos e fortalece as desigualdades sociais, ameaçando a estrutura da vida digna da mulher.

2.2 A música como instrumento de violência contra mulher negra e quilombola

No Brasil, como em outros países, mantém-se ao longo da história a discriminação racial contra os povos originários, as comunidades tradicionais e, sobretudo, os mais impactados são os povos negros/afrodescendentes, que constituem maioria da população brasileira. Já dizia Rosemberg (2006) que, no plano estrutural, o racismo consiste no sistemático acesso desigual a bens materiais entre os diferentes seguimentos raciais.

É importante lembrar que esta sociedade escravocrata em questão, ergueu-se culturalmente nas inspirações das trajetórias imperialista e capitalista europeia, que classificou os demais grupos como marginais e vulneráveis por serem detentores de diferentes etnias, saberes e costumes. Segundo Munanga e Gomes (2004), o racismo se define como:

> [...] um comportamento, uma ação resultante da aversão, por vezes, do ódio, em relação às pessoas que possuem um pertencimento racial observável por meio de sinais, tais como cor da pele, tipo de cabelo, formato de olho etc. Ele é resultado da crença de que raças ou tipos humanos superiores e inferiores, a qual se tenta impor como única e verdadeira. (MUNANGA; GOMES, 2004, p. 179).

Posteriormente, identificamos o racismo em interseccionalidade com a condição social do gênero, e como o modo intolerante que se estabelece no tratamento para as mulheres de origem pobre, se caracterizou como sexismo.

Destarte, entende-se que o agravamento do problema se amplia ao incorporarem a música como instrumento cultural para se olhar a mulher

negra que possui estes marcadores, com um estereótipo objetificante pesado, que ora se passa por invisível ou indesejável, numa balança dicotômica.

> [...] o racista é imune a tudo quanto não sejam as razões para a manutenção dos privilégios unilaterais que desfruta na sociedade. O racismo retira a sensibilidade dos seres humanos para perceber o sofrimento alheio, conduzindo-os inevitavelmente à sua trivialização e banalização. (MOORE, 2007 p. 23).

Historicamente no quilombo, as letras dos descantos, rodas e catiras, enquanto músicas tradicionais feitas pelos catireiros de raiz, numa construção com a mulher, sempre as trouxeram com muita sensibilidade, respeito e reverência a tudo que as mesmas conduziram.

Este contexto, acima descrito, vigorou até o estilo vir a sofrer influências da contemporaneidade em suas produções. Pois, perceber-se que os atuais ritmos e letras têm se distanciado das características à medida que os instrumentos midiáticos chegaram às comunidades, ocorrendo significativas mudanças, ao ponto da depreciação da imagem das mulheres quilombolas estarem em evidência, ao serem lembradas por comparações, pela condição física, emocional, de poder ou não, quase sempre indesejada por elas. “Os preconceitos que subjazem o imaginário social expressam, mesmo inconscientemente, o desejo de dominação de uns sobre os outros” (CROCHÍK, 1997, apud, PASSOS, 2012, p.02).

A influência do racimo é tão silenciosa que se vê parte dos foliões que produzem e cantam, e das mulheres que ouvem e sorriem cotidianamente de manifestações como estas, percebendo-se o não conhecimento do quanto estão sendo violentos e violentadas, em ambos os papéis.

Dito isto, em questão das mulheres quilombolas a configuração da opressão vem variando sobre a interseccionalidade e subjetividade, que depende da compreensão individual. Há situações em que uma mulher quilombola pode entender alguma situação como agressiva, a mesma situação pode ser relevada por outra como uma situação corriqueira, sem significado.

Sentimentos têm sido provocados, e assim, diante da discriminação racial, e especificamente na modalidade do racismo institucional, todo povo, negro ou quilombola, são alvejados. Conscientes ou não, o efeito de atitudes racistas logo se resulta em epistemologias coletivas. Para Souza (2011),

> [...] a noção de Racismo Institucional foi fundamental para o amadurecimento teórico-político do enfrentamento do racismo. Ao fazer referência aos obstáculos não palpáveis que condicionam o acesso aos direitos por parte de grupos vulnerabilizados, o conceito de Racismo Institucional refere-se a políticas institucionais que, mesmo sem o suporte da teoria racista de intenção, produzem consequências desiguais para os membros das diferentes categorias raciais (Rex, 1987, apud SOUZA, 2011, p. 79).

O que certamente comprometerá no jeito sustância[8] desta tradição que resiste por séculos, costumeiramente permitindo alegria, entretenimento e emancipação de uma forma bem respeitosa aos envolvidos. E que se tornou reconhecida como uma das culturas comunitárias do povo quilombola.

O que leva a refletir sobre as formas de opressão, concordando com Santos (2019, p. 19), ao dizer que, para combater a colonização, as populações precisam se manter naquilo que os colonizadores veem como ameaça, "[...] pela força e sabedoria da cosmovisão politeísta na elaboração dos saberes que organiza as diversas formas de vida e de resistência dessas comunidades, expressas na sua relação com os elementos da natureza". Que incondicionalmente é a base já solidificada deste grupo que continua na luta pela garantia de suas práticas coexistirem.

Também "é preciso partir de nossas possibilidades para sermos nós mesmos. O erro não está na imitação, mas na passividade com que recebe a imitação ou na falta de análise ou de autocrítica" (FREIRE, 1989). Nesse

---

[8] Sustância - Bernieri (2019) anuncia a categoria "*Epistemologia Mocamba dos Conhecimentos – no Jeito Sustância*". Que se materializa como um projeto comunitário consolidado de ações estruturadas pela dinâmica cotidiana do povo quilombola qual resiste, em detrimento da opressão racial que os levam a consolidar com o resgate dos saberes, a manutenção das práticas tradicionais e a ressignificação enquanto afros descendentes.

sentido, a contemporaneidade tem estimulado a autonomia enquanto necessidade de se expressar. É compreensivo, desde que não haja ofensa ao outro com as produções autônomas. Ou mesmo ao reproduzir um modismo que comprometerá o sujeito.

Sinaliza-se como necessidade social urgente que de fato haja um enfrentamento ao racismo e ao sexismo, contudo sem criminalizar o meio, o canal, a música, que deve ser preservada como mecanismo fundamental da reprodução social e cultural.

2.3 O controle social como instrumento de contraposição ao racismo e o sexismo

Na sociedade brasileira, o controle social, fortaleceu-se na década de 1980, principalmente com a aprovação da Constituição Federal de 1988. Silva; Ferreira e Barros (2008, p.23-39) afirmam que o controle social "tomou vulto no Brasil a partir do processo estatuinte e constituinte na década de 1980 e, principalmente, com a institucionalização dos mecanismos de participação nas políticas públicas consagrados na Constituição Federal de 1988 e nas leis orgânicas posteriores".

Uma das definições de controle social apresentado na literatura define-o como sendo:

> O conjunto de meios de intervenção quer positivos, quer negativos, acionados por cada sociedade ou grupo social a fim de induzir os próprios membros a se conformarem às normas que a caracterizam, de impedir e controlar os comportamentos contrários às mencionadas normas, de reestabelecer condições de conformação, também em relação a uma mudança no sistema normativo. (BOBBIO, MATEUCCI E PASQUINO, 2004, p. 283).

De acordo com Novo (2019), o controle social é a participação da sociedade civil nos processos de planejamento, acompanhamento, monitoramento e avaliação das ações da gestão pública e na execução das políticas e programas públicos. Refere-se uma ação conjunta entre Estado

e sociedade em que o eixo central é o compartilhamento de responsabilidades com vistas a aumentar o nível da eficácia e efetividade das políticas e programas públicos.

O controle social assume sentidos diferentes, conforme a concepção de Estado e de sociedade civil. Na concepção de controle do Estado sobre a sociedade, o governo opera na fiscalização e normatização da população entre as maneiras de controlar a sociedade, estão nesta perspectiva a multa e a prisão.

Na concepção de controle da sociedade sobre do Estado, Moraes (2013), o controle social pode ser definido como sendo um conjunto de ações de fiscalização e de acompanhamento, onde os cidadãos, individualmente ou por meio de grupos sociais primários ou secundários (pessoas jurídicas), monitoram as funções administrativas (entre elas as decisões políticas) do Estado, impelindo ao accountability[9], afinal isso ocorre quando o agente do Estado se explica e é responsabilizado por outras instâncias do mesmo Estado, como ouvidorias, órgãos de controle, comissões parlamentares etc.).

Neste mesmo sentido, Criola (2007) define como controle social a capacidade que uma sociedade organizada possui de influenciar as políticas públicas, indicando caminhos, propondo ideias, definindo prioridades, elaborando planos de ações e fiscalizando as atividades do governo federal, governos estaduais e municipais.

As representatividades de controle social cresceram nas últimas décadas no Brasil. As organizações e os movimentos sociais atuam formulando e articulando ações e políticas públicas, como grupos de pressão e controle. Entre eles estão: os movimentos de mulheres e os movimentos negros, que possuem a responsabilidade de articular os interesses e direitos. Os principais instrumentos de controle social, que as

[9] *Accountability* - A obrigação de prestar contas, Responsabilidade com ética. Remete à obrigação, à transparência, de membros de um órgão administrativo ou representativo de prestar contas a instâncias controladoras ou a seus representados.

representatividades utilizam são: os Conselhos Gestores de Políticas Públicas, Ministério Público, Defensoria Pública, Poder Legislativo, Ouvidorias, ONG's, entre outros.

Ao tratar de controle social como instrumento de contraposição ao racismo e o sexismo, é possível refletir sobre a representação das mulheres negras, no sentido de fortalecimento contra as diversas formas de violências imbricadas que as ameaçam.

Quando se refere a estereótipos de mulheres negras, a música se revela como uma das práticas de representação que inferiorizam e ridicularizam a imagem da mulher negra. Segundo Cardoso (2014), os estereótipos, têm cumprido historicamente a função de rebaixar e minimizar uma parcela da humanidade, transformando particularidades em marcas essenciais naturalizadas, em justificativas para as diferenciações sociais, para o controle e a dominação daquelas(es) que foram assinaladas(os) pelas representações negativas (CARDOSO, 2014, p. 978).

Torna-se imprescindível refletir sobre os esforços da mulher negra na luta pela emancipação, mesmo diante do tríplice preconceito decorrente da condição de raça, sexo e classe.

> A condição de mulher e negra, o papel histórico que as mulheres negras desempenham nas suas comunidades, a comunidade de destino colocada para homens e mulheres negras pelo racismo e pela discriminação impedem que os esforços de organização das mulheres negras possam se realizar dissociados da luta geral de emancipação do povo negro. Portanto, o ser mulher negra na sociedade brasileira se traduz na tríplice militância contra os processos de exclusão decorrentes da condição de raça, sexo e classe. (CARNEIRO, 2003, p.181).

A música, assim como as imagens, são instrumentos usados para estereotipar as mulheres negras, que desqualificam de maneira desumanizada para naturalizar a violência e justificar o controle dos grupos de minorias. Neste sentido, Cardoso (2014, p. 978) ressalta que "as imagens são designadas para mascarar o racismo, o sexismo, a pobreza e

outras injustiças sociais, fazendo-os parecer natural, normal e parte inevitável do cotidiano, sendo, assim, fundamentais para a manutenção das desigualdades sociais".

As músicas levam uma imagem estabelecida da mulher negra, como aquela que possui atributos para corporificar a sexualidade livre de normas e controle sociais, permitindo a interseccionalidade da violência. Nesta perspectiva Cardoso (2014) chama atenção para a herança escravista da sociedade brasileira, onde há uma construção absolutamente essencial, fixada a partir de detalhes anatômicos do corpo da mulher negra, os quais passam a representá-la através do estereótipo ao qual será reduzida. "Essas características são exclusivas das mulatas, da 'gente negra'; mulheres brancas, conforme a representação social, não sabem rebolar 'naturalmente', muito menos os homens brancos" (CARDOSO, 2014, p. 977).

No Brasil, ainda existem músicas que negativam a imagem da mulher negra com o objetivo de corporificar a sexualidade livre de normas; outras tratam os cabelos crespos, cacheados e encaracolados como "ruim" ou "bombril" que reafirma o estereótipo do "cabelo duro". Ainda possuem músicas que se remetem à cor preta da mulher negra com algo pejorativo ou sujo; tem aquelas, que se remetem à domesticação e/ou a disciplinar o corpo da mulher negra; outras pregam o estereótipo que a mulher negra é maluca, barraqueira, doida, ou seja, uma mulher sem credibilidade que não possui a postura esperada pela sociedade; outras fazem clara apologia a várias violências contra mulheres negras.

Moraes (2013) ressalta que é "interessante destacar que no debate contemporâneo, o controle social está presente sob duas perspectivas: uma ligada ao controle da outra, no sentido inverso, está relacionada ao controle que o cidadão exerce sobre o Estado", neste sentido sobre ele mesmo também poderia ser correto.

Nessa discussão de violência contra mulher negra, o controle social como instrumento de contraposição ao racismo e o sexismo, evidencia as duas perspectivas comumente utilizadas e outra mais recente. O Estado

exerce sobre os cidadãos, quando normatiza e controla as ações dos cidadãos, no sentido de responder pelos atos de injúria, calúnia, difamação e violências; e o cidadão exerce sobre o Estado, quando participa da elaboração dos planos, fiscaliza, denuncia e acompanha as atividades do governo.

Mesmo na contemporaneidade, diversas músicas são amplamente divulgadas fomentando os preconceitos de racismo e sexismo. Neste contexto surge a urgência dos controles sociais, a fiscalização não apenas do Estado, mas principalmente da sociedade na sociedade, ou seja, o cidadão fiscalizar o próprio cidadão. Neste sentido, Moraes (2013, p.44) afirma que "de maneira geral, o cidadão, em específico, assume o papel de controlador do Estado em suas funções administrativas, inclusive em suas decisões políticas", controle esse que não implica um poder deliberativo, nem legal.

Segundo Pateman (1992), a importância do aumento da participação dos indivíduos comuns na política pauta-se na perspectiva de que possam desempenhar, dentre outras, três funções importantes relacionadas ao aumento dos estoques: de soberania do indivíduo sobre si mesmo (aumentando o capital político); de aceitação das decisões coletivas (aumentando o sentido de cidadania) e de sentimento de pertencimento à sociedade (aumentando o interesse pelas deliberações emanadas da esfera de decisão política).

A participação do cidadão enquanto controlador social é uma contrapartida fundamental para a redução das práticas de racismo e de sexismo, para o fortalecimento da sociedade e da comunidade ao garantir os direitos e garantias fundamentais.

3 Considerações finais

O controle social busca a sustentação de estrutura social mínima que garanta uma sociedade mais respeitosa, estruturada sobre princípios não discriminatórios, e que a música, outrora instrumento de manutenção da

tradição cultural ancestral, pode ser utilizada para o enquadramento de pensamentos racistas e sexistas contra minorias, dentre elas, as mulheres.

O resultado desta análise, para além de trazer à um diálogo crítico, é levar à reflexão sobre a violência contra as mulheres negras e quilombolas contida cada vez mais evidente nas letras das músicas populares brasileiras. Contudo, desafia, contribuindo para que toda(o) cidadã(o) construa diálogos e ações estratégicas de controle social, que possam intervir contra manifestações da epistemologia do racismo velado, coibindo eventuais tendências contemporâneas com novas formas de reações. A partir da vigília ancestral de corresponsabilidade educativa, que tem mantido a sustância das relações e culturas na vida comunitária dos quilombos e na sociedade em geral.

Referências

ALVES, J.E.D. **Racismo e sexismo no Brasil em 2018.** EcoDebate**.**

BAIRROS, L. **III Conferência mundial contra o racismo**. 2002. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/ref/v10n1/11635.pdf>. Acesso em 01 de jul. 2019.

BERNIERI, C.G.P. **Desacanhar da mulher quilombola: Emancipação Intergeracional *no jeito sustância das "Laurindas" e "Joaquinas"* no Sudeste do Tocantins.** Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável junto aos Povos e Terras Tradicionais) – Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília (UnB), Brasília, 2019.

BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. **Dicionário de política.** Trad. Carmem C. Varriale et al. coord. trad. João Ferreira. rev. geral João Ferreira e Luis Guerreiro pinto Cacais. Brasília: Universidade de Brasília. 12 ed. 2004, p. 272.

CARDOSO, C.P. **Amefricanizando o feminismo:** o pensamento de Lélia Gonzalez. **Estudos Feministas**. Florianópolis, 22(3): 320, setembro-dezembro/2014. Disponível em: < http://www.scielo.br/pdf/ref/v22n3/15.pdf >. Acesso em: 09 de julho de 2019.

CARNEIRO, S. **Enegrecer o feminismo:** a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: Racismos Contemporâneos .Rio de Janeiro: Takano Ed., 2003.

COLLINS, P.H. **Intersectionality's definitional dilemas**. Annual Review of Sociology, Palo Alto, n. 41, p. 1-20, 2015.

CRENSHAW, K. **Demarginalizing the Intersection of Race and Sex:** A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. The University of Chicago Legal Forum. n. 140, 1989.

_____. **Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero**". Revista de Estudos Feministas, v. 7, n. 12, p. 171-88, 2002.

CRIOLA. **Manual Participação e Controle Social para Eqüidade em Saúde da População Negra.** 2007. Disponível em: <file:///C:/Users/Lenovo/Downloads/participacao-e-controle-social-para-equidade-em-saude-da-populacao-negra-crioula-[16-200810-SES-MT].pdf. Acesso em: 09 de julho de 2019.

Ensino Superior Brasileiro: pontos para reflexão. Cadernos Pagu (31), 2008: 419-437. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/cpa/n31/n31a18.pdf. Acesso em: 12 de jul. 2019. Acesso em:12 de julho de 2019.

FRASER, N. **Die halbierte Gerechtigkeit**. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001, pp. 23 ss. Disponível em: <http://scriptorium.lib.duke.edu/wlm/vanauken>.

FREIRE, P. **Educação e mudança**. 15ª edição. Rio de Janeiro. Paz e Terra, 1989.

GALTUNG, J. (1990). Cultural violence. *Journal of peace research, 27*(3), 291-305.

GOMES, N.L.; MUNANGA, K. **Para entender o Negro no Brasil de Hoje**. São Paulo: Ação Educativa, 2004.

GONZALEZ. A mulher Negra na Sociedade Brasileira. In. LUZ, Madel T (Org.). **O lugar da mulher:** Estudos sobre a Condição Feminina na sociedade atual. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982.

LIPS, H. (1993). **Sex and gender**. Mountain View, CA: Mayfield.

MOORE, C. **Racismo e sociedade:** Novas bases epistemológicas para enfrentar o racismo. Belo Horizonte: Maza Edições, 2007.

MORAES, N.R. **Internet, prestação de contas e transparência na gestão pública municipal**. Salvador: UFBA / Faculdade de Comunicação, 2013. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/13014/1/Nelson%20russo%20de%20moraes.pdf>. Acesso em: 09 de jul. 2019.

MESQUITA, T. **Sobre uma leitura interseccional no seio da militância contra as opressões e anti-capitalista**. 2015. Disponível em: < https://negamina.wordpress.com/2015/01/08/sobre-uma-leitura-interseccional-no-seio-da-militancia-contra-as-opressoes-e-anti-capitalista/>. Acesso em:11 jul. 2019.

MUNANGA, K. "**Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia**", 2017. Disponível em <https://www.ufmg.br/inclusaosocial/?p=59>. Acesso em:11 jul. 2019.

NOVO, B.N. **A importância dos controles institucional e social dos gastos públicos**. 2019. Disponível em: <https://jus.com.br/artigos/73719/a-importancia-dos-controles-institucional-e-social-dos-gastos-publicos>. Acesso em: 09 de jul. 2019.

PASSOS, F.J. **A urgência de um processo de desconstrução do racismo institucional.** Disponível em:<https://www.educafro.org.br/site/wp-content/uploads/2016/11/racismo_insitucional.pdf. Acesso em: 16 de jul. 2019.

RIBEIRO. D. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte (MG): Letramento, 112 páginas, 2017. Disponível em:< file:///C:/Users/Lenovo/Downloads/18330-Texto%20do%20artigo-37035-1-10-20181224.pdf>. Acesso em: 16 de jul. 2019.

RODRIGUES, C. **Atualidade do conceito de interseccionalidade para a pesquisa e prática feminista no Brasil.** 2013. Disponível em: http://www.fazendogenero.ufsc.br/10/resources/anais/20/1384446117_ARQUIVO_Cristiano Rodrigues.pdf. Acesso em: 16 de jul. de 2019.

ROSEMBERG, F.; ANDRADE, L.F. **Ação Afirmativa no rumo a verdadeira democracia racial. 2016.** Disponível em: < https://www.educafro.org.br/site/wp-content/uploads/2016/11/racismo_insitucional.pdf >. Acesso em: 09 de jul. 2019.

SANTOS, A.B. **Colonização quilombos:** modos e significações**.** 2ª edição. Editora AYÔ, Brasília, 2019.

SILVA, H.H.C.; FERREIRA, L.P.B.; BARROS, M.L. **Estado/sociedade e o controle social**. Rev. Elet. Interdisc., Matinhos, v. 1, n. 1, p. 23-39, jul./dez. 2008 . Disponível em:<https://revistas.ufpr.br/diver/article/viewFile/34037/21198>. Acesso em: 09 de jul. 2019.

SOUZA. A.S. **Racismo institucional:** para compreender o conceito. Revista ABPN v. 1, n. 3 – jan. de 2011, p. 77-87. Disponível em: http://www.abpn.org.br/Revista/index.php/edicoes/article/viewArticle/39. Acesso em: 12 de julho de 2019.

PATEMAN, C. **Participação e teoria democrática**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

Capítulo 8

Mulherismo afrikana: a prática da ancestralidade numa perspectiva teórica

Tayane Michele Santos Rocha [1]
Érica Maria Delfino Chagas [2]
Pedro Meneses Feitosa Neto [3]
Ilzver de Matos Oliveira [4]

1 Introdução

Por Mulherismo Afrikana compreende-se a prática da Afrocentricidade, resgate da ancestralidade e reestruturação do matriarcado característico dos povos africanos. O projeto de extensão em apreço nesta comunicação científica visa atuar compreendendo as bases teóricas do Mulherismo Afrikana com a finalidade de interferir na realidade de famílias negras residentes do Bairro 17 de Março em Aracaju, capital do estado de Sergipe – Brasil.

---

[1] Graduanda em direito pela Universidade Tiradentes (UNIT). E-mail: tayanemichele@hotmail.com http://lattes.cnpq.br/1160652726440912 https://orcid.org/0000-0001-9696-5170

[2] Graduanda em direito pela Universidade Tiradentes (UNIT). E-mail: ericamdelfino@gmail.com http://lattes.cnpq.br/7114449553122578 https://orcid.org/0000-0001-8433-9949

[3] Mestrando em Direitos Humanos pela Universidade Tiradentes (UNIT). Graduação em Direito pela Universidade Tiradentes (UNIT). Bolsista PROSUP/CAPES. Integrante do Grupo de Pesquisas Políticas Públicas e Proteção aos Direitos Humanos (UNIT/CNPq). E-mail: pedro.gepm@hotmail.com http://lattes.cnpq.br/7137246666834791 https://orcid.org/0000-0003-4316-3208

[4] Professor titular do Mestrado em Direitos Humanos da Universidade Tiradentes -PPGD-UNIT. Doutorado em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Mestrado em Direito pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Mestrado em Direito e Sociologia pela Universidade de Coimbra (UC-Portugal). Graduação em Direito pela Universidade Federal de Sergipe (UFS). E-mail: ilzver.matos@souunit.com.br https://orcid.org/0000-0002-2475-2915

O bairro encontra-se localizado na zona de expansão da cidade e trata-se de uma comunidade de planejamento e criação recente, que figura em altos índices de carência de saúde, educação, segurança, dentre outras garantias de cunho estatal e que dada esta circunstância, torna-se um ambiente propício para a atuação do projeto de extensão.

Ademais, por caracterizar-se como um bairro periférico – dentro da conceituação geográfica e social – essa localidade, não destoante às demais comunidades periféricas no Brasil, é cerceada e vítima dos racismos estrutural, institucional e individual, motivo pelo qual mostra-se mais evidente a necessidade de atuação do projeto no tocante a teoria mulherista.

O projeto de extensão, dentre as diversas propostas de atuação, tem como fito principal analisar as interações, convergências e conflitos entre a teoria feminista e a do feminismo negro, corroborando com reflexões advindas da experiência prática atinentes aos indivíduos que convivem no Bairro 17 de março.

Dessa maneira, as atividades realizadas pelo projeto objetivam centralizar as relações dos círculos familiares comunitários numa narrativa de emancipação diante da estruturação social que circunda a mulher negra e com foco na promoção da Afrocentricidade.

Busca-se não apenas a união de homens, mulheres, crianças e idosos negros para o enfrentamento dos racismos supracitados, mas também da busca pelas tradições africanas, idealizando uma sociedade na qual provém de um cerco de quilombismo. Nesse contexto, questiona-se acerca da viabilidade da aplicação prática do Mulherismo Afrikana com o fim de resgate da ancestralidade da mulher negra. Adota-se a hipótese de que através do Mulherismo Afrikana, da execução do projeto de extensão, as mulheres do 17 de Março se reaproximaram de sua ancestralidade, de sua cultura-mãe, de si.

O presente artigo tem como premissa abordar a teoria do Mulherismo Afrikana no que tange sua conceituação, surgimento e finalidade realizando ligação entre esta teoria e a realidade da população do Bairro 17 de março, dando-se foco às mulheres contempladas pelo projeto, bem

como discorrer acerca da atuação do projeto de extensão e as impressões advindas das atividades exercidas pelo mesmo através do Programa Institucional de Extensão Universitária, tendo como apoio o Programa de Bolsas de Extensão – UNIT (PROBEX) realizado pela Coordenação e Diretoria de Pesquisa e Extensão na modalidade de gênero e etnia.

Tem-se como um segundo objetivo, realizar uma análise quanto a importância da propagação do Mulherismo Afrikana ante a necessidade de resgate de autoestima, reencontro e visibilidade das mulheres negras em uma perspectiva mais ampla.

Por fim, finda-se o estudo na importância da propagação do Mulherismo Afrikana como meio eficaz de resgate da ancestralidade, de ideais que sofreram um processo de apagamento histórico com a escravidão e de resgate da sensação de pertencimento entre os descendentes de africanos no Brasil e do projeto de extensão como meio materializador desses objetivos.

Utiliza-se pesquisa bibliográfica em obra de autores como Nah Dove e Cleonora Hudson – Weems que atuam como percussoras do Mulherismo Afrikana, Abdias Nascimento onde o mesmo retrata a afrocentricidade, Silvio de Almeida com as especificações dos racismos, Carlos Moore com a teoria pan-africanista, Sueli Carneiro atuante no feminismo negro, dentre outros.

O trabalho atenta-se à necessidade de exteriorizar a realidade vivida pela comunidade alvo do projeto com base na denúncia no tocante à falta da garantia dos direitos humanos com foco na realidade dos negros nas comunidades periféricas do estado de Sergipe

2 Mulherismo afrikana e a prática extensionista

Precipuamente abordar-se-á o conceito da Teoria Mulherismo Afrikana para que haja o entendimento do conceito e bases, bem como para elucidar a escolha pela adoção dela no Projeto de Extensão “Mulherismo Afrikana: O Resgate da Ancestralidade da Mulher Afro-Brasileira". Além

disso, pretende-se confutar a supracitada teoria com demais teorias para demonstrar os objetivos pretendidos e os resultados até então obtidos com a extensão e, enfim, destrinchar as atividades realizadas pelo projeto a fim de pontuar a ligação entre a prática extensionista universitária em questão e a busca pelo resgaste da ancestralidade da mulher afro-brasileira.

2.1 A tríade das teorias: Mulherismo Afrikana, Feminismo Interseccional e Feminismo Negro

É fático que a escravidão foi um dos processos mais cruéis da história. No Brasil, a compreensão do papel do negro no meio numa percepção social limita-se a forma como esse é enxergado e a forma como o mesmo se observa frente a sociedade. Por isso a importância em compreender que houve uma ruptura na história ancestral e que esse desfalque incide diretamente no espaço geográfico ocupado por estes, que é a diáspora, o tal reconhecimento diásporo trata-se de eclosão de lucidez proveniente da emancipação e propagação da cultura de libertação (NASCIMENTO, 1978, p.165).

A libertação dos escravos, em 1888, não foi seguida de políticas ou ações que lhes favorecessem moradias ou para que pudessem ser absorvidos pelo mercado de trabalho. Foram entregues à sua própria sorte. A maioria continuou associada às antigas funções e poucos tiveram oportunidade para ocupar um espaço satisfatório no mercado de trabalho, dado o preconceito decorrente da cor (GIL, 2011, p.139-140).

> Com efeito, em situação colonial, o trabalho do racismo visa, em primeiro lugar, abolir toda a separação entre o eu interior e o olhar exterior. Trata-se de anestesiar os sentidos e de transformar o corpo do colonizado em coisa, cuja rigidez lembra a do cadáver. À anestesia dos sentidos junta-se a redução da vida em si mesma ao desprovimento extremo da carência (MBEMBE, 2011).

No feminismo negro busca-se compreender o status de mulheres brancas e homens negros como oscilante demonstrando possibilidades

para que as especificidades sejam observadas e assim romper com a invisibilidade da realidade das mulheres negras. De acordo com Djamila Ribeiro (2017, p. 31): "ainda é muito comum a gente ouvir a seguinte afirmação: 'mulheres ganham 30% a menos do que homens no Brasil', quando a discussão é desigualdade salarial."

A mesma sustenta que tal afirmação não é incorreta, mas que é necessário compreender que mulheres brancas apenas ganham 30% menos que homens brancos, enquanto homens negros ganham bem menos que as mulheres brancas e que as mulheres negras dentro desta análise, estando abaixo de todos os outros. (RIBEIRO, 2017, p.38)

Desse modo, é possível observar o desencontro apresentado pela teoria feminista negra, uma vez que a proposta e a importância da luta feminista mundialmente circundam dentro dos parâmetros estruturados por mulheres brancas[5]. Conforme demonstrado por Djamila Ribeiro (2017. p. 31-32) existe um fator que equipara homens negros e mulheres negras abaixo de homens brancos e mulheres brancas e este fator concêntrico é a raça.

Contudo, a autora apresenta uma estrutura que se segmenta do seguinte modo: primeiramente as questões de gênero são consideradas, e consecutivamente, a raça, onde nos dados apresentados por esta, a mulher negra encontra-se numa pirâmide social abaixo do homem negro, do homem branco e da mulher branca (RIBEIRO, 2017, p. 34)

Diferente dos termos popularmente conhecidos como feminismo e feminismo negro, o Mulherismo Afrikana por si só destoa pela junção do termo mulherismo, no masculino, com a palavra "Afrikana". Este fato acontece, pois ao ser definido por Cleonora Hudson – Weems em 1987, houve a preocupação por parte da estudiosa quanto a importância de auto nomeação das mulheres africanas com linguajar africano, por isso "Afrikana" e não "africana" como meio autoafirmação desde a intitulação da teoria e demonstração dos objetivos dela.

---

[5] O feminismo negro surge a partir da perspectiva do feminismo branco, e por isso, a estrutura do mesmo apresenta-se como falha, posto que, deriva de atos que foram introduzidos socialmente sem a relevância da realidade das mulheres negras.

O Mulherismo Afrikana apresenta-se de maneira isolada do feminismo, uma vez que trata-se da vivência nas civilizações africanas, na qual o homem e a mulher atuam juntos em todos os aspectos sociais. A mulher é "reverenciada" em seu papel como mãe, quem é a portadora da vida, a condutora para a regeneração espiritual dos antepassados, a portadora da cultura, e o centro da organização social" (DOVE, 1998. p.8). Entretanto, os papeis decorrentes da maternidade não são atribuídos apenas as gestoras, possuem papel de transcendência de valores e são fundamentais para a permanência dos povos africanos (DOVE, 1998. p.9).

Embora o feminismo ostente múltiplos segmentos interseccional, posto que, ainda que este utilize-se de diversas nomenclaturas o seu papel de agente transformador na luta por direitos, baseia-se principalmente na luta por igualdade entre homens e mulheres, e ainda, "compreende-se a origem do feminismo a partir da lógica cultural ilustrada parte de uma ideia da natureza do homem como ser racional, e como igual perante a lei." (MENDES, 2014. p.98).

No livro "Mulheres, raça e classe", Angela Davis (2016, p.56) apresenta a narrativa do racismo presente no movimento das sufragistas, demonstrando com trechos de uma carta escrita por Elizabeth Cady Stanton onde a mesma aduz que "De facto é melhor ser escravo de um homem branco educado, do que um negro ignorante e degradante [...]".

Davis (2016, p.57) transcorre o oportunismo datado em 26 de dezembro de 1865, assim, é importante ressaltar através dos fatos narrados durante o movimento das sufragistas, que por séculos a luta de mulheres negras é diversa da luta de mulheres brancas, bem como das demais ramificações.

Enquanto as mulheres brancas no leste europeu lutavam pelo direito ao voto, as mulheres negras lutavam pelo fim da segregação e pelo reconhecimento como seres humanos, umas vezes que as sufragistas decidiram mantê-las isoladas no sufrágio negro (DAVIS, 2016, p.59).

No Brasil, é necessário rebater a liberdade atribuída a mulher negra e ao homem negro, uma vez que, do modo apresentado por alguns estudiosos,

entende-se como uma luta apartada contra a institucionalidade e estrutura do racismo, caminhando assim em sentidos opostos a equidade social. É necessário observar que as problemáticas de gênero pertencem ao sistema patriarcal branco, e que este se isola no domínio da mulher branca, a colocando como sujeito fraco e sexual (LARKIN, 2009. p. 190-193).

O racismo estrutura-se a partir da premissa dos corpos negros não se assemelharem a corpos humanos, posto que a cor se distancia do padrão eurocêntrico. As mazelas da escravidão se perpetuam à ancestralidade, fazendo-se presente de forma excludente naquelas que a linhagem familiar ascende a cor. A população afrodescendente carrega consigo o fardo dos estigmas que foram construídos socialmente ao longo da história do Brasil (LARKIN, 2009. p. 190-193).

2.2 Mulherismo Afrikana, Afrocentricidade e Ancestralidade

De acordo com os pensamentos retratados por Cheikh Anta Diop, a África é conceituada como o berço da cultura e da civilização humana, apesar de na tradição histórica tolhida por estudiosos que investigaram as origens das civilizações, tenham ocorrido uma negativa da ligação percursora da civilização africana diante da civilização europeia (DOVE, 1998, p. 6-9).

Em 1995, investigações científicas encontradas no Zaire - República Democrática do Congo, evidenciaram através do descobrimento de ossos datados com aproximadamente 90.000 anos de idade, que contradizem a crença de dominação Europeia que avoca a origem dos seres humanos modernos, uma vez que, descaracteriza a doutrina da supremacia branca, e centraliza o antigo Egito (Kemet) como berço de cultura Africana a partir da África central e se expandiu influenciando o Ocidente (DOVE, 1998, p. 6-9).

Tais conhecimentos retratados por Dove (1998) contrapõem os moldes pré-estabelecidos pelo ocidente, principalmente nos quesitos filosóficos e espirituais, uma vez, que a Europa nega ao apresentar a “modernidade” à relação construída do Ocidente a partir do conhecimento

remoto, forjando uma base desconectada aos conhecimentos africanos (DOVE, 1998, p. 6-9).

Assim, ocorreu um acúmulo de benefícios no mundo moderno, a partir da imperialização de serventia africana com base numa lógica europeia sintetizada para atender uma ordem social global, a partir do sequestro dos aprendizados e crenças ancestrais (DOVE, 1998, p. 6-9).

A teoria do Mulherismo Afrikana adentra numa perspectiva prática, uma vez que, por essência busca centralizar todos os fatores culturais, históricos e econômicos que foram deslocados sob condições que insurgem da diáspora. O Mulherismo Afrikana reafirma a Afrocentricidade, constituída a partir do ato de centralizar, instituído do conceito de unificação cultural, que serve como um alicerce de movimentação atuante na reconstrução das crenças e valores africanos para restauração da visão do povo africano em diáspora através do pensamento de grandes ativistas sociais, anteriores a Diop, que já reafirmavam as conquistas e a grandeza africana, distante do mundo acadêmico e anterior a suposta conquista europeia. Nah Dove, diante dos conceitos narrados, faz uso de uma análise compreendida por Diop, assimilando uma como consequência de outra, dentro de dois grupos culturais, como conceitos indo-ariano (DOVE, 1998. p.10-14)

Destarte, conforme Weems (1998), o termo "Mulherismo Negro" não compreenderia da melhor maneira o sentido pretendido e alcançado. Ao se utilizar da nomeclatura "Mulherismo Afrikana", faz-se ligação com a figura da mulher africana – na situação em apreço em diáspora – batalhadora questionando a relação entre a mulher e feminilidade, uma vez que diferentemente do papel que sempre exerceu a mulher branca, a qual deteve e detém privilégios e sempre foi referencial de feminilidade, a mulher negra representa o contrário dessa visão.

Tal explicação dada pela autora responde a utilização do termo "mulherismo" em detrimento à utilização de "feminismo", o qual nomeia outro movimento bastante propagado, contudo com bases diversas do mulherismo Afrikana. Ademais, em relação à utilização da terminologia "Afrikana", a partir de Weems, depreende-se a necessidade de identificar

a etnia da figura objeto principal da teoria para que haja desde já a exaltação da sua identidade cultura, logo, reforço da importância dela e a relação com a ancestralidade e finco territorial, o continente africano.

A disparidade racial surge no modelo da idealização da raça humana social perfeita. Trata-se de uma construção, com delongas, mas que não remete a algo propriamente inepto, é uma ideologia que é atribuída e disseminada. O desmerecimento das raças surge no tocante do contexto da cor por ser algo não mutável e um fator de diferenciação, é onde predominantemente está sujeitada a mitificação da inferiorização humana (NASCIMENTO, 1978, p. 93-94).

> Com efeito, em situação colonial, o trabalho do racismo visa, em primeiro lugar, abolir toda a separação entre o eu interior e o olhar exterior. Trata-se de anestesiar os sentidos e de transformar o corpo do colonizado em coisa, cuja rigidez lembra a do cadáver. À anestesia dos sentidos junta-se a redução da vida em si mesma ao desprovimento extremo da carência (MBEMBE, 2011).

No Brasil a segmentação racial fica mais evidente logo após a abolição da escravatura. Sem ter para onde ir, negros escravizados alojavam-se em ambientes distantes dos centros urbanos onde anteriormente trabalhavam forçadamente, concentrando-se em morros e encostas não povoadas. Ao fazer uma análise acerca da realidade que as mulheres negras foram inseridas com a "abolição" da escravidão, bem como, a relação das atividades e funções que as mesmas exerciam durante esse período é notória a desigualdade predominante em razão da ausência de oportunidades. Em comparação com os dias atuais, a escravidão social fica cada vez mais clara junto frente a associação de mulheres negras com os trabalhos domésticos, braçais e sexuais (NASCIMENTO, 1978, p. 93-94).

> Acontece que as elites brasileiras, sujeitos de um patrimônio civilizatório colonial, sempre tentaram pautar-se por padrões de identificação coletiva afinados com a Europa, o continente da civilização branca. A branquitude é o paradigma antropológico hegemônico, é como se a pele branca constituísse uma espécie de Ocidente absoluto. Como tudo isto transcorre num 'meio vital' atravessado pela cultura da conciliação e da transigência patrimonialistas,

> reservou-se um lugar para a mistura dos fenótipos (a cor da pele), para a co-optação mitigada do Outro da cor (SODRÉ, 2010, p. 327).

Dove (1998) explica a Teoria do Berço de 1959- 1990 de Cheikh Diop, a qual o mesmo utiliza a nomenclatura de berço civilizatório, dividindo-se em berço sul (África) e berço norte (Europa) para esclarecer o modo oposto que foi estruturada entre as sociedades, como se derivassem de mundos opostos. Dove retrata ainda a África como o berço da humanidade, onde tudo se iniciou, e onde fora produzida sociedades matriarcais. A migração dos povos para o berço norte construiu sociedades patriarcais.

O matriarcado preceitua um estilo de complementaridade entre o feminino e o masculino de modo não hierárquico, diferentemente do sistema patriarcal uma vez que este apresenta-se enrustido de agressividade (DOVE, 1998.p.7).

2.3 Mulherismo na prática: aspectos e atuação do Projeto De Extensão "Mulherismo Afrikana: O Resgate da Ancestralidade da Mulher Afro-Brasileira"

Tendo em vista toda a discussão promovida acerca dos conceitos e contrapontos realizados entre as três teorias que verberam com base no gênero e raça, bem como com a análise em relação ao Mulherismo Afrikana – base teórica utilizada no projeto de extensão objeto deste estudo –, é crucial pontuar minuciosamente os objetivos pretendidos com o projeto, a justificativa e motivação para a realização do mesmo e, não menos importante, as atividades realizadas desde a vigência a fim de elucidar de qual maneira o mulherismo funciona na prática como ponte para o êxito dos objetivos pretendidos com a atividade de extensão.

No contexto do Mulherismo Afrikana e das mazelas enfrentadas pelas mulheres negras no Brasil, formou-se a estrutura do projeto de extensão aprimorando atividades que pudesse influenciar nas relações cotidianas vividas por mulheres, de modo que, abrangesse não apenas a mulher em si, mas também a família, tendo como matriz o berço matriarcal africano.

A partir da constatação da vivência dos bairros periféricos do estado de Sergipe, notadamente a realidade do Bairro 17 de Março, é perceptível a necessidade de atuar além das paredes da universidade, distante dos moldes apresentados socialmente, embora a prática extensionista tenha respaldo na Lei 9394/96, art. 43, incisos I ao VII[6].

O projeto manteve-se concentrado na vivência das pessoas, mais especificamente mulheres negras, residentes na localidade. Assim, a submissão do projeto de extensão visou inquirir a referida realidade, tendo em vista a seguinte configuração social: boa parte dos moradores do bairro é formada de negros, consoante ao que ocorre em regiões parecidas, os mesmos carecem de autoestima e sentimento de importância e existência em relação aos demais moradores da cidade, a incidência de racismo institucional, estrutural e individual e a prática, ainda que despercebidas de preceitos mulheristas dentro dessa conjunção.

O espelho da mulher negra periférica é a própria mulher negra periférica. Ela se enxerga da forma que foi posicionada socialmente. Esquecida, marginalizada, vulgar e sem possibilidade de ascensão através da sua própria independência. Os dados do IPEA (2017) indicam ainda que, além da taxa de mortalidade de mulheres negras ter aumentado, cresceu também a quantidade de mulheres negras entre o total de mulheres vítimas de mortes por agressão, passando de 54,8% em 2005 para 65,3% em 2015.Cerca de 65,3% das mulheres assassinadas no Brasil no último ano

[6] Art. 43. A educação superior tem por finalidade: I - estimular a criação cultural e o desenvolvimento do espírito científico e do pensamento reflexivo; II - formar diplomados nas diferentes áreas de conhecimento, aptos para a inserção em setores profissionais e para a participação no desenvolvimento da sociedade brasileira, e colaborar na sua formação contínua; III - incentivar o trabalho de pesquisa e investigação científica, visando o desenvolvimento da ciência e da tecnologia e da criação e difusão da cultura, e, desse modo, desenvolver o entendimento do homem e do meio em que vive; IV - promover a divulgação de conhecimentos culturais, científicos e técnicos que constituem patrimônio da humanidade e comunicar o saber através do ensino, de publicações ou de outras formas de comunicação; V - suscitar o desejo permanente de aperfeiçoamento cultural e profissional e possibilitar a correspondente concretização, integrando os conhecimentos que vão sendo adquiridos numa estrutura intelectual sistematizadora do conhecimento de cada geração; VI - estimular o conhecimento dos problemas do mundo presente, em particular os nacionais e regionais, prestar serviços especializados à comunidade e estabelecer com esta uma relação de reciprocidade; VII - promover a extensão, aberta à participação da população, visando à difusão das conquistas e benefícios resultantes da criação cultural e da pesquisa científica e tecnológica geradas na instituição. VIII - atuar em favor da universalização e do aprimoramento da educação básica, mediante a formação e a capacitação de profissionais, a realização de pesquisas pedagógicas e o desenvolvimento de atividades de extensão que aproximem os dois níveis escolares

eram negras, na evidência de que a combinação entre desigualdade de gênero e racismo é extremamente perversa e configura variável fundamental para compreendermos a violência letal contra a mulher no país (IPEA, 2017,p.37) .

Enquanto a mortalidade de mulheres não negras teve uma redução de 7,4% entre 2005 e 2015, atingindo 3,1 mortes para cada 100 mil mulheres não negras – ou seja, abaixo da média nacional -, a mortalidade de mulheres negras observou um aumento de 22% no mesmo período, chegando à taxa de 5,2 mortes para cada 100 mil mulheres negras, acima da média nacional. (IPEA,2017, p.37)

Além da vivência cotidiana da violência nas periferias, a marginalização primária do homem e da mulher negra se beneficia dentro do sistema eurocêntrico da autoestima frágil são fatores culminantes direcionam para cercos de vulnerabilidade social, conforme aduz Césaire (2010):

> Entre colonizador e colonizado só há lugar para o trabalho forçado, para a intimidação, para a pressão, para a polícia, para o tributo, para o roubo, para a violação, para a cultura imposta, para o desprezo, para a desconfiança, para o silêncio dos cemitérios, para a presunção, para a grosseria, para as elites descerebradas, para as massas envilecidas (CÉSAIRE, 2010, p. 31).

Desse modo, a interferência do meio com a formação do indivíduo é evidente que a relação entre violência associada a raça são consequências sociais. A segregação acarretou na vulnerabilidade, e consequentemente na busca por meios diversos até a almejada visibilidade social. Embora o homem negro apresente um índice menor que mulheres negras em relação a ocupação e escolaridade, dados do IPEA (1995-2015) indicam que a taxa de desocupação de homens negros é de 7,8% a de mulheres negras é de 11,6% , enquanto a renda se mantem na seguinte ordem – homens brancos, mulheres brancas, homens negros, mulheres negras – do maior para o menor rendimento.

A partir dos dados apresentados o projeto manteve-se propicio a observar as interações, convergências e conflitos entre a teoria feminista e a

do feminismo negro, mediando reflexões decorrentes da experiência prática, principalmente a relação dos indivíduos que convivem em comunidades que possuem traços da cultura africana, verificando como a ancestralidade influência nas relações dos círculos familiares comunitários, numa narrativa de emancipação diante da estruturação social que circunda a mulher negra.

Os objetivos traçados abarcavam o engajamento da representatividade feminina possibilitando o autorretrato de si, e ainda, a ascensão da mulher negra na luta pela emancipação do povo preto, possibilitando não apenas a compreensão da relação entre a mulher negra em diáspora e o seu papel transformados na sociedade, ainda que distante do matriarcado originário (África), efetivando a majoração de suas escolhas frente ao espaço que está inserida, oferecendo assim, o resgate da cultura afrobrasileira.

Os primeiros meses (agosto e setembro de 2018) das atividades foram dedicados a instrumentalização da pesquisa, sendo um período prático-teórico. Nestes foram realizadas entrevistas com cerca de 20 mulheres. As atividades promovidas concentraram-se, em sua maioria, no Centro de Referência de Assistência Social – CRAS. As reuniões dos alunos integralizados no projeto ocorrem semanalmente de maneira assídua atendendo a demanda do desenvolvimento do projeto de extensão, assim, não tendo dia ou horário fixo durante a semana.

Em agosto de 2018, em campo, foi trabalhado o reconhecimento do local, para assimilar o primeiro contato com as mulheres que foram assistidas. O trajeto de entrevistas percorreu longos caminhos na história da ancestralidade e do auto reconhecimento. A deficiência do sistema não é só não ver, não é apenas não reconhecer. É não ouvir tudo que elas têm para acrescentar e questionar.

Começamos as entrevistas com a senhora M.R.P.S., 53 anos e com marcas internas que a vida árdua e incrédula a trouxe. O semblante que carregava um sorriso, é o mesmo que trazia cicatrizes do sol. Dona M. tem

quatro filhos. Começou a trabalhar aos nove anos, nunca foi a escola. Enquanto contava sua história, retratava frases de empoderamento e independência. Dona M. fazia questão de demonstrar no decorrer da conversa como é boa em cálculos.

A dona M. se propôs, de forma afetiva a nos ajudar a encontrar outras mulheres enquanto fazíamos o caminho até a casa da sua filha, que morava em barracos próximo a Mangabeira (aglomerado de barracos no bairro 17 de Março, conhecido como "favela").

No caminho, encontramos S.J.N de 13 anos e a sua mãe M.A.J.N., 42 anos, que junto as expressões de desconfiança demonstrava a necessidade do diálogo solto. Após explicar o sentido do projeto, a mesma derrubou uma enorme muralha e abriu-se, revelando que S.J.N, 13 anos, havia casado a pouco tempo, e que não sabia como lidar com a situação, acrescentando aqui que pelo marido nem na escola ela estaria.

S.J.N,13 anos, ao contrário do olhar desconfiado de sua mãe, apresentava um olhar inocente, queria conversar e embora o sorriso tímido a impedisse disse após inúmeras tentativas de diálogo que gostaria de ser juíza.

Um fato relevante é que a mesma não sabia onde estava localizada a Universidade Tiradentes e tampouco o que era, demonstrando assim, como a segmentação social atua subjetivamente para o afastamento de qualquer meio diverso daquele que foi apresentado desde a infância. Outras mulheres como, E. R., de 33 anos de idade; C.S., também com 33 anos de idade, 4 filhos, filha de D. M.R., foram entrevistadas.

Com o objetivo de dar continuidade à coleta de dados com as mulheres que vão integrar o grupo objeto do projeto de extensão, no dia 22 de setembro deste ano parte do grupo se dirigiu ao Bairro 17 de março, por volta das 9h30 horas da manhã. Assim, a primeira mulher foi a senhora S.S.B., 48 anos de idade, mora sozinha com a sua sobrinha que considera e trata como filha e que, de acordo com informações dadas pela mesma, sente carência de uma assistência adequada quanto a deficiência da sua sobrinha.

Além disso, S.S.B. confessou carência também em relação à falta de instituições de ensino perto da sua residência, pois a locomoção é um grande empecilho enfrentado pelas duas. S.S.B é uma mulher negra, que trabalha vendendo cosméticos em sua própria residência, complementa a renda com a costura e vende geladinho para a clientela do local. Afirma, também, residir em um bairro bastante perigoso e que fica bastante receosa em permitir que sua sobrinha se divirta fora dos portões da casa. Em seguida, deu-se continuidade à coleta com uma mulher indicada pela dona S.S.B.

O seu nome é J.S.S., 37 anos de idade, tem duas sobrinhas, com as quais assume responsabilidade de mãe, uma vez que, possui reconhecimento materno judicial da mais velha e pretende possuir a guarda da mais nova. Ademais, realizou-se a coleta com E.N.M., de 46 anos de idade e que possui 7 filhos, sendo dois deles pequenos; com G. N. M., de 24 anos de idade, filha de E.S. e que tem 3 filhas e, por fim, com T. G.S., a qual tem 19 anos de idade.

Todas as mulheres citadas engajaram interesse em participar das atividades a serem realizadas com o projeto de extensão e, não menos importante, percebe-se um perfil similar entre elas, uma vez que o poder aquisitivo e condição econômica não são elevados, no entanto, é perceptível a preocupação com o bem-estar das crianças. Conhecemos diversas histórias, apesar do pouco caminho trilhado, uma coisa é certa, a necessidade de resgatar a visibilidade social dessas mulheres e consequentemente reafirmar a confiança e autoestima das mesmas.

A partir da atividade do mês de agosto e setembro 2018 foi concretizado o que era, de fato, o esperado. As assistidas, assim como todas as mulheres que se encontram na mesma situação social, possuem extrema dificuldade no seu próprio reconhecimento de identidade e extrema vulnerabilidade ao que concerne a sua estima. Por isso, diante de todos os fatores que eram esperados e que foram concretizados, no mês de novembro houve a premissa da efetivação da busca pela identidade e pelo resgate da estima afro-brasileira.

Em outubro de 2018 foi promovido um café da manhã para trabalhar a valorização da história afro-brasileira, e roda de conversa com apresentação e personificação de "como eu me vejo" através da confecção de bonecas artesanais, onde elas tiveram que produzir o retrato de si mesma na atualidade e como se imaginavam daqui há 10 anos. De modo geral, o resultado foi satisfatório, embora, muitas das mulheres presentes não apresentaram estimativa concreta de como se imaginavam daqui há 10 anos.

Figura 1 – Participantes do projeto, em sua primeira atividade externa ao bairro, em frente ao prédio da reitoria da Universidade Tiradentes

Fonte: arquivo pessoal dos autores

No mês de novembro, com intuito de buscar trabalhar a autoestima de mulheres e crianças negras, ocorreram simultaneamente oficinas de turbante e maquiagem, com a participação da palestrante Luciana Alves, que retratou o percurso do "se descobrir mulher negra" como indivíduo merecedor de autoestima e vaidade. Revelando a partir da produção de turbantes a importância destes para a cultura africana e também os saberes ancestrais presentes no torço. No mês de dezembro foi realizada uma confraternização com as participantes do projeto. Ocorreu uma pausa no mês de janeiro em razão das férias institucionais.

Figura 2 - Participantes do projeto, em oficina de turbantes e maquiagem realizada no "Mini shopping" da Universidade Tiradentes – Farolândia, Aracaju/SE.

Fonte: arquivo pessoal dos autores

A 6º atividade elaborada teve como objetivo a aproximação das assistidas com questões ancestrais através da religião. Durante a trilha dos Orixás, fora retratado pela representante e vice-presidente do Terreiro Filhos de Obá que a religiosidade praticada pelos negros escravizados foi proibida durante todo o período escravocrata e, atualmente, continuam sendo alvo de preconceito, racismo com, inclusive, violência por parte de atitudes do estado. Diante disso, consequentemente é atribuída aos praticantes uma visão pejorativa por conta da religião. Assim, com o objetivo de resgatar ancestralidade e de conhecimento dessa ruptura, o Terreiro e Museu Filhos de Obá, situado no Município de Laranjeiras, recebeu o projeto de extensão.

Figura 3 – Participantes do projeto junto aos alunos integrantes e o professor coordenador do projeto de extensão "Mulherismo Afrikana" no Terreiro Filhos de Obá em Laranjeiras - SE.

Fonte: arquivo pessoal dos autores.

O terreiro Filhos de Obá, um dos mais antigo do estado de Sergipe, e que já realiza um trabalho de propagar o candomblé como meio de combate ao racismo e fortalecimento racial, possui uma história de resistência que é demonstrada na trilha realizada no local e visita ao museu.

Figura 4 – Na figura, professor coordenador do projeto de extensão "Mulherismo Afrikana" brincando com as crianças no Terreiro Filhos de Obá em Laranjeiras -SE

Fonte: arquivo pessoal dos autores.

Dado continuidade à visita histórica a cidade de Laranjeiras, logo em seguida deu-se seguimento com o ingresso no museu localizado no próprio terreiro, que detém objetos históricos e sagrados para os praticantes. Após, deu-se início a trilha dos orixás onde a Vice-presidente da Sociedade Filhos de Obá, acompanhou e retratou as histórias ancestrais que se passaram na época da escravidão até os dias atuais. Saindo do terreiro, fomos até o Museu Afro-Brasileiro de Sergipe, para conhecer um pouco mais acerca da história da cidade e do movimento de luta e resistência dos negros no Estado.

Figura 5 – Na figura, participantes do projeto de extensão "Mulherismo Afrikana" observando a exposição dos Orixás no Museu Afro-brasileiro em Laranjeiras -Se

Fonte: arquivo pessoal dos autores.

Por conseguinte, com o objetivo de debater questões envolvendo a posição do negro em sociedade, racismo, violência policial, genocídio da população negra, utilizou-se na 7º atividade realizada pelo projeto o filme intitulado "Histórias Cruzadas", baseado em um livro, o qual aborda a história de mulheres negras do estado de Mississipi, nos Estados Unidos, em 1960, época da insurgência da luta pelos direitos civis. O enredo retrata a realidade dessas mulheres que trabalham nas casas das famílias criando os filhos da elite branca da sociedade e que são vítimas de abusos laborais com base no racismo em suas diversas faces.

A atividade foi realizada na casa de uma das mulheres participantes, consoante a finalidade de centralização, unificação racial e aproximação com a realidade delas. O filme, por todo o contexto e, de certa maneira, congruência com a história vivida por elas, a princípio causou sensação de reconhecimento, principalmente quanto às atitudes tomadas pelas protagonistas dos filmes. No entanto, também fora perceptível incômodo em cenas que retratavam racismo explícito, violência policial, trabalho infantil, segregação racial com a tratativa da doutrina "separate but equal"[7] que vigorou nos Estados Unidos e morte da população negra.

Evidente também foi a importância em utilizar de uma ferramenta mais lúdica, o filme, para trazer à tona questões e temáticas difíceis de serem debatidas, contudo necessárias. Ademais, em contrapartida ao reconhecimento nas situações desagradáveis, foram externadas as sensações de orgulho, empatia em detrimento a superação e coragem das personagens principais. Também vale ressaltar o fato de o filme possuir grande número de atores negros, sendo a maioria deles em papel de destaque, o que remete aos objetivos de trabalhar com a autoestima e empoderamento.

Assim, como resultado prático obtido, restou perceptível o aumento gradual, porém significativo da autoestima, principalmente quando analisada a atividade de maquiagem e oficina de turbante, na qual, de acordo com relatos das próprias mulheres, a maioria nunca havia sido maquiada por uma profissional e enxergaram beleza nelas a partir disso. Além disso, após a oficina, muitas passaram a utilizar o turbante em seu dia-a-dia, sendo um exemplo significante a de uma delas que estampou uma propaganda na cidade utilizando a amarração de turbante ensinada.

Por fim, quanto ao resgate da ancestralidade e conhecimento acerca da história dos negros, em análise à atividade realizada na cidade de Laranjeiras, foi possível perceber a desmistificação em relação às religiões de matriz africana, interesse em entender a história de resistência e curiosidade quanto a todas as informações apresentadas. No mais, quanto às

[7] "separate but equal" foi uma doutrina que vigorou nos Estados Unidos que validava a segregação racial a partir de uma interpretação da 14 emenda da constituição americana.

demais atividades, as impressões não divergiram das mencionadas, fato este que faz concluir como exitosos os objetivos pretendidos com o projeto de extensão.

3 Conclusão

Percebe-se que as atividades realizadas e planejadas pelo Projeto de Extensão são congruentes às premissas do Mulherismo Afrikana. Tem-se como impressões advindas da vigência do projeto a necessidade de continuidade das atividades, tendo em vista o retorno positivo quanto ao aumento da autoestima de cada uma das mulheres, consciência racial, aumento de conhecimento ancestral e desmistificação em relação às religiões de matriz africana e consequente aproximação com a cultura africana.

Deve-se observar que o intuito do projeto envolve o resgate matriarcal da cultura africana, uma vez que, as mulheres negras possuem papel de liderança na construção da comunidade e na manutenção da família. Sendo introduzidas como formadoras e tendo um papel crucial para o combate das mazelas do racismo.

É importante ressaltar que, além da reconstrução do "ser mulher negra", ou seja, a desconstrução dos parâmetros de beleza instituídos dentro da sociedade que afetam diretamente a autoestima, as integrantes do projeto foram direcionadas a pensar as temáticas que circundam a população negra, buscando criar estratégias de enfretamento, em uma unidade e irmandade preta. Colocando-se em contraponto ao que vem sendo estabelecido pelo feminismo negro, uma vez que a formatação que o ressignifica é composto por pensamentos e teorias do feminismo branco. Assim, não sendo possível ter encaixe da teoria e da prática simultaneamente da vivência das mulheres negras em comunidades periféricas.

Em conclusão, buscou-se com o presente artigo tratar do Mulherismo Afrikana compreendendo seu conceito e fundamentos, bem como apresentar o projeto de extensão para que fosse possível estabelecer ligação entre a prática mulherista, a realidade vivida no Bairro 17 de Março e das famílias

que residem no local, com foco nas mulheres negras do bairro. Não obstante, demonstrar através da descrição realizada das atividades realizadas a possibilidade de êxito quanto aos objetivos pretendidos com a extensão.

Não menos importante, restou evidente os ganhos em relação a vivência prática dentro do Bairro 17 de Março (Aracajú – SE). Das atividades realizadas na localidade foi possível compreender de uma forma mais ampla e empírica qual a realidade de cada uma das participantes da pesquisa, principalmente no tocante em como isso contribui e interfere nos resultados das pesquisas.

Por fim, pôde-se perceber o Mulherismo na prática, uma vez que existe dentro dessa comunidade, ainda que de maneira inconsciente, a incidência atitudes, costumes e interações matriarcais, inclusive entre as próprias mulheres participantes. Não obstante, utiliza-se do Mulherismo na prática como forma de enfrentamento e objetivo em construção individual e familiar para enfrentamento da realidade social na qual a mulher negra está inserida no Brasil, como aduzido como um dos objetivos da extensão universitária.

Referências

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

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Tradução: Anísio Garcez Homem, 2010. Livraria e Papelaria Livros & Livros Ltda. Letras Contemporâneas: Santa Catarina.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2016.

DOVE, Nah. **Mulherismo Afrikana:** uma teoria afrocêntrica. Jornal de Estudos Negros, 1998.

HISTÓRIAS Cruzadas. **Direção de Tate Taylor**. Estados Unidos: Disney. Buena Vista, 2011.

IPEA - Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. **Atlas da violência.** In: Fórum Brasileiro de Segurança Pública. Rio de Janeiro, 2018. Disponível em: http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/relatorio_institucional/180604_atlas_da_violencia_2018.pdf. Acesso em: 20.Abr.2019.

IPEA - Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. **Atlas da Violência.** In: Fórum Brasileiro de Segurança Pública. Rio de Janeiro, 2017. Disponível em: http://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/arquivos/downloads/8891125017060 2atlasdaviolencia2017.pdf. Acesso em: 20.Abr.2019.

MBEMBE, Achille. **A universalidade de Frantz Fanon.** Cidade do Cabo (África do Sul), 2 de Setembro de 2011. Disponível em: http://artafrica.letras.ulisboa.pt/uploads/docs/2016/04/18/5714de04d0924.pdf. Acesso em: 20.Abr.2019.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. **Arte & Ensaios.** Rio de Janeiro, v. 4, n. 32, p. 123-151, dez. 2016. Disponível em https://laboratoriodesensibilidades.files.wordpress.com/2018/03/necropolicc81tica-achille-m-ensaio.pdf. Acesso em: 20.Abr.2019.

SODRÉ, Muniz. Sobre a Identidade Brasileira. In: **Revista Científica de Información y Comunicación**, Sevilla, v.7, n.1, p. 321-330, jan. 2010. Disponível em: http://institucional.us.es/revistas/comunicacion/7/art_15.pdf. Acesso em: 20. Abr. 2019.

MOORE, Carlos. **Racismo e sociedade:** nas bases epistemológicas para a compreensão do racismo na história. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007.

MOURA, Clovis. **Quilombos**: resistência ao escravismo. São Paulo, Atica, 1993.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro:** processo de um racismo mascarado. São Paulo: Perspectiva, 2017.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Afrocentricidade:** Uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.

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

Capítulo 9

Territórios da memória: corpo, comunicação e performance em romana de natividade

Nayara Lopes Botelho [1]
André Campanha Demarchi [2]

1. Introdução

Este estudo apesar de estar situado dentro da antropologia, acaba por incluir assuntos diversos como corpo, mulheres e filosofia, sempre inserindo a ótica da comunicação, isto se faz necessário para podermos compreender dona Romana, sendo ela uma mulher complexa, apesar da simplicidade que sempre demostra. Assim, o principal objetivo desse texto é investigar a formação corporal e os elementos cosmológicos construídos e comunicados por Romana de Natividade.

Romana Pereira da Silva é uma mulher nativitana, oriunda da zona rural, vinda de família descendente de pessoas escravizadas em Natividade (hoje Estado do Tocantins) no período colonial. Nasceu em 22 de fevereiro de 1942, hoje tem 77 anos, e é a filha mais velha de Marcolino e Luzia casal nativitano muito conhecido pelas pessoas mais velhas de Natividade/TO. Romana passou por vários momentos de sua vida, se casou – primeiro

[1] Mestranda em Comunicação e Sociedade (UFT). Graduação em Artes Cênicas (IFTO). http://lattes.cnpq.br/7913215182042791 https://orcid.org/0000-0002-7767-6960

[2] Professor Adjunto na Universidade Federal do Tocantins (UFT). Doutorado em Antropologia Cultural (UFRJ). Mestrado em Sociologia e Antropologia (UFRJ). Graduação em Ciências Sociais (UFES). Coordenador do Grupo de Pesquisa "Redes de Relações Indígenas no Brasil Central" (CNPq). http://lattes.cnpq.br/1913765602645746

casamento cheio de agressões e violência, segundo casamento se deu depois de ter iniciado sua missão, o que acabou em divórcio -, teve filhos – 6 filhos -, foi comerciante – onde começou a ter sonhos e visões com destruição do mundo -, depois foi trabalhar em uma fazenda, Bizaria. Ali nessa fazenda, teve uma grande enfermidade que não sabe dizer ao certo qual, durante e depois dessa enfermidade seus dons mediúnicos começaram a ser aprimorados, pois entrou em contato com entidades que a chamaram para a missão de "carregar pedras".

Essas entidades se chamam Três Curadores, espíritos que ela acha que são antigos, desde a fundação da Terra. Os Três Curadores incumbiram Romana de uma grande tarefa, reestabelecer o eixo da Terra que está desalinhado, para isso, ela deveria construir o último Fundamento da Terra, uma espécie de grampeação que vai desde a superfície do solo até sua mais profunda camada. Esse grampeamento não deixará que a Terra vire totalmente no Grande Dia, neste dia, a Terra passará por uma grande transformação, onde a configuração que conhecemos agora não mais existirá, pois, a Terra irá voltar a um estado de pangeia, a Terra ficará muito maior do que hoje é, mas infelizmente muitas pessoas morrerão durante esse tempo de transformação. Romana apesar de ser semianalfabeta e não possuir acesso a rádio, internet e televisão já prevê os acontecimentos desastrosos das mudanças climáticas no planeta.

O Grande Dia também será o dia em que Jesus voltará à Terra, assim como o eixo do planeta voltará a ser reto e não mais inclinado. Dessa forma, ela estabelece uma grande relação com o estado do Tocantins, pois é na Serra de Natividade, que fica bem em frente à sua casa, que repousa o eixo do planeta Terra. Sua casa, o Centro Bom Jesus de Nazaré, será um lugar para onde as pessoas correrão para se abrigar e se manter durante esse período caótico de mudanças cósmicas, geográficas e espirituais. Por isso, ela tem se preparado durante anos recolhendo e armazenando roupas, calçados, água, comida, sementes para plantar – pois durante esse tempo, tudo secará e acabará -, livros, armas e demais outros elementos que os Três Curadores a orientam.

No entanto, Romana não diz que após esses acontecimentos serão o fim do planeta, mas sim, a sua renovação. Diz que, depois de tudo, o planeta ficará muito mais bonito. Dessa forma, trabalha para conseguir fazer tudo a tempo, assim como, esperar a volta de Jesus à Terra, que se coincidirá com todos esses acontecimentos. Depois que falou as pessoas tudo isso que viu e aprendera de seus guias mentores, passou a ser chamada de louca, bruxa e feiticeira. Principalmente por fazer um aglomerado de religiões possíveis dentro de seu Centro, lá há a mistura do candomblé, espiritismo, catolicismo, protestantismo, budismo, umbanda e cabala.

2. Material e métodos

Para atender as necessidades metodológicas desta pesquisa, percorremos os caminhos da abordagem qualitativa de pesquisa, "[...] que é mais orientada para a exploração e descoberta do que é novo." (FLICK, 2013, p. 63). A pesquisa qualitativa possui uma natureza básica (GERHARDT, SILVEIRA, 2009, p. 34) devido ao interesse de buscar conhecimentos novos, assim não está presa a quaisquer aplicabilidades previstas.

Assim, utilizou-se a cartografia, conjunto de estudos da Geografia, que aqui será um dos métodos de como a pesquisa irá percorrer o caminho da investigação. A cartografia traz o desafio de acompanhar processos de investigação (PEREIRA, 2014), assim ela não busca um resultado, mas sim todo o itinerário da pesquisa. Em outras palavras, o processo de investigação é mais importante do que os resultados que poderemos obter.

A cartografia entende que, durante todo o processo o "estar em movimento" (COSTA, 2014) é necessário, ou seja, a pesquisadora afeta e é afetada na mesma medida, em um processo de interação (pesquisa participante). Pois as relações que foram estabelecidas com Dona Romana, os médiuns do Centro e as obras fazem parte dos territórios que foram investigados.

Como é impossível falar de Romana de Natividade e não ser afetada, por meio da cartografia, a pesquisadora (em parceria com o artista plástico Pablo Marquinho), narra momentos neste texto, com o fim específico de

auxiliar no entendimento do leitor, pois é de suma importância criar visualidades diante de tudo àquilo que foi necessário na tradução de sua cosmologia. Pois, "[...] o cartógrafo é um criador de realidade." (COSTA, 2014, p. 70) Todas as visualidades serão e darão passagem à compreensão de Romana de Natividade.

> O grande instrumento de razão de uma cartografia é o corpo. [...] corpo físico do pesquisador e no corpo que cria com as coisas que encontra. Dizer que uma cartografia é uma prática corporal nos parece algo interessante. Trata-se de uma autoria do corpo, de traçados do corpo no encontro com o mundo, de trajetos corpo/autorais. (COSTA, 2014, p. 74)

Uma aproximação por meio de imersão foi realizada, estando como pesquisadora, presente na maioria das festas e acontecimentos do Centro Bom Jesus de Nazaré, 18 dias, sendo que foi na Semana Santa a mais plena imersão devido à sucessão de dias que estive em campo, 7 dias. Sempre entrevistando, de modo não estruturado, registrando por meio de fotos e gravações pelo celular, assim, sempre inquirindo permissão a Dona Romana para registrar e investigar, afinal, nem tudo fora permitido, por exemplo, os trabalhos de risco dispostos na sala do arquivo e os momentos dos trabalhos de incorporação. Também foi utilizado o caderno de campo como instrumento de pesquisa.

Assim, no processo empírico de investigação etnográfica, todos os registros passavam pelo crivo de Romana e pela vigilância de "seus médiuns". Como a etnografia é entendida como o principal método das Ciências Sociais que seu foco e descrever a cultura e o comportamento de um determinado povo, foi necessário construir toda uma relação não só com Dona Romana, mas com toda a comunidade, este contato foi essencial para que eu compreendesse seus códigos comportamentais e rituais, assim como suas expressões.

Assim, o método etnográfico é, em sumo, conviver para poder entender os modos de vida e quais os significados que eles atribuem ao que envolve. Neste sentido, diante de toda descrição sobre esse método que Malinowski (1978) figurou, servindo de base para a etnografia, o convívio em

imersão no Centro Bom Jesus de Nazaré, por meio da observação participante, aquela onde o pesquisar não só está em contato com a comunidade investigada, mas também participa de todas as práticas e rotinas ali existentes. Essa que, "[...] só é possível através da convivência diária, da capacidade de entender o que está sendo dito e de participar das conversas e acontecimentos da vida da aldeia". (MALINOWSKI, 1978, p. XIII)

Igualmente, na mesma medida em que foi realizada a etnografia, também o foi em termos de pesquisa de campo, onde se procurou "[...] muito mais o aprofundamento das questões propostas" (GIL, 2008, p. 57), ou seja, estabelecer contato, ou simplesmente a interação com os componentes da pesquisa.

E por meio desse contato etnográfico a pesquisadora foi sendo afetada e produzindo por meio de uma cartografia afetiva (PEREIRA, 2014) conceitos e visualidades sobre Romana. Como técnica importante, foi feito uso da entrevista com pauta não estruturada, que é aquela onde não haverá nenhum roteiro ou planejamento prévio, todas as indagações se dão no momento. Nos momentos que a pesquisadora pode sentar-se com a figura central, Dona Romana, longas conversas foram estabelecidas, sempre se chegavam outros médiuns para ouvir e assim aprender, pois todo o processo de ensino e aprendizagem do Centro ocorre dessa forma, vendo e repetindo, escutando e entendendo.

3. A corporeidade e mitopoética de romana

A compreensão sobre Romana foi iniciada diante de seu corpo e seu processo de construção, partindo-se da perspectiva do corpo sob o enfoque antropológico, a equipe tomou como conceito para o corpo o que Rodrigues (1986, p.129) nos diz: "[...] o corpo é um fato social". É parte de um fato social "total", em que cada parte depende da totalidade para extrair o seu sentido como parte de um "todo". Para este autor, o corpo é uma somatória de combinações que ocorrem na esfera social, desta forma, o corpo é um fenômeno que se constrói e se descontrói de forma social, nele

se estabelece os elementos fundamentais da vida coletiva. O corpo, para Rodrigues (1986), é mais social do que individual.

Para Le Breton (2012) o corpo também é um fato que adveio dos vários processos sociais, entretanto, ele traz o corpo sob uma ótica de significante, que é a forma, a imagem de algo, esse algo é exatamente o que nele se imprime, a sociedade. O corpo dentro dessa perspectiva é um meio de comunicação, "[...] o corpo é o vetor semântico pelo qual a evidência da relação com o mundo é construída [...]". (p. 7) O corpo é onde a vida acontece para cada indivíduo, à existência se dá por meio de relações que nele e por ele ocorrem.

> Do corpo nascem e se propagam as significações que fundamentam a existência individual e coletiva; ele é o eixo da relação com o mundo, o lugar e o tempo nos quais a existência toma forma através da fisionomia singular de um ator. Através do corpo, o homem apropria-se da substância de sua vida traduzindo-a para os outros, servindo-se dos sistemas simbólicos que compartilha com os membros da comunidade. (LE BRETON, 2012, p. 7)

Em outras palavras o corpo é o receptáculo da experiência, e a experiência se dá por meio do cotidiano de uma sociedade. Sendo que experiência para Dewey (2010) é o próprio processo de viver, "A experiência ocorre continuamente, porque a interação do ser vivo com as condições ambientais está envolvida no próprio processo de viver. (p.109). O corpo dessa forma não pode ser dissociado dos processos sociais que o cercam, pois

> As representações do corpo, e os saberes que as alcançam, são tributários de um estado social, de uma visão de mundo, e, no interior desta última, de uma definição da pessoa. O corpo é uma construção simbólica, não uma realidade em si. (LE BRETON, 2016, p.15).

Há também outro conceito, as corporeidades que, assim como o corpo, são "socialmente construídas" (LE BRETON, 2012, p. 19), a diferença entre corpo e corporeidade é que o corpo é uma parte, a corporeidade seria o todo de uma sociedade particular. A corporeidade, já

existente, nos circunda com o mundo repleto de fenômenos que nos permitem experiências, ela seria de certo modo o conteúdo, o significado, o que o corpo traduz se tornando o significante.

> Pela corporeidade, o homem faz do mundo a extensão de sua experiência; transforma-o em tramas familiares e coerentes, disponíveis à ação e permeáveis a compreensão. Emissor ou receptor, o corpo produz sentidos continuamente e assim insere o homem, de forma ativa, no interior de dado espaço social e cultural. (LE BRETON, 2012, p. 8)

A corporeidade não se limita ao corpo de alguém ou de uma comunidade, mas sim, nas relações existentes entre uma pessoa e outra. Desta forma, a corporeidade engloba tudo o que possa relacionar o corpo com outras pessoas e também com elementos correlacionados, tudo o que envolve o corpo seja de modo tangível ou intangível está dentro da corporeidade existente dentro de uma dada comunidade, afinal, "A corporeidade, que dá ao homem a carne de sua relação com o mundo." (LE BRETON, 2012, p. 90).

Dona Romana possui um corpo que passou por vários processos de adaptação, sempre foi uma pessoa que morou na zona rural de Natividade, depois ainda criança se mudou para a cidade para trabalhar para senhoras com melhores condições financeiras, depois se tornou mãe, foi comerciante, médium, e por fim líder de uma comunidade. O corpo de Romana passou por vários ambientes que lhe acentuaram determinados sentidos, ocasionando-lhe várias experiências, mas, sua corporeidade nunca lhe foi algo próprio até começar a formar seus médiuns, sua comunidade.

Antes ela fazia parte de uma corporeidade que não foi constituída por ela. Ela era antes parte da corporeidade das comunidades em que vivia. A partir do momento que Romana iniciou suas práticas mediúnicas, foi imprescindível criar para si uma nova corporeidade para que abarcasse toda a gama de elementos e experiências que sua cosmologia necessitava. A partir do momento em que estabeleceu contato de comunicação com os espíritos, Romana passou a ter uma corporeidade própria, esta que, se difundiu dentro de todo o território do seu sítio.

Todo seu calendário festivo são preparações e energizações tanto para o Fundamento quanto para os corpos ali envolvidos. A corporeidade construída por Romana excede os limites de seu território físico, pois envolve comunidades hoje já extintas ou mitológicas. As linhas de Nazca e Machu Pichu que ficam no Peru, as pirâmides do Egito, assim como as pirâmides existentes no México feitas pelos Maias e muitos outros que Romana afirma que alguns nem foram descobertos ainda se relacionam com o Centro Bom Jesus de Nazaré, pois, são Fundamentos existentes no mundo. Atlântida, Triângulo das Bermudas e Espigão Oeste são dimensões existentes na Terra que irão se manifestar quando a Terra virar, inclusive o próprio Espigão Oeste se situada abaixo das camadas da Terra, onde grande parte está no Brasil, mas na região nordeste, além de ser repleto de pessoas vivas. Romana diz que já visitou tudo isso em suas viagens astrais, que conhece tudo, e tudo isso passa a integrar sua corporeidade, sua memória, assim como a própria memória de sua comunidade.

O estudo da corporeidade de Romana não se restringe a apenas a analisar seu corpo e suas relações, mas também considerar essas múltiplas relações com território, imaginários, arte, memórias, corpos e estágios de comunicação. Este tipo de investigação não pode se circunscrever a apenas as suas ações corporais, mas é preciso compreender que investigar antropologicamente o corpo e suas corporeidades é "[...] também considerar as corporificações do funcionamento regular do mundo." (LE BRETON, 2012, p 55) e não apenas delimitar suas ações.

Portanto, pensar corpo e corporeidade de Romana é algo complexo, pois ela possui total consciência da dimensão comunicativa que seu corpo emite incansavelmente, desta forma, sua corporeidade gera um sistema simbólico que está engendrado em seu comportamento e crença, assim como também no comportamento social de sua comunidade.

Sabendo que sua comunicação é voltada ao visual-corporéo, Romana é uma mulher que possui sua mitopoética repleta de presenças do mundo invisível, onde ela busca sempre transportar para nossa realidade. Entendendo mitopóetica como a união entre mito – cosmogônico, aquele que reporta ao

modelo exemplar de toda a criação (ELIADE, 2010) – e poesia, deste modo, criando um universo ficcional, cria por meio de suas obras, festas e narrativas mitos de uma nova era, essa que já está acontecendo. Romana também faz uso do pensamento mítico para compor sua mitopoética.

> [...] em nossos dias, o bricoler é aquele que trabalha com as mãos, utilizando meios indiretos se comparados com os do artista. Ora a característica do pensamento mítico é a expressão auxiliada por repertório cuja composição é heteróclita e que, mesmo sendo extenso, permanece limitado entretanto, é necessário que o utilize qualquer que seja a tarefa proposta, pois nada mais tem à mão. Ele se apresenta, assim como uma espécie de bricolage intelectual, o que explica relações que se observam entre ambos (LEVI-STRAUSS, 1989, p.32).

Sendo o pensamento mítico aquele que permite a construção de uma mitopoética, Romana faz uso do mesmo para desenvolver e materializar "um submundo, aquela mensagem do ignoto, sem endereço e sem pressa de chegar." (FROTA, 1978, p. 1) para poder dessa forma criar e permitir o acesso de seus médiuns, aos seus lugares imaginários que, são aqueles lugares onde ela adquiriu suas experiências com outros seres vivos, como extraterrestres e astros. Esses lugares imaginários são narrativas que sempre se dão através de viagens astrais, criando e permitindo, portanto, comunicações extracorporais tanto a si quanto a seus médiuns, o que acaba por compor sua memória consciente e corporal.

SILVA (2017) diz que mitopoética é a "geradora de narrativas fundantes de seres, objetos, mundos e que por isso, tendem a ser gnômicas que se situam num presente atemporal maravilhoso, o tempo do princípio" (p.89). Assim, podemos entender tudo o que Romana deseja nos passar por meio de suas práticas, pois todas as histórias e obras que se designam como sua missão, é esse lugar específico onde sua vida acaba por tomar um sentido diferenciado dos demais, como também, passa a comunicar a existência de um mundo incorpóreo, ou seja, aquele que está no mundo espiritual.

Como sua mitopoética é paltada em suas obras (a casa, peças de pedra, trabalhos de risco, pinturas, esculturas de pau e arame, peças cirúrgicas e tantas outras coisas), festas e narrativas, Romana até agora

não tinha um trabalho que evidenciasse e detalhasse como se dá a comunicação desse mundo invisível para o mundo visível, isto é, o que realmente faz parte de sua mitopoética e o que não faz.

Essa investigação vem justamente para fazer essa distinção. Pois, com isso, pretende-se compreender de fato o que Romana quer dizer com tudo aquilo dentro de seu sítio, para que assim, se diminua todas as narrativas excedentes que pessoas e mídia reproduzem e que não tem relação com o que de fato é Romana e sua obra.

A mitopoética de Romana se faz por meio de conjuntos, conjuntos entre o mundo real e o mundo invisível que ela tem acesso por meio de seus lugares imaginários, que sempre se dão com suas experiências extracorpóreas assim gerando suas narrativas e explicações cósmicas por meio de sua própria memória, da mesma forma que faz um outro conjunto, o conjunto que envolve seu território, suas construções artísticas e sua comunidade, essa que é a premissa para seu conjunto de práticas e regras sociais, que sempre visam atender a demanda o planeta e de seus guias espirituais.

4. Romana e sua comunidade

O Centro Bom Jesus de Nazaré por ter toda uma especificidade no que tange ao seu comportamento social, este marcado por festas, rituais, cerimonias e toda uma rede de simbolismo diante do corpo, dos elementos que circundam o território (A Casa, as peças de pedra, os desenhos, as viagens pelo cosmo, os objetos artísticos, os médiuns), possui também um entendimento e norma vigente acerca do corpo de cada pessoa pertencente ao Centro.

Cada pessoa que ali come, dorme, realiza sua missão ou busca direção pelas mãos dos Três Curadores, como Dona Romana gosta de dizer, faz parte de um todo, esse todo, é a corporeidade que Romana construiu. Mas independente disso, o Centro é um lugar que ainda segue tradições da região e também ancestrais, vindas do tempo colonialista, em que os negros

foram feitos escravos e, em seguida, continuaram estando à margem da sociedade nativitana repletos de estigmas e preconceitos.

Juntamente com todas as práticas regionais, o Centro Bom Jesus de Nazaré acaba por se configurar em uma comunidade tradicional devido ao fato de que além de ter práticas muito específicas, ela é também uma sociedade extremamente comunitária. Todos (médiuns, pessoas que vão visitar ou pedir auxílio espiritual, crianças e alguns de seus familiares que ali vão) fazem parte de um todo, todos participam efetivamente de tudo o que lá existe e se faz. Tudo e todos – os corpos - fazem parte da cosmologia de dona Romana, esta que é o mundo que a rede de significados que ela construiu para si, sendo essa propagada aos membros. O corpo de todos que participam dessa rede de cosmológica é um componente de inclusão e não de individuação.

> O princípio da fisionomia humana está contido na cosmologia. O corpo humano é, nas tradições populares, o vetor de uma inclusão, não o motivo de uma exclusão (no sentido de que o corpo vai definir o indivíduo e o separar dos outros, mas também do mundo); ele é o vinculador do homem a todas as energias visíveis e invisíveis que percorrem o mundo. O corpo não é um universo independente, fechado em si mesmo, à imagem do modelo anatômico, dos códigos de saber-viver ou do modelo mecanicista. O homem, bem em carne (no sentido simbólico), é um campo de força em poder de ação sobre o mundo, e sempre a ponto de ser influenciado por ele. (LE BRETON, 2016, p. 40)

Os corpos ali envolvidos fazem parte de tudo o que existe e também do que vai existir, segundo Romana, até mesmo os corpos humanos sofrerão modificações quando o Grande Dia se efetivar. Muitos morrerão, os que viverem – o que segundo ela serão muitos também -, irão se alocar em comunidades com o Centro Bom Jesus de Nazaré, e ali irão viver até tudo se organizar novamente.

Os corpos humanos além de serem obrigados a entrar em outro ritmo de sociedade tradicional, sociedade essa que, já não é a maioria atualmente, sofrerão interferências tecnológicas diferenciadas como é a previsão das peças de pedra, das armas, interferências que se darão mais por meio de

energias cósmicas que estarão canalizadas no território do Centro. O corpo humano não distingue um ser humano de outro no Centro Bom Jesus de Nazaré, e assim será também no futuro previsto por Romana.

Se agora o corpo marca a identidade, a fronteira de uma pessoa para outra, no presente-futuro de Romana o corpo é-será a marca do grupo, não haverá distinção do grupo, o corpo poderá ser no máximo apenas um diferencial do todo existente (LE BRETON, 2016). O corpo humano tem-terá sua subsistência assinalada pelo cosmo, natureza e grupo pertencente, as mesmas bases que firmam o homem, firma o todo que o contorna.

Assim, é o corpo que delimita o território subjetivo da comunidade, é o corpo que manifesta toda a cosmologia de Romana, por meio do corpo que a comunidade é-será identificada, o corpo aqui é um corpo intríseco à nossa realidade tangível e intangível. Não podemos falar que todos é-serão iguais, não é isso. Cada um com seu corpo compõe uma singularidade identitária que os marca e os diferencia dos demais.

> Nas sociedades ocidentais de tipo individualista, o corpo funciona como interruptor da energia social; nas sociedades tradicionais ele é, ao contrário, a conexão da energia comunitária. Pelo seu corpo, o ser humano está em comunicação com os diferentes campos simbólicos que dão sentido à existência coletiva. (LE BRETON, 2016, p. 31)

Isso é simplesmente ir contra o modus operandi da atualidade, hoje em tempos pós-modernos o corpo é o contrário de tudo isso que Romana construiu e profetiza. A pós-modernidade traz a diferenciação de um corpo para outro, desta forma individualizando cada indivíduo, isso "[...] é o resultado do recuo das tradições populares e o advento do individualismo ocidental e traduz o aprisionamento do homem sobre si mesmo." (LE BRETON, 2012, p. 31)

A individuação do corpo se baseia essencialmente dentro da lógica do corpo racional (LE BRETON, 2016) separa um indivíduo do outro, da mesma forma que anda de mãos dadas com a dessacralização da natureza (ELIADE, 2010; LE BRETON, 2016) onde se opera a disjunção entre corpo e natureza, ser humano e cosmos. O que prova o não pertencimento do

Centro Bom Jesus de Nazaré a essa noção de sociedade e corpo, pois "As camadas populares inscrevem-se em tradições muito afastadas e não isolam o corpo da pessoa." (LE BRETON, 2016, p. 87)

5. Memória e território

> [...] a memória permite a relação do corpo presente com o passado e, ao mesmo tempo, interfere no processo "atual" das representações. A memória aparece como força subjetiva ao mesmo tempo profunda e ativa, latente e penetrante, oculta e invasora. (BOSI, 1994, p. 46 e 47)

A memória é uma capacidade que todos os seres humanos possuem e que lhes garante o registro de toda experiência externa e interna que os fenômenos externos ao corpo proporcionam. Sabendo disso, entendemos que a memória está de forma intrínseca atrelada ao conceito de experiência. DEWEY (2010) diz que à experiência é o "próprio processo de viver." (p. 109).

Sendo a memória a ativação de uma experiência no passado que a mente desdobra dentro de um determinado momento que o indivíduo vivencia, ela, portanto, é um modo de sobrevivência, sobrevivência da individualidade de um indivíduo, assim como, a sobrevivência de uma história, de um passado, de um tempo que já se foi.

Bosi (1994), baseada em Bergson diz que as recordações que vão surgindo a mente de um determinado indivíduo, surgem em um formato de imagens-lembranças (p. 53). Essas são toda a percepção que a pessoa obteve diante de uma experiência e, codificadas em seu cérebro, se tornam imagem que se referem a experiência obtida. As imagens-lembranças estão mediadas não somente por uma imagem, mas por imagem aplicada ao corpo.

Elas são a referências que a mente organiza para que possam mais na frente serem reutilizadas, nisso estão inerentes a ação atual e a imagem do corpo. Desse modo, a imagem e o corpo são elementos fundamentares para uma performatividade que se deu por todo o curso de uma vida.

O esquema da percepção (imagem-cérebro-representação) é o esquema que acaba, mesmo diante de suas diferenças, nos conduzindo ao

esquema ação (imagem-cérebro-ação), isso devido ao processo de mímese que todos nós estamos condicionados a realizar devido às comunidades identitárias que estamos inseridos. O que nos faz notar que em cada grupo social há normalmente um modus operandi que rege de modo inconsciente as pessoas inseridas, assim se formando representações sociais.

A memória está muito relacionada à performatividade corporal, seja individual ou coletiva. A individual se dá pela experiência de vida de um determinado sujeito; a coletiva dentre diversos fatores cito dois, a mímese que é à imitação consciente e inconsciente de algo ou alguém, Bosi (1994) traz o conceito de memória-hábito para tratar dessa imitação.

> A memória-hábito adquire-se pelo esforço da atenção e pela repetição de gestos ou palavras. [...] um processo que se dá pelas exigências da socialização. Trata-se de um exercício que, retomando até a fixação, transforma-se em um hábito, em um serviço para a vida cotidiana. [...] A memória-habito faz parte de todo o nosso adestramento cultural. (BOSI, 1994, p. 49)

Dona Romana é uma pessoa simples, afetuosa e sempre prestativa, mas sua imagem, seu personagem conceitual (DELEUZE e GUATTARI, 1992) que foi construído durante todos esses anos em que foi incumbida de sua missão, é um vetor de potência e conflito a quem não a conhece, Romana representa ao mesmo tempo o bem e o mal, o santo e o contaminado a muitos que não são de sua comunidade. Seu corpo é o conflito entre as normas dualistas de realidade e conhecimento existentes, que fraciona o conhecimento e pensamento dos demais modos de viver e pensar.

Desta forma, esta pesquisadora enxerga em Romana, sua casa, suas festas e sua cosmologia sob o enfoque da antropologia da memória, campo de conhecimento criado e pensado por Severi (2002). A antropologia da memória usa a junção entre a imagem e a palavra, assim podendo tornar-se dentro do contexto de uma performance ritual as bases para a propagação e produção da memória social. Para Severi, esse caminho entre a palavra e imagem é uma forma de se propagar conhecimento dentro de comunidades tradicionais que usam a oralidade como principal ferramenta para suas práticas.

Além disso, essa articulação provoca o processo mais importante deste campo de conhecimento, denominado por Severi como princípio da quimera. O autor "concebe a quimera como uma imagem composta de traços heterogêneos, contraditórios, provenientes de animais e espíritos diversos" (DEMARCHI, 2009, p. 595). Essa ideia de quimera vinda da mitologia grega vem aqui elucidar e criar uma imagem de fácil compreensão sobre esse processo que aglutina em um corpo vários elementos que vão desde coisas visíveis quanto coisas invisíveis. Segundo Severi, o princípio da quimera é uma forma de compreender os xamãs que conduzem rituais de cura e festas em suas aldeias. Para ele, os xamãs são "enunciadores complexos", pois através de suas performances contra-intuitivas produzem memórias nos participantes do ritual, curando-os ou fazendo-os experimentar momentos únicos, que certamente serão lembrados (SEVERI, 2002).

Romana poderia ser compreendida através da ideia de quimera proposta por Severi, pois a mesma aglutina em si os mais diversos elementos religiosos, míticos, artísticos e culturais, tudo isso o sem lhe causar conflito. Além disso, atua em passes, benzimentos e aconselhamentos, sendo uma cuidadora da própria Terra que segundo sua cosmologia, deve sempre estar equilibrada.

Do mesmo jeito, realiza um calendário de rituais que mesclam elementos de religiões de matriz africana (umbanda, camdomblé), espiríta (linha branca, viagens astrais) e cristã (catolicismo popular e protestantismo). Nestas festas, Romana comanda todos os passos atuando como líder religioso, xamã que conduz e produz esses contextos.

O princípio quimérico baseado em Severi diz também que a quimera se dá substancialmente em forma de projeção, imaginação. As pessoas que vão até Romana seja para pedir ajuda ou simplesmente para a conhecer, criam imagens acerca dela, projetam sobre ela expectativas e ideias, assim como de suas práticas, formando e compondo para si uma Romana pessoal.

Romana, assim pode ser entendida, nos termos de Severi, como uma enunciadora complexa, como uma xamã do cerrado que aglutina em seu

corpo e em suas produções uma série de elementos aparentemente contraditórios mas que ganham novo sentido na mitopoética criada por ela. Ela cria nas pessoas a capacidade de visualidade, onde utilizando da crença e da dúvida ao mesmo tempo criam uma dimensão visível e invisível da própria Romana, garantindo a eficácia do ritual e da comunicação entre ambas as partes. "É esse jogo visual, cujo objetivo é imaginar o invisível, completando os traços da quimera, o responsável por transformar essas imagens em representações salientes." (DEMARCHI, 2009, p. 595)

Ainda baseada em Severi (2002), Romana pode ser percebida como um ser puramente quimérico, têm uma imagem paralela que se divide em sua função espiritual e terrena. Ela é duas em vários momentos, uma está aqui neste mundo físico, e a outra está no mundo espiritual, a mesma é dividida em dimensões. Romana dessa forma está sempre em duas realidades que eu divido agora em eixos, sendo o primeiro eixo terra/astral e o outro o eixo: visível/invisível, o que reforça a capacidade paradoxal que seu corpo alcança por meio de todas suas práticas, essas que provocam os observadores a cada vez mais projetar sobre ela.

Romana, como já visto, é também uma grande bricouler, além de artista – função que ela não aceita – utiliza de suas obras para além de comunicar o futuro, o grande dia do Senhor, as utiliza também para estabelecer comunicação entre o mundo físico e terreno, e ainda, para operar com eficácia mnemônica sua missão. Ao adentrar o caminho que leva ao Sítio Bom Jesus de Nazaré, todo mundo que chega se impressiona com as grandes peças de pedra, que logo é possível ver.

Suas obras além de corpos de comunicação e transcendência são ferramentas para a constante produção e projeção de imagens e memórias, que juntamente com todas as suas histórias e explicações/profecias cria a relação: imagem-fala-memória. Essa relação ocorre por meio da evocação.

Assim, essa comunicação se ritualiza, pois, seu modo particular de criar sua imagem como enunciadora complexa de todo um mundo que está por vir e que ao mesmo tempo já está se instalando em nossa realidade, sempre provoca o conflito entre a dúvida e a crença.

> [...] existem pelo menos dois modos de construir memórias sociais: um opera através da narração (e renovação contínua) de uma série de histórias; o outro, sempre vinculado à elaboração da memória ritual, tende a criar um número relativamente estável de imagens cada vez mais complexas, cada vez mais "carregadas" de significados e cada vez mais persistentes ao longo do tempo. (SEVERI, 2000, p. 147)

Romana opera esses dois modos de construir memórias. Conta histórias e ao mesmo tempo cria imagens potentes em seus jardins de pedra canga, em seus cadernos de risco, nas paredes e na própria casa e também em suas festas. Sua comunicação excede tudo aquilo que é tangível, pois por meio de suas ações, festas e mitopoética ela acaba por permear o mundo visível e invisível. A memória assim ocorre por esse conjunto que une performance e corpo (durante os rituais) e narração que se dá por meio dos lugares imaginários que ele construiu, percorreu e conduz os outros (seus médiuns) a percorrer, e seu território (Centro Bom Jesus de Nazaré) que é o espaço que ela insere os corpos para ter acesso aos seus lugares imaginários.

Com isso, compreende-se que território e memória se articulam pela força identitária que a comunidade do Centro, por meio de Dona Romana, sempre está a reforçar por meio de seus códigos comportamentais. Como referido anteriormente Sahlins (1997) diz que, por meio da negação do outro as identidades se estabelecem traçando suas diferenças. Todas as práticas rituais do Centro se deram por meio da memória de Romana, esta, provinda de suas múltiplas e complexas experiências, dessa forma, por mais que, se baseiam nas mais diversas formas de religiosidade, possuem sempre uma diferença que a distância das práticas de outras comunidades.

O território que Romana construiu mostra sempre a alteridade daquela comunidade para as demais, assim, a memória de Romana por meio de suas lembranças e hábitos – estes que estabeleceram em grande medida a identificação da performatividade que o Centro possui -, formou esse território que foge do modus operandi das formações religiosas que conhecemos, assim como também comunitárias. Ou seja, território e

memória aqui se unem para formar essa comunidade específica que, possui suas próprias regras, hábitos, rituais e práticas cotidianas.

A comunidade do Centro é agenciada corporalmente sob diversas formas, tanto a roupa que é confeccionada para os rituais quanto as que são usadas em seu dia a dia – claras, nunca pretas, com mangas -, as práticas de intervenção como os passes, os banhos com folhas, os remédios feitos de raízes e paus, assim como a preparação para o "Dia da vinda de Cristo" que agencia os corpos para um comportamento de santidade e não de leviandade para com a missão.

Todas as previsões astrais, geográficas e espirituais que Dona Romana relata são processos de desterritorialização, preparando para uma nova Terra, para um novo momento, para uma nova vida. A desterritorialização aqui não é apenas física, mas mental, Dona Romana já vislumbra e vive um futuro iminente. Dona Romana está, esteve e sempre estará em cada momento, junto de sua comunidade, se territorializando para uma nova realidade. É um constante processo de Devir[3], onde ela o instrumentaliza por meio de seus estágios de comunicação e consequentes obras.

Desta feita, este território criado e regido por Dona Romana é um lócus de agenciamentos, pois "dentro deste movimento mutuo de agenciamentos, um território se constitui." (HAESBAERT, 2016, p. 126). Ora, sendo eles responsáveis pela constituição de um território, um agenciamento é uma série de desejos que como máquina, ativa a construção de uma realidade cobiçada.

Cabe ressaltar aqui a diferença entre sítio, Centro e Fundamento, pois apesar de todos estarem na Jacuba, são termos que expressam os aspectos que o território construído por Romana se distingue e comunica seu sentido. Sítio é toda sua terra, herança de seus pais, que faz parte de toda a Jacuba. Centro é todo o terreno da Casa e galpão usado para os trabalhos espirituais, é onde há procissões e rezas. Por fim, Fundamento também fica dentro do centro e sítio, mas ele é a composição de tudo isso e lugares adjacentes, como é o caso o ponto de preparo e firmeza que fica no outro

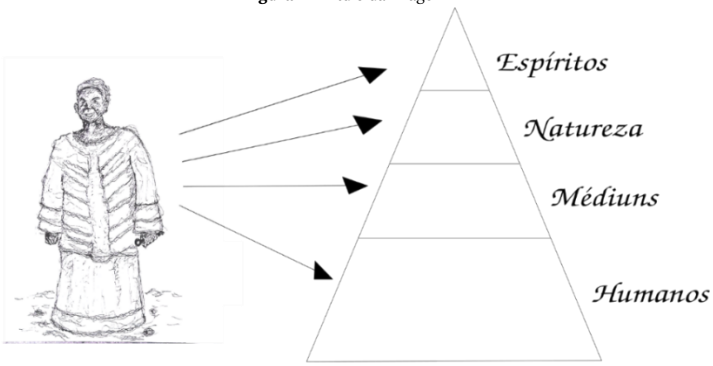
[3] "[...] é quando se abandona o que existe para que o que não existe venha à tona." (BOTELHO, 2018, p. 24)

lado da pista. O Fundamento seria a maior escala de todo o terreno, em média escala estaria o sítio e o centro é a pequena escala, esse que representaria a função espiritual mesmo da missão e mitopoética de Romana.

6. Romana e seus processos de comunicação

Entendendo essa relação intrínseca entre memória, território e corpo que Romana faz consigo mesma e sua comunidade, é nítido as relações de comunicação que a corporeidade de Romana indica com os mais diversos elementos, o que enfatiza o seu caráter bricouler. Rodrigues (1986) entende que o corpo acaba por desenvolver uma linguagem que deriva das múltiplas relações e experiências vivenciadas. Destarte, essa linguagem é desenvolvida pela própria sociedade que o cerca, através de seus códigos de ação e comportamento tanto na vida diária quanto em momentos rituais. A imagem abaixo é um esquema simples que possibilita ver por ordem de prioridade o intenso contato as áreas que Romana estabelece comunicação.

Figura 1 – Título da imagem



Fonte: Marquinho (2019)

O formato de pirâmide facilita ao leitor notar que em primeiro lugar, Romana estabelece relação com os espíritos existentes no Centro, tenho ali seu principal expoente os Três Curadores, aqui entra também todas suas experiências extra-corporéas.

Em segundo lugar, Romana possui uma grande comunicação com a natureza, e nisso entra, o planeta Terra como um todo em um nível macro, e esse nível vai diminuindo até chegar ao Tocantins e, por fim, no Fundamento. E nesse estágio que entra sua sabedoria enquanto xamã do cerrado, entendedora de plantas medicinais. Entra também sua afirmação de conhecer quase todos os países e lugares específicos que ela diz serem os outros Fundamentos da Terra.

Os médiuns são o terceiro estágio de comunicação de Romana, que são as pessoas detentoras da missão de realizar trabalhos para o Fundamento e também com seus guias. Essas pessoas em seus processos de formação passam por experiências corporais em nível visível e invisível, assim tendo outra relação com Romana, a ponto de eles conseguirem entender melhor do que nós alguns aspectos acerca de sua cosmologia.

E por fim, o último estágio somos nós, os humanos, pessoas que a conhecem, visitam, frequentam, acredita ou não no que ela diz. Observe que além de ser a base da pirâmide, é também a parte maior, pois é um de seus principais alvos, anunciar a essas pessoas que transformações irão ocorrer, além de que, nós somos em grande número.

É muito importante aqui apontar que são esses os estágios de comunicação habitual de Romana, e que, por conseguinte, os meios que se estabelecem esses estágios são suas obras, suas festas, seu cotidiano e seus códigos comportamentais.

7. Performance

Como já visto, Romana é uma mulher extremamente complexa, dessa forma, criou uma performatividade, e reproduz sempre quando é necessário em sua vida cotidiana (ELIADE, 2010; SCHECNER, 2003).

> [...] este desejo do homem religioso de retornar periodicamente para trás, seu esforço para restabelecer uma situação mítica [...]. Uma tal nostalgia conduz fatalmente à contínua repetição de um número limitado de gestos e comportamentos. De certo ponto de vista, pode-se dizer até que o homem religioso

> [...] é por excelência um homem paralisado pelo mito do eterno retorno. (ELIADE, 2010, p. 82)

A imitação de gestos, ações em busca de uma verossimilhança com as entidades do mundo espiritual, levam os médiuns de Romana a sempre performar por meio de ações que são sempre repetidas, pois "performance, no sentido do comportamento restaurado, significa – nunca pela primeira, sempre pela segunda ou enésima vez: comportamento duas vezes exercido." (SCHECHNER, 2003, p. 35)

Chegamos agora a um dos fatores chave para a performatividade, essa que é uma ação que se repete por meio de ações cotidianas, rituais ou outros diversos momentos necessários a uma ação explícita e significativa, os comportamentos restaurados.

> Os hábitos, rituais e rotinas da vida são comportamentos restaurados. Comportamentos restaurados são comportamentos vivos tratados como um cineasta trata um pedaço de filme. Esses pedaços de comportamento podem ser rearranjados ou reconstruídos; eles são independentes do Sistema causal (pessoal, social, político, tecnológico...) que os levou a existir. Eles têm uma vida própria. A verdade ou fonte que originou o comportamento pode ser desconhecida, perdida, ignorada ou contradita – mesmo quando essa verdade, ou fonte, está sendo honrada e reconhecida. (SCHECHNER, 2003, p. 33)

O comportamento restaurado na comunidade Bom Jesus de Nazaré são ações baseadas inicialmente em modos e reações corporais quando em rituais ou práticas espirituais. Deste modo, os médiuns sempre estão em constante mímese de outros médiuns, visto que lá, todo o processo de formação e educação e feito como em comunidades de origem indígena e de matriz africana, que se dá por meio da observação, escuta e reprodução.

O padrão de restauração de comportamentos lá existente se baseia inicialmente em Romana, que apesar de nunca ter incorporado, estabelece uma norma performativa que permite aos seus médius e comunidade em geral fazer mímese de seus atos. Sempre em seus passes, produção de remédios, organização de tudo o que é pertinente a Casa, Fundamento e festas, e também na formação de médiuns – onde ela ainda na fazenda

Bizaria, participava dos trabalhos de incorporação organizando, liderando e ensinando os médiuns que hoje assumem esse papel -, Romana tem um modo de ação que deixou de ser cotidiano, natural, é um comportamento que sempre está em estado ritual, sempre conectado ao mundo cósmico/astral.

> [...] o comportamento restaurado é – eu me comportando como se fosse outra pessoa, ou eu me comportando como me mandaram ou eu me comportando como aprendi. Mesmo quando me sinto ser eu mesmo, completamente, e agindo de modo livre e independente, apenas um pouco mais de investigação revelará que as unidades de comportamento vividas por mim não foram inventadas por mim. [...] A maioria das performances, cotidianas ou não, têm mais de um autor. Rituais, jogos e performances da vida diária são escritas por um ente coletivo Anônimo ou pela Tradição. Pessoas a que se credita a criação de um jogo ou rito, geralmente, revelam ser sintetizadores, recombinadores, compiladores ou editores de ações já praticadas anteriormente. (SCHECHNER, 2003, p. 34)

Todo comportamento restaurado para uma performance "[...] é simbólico e reflexivo." (SCHECHNER, 2003, p. 35) deste modo, remetemos ao princípio da quimera, no que tange a reflexividade (SEVERI, 2002) que exige qua haja entendimento dentro das ações rituais para que os estágios de comunicação se estabeleçam de forma inteligível a todos e sejam de fato efetivos, operando assim a eficácia simbólica. Deste modo, diferenciamos aqui a performance que pode ser qualquer ação em qualquer estado, de performatividade que é uma ação ritualizada, reflexiva, constantemente restaurada e reatualizada.

Lembrando que, performatividade é algo que é comum e típico em diversas sociedades, claro que, cada uma a sua maneira, mas, cada sociedade forma para si um modo específico de atuar, performar, e assim, se reatualizar por meio desse conjunto de ações, havendo assim uma eficácia na reflexibilidade de todo o processo. No Centro Bom Jesus de Nazaré é do mesmo jeito. Desse modo, é de suma importância, compreender inicialmente o que está sendo reproduzido por meio de discursos, ações e

também socialmente, do que apenas buscar o significado da cultura apenas como teoria e análise, isso é o que defende (YÚDICE, 2013). Performatividade para Yúdice não foge muito do que estamos aqui a discutir, pois

> A performatividade baseia-se na crença de que a manutenção do *status quo*, isto é, a reprodução de hierarquias sociais relativas à raça, gênero, sexualidade, é obtida pela repetição de normas performativas. Diariamente, ensaiamos os rituais da conformidade por meio da indumentária, dos gestos, do olhar, e da interação verbal dentro do contexto do local de trabalho, da escola, da Igreja, do órgão governamental. (YÚDICE, 2013, p. 81)

A performatividade é a forma como é praticado, dentro de cada realidade, o social. A performatividade é o método primordial de como temos levado a vida em sociedade, sempre por meio de ações e comportamentos que obedecem a um *modus operandi*.

Dessa forma, pode-se perceber que, a performatividade é o conjunto de ações corporais repletas de sentidos e significados que a comunidade realiza, a performance é de modo mais simplório as ações realizadas pela comunidade, mas essa, sem uma rede de significados mais abrangente e potente, se serve mais das ações rotineiras necessárias ao dia a dia.

A performatividade então é a forma que a memória se expressa durante os acontecimentos rituais, pois ela e o corpo entram em processo de hibridismo como forma de manifestar toda a gama de sentidos que são abarcados por Romana, a relação com os espíritos (aqui se dá as performances que o cavalo executa quando está dominado por seu chefe de cabeça), com o cosmos e demais coisas.

A memória, de certa forma, se materializa no corpo, não apenas para executar ações rituais, mais principalmente para se interligar com o plano invisível, com ela, o corpo acessa os lugares imaginários, ou simplesmente o plano espiritual, o que justifica quando digo que, assim se opera a eficácia simbólica. Em estado de consciência os médiuns se conectam aos lugares que Romana antes preparou, esses lugares normalmente são para onde ela faz suas viagens astrais.

A performatividade que Romana construiu e propagou por meio de seu corpo a todos que a circundam, é uma obra de arte primorosa, assim como todo seu acervo de peças, desenhos, objetos e lugares imaginários, da mesma maneira que sua forma de comunicar um novo mundo que já se instalou é de sobremodo eficaz, que acaba por nos conduzir a um caminho sem volta nessa cosmologia que agrega a todos sem excluir.

A relação de corpo existente no Centro Bom Jesus de Nazaré é algo intenso, pois corpo abrange vários detalhes que os médiuns não podem deixar de cumprir – performance, memória, mito, sagrado, hibridismo.

8. Considerações finais

Romana é uma mulher que vai contra a norma vigente da sociedade, é sim uma mulher negra, que construiu uma mitopoética própria, que aglutina elementos de diversas culturas e tempos, assim, como estabeleceu para si e para sua comunidade uma cosmologia específica que, considera desde a geografia – ciência que por eles não é algo muito detalhado, mas que lhe é convincente devido às instruções dos Três Curadores e entidades que lhe são sempre presentes -, à natureza que lhe cerca indo também até suas construções artísticas, tudo parte de um mundo que existe e ainda vai existir de modo mais explicito a todos, inclusive os descrentes.

Romana é uma contracultura diante da cultura vigente na atualidade, por meio de sua comunidade e corporeidade Romana se empodera enquanto mulher e, empodera outras mulheres vítima de violência, cuida e zela por todos que ali estão e vão. Romana em sua comunidade extingue a lógica patriarcal e instala a matriarcal, essa que ela é o centro da comunidade. Romana é uma resistência de gênero, étnico, religioso e de identidade cultural da região sudeste do Tocantins.

Assim acaba-se por averiguar que dona Romana construiu uma cosmologia própria que se materializa por meio de corpos por ela construídos

assim estabelecendo comunicação por meio de quatro estágios: os espíritos, cujos maiores representantes são os Três Curadores; a natureza; os médiuns e as pessoas que visitam sua casa, os não médiuns.

Isso se confirma diante da forma de contato e tratamento dado por Romana ao mundo astral/cósmico, natural/natureza, médiuns e pessoas que a visita. Romana vive para estabelecer comunicação, é essa sua missão, não apenas construir o Fundamento. Na verdade, a essência do Fundamento é, além de firmar a Terra, grampeando-a, é anunciar que o mundo como é reconhecido, sendo apenas uma pequena parte do que de fato o mesmo é, mundo esse que Romana conhece muito bem.

Para isso dona Romana por meio de suas memórias e práticas religiosas concebeu uma performatividade que, se enquadra no território de sua subjetividade, assim como, no território coletivo da sociedade que a circunda. Sua performatividade é composta por ações executadas em vários contextos, sendo assim, repetidas em momentos rituais e de grande relevância que busca com fim último e principal a comunicação entre as duas dimensões de mundo, a visível e a invisível.

O que marca o território de Romana são suas festas e rituais que agrega a muitos da região com intuito de prepara-los e conecta-los com o sagrado, o território da memória de Romana busca unir a vida visível e invisível em um futuro que já está se estabelecendo, por meio de catastrófes e sinais bíblicos.

Enfim, estudar Romana de Natividade é sim um trabalho árduo e complexo, que exige muita atenção para entender os sentidos das práticas por mim presenciadas durante o percurso desse trabalho. Este trabalho é encerrado reafirmando-se que a complexidade de Romana de Natividade ainda não foi totalmente explorada com essa pesquisa, que se presta a contribuir com outros trabalhos científicos, cabe a comunidade acadêmica buscar nela a sabedoria que não cabe nos livros e nas teorias existentes, assim como, cabe também a parte da sociedade abdicar dos preconceitos existentes acerca dessa mulher que é uma grande xamã do cerrado.

Referenciais

ACAMPORA, A. **Burangaba:** Gênese e Arte de Romana de Natividade. Palmas: 2015

BOSI, E. **Memória e sociedade:** Lembranças de velhos. 3. ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BOTELHO, N.L. Conversações filosóficas sobre a performance alquimia e a desterritorialização de um artista**. Revista Cereus**, v. 10, p. 16-28, 2018.

COSTA, L.B. Cartografia: uma outra forma de pesquisar. **Revista Digital do LAV - Santa Maria**, vol. 7, n.2, p. 66-77, mai./ago. 2014

DELEUZE, G; GUATTARI, F. **Mil platôs** – Capitalismo e Esquizofrenia, vol. 3. – Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996. (Coleção TRANS)

_____; GUATTARI, F.; **O que é a filosofia?** 3. ed. Rio de Janeiro: 1992 (Coleção TRANS).

DEMARCHI, A. Resenha SEVERI, Carlo. 2006. **Le principe de la chimère:** une anthropologie de la mémoire. Paris: Editions Rue D'Ulm; Musée du Quai Branly. 370 pp. Mana vol.15 no.2 Rio de Janeiro Oct. 2009

DEWEY, J. **Arte como experiência.** São Paulo: Martins Fontes, 2010. (Coleção Todas as Artes)

ELIADE, M. **O Sagrado e o Profano**: a essência das religiões. 3. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

FLICK, U. **Introdução à metodologia de pesquisa:** um guia para iniciantes. Porto Alegre: Penso, 2013.

FROTA, L.C. **Mitopoética de 9 artistas brasileiros:** vida, verdade, e obra. Rio de Janeiro, FUNARTE, 1978.

GIL, A.C. **Métodos e técnicas de pesquisa social.** 6. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

HAESBAERT, R.C. **O mito da desterritorialização:** do fim dos territórios à multiterritorialidade. 9. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2016.

LE BRETON, D. **A Sociologia do corpo.** 6. Ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

_____. **Antropologia do Corpo.** 4 ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

LECLERC-CAFFAREL, S. Resenha "Carlo Severi, **O Princípio da Quimera:** Uma Antropologia da Memória, 2010. Disponível em: http://journals.openedition.org/gradhiva/1777 . Acesso em: 02. Abr. 2019.

LÉVI-STRAUSS, C. **O pensamento selvagem.** Campinas, SP: Papirus, 1989.

MALINOWSKI, B.K. **Argonautas do Pacífico Ocidental:** um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MOSCOVICI. S. **Representações sociais:** investigações em psicologia social. 5 ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

PEREIRA, J.C. **Cartografias afetivas:** proposições do professor artista-cartógrafo-etc**.** Tese (doutorado). Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-graduação em Educação. Florianópolis, SC, 286 p. 2016.

RODRIGUES. J.C. **O tabu do corpo.** 4ª ed. – Rio de Janeiro, Dois Pontos Ed., 1986.

SAHLINS, M. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I). **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 41-73, abr. 1997.

SILVA, A.C.L**. Entre lírios e liras:** a mitopoética utópica da Jurema Sagrada. Dissertação (Mestrado em Letras e Linguística: Estudos Literários) – Universidade Federal de Alagoas. Maceió, 2017.

SCHECHNER, R. O que é performance? O Percevejo. **Revista de Teatro**, Rio de Janeiro. v. 11, n. 12, 2003.

SEVERI, C. Memory, reflexivity and belief. Reflections on the ritual use of language.Social Anthropology**. Social Anthropology**, v. 10, n. 1, p. 23-40, 2002.

SEVERI, C. Cosmologia, crise e paradoxo: da imagem de homens e mulheres brancos na tradição Xamânica Kuna. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 121-155, Abr. 2000.

YÚDICE, G. **A conveniência da cultura:** usos da cultura na era global. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

Capítulo 10

A aquicultura sob a ótica econômica, social, ambiental e seu impacto para as comunidades tradicionais: uma revisão teórica

Leandro Guedes de Aguiar [1]
Yves Gimenes Pacanaro [2]
Guilherme de Andrade Ussuna [3]
Nelson Russo de Moraes [4]

1 Introdução

A atividade da aquicultura, sendo definida como o cultivo de organismos aquáticos em áreas costeiras e interiores, envolvendo intervenções no processo de criação para melhorar a produção, apresenta-se como a atividade agropecuária que mais cresce no mundo, segundo dados do SEBRAE (2015).

---

[1] Mestrando em Agronegócio e Desenvolvimento (FCE/UNESP). Graduação em Administração (FCE/UNESP). E-mail: lelaaguiar@hotmail.com http://lattes.cnpq.br/2768736665149457

[2] Mestrando em Agronegócio e Desenvolvimento (FCE/UNESP). Graduação em Administração (FCE/UNESP). E-mail: yg.pacanaro@gmail.com http://lattes.cnpq.br/3969490131694301

[3] Mestrando em Agronegócio e Desenvolvimento (FCE/UNESP). Graduação em Administração (FCE/UNESP). E-mail: ussuna@gmail.com http://lattes.cnpq.br/5822039223321189

[4] Livre Docente em Gestão e Educação Ambiental (UNESP/USP/UNICAMP). Doutor em Comunicação e Cultura Contemporâneas (UFBA). Mestre em Serviço Social (UNESP). Graduado em Administração (ITE/Bauru/SP). Especialista em Gestão Pública (Faculdade Guaraí/TO). Especialista em Gestão de Programas e Projetos Sociais (ITE/Bauru/SP). Especialista em Antropologia (UCAM). Pós-doutorado em Comunicação pela Universidade Federal do Tocantins (UFT). Professor da Faculdade de Ciências e Engenharia – FCE e do Programa de Pós-graduação em Agronegócio e Desenvolvimento (UNESP). Professor do Programa de Pós-graduação em Comunicação e Sociedade (UFT). Líder do Grupo de Estudos em Democracia e Gestão Social – GEDGS (UNESP). Líder da Rede Internacional de Pesquisadores sobre Comunidades Tradicionais – RedeCT. E-mail: nelsonrusso.unesp@gmail.com

No Brasil, a atividade da aquicultura também se destaca pelo crescimento quando comparada a outras atividades agropecuárias, onde fatores como clima, matriz energética, extensão costeira, dimensão territorial, e farta disponibilidade de água doce, despontam como bases na sustentação desse crescimento.

No panorama social, pode-se afirmar também que aquicultura tem se mostrado como um importante segmento, com impactos positivos no tocante à geração de renda e empregos na sociedade como um todo, como também a promoção e inclusão de comunidades tradicionais, representada principalmente pelas comunidades caiçaras e ribeirinhas.

Já pelo viés ambiental, as relações políticas de âmbito global e nacional, bem como as propostas e objetivos atrelados à Organização das Nações Unidas para Agricultura e Alimentação (FAO), corroboram nas vertentes econômicas e sociais dispostas acima.

Desta forma, o objetivo deste artigo é realizar uma revisão teórica sobre a temática da aquicultura, a fim de se investigar o estado da arte para esse contexto específico.

A estrutura adotada tem início na abordagem do panorama econômico referente à aquicultura, seguida pela abordagem do panorama social, e encerrando com a abordagem do panorama ambiental, sempre considerando as temáticas no seu âmbito global e nacional. Por fim, o tópico de considerações finais é apresentado, a fim de sintetizar de maneira conclusiva as principais contribuições acerca da temática pesquisada, bem como sua produção teórica até o momento.

2 Revisão de literatura

2.1 Conceituação de Aquicultura

A Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura (Food and Agriculture Organization of the United Nations – FAO, 2018) define aquicultura como sendo o cultivo de organismos aquáticos em áreas

costeiras e interiores, envolvendo intervenções no processo de criação para melhorar a produção.

O Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES, 2012) e o Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (SEBRAE, 2015) contribuem com essa definição, ao conceituarem a aquicultura como o processo de produção em cativeiro de organismos com habitat predominantemente aquático, como peixes, camarões, rãs, algas, dentre outras espécies, podendo ser realizado no mar (aquicultura marítima) ou em águas continentais (aquicultura continental), estando esses organismos sob condições controladas.

Segundo dados de Kato e Sousa (2017) e SEBRAE (2015), a aquicultura pode ser dividida em diferentes segmentos à depender da classe do organismo aquático cultivado, onde tem-se a piscicultura (cultivo de peixes), maricultura (cultivo de organismos aquáticos marinho-estuarinos), carcinicultura (cultivo de camarões), algicultura (cultivo de algas), malacocultura (cultivo de moluscos), ostreicultura (cultivo de ostras), mitilicultura (cultivo de mexilhões) e ranicultura (cultivo de rãs).

Importante destacar também a diferença entre o conceito de pesca com o de aquicultura, sendo que o primeiro refere-se à retirada de organismos aquáticos da natureza sem prévio cultivo (BNDES, 2012), diferente do conceito de aquicultura e sua atividade de produção em cativeiro, conforme já comentado, e conceituado abaixo através da Figura 1.

Figura 5 - Relação da aquicultura com atividades de conceitos similares

Fonte: SEBRAE (2015).

2.2 Panorama Econômico

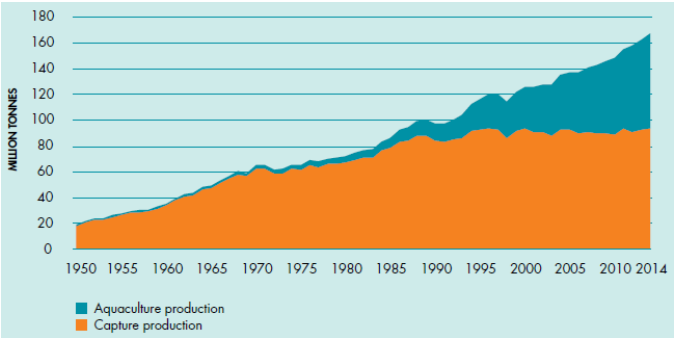
2.2.1 Panorama Econômico Global

A aquicultura apresenta-se como a atividade agropecuária que mais cresce no mundo, segundo informações divulgadas pelo SEBRAE (2015), sendo sua importância ressaltada no fornecimento de alimentação à uma população global em constante crescimento, onde, segundo Grealis (2017), sairá do atual patamar de 7.3 bilhões de pessoas, para 8.3 bilhões em 2030, e 9.7 bilhões em 2050, onde uma substancial expansão na produção de alimentos – abrangendo a atividade aquícola, seja em sua forma marinha ou continental – será demandada.

A aquicultura global apresentou crescimento contínuo nos últimos 40 anos, com uma taxa de crescimento de 8.6% ao ano entre 1980 e 2012, onde a produção advinda da pesca experimentou uma gradual estagnação (NADARAJAH; FLAATEN, 2017). Com tal estagnação - advinda desde os anos 90 - e o constante crescimento da participação da aquicultura no mercado mundial, a representatividade global na oferta de peixes para consumo humano advindas da produção aquícola se igualou com a da produção pesqueira no ano de 2014, com valores até mais representativos considerando somente a produção marítima (SEBRAE, 2015; FAO, 2016; GREALIS, 2017). Nadarajah e Flaaten (2017) afirmam que a aquicultura agora é mais importante que a pesca, como fonte de alimentação advinda de ambiente marítimo para consumo humano.

A Figura 2 ilustra a participação e evolução da produção da aquicultura e da pesca à nível global, nos últimos 60 anos.

Figura 2 - Evolução da produção mundial da pesca e aquicultura de 1950 a 2014.



Fonte: FAO (2016).

Segundo dados do BNDES (2012) e Nadajarah e Flaaten (2017), a abundância de recursos marinhos, práticas de cultivo, tecnologia, e os mercados, surgem como fatores críticos que contribuíram para o recente crescimento experimentado pela aquicultura, aliado ainda ao fato de o consumo de pescados figurar como a principal carne consumida no mundo, seguida pelo grupo de suínos, aves, bovinos e pelo grupo de caprinos e ovinos.

O continente asiático desponta como o mais representativo na produção proveniente da aquicultura, sendo a China o principal país em termos de produção aquícola à nível global, tendo experimentado um rápido crescimento do setor advindo de fatores como a existência prévia de práticas de aquicultura, crescimento econômico e populacional, fraca estrutura regulatória, e expansão nas oportunidades de exportação (BOSTOK et al., 2010).

Em termos continentais, dados coletados a partir da FAO (2016) apontam a Ásia como proprietária de 89% da produção aquícola mundial, seguido pelas Américas com 5%, Europa com 4% e África detendo 2% da produção nessa categoria, onde Oceania aparece com menos de 0,5% de participação. Os principais países representantes desses continentes, em produção aquícola, são China, Chile, Noruega, Egito e Nova Zelândia, respectivamente (SEBRAE, 2015; FAO, 2016).

Dados da FAO (2016) apontam a China como responsável por 58% de toda a produção advinda da aquicultura no mundo, no ano de 2014,

representando mais da metade da produção mundial, sendo seguida pela Indonésia, Índia, Vietnã e Filipinas.

A China, ocupando a posição de destaque na produção aquícola, figura como a maior exportadora mundial de pescados, considerando tanto a produção advinda da pesca quanto a advinda da aquicultura, seguida pela Noruega – que vêm experimentando sucessivos recordes de exportação -, Vietnã, Tailândia e Estados Unidos, em um cenário onde a demanda mundial por essa categoria vem crescendo de forma acelerada, em decorrência do aumento populacional e da busca por alimentos mais saudáveis (FAO, 2016; BNDES, 2012).

Estados Unidos, Japão, China, Espanha e França, respectivamente, ocupam posição de destaque na importação de pescados, onde grande parte da demanda mostra-se amplamente dirigida por países desenvolvidos, que dominam a importação desse produto a fim de satisfazer o consumo doméstico, sendo a principal razão para as baixas tarifas de importação aplicadas por União Europeia, Estados Unidos e Japão em produtos como peixes e afins (FAO, 2016). A importação chinesa é resultado parcialmente da terceirização no processamento do produto advindo de outros países, como também reflexo do crescimento no consumo doméstico de espécies não produzidas localmente (FAO, 2016).

Estimativas indicam que os produtos advindos da produção aquícola representam entre 20-25 % da quantidade total de pescados negociada no comércio internacional, e entre 33-35 % em termos de valor, indicando um importante segmento de alto valor agregado da indústria sendo voltado para a exportação (FAO, 2016).

A piscicultura mostra-se como o ramo mais importante da produção aquícola mundial, correspondendo por cerca da metade da produção global advinda da aquicultura, seguida pela criação de plantas aquáticas, moluscos, crustáceos, e outros animais aquáticos incluindo as rãs (BNDES, 2012; SEBRAE, 2015; FAO, 2016).

Segundo dados coletados a partir da FAO (2016), no ano de 2014 um total de 580 espécies foram cultivadas no mundo, incluindo 362 tipos de

peixe, 104 tipos de moluscos, 62 espécies de crustáceos, 37 tipos de plantas aquáticas, 9 espécies de invertebrados aquáticos, e 6 espécies pertencentes ao grupo de anfíbios e répteis.

SEBRAE (2015) e Bostock et al. (2010) destacam as principais espécies de peixes produzidas globalmente pela aquicultura, com a cultura e produção de carpas dominando as primeiras posições, dentre elas a carpa chinesa, carpa prateada, carpa comum e carpa cabeça grande. Espécies como a tilápia do Nilo, catla, salmão do atlântico e panga também dominam as posições de destaque na piscicultura referente à produção aquícola mundial (SEBRAE, 2015; BOSTOCK et al., 2010).

A participação da produção mundial de pescados utilizados para consumo humano direto tem aumentado significativamente durante os anos, atingindo o valor de 87% no ano de 2014, em um cenário de consumo global de peixes per capita de cerca de 20 kg por ano (FAO, 2016). Os demais usos como a fabricação de rações, óleos de peixe, fármacos, bem como a utilização para propósitos ornamentais, ocupam os 13% restantes (BNDES, 2012; FAO, 2016).

O BNDES (2012) destaca o setor aquícola global como altamente diversificado e fragmentado, variando desde pequenos produtores até grandes empresas internacionais com faturamento superior a R$ 1 bilhão, sendo as principais corporações do setor com sede principalmente na Noruega, contando com subsidiárias no Chile, Canadá, Escócia, e outros.

Com o constante aumento e adesão à prática da aquicultura no cenário global, bem como a melhora em seus índices de produtividade, o preço de espécies, que antes eram só obtidas pela captura, vem se reduzindo, incentivando o consumo global dessa categoria e reforçando o setor aquícola no cenário global, com um consumo per capita projetado para crescer em todos os continentes, sendo os maiores índices pertencentes à países como Brasil, Peru, Chile, China e México (BNDES, 2012; FAO, 2016).

2.2.2 Panorama Econômico Nacional

Assim como no cenário mundial, a aquicultura apresenta-se como a atividade agropecuária que mais cresce no Brasil, segundo informações divulgadas pelo SEBRAE (2015). As condições naturais, o clima favorável, a matriz energética, bem como a extensão costeira de mais de oito mil quilômetros, e uma dimensão territorial que dispõe de aproximadamente 13% da água doce renovável do planeta, apresentam-se como os principais fatores na afirmação do Brasil como um grande potencial na aquicultura (ROCHA et al. 2013).

Muñoz, Flores e Filho (2015) posicionam a aquicultura como um setor relativamente novo no Brasil, apresentando grandes perspectivas de expansão devido às condições favoráveis já mencionadas, e destacando também a grande produção nacional de grãos, principal matéria-prima das rações, bem como o crescente mercado consumidor.

Moreira et al. (2013) destaca a produção aquícola brasileira e seu crescimento acima da média mundial desde o ano de 1995, destacando o crescimento de 25% da atividade no período entre 2003 e 2009, enquanto os números globais giravam em torno de 10% para o mesmo período.

Atualmente o Brasil figura entre os 25 maiores produtores aquicolas, ocupando a 14° posição no ranking mundial, com uma produção anual em torno de 560 mil toneladas, das quais 84% são resultantes da produção continental e 13% advindas da produção marítima (FAO, 2016). Segundo Junior et al. (2018), os investimentos do governo brasileiro na aquicultura foram na ordem de 4 bilhões de reais nos últimos anos, tendo como principal objetivo a construção de instalações aquícolas em águas públicas, principalmente em áreas de represamento hidroelétrico.

Embora a carne de pescado seja apenas a quarta colocada na preferência de consumo nacional, atrás de aves, bovinos e suínos, a situação promissora da atividade aquícola vem sendo apoiada por diversas ações governamentais, compreendendo ações de fomento, políticas públicas, e pesquisa, tendo seus principais marcos na criação da Secretaria Especial

da Aquicultura e Pesca em 2003, que mais adiante se tornaria o Ministério da Pesca e Aquicultura (MPA), e na criação da nova unidade da Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária, a Embrapa Pesca e Aquicultura, localizada no estado do Tocantins, contando com cerca de 30 pesquisadores, bem como o desenvolvimento de projetos para atendimento às demandas tecnológicas do setor (FLORES; FILHO, 2013).

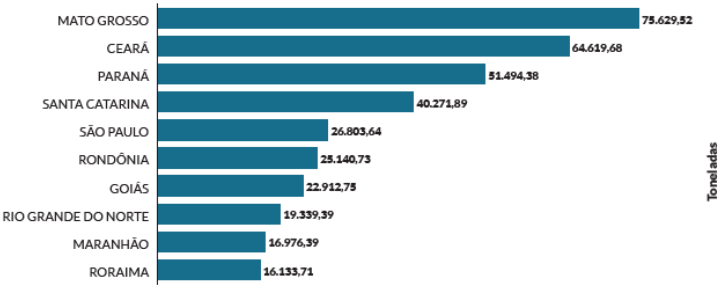
O BNDES (2012) destaca o crescimento mais acelerado da aquicultura do que da produção pesqueira no Brasil, sendo a taxa de crescimento anual média do cultivo de animais aquáticos no período 2003-2009 de 4,6% ante 2,9% referentes à atividade pesqueira. No ano de 2009, a produção aquícola foi responsável por 33,5% da produção total de pescados no país, a qual é avaliada como estando muito aquém de seu potencial produtivo, podendo atingir até 20 milhões de toneladas anuais, segundo estimativas (BNDES, 2012).

Na aquicultura brasileira, a região Nordeste ganha destaque como a maior produtora aquícola, detendo 29% da produção nacional – em razão principalmente da carcinicultura – seguida pela região Sul com 23% de participação, Centro-oeste com 22%, Norte com 15% e Sudeste detendo 11% da participação na produção brasileira (SEBRAE, 2015).

O Estado do Mato Grosso destaca-se como o mais representativo na produção aquícola nacional, com cerca de 76 mil toneladas produzidas no ano de 2013, seguido por Ceará, Paraná, Santa Catarina e São Paulo (SEBRAE, 2015).

A Figura 3, a seguir, apresenta o ranking dos principais estados aquícolas do Brasil.

Figura 3 - Ranking dos principais Estados aquícolas do Brasil.

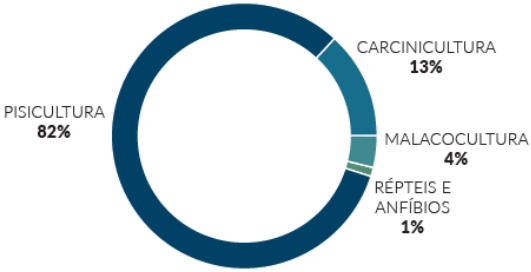


Fonte: SEBRAE (2015) com dados do IBGE/SIDRA.

Apesar de não figurar como um dos principais estados na produção aquícola nacional, a Confederação da Agricultura e Pecuária do Brasil (CNA, 2015) destaca o estado do Tocatins como sendo promissor para a prática da piscicultura, já que o mesmo possui atributos como grande quantidade de água e localização estratégica para a logística nacional, sendo observado um crescimento expressivo no número de piscicultores de pequeno porte no estado, estimando-se que essa categoria já possua mais de 1.000 representantes. A temática é reforçada também, pelo fato da escolha do Estado do Tocantins, para a instalação da unidade especializada em pesca e aquicultura, por parte da Embrapa (FLORES; FILHO, 2013).

O SEBRAE (2015) destaca a piscicultura como responsável pela produção de 392 mil toneladas da espécie em 2013, representando 82% da produção nacional, enquanto a carcinicultura ficou em segundo lugar com uma produção de 65 mil toneladas e representatividade de 13%, conforme pode ser visualizado na Figura 4, a seguir.

Figura 4 - Representação dos segmentos produtivos da aquicultura brasileira.



Fonte: SEBRAE (2015) com dados do IBGE/SIDRA.

Dentro da piscicultura, a espécie mais cultivada no país foi a tilápia, com 43% da produção piscícola nacional, seguida pelo tambaqui e seus híbridos – tambacu e tambatinga – com 38% da produção, e mais adiante espécies menos representativas como carpas e pintados, com 5% e 4% de participação, respectivamente (MUÑOZ; FLORES; FILHO, 2015).

Britton e Orsi (2012) destacam a contribuição de espécies não nativas na aquicultura nacional, onde, segundo os autores, são responsáveis por cerca de 70% da produção aquícola na piscicultura continental. Muñoz, Flores e Filho (2015), afirmam que apesar do crescimento contínuo, a produção aquícola brasileira não tem se mostrado suficiente para atender a alta demanda por essa proteína, onde a importação de pescado mostra-se necessária, principalmente em espécies que não são produzidas internamente, como salmão e bacalhau, destacando países como Chile, China, Noruega, Argentina e Portugal, como os maiores importadores nesse setor para o Brasil. Nesse sentido, as importações de pescados pelo Brasil vêm aumentando constantemente, representando um aumento de 165% entre o período de 2003 a 2013 (SEBRAE, 2015).

Seguindo o caminho oposto, a exportação da produção brasileira de pescados apresentou uma queda de 71% no período de 2003 a 2013, devido principalmente aos surtos de doença no setor da carcinicultura e ao câmbio desfavorável, tendo como principais países de destino das exportações brasileiras de pescado, Estados Unidos, Tailândia, Espanha, Coréia do Sul e China (SEBRAE, 2015).

Os investimentos em aquicultura no Brasil ainda mostram-se pequenos e insuficientes para gerarem uma mudança significativa na estrutura geral do setor, onde destacam-se empresas como a Pioneira da Costa, Costa Sul, Ecomar, Lusomar e Aquicultura Atapuz, sendo as mais representativas do setor quando considerada a aquicultura como atividade principal, tendo casos também de cooperativas agroindustriais com atuação diversificada, que optam pelo investimento, ainda que tímido, na aquicultura, como é o caso da Copérdia e da Copacol (BNDES, 2012).

Dados coletados pelo SEBRAE (2015) mostram que o consumo de pescados no Brasil vem crescendo a cada ano, aliado a fatores como a crescente produção em cativeiro e o aumento nas importações dessa categoria, sendo que no período de 1999 a 2011 o consumo per capita experimentou um aumento de 81%, saindo do patamar de 6,15 kg/hab/ano para 11,17 kg/hab/ano, incentivado principalmente por fatores como políticas públicas, crescimento da culinária oriental no Brasil, baixo preço e grande disponibilidade e diversidade de espécies, bem como o viés da "alimentação saudável".

De maneira geral, a produção nacional de proteína animal gerada nas águas ainda mostra-se tímida e passando por um despertar tardio do setor, levando em consideração que o cultivo de organismos aquáticos foi introduzido no Brasil há mais de um século, onde percebe-se que a atividade ainda dá seus primeiros passos no agronegócio nacional, porém, como uma promessa, onde entidades como o banco holandês Rabobank – a maior instituição financiadora do setor agropecuário do mundo – coloca o Brasil entre os futuros gigantes do setor (REYNOL, 2013; CNA, 2015).

2.3 Panorama Social

2.3.1 Panorama Social Global

Nos últimos anos a aquicultura tem se destacando como uma atividade competitiva e sustentável na produção de alimentos saudáveis, apresentando relevante contribuição para a geração de emprego e renda, bem como para diminuição da pobreza e da fome em âmbito mundial (SIQUEIRA, 2017).

As inovações neste setor criaram condições para intensificar a produção de alimentos de forma sustentável em escala mundial, bem como para criar novas perspectivas voltadas para o desenvolvimento de outros segmentos econômicos, tais como fármacos e cosméticos, a partir dos avanços tecnológicos em áreas como bio e nanotecnologia; além disso cabe

ressaltar sua importância crescente em razão da competitividade e sustentabilidade, como também por constituir-se em forma eficaz para enfrentar os impactos das mudanças do clima na agricultura e pecuária (SIQUEIRA, 2017).

Os impactos econômicos e sociais promovidos pelas atividades aquícolas foram tão abrangentes que essa experiência passou a conhecida como de "blue revolution", a "revolução azul", em referência à experiência com a "revolução verde", que provocou profundas modificações na atividade agropecuária e no modo de vida da população a partir da década de 1950 (SIQUEIRA, 2017).

Segundo dados da FAO (2016), o setor de pesca e aquicultura é uma importante fonte de emprego e renda, na qual os meios de subsistência se baseiam entre 10% e 12% da população mundial; quase 60 milhões de pessoas dedicam-se exclusivamente ao setor primário, sendo que 140 milhões empregam-se ao longo da cadeia de valor, que abrange desde a captura até a distribuição. A organização ainda estabelece que, em geral, as operações de pesca, processamento de pescado e aquicultura possuem características importantes com relação às condições dignas de trabalho para os pescadores, no entanto, o emprego no setor muitas vezes não oferece renda suficiente, explora os trabalhadores, e é realizado em condições perigosas, além de ser marcado pela desigualdade de gênero.

Milhares de pessoas em todo o mundo encontram uma fonte de renda e meios de subsistência no setor de pesca e aquicultura, onde os levantamentos recentes mostram que quase 57 milhões de pessoas trabalharam neste setor no ano de 2014, e desse quantitativo, 36% tinham jornada de trabalho em tempo integral, 23% em meio período e os demais eram profissionais sazonais (FAO, 2014; FAO, 2016).

Dentre os organismos internacionais que cuidam da tratativa de assuntos relacionados a pesca e aquicultura, o de maior destaque é a Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura (FAO), contribuindo também para o aperfeiçoamento e a modernização das atividades agrícolas, florestais e pesqueiras de diversos países, a fim de

assegurar uma nutrição de bom valor biológico a todos, e incentivar o desenvolvimento sustentável agrícola e rural; desde seu ano de criação a FAO tem direcionado seus esforços ao desenvolvimento de áreas rurais, ondem residem 70% das populações de baixa renda e que ainda sofrem com a escassez de alimentos (ONU BRASIL, 2018).

De acordo com o relatório The State of World Fisheries and Aquacultura: contributing to food security and nutrition for all, elaborado pela FAO (2016), a comunidade internacional tem assumido compromissos sem precedentes frente a um dos maiores desafios do século XXI: alimentar quase 10 bilhões de pessoas até 2050, em um cenário de mudanças climáticas, incerteza financeira e econômica, e intensificação da competição por recursos naturais.

Em setembro de 2015, os 193 Estados-Membros das Nações Unidas aprovaram a Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável, tal política inclui é constituída por 17 Objetivos de Desenvolvimento Sustentável, que juntos formam um quadro para orientar a atuação por governos, órgãos internacionais, sociedade civil e outras instituições ao longo dos próximos 15 anos com a finalidade de erradicar a pobreza extrema e a fome (FAO, 2016).

De acordo com a ONU BRASIL (2015a), esta agenda propõe uma visão de um mundo mais justo, próspero, pacífico e sustentável, ao passo em que assume o compromisso de lutar pelo fim da pobreza, pela fome e a desnutrição, além de garantir o acesso universal aos cuidados de saúde e educação, levando em consideração as questões de gênero e a eliminação das diferentes formas de exclusão social.

Dentre os 17 objetivos e as 169 metas estabelecidas, encontra-se o Objetivo de Desenvolvimento Sustentável (ODS) 14 – Vida na Água: Conservação e uso sustentável dos oceanos, dos mares e dos recursos marinhos para o desenvolvimento sustentável, que segundo informações da ONU BRASIL (2015b), propõe, entre outros, os seguintes objetivos: reduzir a poluição; proteger os ecossistemas marinhos e costeiros; aumentar os benefícios econômicos para os Estados insulares; proporcionar o acesso

dos pescadores artesanais aos recursos marinhos; aumentar o conhecimento científico e a capacidade de pesquisa, etc.

Verifica-se, portanto, que tais metas estão diretamente relacionadas à pesca e aquicultura, enquanto outras podem ter um impacto sobre essa atividade; as metas relacionadas à este segmento pressupõem uma maior regulamentação no que concerne as práticas ilegais de captura, um aumento nos benefícios econômicos da gestão sustentável da pesca e aquicultura, como também ao acesso de informação (FAO, 2016).

2.3.2 Panorama Social Nacional

Krelling e Chierigatti (2011) estabelecem que a sociedade tem um importante papel nas conquistas do Brasil, visto que sua mobilização e organização possui a capacidade de fazer com que o governo dê prioridade a incorporação das políticas de inclusão social. Ainda de acordo com os autores uma dessas políticas diz respeito à elevação do grau de escolaridade e a capacitação dos indivíduos que atuam neste setor, visto que mais de 500 mil famílias dependem dele para sua subsistência, desta forma o Brasil deve direcionar todos os esforços com o objetivo de formar uma população eficiente de pescadores com qualificação suficiente para desempenhar o seu trabalho de forma responsável.

A jornada de trabalho dos profissionais que constituem o segmento de pesca e aquicultura é incompatível com o horário de funcionamento da escola convencional, além disso, a falta de uma política pública específica capaz de atender a esses indivíduos trouxe como consequência altos índices de analfabetismo entre essa categoria, o que reflete em um amplo processo de exclusão social, desconhecimento de benefícios e direitos, baixa autoestima, e estagnação do espírito de luta por condições de vida mais dignas (PASSARINHO, 2011).

Passarinho (2011) afirma que, com relação à aquicultura, a situação das políticas públicas no contexto institucional brasileiro é particularmente crítica, posto que os problemas são resultantes da desorganização

institucional, a qual reflete na indefinição dos papéis e das atribuições de diferentes organismos; isso tem gerado conflitos de diferentes naturezas, fazendo com que o setor fique suscetível a normas e regulamentações de caráter genérico, e muitas vezes incoerentes com a atividade.

O Estado deve estar adequadamente provido em termos de capacidade institucional, entendendo-se esta como uma junção de múltiplos atributos, a saber: alta qualificação profissional, políticas flexíveis, operações descentralizadas, normas e regulamentações modernas de caráter desenvolvimentista, entre outros (PASSARINHO, 2011).

De acordo com a FAO (2014), a aquicultura possui um importante papel na redução da pobreza e da fome, como também na promoção da saúde, uma vez que a proteína da carne de peixe é considerada a de maior valor nutricional quando comparada a seus pares. Ainda de acordo com a organização, além de ter melhorado sua posição no ranking global, o Brasil tem apresentado um crescimento constante ao longo dos anos, resultado dos investimentos realizados pelo governo no setor de pesca e aquicultura.

Krelling e Chierigatti (2011) afirmam que o Brasil tem condições de desenvolver a pesca e a aquicultura sustentável para produzir um alimento rico e saudável, além de gerar oportunidades de aumento da renda para os profissionais que atuam nesse setor. Os autores ainda estabelecem que o País produz milhares de toneladas/ano de pescado, gerando assim um PIB de mais de 5 bilhões e criando centenas de empregos de forma direta e indireta, vê-se portanto que a capacidade de crescimento é enorme, tal fato mostra que o País tem condições suficientes de se tornar um dos maiores produtores mundiais de pescado.

Em uma visão de negócio, sobre a perspectiva da sustentabilidade, o setor ainda carece de inúmeros investimentos; a maioria dos empreendimentos não são concebidos de forma proporcional, a escolha por monocultivos em detrimento do sistema integrado ainda prevalece, e a maioria ainda opta pela redução da mão de obra como estratégia para a redução de custos, gerando desta forma um forte impacto social nas comunidades, uma vez que a questão da mão de obra é ainda crucial para a

sustentabilidade de pequenas cidades e comunidades, nas quais, a inserção das pessoas neste segmento econômico traria melhores índices de desenvolvimento em áreas como educação e urbanismo (DE OLIVEIRA, 2009).

Passarinho (2011) estabelece que a profissionalização dos pescadores e aquicultores é comprometida pelo analfabetismo, o qual os impede de usufruir de tecnologias e informações que poderiam ser utilizadas a fim de aumentar a eficiência, rentabilidade, e a qualidade de vida desses trabalhadores.

Outro fato alarmante é ressaltado por Silva (2013), que ao analisar as comunidades tradicionais, incluindo as comunidades caiçaras e ribeirinhas, observou a ocorrência de um ciclo vicioso, no qual os jovens dessas comunidades saem à procura de emprego, mas devido à falta de acesso à educação de qualidade e formação profissional, acabam encontrando um cenário desfavorável que obriga-os a retornarem à suas comunidades de origem.

Segundo Passarinho (2011), apesar dos investimentos governamentais no segmento de pesca e aquicultura, há inúmeras dificuldades quando se refere a questão de incentivos, principalmente no que diz respeito ao acesso dessas comunidades ao mesmo. Além disso, Callou (2010) ressalta que alguns órgão públicos, responsáveis pelas tratativas dos assuntos referentes a esse segmento econômico, tem privilegiado os interesses da pesca industrial e da aquicultura empresarial, em função da atividade artesanal. De acordo com o autor, tais políticas são direcionadas a concentração de capital e emprego de tecnologias que impactam o meio ambiente, sendo portanto, caracterizadas como um desrespeito a cultura tradicional.

Todavia, a grande inquietude é a vulnerabilidade das comunidades caiçaras e ribeirinhas que dependem da pesca para sua subsistência; assim como toda atividade, a aquicultura também gera impactos, no entanto, traz consigo uma oportunidade para as comunidades tradicionais se desenvolverem; o governo, a sociedade e a academia possuem um

importante papel de amparo a essas comunidades no que concerne a manutenção de sua cultura em consonância com o desenvolvimento econômico (FORNACIARI, 2017).

Pérez e Gómez (2014) retrataram em estudo recente que dentre as comunidades tradicionais, as comunidades caiçaras em algumas regiões nacionais se tornaram vulneráveis, com politicas de modernização da pesca e da aquicultura que incentivavam a pesca industrial, bem como a incorporação de equipamentos modernos e o estabelecimento de áreas aquícolas. Segundo os autores, tal politica foi responsável por desequilíbrios sociais, uma vez que ações como a desapropriação de territórios e modos de reprodução tradicionalmente utilizados por pescadores artesanais foram tomadas, excluindo, de certa forma, essa classe das políticas implementadas.

Em função desse viés e apesar da baixa qualificação instrucional muitas vezes presente nas comunidades caiçaras e ribeirinhas, essas comunidades tendem a criar resistência e organizar-se como movimento social, reivindicando territórios, modos de produção e direitos em geral, em uma espécie de associativismo (PÉREZ e GOMEZ, 2014).

Fornaciari (2017) defende o associativismo como uma oportunidade para as comunidades se fortalecerem dentro desse segmento, seja para garantir a efetividade de políticas públicas e direitos compartilhados, ou até mesmo para evitar práticas de sobrepesca e pesca irregular, sendo a presença de lideranças, de extrema importância para garantir a qualidade de vida dessas comunidades.

O associativismo nas comunidades caiçaras e ribeirinhas, segundo Barbosa (2016), surge como uma forma de criar a percepção da dinâmica produtiva por meio da força do trabalho, acirrando a possibilidade efetiva de ganhos monetários, instrucionais, amparativos e de efetivação da apropriação dos espaços marítimos pelos pescadores.

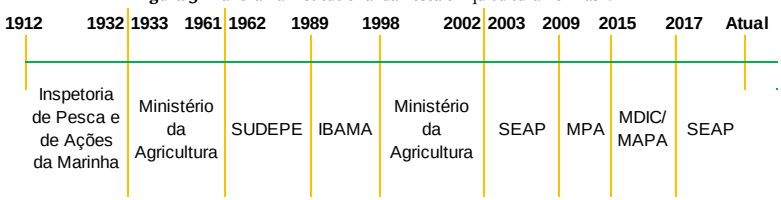
Desse modo, a aquicultura apresenta-se como um meio de proporcionar desenvolvimento econômico para as comunidades tradicionais sem que as mesmas tenham de abrir mão de suas práticas artesanais, valores

culturais, e tradições, a fim de obter uma renda capaz de garantir a sua subsistência (FORNACIARI, 2017).

Segundo Pereira (2012), no Brasil, as práticas de regulamentação associadas à pesca e aquicultura remontam a data de 1912. A partir desse período, as responsabilidades de supervisão, fiscalização e normatização foram sendo transferidas para diferentes órgãos e instituições. Uma vez que as práticas referentes a este setor tornavam-se mais complexas, alguns órgãos públicos foram sendo criados com a finalidade de estabelecer diretrizes para o adequado funcionamento desta atividade.

Estabelecendo uma linha do tempo, pode-se verificar tais momentos de transição no panorama institucional da pesca e aquicultura no Brasil. A Figura 5 apresenta uma linha do tempo que remonta o período de 1912 até o momento atual.

Figura 5 - Panorama Institucional da Pesca e Aquicultura no Brasil.



Fonte: Elaborado pelos autores a partir de Pereira (2012).

De acordo com Pereira (2012), no período de 1912 até 1932, a atividade pesqueira esteve associada ao elenco de providências governamentais por meio da Inspetoria de Pesca e de Ações da Marinha, no entanto, de 1933 até 1961, as atividades referentes a este setor passaram a ser supervisionadas pelo Ministério da Agricultura, tendo o setor passado por uma tecnificação nesse período, onde a atividade ainda apresentava-se de forma predominantemente artesanal. Ainda segundo o autor, até a metade da década de 1960, o setor pesqueiro nacional caracterizou-se pelo baixo desenvolvimento e pela suscetível atuação de um Estado regulador em relação ao uso dos recursos pesqueiros.

Em 1962, foi criada a Superintendência do Desenvolvimento da Pesca (Sudepe), autarquia vinculada ao Ministério da Agricultura, e que desde seu

ano de criação até a data de 1989 teve como objetivo promover a industrialização do setor por meio de incentivos fiscais e estratégias direcionadas à intensa exploração dos estoques pesqueiros (PEREIRA, 2012).

No ano de 1989 foi criado o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA), autarquia que ficou responsável pelo estabelecimento de diretrizes ambientais e pela implementação de medidas de ordenamento pesqueiro durante os anos de 1989 e 1998, todavia, entre os anos de 1998 e 2002, as atribuições sobre desenvolvimento e incentivo referentes ao setor de pesca e aquicultura foram transferidas para o Ministério da Agricultura, no qual foi instituído um Departamento para a tratativa de assuntos referentes a este setor (PEREIRA, 2012).

Ainda de acordo com Pereira (2012), entre 2003 e 2009, a gestão desses assuntos passou a ser de responsabilidade da Secretaria Especial de Aquicultura e Pesca (SEAP), vinculada à Presidência da República, contudo, em 2009, por meio de uma lei, foi transformada no Ministério da Pesca e Aquicultura (MPA). Segundo a revista Aquaculture Brasil (2017), em 2015, tal órgão foi incorporado ao Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (MAPA), e por fim, a vinculação da Secretaria ao Ministério da Indústria, Comércio Exterior e Serviços (MDIC).

Em 2017, o setor da Pesca e Aquicultura voltou a constituir a SEAP como órgão integrador da Presidência da República, no entanto, é importante ressaltar que algumas responsabilidades a atribuições foram mantidas em poder do Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (MAPA) (AQUACULTURE BRASIL, 2017).

2.4 Panorama Ambiental

2.4.1 Panorama Ambiental Global

No que concerne à aquicultura em âmbitos globais, diversos são os fatores que influenciam as preocupações ambientais, sendo o avanço do consumo mundial e a preocupação do consumidor em consumir produtos

mais saudáveis – em geral apresentando baixos teores de gordura e utilização mínima de produtos químicos – fatores de tem contribuição para o acentuado aumento de demanda das chamadas carnes brancas (Michels e Prochmann, 2003).

Assim como no caso brasileiro, fatores políticos influenciam a produção aquífera no mundo, onde nações mais ricas da Europa, devido ao desejo no cumprimento de metas ambientais, tem a compensação dessa vertente através do processo de importação, transferindo assim o impacto ambiental para outros países onde as opções ou o controle são mais limitados (BOSTOCK et al., 2010).

Bostock (2010) ainda recorda que alternativas para diminuição do impacto ambiental para as mais diversas áreas do planeta, no que permeia a produção aquícola e impacto das aguas, já existem. Tais alternativas podem estar atreladas a tecnologia ou não, como as iniciativas mais significativas, que são as certificações de empresas para empresas, com foco na segurança alimentar, bem estar animal, bem como padrões sociais e ambientais, gerando impactos nas produções de camarão, salmão, pangasius e tilápia elevando o padrão de alimentos e desejo desse consumo por parte dos consumidores finais.

Ainda no que compete às visões globais voltadas para aquicultura, no ano de 2016, a FAO lançou o relatório intitulado State of World Fisheries and Aquaculture (SOFIA), fornecendo uma visão global da pesca e aquicultura, auxiliando assim as nações no que tange à melhoramentos de gestão da atividade como um todo (FAO, 2016).

Ainda nesse sentido, ligada à aquicultura global, destaca-se a importância dos Objetivos de Desenvolvimento Sustentáveis para o desenvolvimento da cadeia. Os Objetivos de Desenvolvimento Sustentáveis, ou ODS, são normativas adotadas pela cúpula da União das Nações Unidas (ONU) para o desenvolvimento sustentável do planeta, processo iniciado em 2013 e concluído em setembro de 2015, os ODS deverão orientar as políticas globais e nacionais e as atividades de cooperação

internacionais pelos próximos 15 anos, sucedendo e atualizando os Objetivos de Desenvolvimento do Milénio (ODM) (ONU BRASIL, 2015b).

Ainda segundo Brasil (2015), durante esse encontro, chegou-se a um acordo que contempla 17 objetivos e 169 metas, envolvendo temáticas diversificadas como erradicação da pobreza, padrões sustentáveis de consumo e proteção e uso sustentável dos oceanos e dos ecossistemas terrestres.

Entre os ODS, por conta da temática proposta para esta etapa do trabalho, destacam-se os de número 12 e, principalmente, o de número 14, sendo o primeiro trabalhando junto à questão do consumo e produção responsáveis, que consiste no uso eficiente dos recursos e da energia, além da construção de infraestruturas que não causem danos no meio ambiente. (ONU BRASIL, 2017).

Já em relação à ODS 14, segundo o informe do secretário geral da ONU, trata-se de conservar e utilizar os oceanos e os recursos marinhos de forma sustentável, destacando-se a providencia de alimentos advindos dos oceanos e a necessidade de uma gestão prudente em relação ao mesmo, bem como os seres vivos que os habitam, sendo nessa mesma ODS anexados 10 objetivos para cumprimento até 2030. (ONU BRASIL, 2017).

Segundo ONU BRASIL (2015b), com base nesses objetivos, o destaque fica por conta dos descritos como:

- 14.1 - até 2025, prevenir e reduzir a poluição marinha;
- 14.2 - até 2020, gerir de forma sustentável os recursos marinhos e proteger os ecossistemas;
- 14.4 - até 2020, regulamentar e acabar com as pescas predatórias;
- 14.b - proporcionar acesso aos pescadores de pequena escala aos recursos marinhos e mercados.

2.4.2 Panorama Ambiental Nacional

A aquicultura é uma das atividades que mais prescinde de um ambiente equilibrado e estável, uma vez que as alterações na qualidade da água podem causar perdas para a produção cultivada, além de um conjunto de

normas, critérios e instrumentos legais que regulem o uso dos recursos naturais envoltos (MICHELS e PROCHMANN, 2003).

No caso brasileiro, no que concerne à Aquicultura e suas questões ambientais, muitos fatores prejudicam o avanço da cultura de forma sustentável, entre eles o destaque fica pela pouca eficácia das políticas públicas, sendo tais problemas políticos-administrativos desencadeadores de questões mais profundas no desenvolvimento da aquicultura, como problemas de logística, corrupção, carga tributária, bem como marcos legais que afetam a produção ambientalmente sustentável (OSTRENSKY e BOEGER, 2007). Pelas palavras de Castilho, Pereira e Pie (2007, p.25):

> O termo "ambientalmente sustentável" tem predominado nos debates sobre aquicultura, apesar de tais debates ainda não terem gerado medidas práticas de grande amplitude. Pelo menos no Brasil, estudos sobre sustentabilidade ainda estão voltados exclusivamente para os aspectos ambientais da produção.

Entre os desequilíbrios ambientais nacionais, um grande destaque também fica por conta da produção de espécies não nativas, por sua capacidade de predação e desequilíbrio ambiental com as demais espécies nativas, sendo a prevenção à sua introdução a melhor maneira para evitar os impactos negativos, mesmo na ausência de evidências não favoráveis decorrentes da mesma, basicamente devido ás dificuldades e custos associados à remoção de uma espécie indesejada (LIMA JUNIOR et al., 2012).

Ainda segundo Castilho, Pereira e Pie (2007) a forma mais efetiva para se trabalhar os desequilíbrios ambientais presentes na aquicultura pode ser a de uma prática adotada no mercado aquícola internacional e também em outras cadeias produtivas nacionais: a adoção de práticas que auxiliem o manejo das atividades aquícolas, ao invés de imposição de limites para o uso físico/químicos da água utilizada; exemplo disso é o "rotulo verde" ou a ISO 14.000, que gera uma proposta de autogerenciamento para que os aquicultores possam conduzir suas produções de forma ecologicamente correta, assegurando a obtenção de certificação para comercialização.

Além disso, o poder público tem caráter decisivo nas relações ambientais da aquicultura brasileira, apesar das primeiras leis sobre a temática versarem de 1967 (Decreto-Lei nº. 221 de 28/07/1967) somente com a implementação da Lei 7.735 em 1989 pelo Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA), onde iniciou-se a preocupação com a preservação dos recursos hídricos e seres advindos de atividades pesqueiras ligadas a aquicultura, e em contra ponto, ações mais racionalistas de como utilizar o meio ambiente não sendo aplicadas, prejudicando assim a atividade e os produtores (BOEGER e BORGHETTI, 2007).

Diante das insatisfações dos produtores em relação às ações do IBAMA, o governo federal criou a Secretária Nacional de Aquicultura e Pesca (SEAP) em 2003, que tem como objetivo assessorar diretamente a Presidência da República na formulação de políticas e diretrizes para o desenvolvimento e fomento da pesca e aquicultura no Brasil (BOEGER e BORGHETTI, 2007).

A ação do poder público, entretanto, não deve estar circunscrita à regulamentação da aquicultura e outras áreas afins, sendo de grande relevância os investimentos públicos ás atividades de pesquisa e de transferência tecnológica aos produtores, onde, embora o estado tenha um papel fundamental, ele não é o único ator com responsabilidades em relação ao desenvolvimento da aquicultura em moldes sustentáveis, sendo produtores e demais agentes envolvidos na cadeia, agentes incumbidos na preocupação e atuação geral acerca da temática (ASSAD e BURSZTYN, 2000).

Segundo Baccarin et al. (2009), sendo os produtores agentes para a validação da sustentabilidade e da relação ambiental da produção aquícola, tal ligação ambiental com a aquicultura deve partir também do desejo dos mesmos, uma vez que, com o uso sustentável dos recursos naturais, comunidades tradicionais/caiçaras terão sua permanência garantida em suas regiões de origem e poderão dar continuidade a sua pesca tradicional como forma de sobrevivência.

Por fim, a produção da aquicultura no Brasil revela conflitos entre políticas nacionais e objetivos internacionais de conservação, gerando uma necessidade de colaboração entre indústria, produtores, cientistas de conservação e políticos, a fim de se construir uma abordagem mais sustentável para a cadeia como um todo (LIMA JUNIOR et al., 2018).

3 Considerações finais

A temática acerca da aquicultura, bem como suas definições, parece ter ganhado recente importância ao longo dos anos com o crescimento da prática aquícola, tanto em âmbito global, e mais acentuadamente em âmbito nacional.

Para o referencial teórico acerca do panorama econômico aquícola nacional, são destacados fatores como a vasta área territorial, ampla disponibilidade de água doce e condições climáticas propícias para a prática, bem como para a afirmação do Brasil como potencial produtor global nesse setor, onde a piscicultura e a carcinicultura ganham destaque. A criação do Ministério da Pesca e Aquicultura também ganha evidência nas obras pesquisadas, surgindo como um marco na importância e nos investimentos para o setor.

No tocante às questões sociais, o destaque fica pelo trabalho de importantes instituições, em âmbito global, na criação e elaboração de politicas públicas que afetam positivamente o segmento de aquicultura. Em relação ao Brasil, segundo os autores, nota-se a ausência do estado na formulação e estabelecimento de politicas públicas direcionadas para este importante segmento, principalmente na alfabetização dos indivíduos de comunidades tradicionais, que dependem diretamente desta atividade para sua subsistência.

Na questão ambiental, notou-se um reflexo positivo das discussões ocorridas nas Organizações das Nações Unidas, no tocante à produção brasileira e mundial. No caso brasileiro, a capacidade reguladora do estado,

operada a partir de instrumentos regulamentares, constitui historicamente um ponto de crucial atenção para os rumos da produção aquífera interna e seu impacto no meio ambiente.

Todas as observações citadas abrem um leque para possíveis e futuras investigações em relação à essas políticas, necessitando claramente ir além da temática de proteção e conservação ambiental. A complexidade do mercado de frutos do mar, peixes e produtos advindos da água sugerem a existência de inúmeras oportunidades de segmentação e abordagens inovadoras, a fim de sustentar uma aquicultura que poderia ser explorada com o apoio de políticas públicas, considerando suas esferas nacionais e internacionais.

Referências

ASSAD, L.T.; BURSZTYN, M. Aquicultura sustentável. In: **Aquicultura no Brasil:** bases para um desenvolvimento sustentável. Brasília: CNPq, Ministério da Ciência e Tecnologia, 2000. p. 33-72. Disponível em: http://www.repositorio.unb.br/handle/10482/9642. Acesso em: 30 de abr. 2018

BACCARIN, A.E.; LEONARDO, A.F.G.; TACHIBANA, L.; CORREIA, C.F. Piscicultura em comunidade remanescente de Quilombo: um estudo de caso. **Informações Econômicas,** São Paulo, v. 39, n. 11, p. 42-27, nov. 2009.

BANCO NACIONAL DE DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO E SOCIAL (BNDES). **Panorama da aquicultura no Brasil:** desafios e oportunidades. Brasília: BNDES, 2012.

BARBOSA, L.T.B. **Condições de trabalho dos Pescadores de Caiçara do Norte (RN).** 2016. 49f. Monografia (Bacharelado em Serviço Social) – UFRN, Natal, 2016.

BOSTOCK, J. et al. Aquaculture: global status and trends. **Philosofical Transactions of the Royal Society,** London, v. 365, n. 1554, p. 2897-2912, set. 2010.

BOSTOCK, J. et al. Aquaculture: Global Status and Trends. **The Royal Society Publishing**, London, Uk, v. 365, n. 1554, p.2897-2912, 27 set. 2010. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/20752986. Acesso em: 10 jun. 2018.

BRITTON, J.R.; ORSI, M.L. Non-native fish in aquaculture and sport fishing in Brazil: economic benefits versus risks to fish diversity in the upper River Paraná Basin. **Reviews in Fish Biology and Fisheries,** Holanda, v. 22, n. 3, p. 555-565, set. 2012.

CALLOU, A.B.F. Povos do mar: herança sociocultural e perspectivas no Brasil. **Cienc. Cult.**, São Paulo, v. 62, n. 3, p. 45-48, 2010.

CASTILHO, G.G.; PEREIRA, L.Â.; PIE, M.R. Aquicultura, segurança alimentar, sanidade e meio ambiente. In: OSTRENSKY, A.; BORGHETTI, J.R.; SOTO, D. (Ed.). **Estudo setorial para consolidação de uma aquicultura sustentável no Brasil.** Curitiba, Pr: Grupo Integrado de Aquicultura e Estudos Ambientais, 2007. p. 25-26. Disponível em: https://gia.org.br/portal/wp-content/uploads/2013/07/estudosetorial.pdf. Acesso em: 03 jun. 2018.

CNA. **Ativos aquicultura.** 1. ed. Brasília – DF, 2015. 4 p.

Consejo Economico y Social de las Naciones Unidas. **Progresos en el logro de los Objetivos de desarrollo sostenible:** Objetivo 12. Garantizar modalidades de consumo y producción sostenibles. 2017. p.15 Disponível em: http://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=E/2017/66&referer=http://www.un.org/es/documents/index.html&Lang=S. Acesso em: 02 jun. 2018.

Consejo Economico y Social de las Naciones Unidas. **Progresos en el logro de los Objetivos de desarrollo sostenible:** Objetivo 14. Conservar y utilizar sosteniblemente los océanos, los mares y los recursos marinos para el desarrollo sostenible. 2017. P.16 Disponível em: http://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=E/2017/66&referer=http://www.un.org/es/documents/index.html&Lang=S. Acesso em: 02 jun. 2018.

DE OLIVEIRA, R.C.O panorama da aqüicultura no Brasil: a prática com foco na sustentabilidade. **Revista INTERTOX de toxicologia, risco ambiental e sociedade**, v. 2, n. 1, 2009.

FLORES, R.M.V.; FILHO, M.X.P. Como multiplicar os peixes? Perspectivas da aquicultura brasileira. **Ciência e Cultura,** v. 65, n. 2, p. 4-5, abr./jun. 2013.

FOOD AND AGRICULTURE ORGANIZATION OF THE UNITED NATIONS - FAO. **The state of world fisheries and aquaculture:** opportunities and challenges. Roma: FAO, 2014.

FOOD AND AGRICULTURE ORGANIZATION OF THE UNITED NATIONS (FAO). **The State of World Fisheries and Aquaculture:** contributing to food security and nutrition for all. Roma: FAO, 2016.

FOOD AND AGRICULTURE ORGANIZATION OF THE UNITED NATIONS - FAO. **Aquaculture**. Disponível em: http://www.fao.org/aquaculture/en/. Acesso em: 23 abr. 2018.

FOOD AND AGRICULTURE ORGANIZATION OF THE UNITED NATIONS - FAO. **Sustainable Development Goals:** Conserve and sustainably use the oceans, seas and marine resources. 2018. Disponível em: http://www.fao.org/sustainable-development-goals/goals/goal-14/en/. Acesso em: 01 jun. 2018.

FOOD AND AGRICULTURE ORGANIZATION OF THE UNITED NATIONS - FAO. **The State of World Fisheries and Aquaculture (SOFIA).** 2016. Disponível em: http://www.fao.org/fishery/sofia/en. Acesso em: 07 jun. 2018.

FORNACIARI, J.R. et al. A aquicultura em comunidades tradicionais: ameaças, oportunidades e dificuldades. **Brazilian Journal of Production Engineering-BJPE**, v. 3, n. 1, p. 48-56, 2017.

GREALIS, E. et al. The economic impact of aquaculture expansion: an input-output approach. **Marine Police,** Norway, v. 81, p. 29-36, mar. 2017.

JUNIOR, D.P.L.; MAGALHÃES, A.L.B.; PELICICE, F.M.; VITULE, J.R.S.; AZEVEDO-SANTOS, V.M.; ORSI, M.L.; SIMBERLOFF, D.; AGOSTINHO, A.A. Aquaculture expansion in Brazilian freshwaters against the Aichi Biodiversity Targets. **Ambio,** Suécia, v. 47, n. 4, p. 427-440, jan. 2018.

KATO, H.C.A.; SOUSA, D.N. **Aprender brincando:** aquicultura. 1. ed. Brasília: Embrapa, 2017. 28 p.

KRELLING, A.P.; CHIERIGATTI, E.L. **Problemas e perspectivas do setor pesqueiro**. Curitiba: Instituto Federal, 2011.

LIMA JUNIOR, D.P. et al. Aquaculture expansion in Brazilian freshwaters against the Aichi Biodiversity Targets. **Ambio**, Holanda, v. 47, n. 4, p.427-440, 06 jan. 2018. Disponível em: https://doi.org/10.1007/s13280-017-1001-z. Acesso em: 19 jun. 2018.

_____ et al. Aquicultura, política e meio ambiente no Brasil: novas propostas e velhos equívocos. **Natureza & Conservação**: Brazilian Journal of Nature Conservation, Maringá, Br, v. 1, n. 10, p.88-91, 01 jul. 2012. Disponível em: http://doi.editoracubo.com.br/10.4322/natcon.2012.015. Acesso em: 19 jun. 2018.

MICHELS, I.; PROCHMANN, A.M. **PISCICULTURA.** 8. ed. Campo Grande, Ms: Editora UFMS, 2003. 177 p.68

_____; PROCHMANN, A.M. **PISCICULTURA.** 8. ed. Campo Grande, Ms: Editora UFMS, 2003. 177 p.41

Ministério das Relações Internacionais. **Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS).** 2018. Disponível em: http://www.itamaraty.gov.br/pt-BR/politica-externa/desenvolvimento-sustentavel-e-meio-ambiente/134-objetivos-de-desenvolvimento-sustentavel-ods. Acesso em: 02 jun. 2018.

MOREIRA, R.C.; HENRIQUES, M.B.; FERREIRA, C.M. Frog farms as proposed in agribusiness aquaculture: economic viability based in feed conversion. **Boletim do Instituto de Pesca,** São Paulo, v. 39, n. 4, p. 389-399, jan. 2013.

MUÑOZ, A.E.P.; FLORES, R.M.V.; FILHO, M.X.P. Perfil da produção aquícola do Brasil. In: SOBER – Sociedade Brasileira de Economia, Administração e Sociologia Rural, 53., 2015, João Pessoa, PB. **Anais...** Brasília: SOBER, 2015. p. 1-18.

NADARAJAH, S.; FLAATEN, O. Global aquaculture growth and institutional quality. **Marine Police,** Norway, v. 84, p. 142-151, jul. 2017.

Food And Agriculture Organization of the United Nations. **FAO no Brasil:** Diálogo sobre implementação de políticas agroambientais reúne representantes do governo e da FAO, em Brasília. 2018. Disponível em: http://www.fao.org/brasil/noticias/detail-events/en/c/893054/. Acesso em: 01 jun. 2018.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS BRASIL - ONU BRASIL (2015a). **Transformando Nosso Mundo**: a Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável. Disponível em: https://nacoesunidas.org/pos2015/agenda2030/. Acesso em: 20 maio 2018.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS BRASIL - ONU BRASIL (2015b). **Objetivo 14**: Conservação e uso sustentável dos oceanos, dos mares e dos recursos marinhos para o desenvolvimento sustentável. Disponível em: https://nacoesunidas.org/pos2015/ods14/> Acesso em: 20 maio 2018.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS BRASIL - ONU BRASIL. **FAO -Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura.** Disponível em: https://nacoesunidas.org/agencia/fao/ Acesso em: 20 maio 2018.

OSTRENSKY, A.; BOEGER, W.A. Principais problemas enfrentados atualmente pela aquicultura brasileira. In: OSTRENSKY, A.; BORGHETTI, J. R.; SOTO, D. (Ed.). **Estudo setorial para consolidação de uma aquicultura sustentável no Brasil.** Curitiba, PR: Grupo Integrado de Aquicultura e Estudos Ambientais, 2007. p. 23. Disponível em: https://gia.org.br/portal/wp-content/uploads/2013/07/estudosetorial.pdf. Acesso em: 03 jun. 2018.

PASSARINHO, W.A. **Impactos socioeconômicos e ambientais da aquicultura na região da Serra da Mesa Goiás**: a experiência de Uruaçu. Goiânia: PUC, 2011, p. 72. Dissertação (mestrado) – Mestrado Profissional em Aquicultura, Pontifícia Universidade Católica de Góias, Goiânia, 2011.

PÉREZ, M.S.; GÓMEZ, J.R.M. Politicas de desenvolvimento da pesca e aquicultura: conflitos e resistências nos territórios dos pescadores e pescadoras artesanais da Vila do Superagui, Paraná, Brasil. **Sociedade & Natureza,** Uberlândia, n.26, p.37-47, 2014.

REYNOL, F.A pesquisa lança sua rede sobre as águas. **XXI – Ciência para a vida,** Brasília, n. 4, p. 14-26, jul. 2013.

ROCHA, C.M.C. et al. Avanços na pesquisa e no desenvolvimento da aquicultura brasileira. **Pesquisa Agropecuária Brasileira.** Brasília, v. 48, n. 8, p. iv-vi, ago. 2013.

SERVIÇO BRASILEIRO DE APOIO ÀS MICRO E PEQUENAS EMPRESAS (SEBRAE). **Aquicultura no Brasil.** Brasília: SEBRAE, 2015.

SIQUEIRA, T.V. **Aquicultura:** a nova fronteira para aumentar a produção mundial de alimentos de forma sustentável. Repositório do Conhecimento do IPEA, v.17, p.53-60, jun. 2017.

The United Nations (Org.). **Sustainable development goals:** 17 goals to transform our world. 2015. Disponível em: https://www.un.org/sustainabledevelopment/sustainable-development-goals/. Acesso em: 31 jun. 2018.

Capítulo 11

Os letos de Varpa: influências da imigração no desenvolvimento do turismo local

João Augusto Rodrigues [1]
Caroliny dos Santos Hamada [2]
Angélica Gois Morales [3]
Aracelis Gois Morales Rigoldi [4]

1 Introdução

O turismo consolidou-se como uma atividade de grande importância econômica, demonstrado índices de crescimento mundial e nacional. Nessa percepção, o Brasil movimentou no ano de 2016 cerca de R$ 530,5 bilhões entre atividades diretas, indiretas e induzidas (SANTOS; RIBEIRO; SILVEIRA, 2018; TOMÉ, 2017), visualizando uma grande capacidade de crescimento econômico.

---

[1]Graduando em Administração pela FCE/UNESP. Vinculado ao Grupo de Estudos em Democracia e Gestão Social – GEDGS/FCE/UNESP. E-mail: joaorodriguesepmk@gmail.com.

[2]Graduanda em Administração pela FCE/UNESP. Vinculada ao Grupo de Estudos em Democracia e Gestão Social – GEDGS/FCE/UNESP.E-mail:caroliny.hamada1997@gmail.com.

[3]Livre Docente em Gestão e Educação Ambiental (UNESP/USP/UNICAMP). Professora Associada da FCE UNESP. Docente Permanente do Programa de Pós-graduação em Agronegócio e Desenvolvimento (PGAD/FCE/UNESP). Doutora em Meio Ambiente e Desenvolvimento (UFPR/Curitiba). Licenciada em Ciências Biológicas pela Universidade Estadual Paulista (FC/UNESP/Assis). Líder do Grupo de Pesquisa em Gestão e Educação Ambiental (PGEA/FCE/UNESP) e membro do GEDGS/FCE. E-mail:ag.morales@unesp.br.

[4]Doutoranda em Administração (UNIMEP/Piracicaba). Mestre em Cultura e Turismo (UESC/UFBA). Bacharel em Turismo (UEPG) Especialista em Administração de Marketing e Propaganda (UEL). Bacharel em Administração de Empresas (Faculdades FACCAT). Ex-secretária municipal de Cultura e Turismo da Prefeitura da Estância Turística de Tupã. Turismóloga na Prefeitura da Estância Turística de Tupã. E-mail:aracelisgm@hotmail.com.

No desenvolvimento do turismo, é notório o crescimento da atividade em todos seus segmentos como o cultural, rural, ecológico, de negócios, de eventos, entre outros. Todavia, o turismo cultural se destaca pela sua capacidade de não só atrair pessoas, mas também pela possibilidade de interação e preservação de toda uma comunidade com seus hábitos, costumes e tradições. Para Araújo et. al (2017), o turismo quando estabelecido em comunidades tradicionais, ainda proporciona uma apropriação das culturas locais, além de forma direta e indiretamente interferir no desenvolvimento local, acarretando transformações nas relações econômicas e sociais dessa comunidade.

Nesse diapasão, a comunidade tradicional do distrito de Varpa, pertencente à Estância Turística de Tupã, localizada no interior do estado de São Paulo, foi formada em 1922, no refúgio dos imigrantes vindo da Letônia, o que com suas tradições e cultura viabilizou a formação de muitos atrativos turísticos, impulsionando o turismo na região (TUPES, 2007).

Deste modo, a pesquisa apresenta o seguinte questionamento: Quais são as influências da imigração da comunidade dos letos de Varpa, sob a perspectiva do desenvolvimento do turismo? Definido o problema de pesquisa, tem-se como objetivo geral analisar a influência da imigração da comunidade dos letos de Varpa, sob a perspectiva do desenvolvimento do turismo.

Para tanto, considera-se que, o turismo no distrito de Varpa está ligado diretamente a imigração leta, proporcionando aos visitantes os costumes e as tradições da comunidade, além de valorizar a cultura como fonte de riqueza para o crescimento e o desenvolvimento do turismo local.

2 Referencial conceitual

O referencial conceitual traz a elucidação inicial para o conhecimento de alguns conceitos que serão abordados ao longo da pesquisa, como o turismo e suas diferentes tipologias, a comunidade tradicional e por fim a cultura leta, como um fator de promoção do turismo na comunidade local.

2.1 Turismo: conceituação e tipologia

Autores como Fuster (1991), Burkhart; Medlik (1974), Wahab (1988), Moesch (2000), Ansarah (1999), Beni (2012), descrevem sobre a conceituação do turismo. Entretanto, definir um conceito ideal do turismo não é um trabalho simples, devido ao fato de a atividade possuir ao longo do tempo, várias escolas e modelos diferenciados com seus conceitos.

O fato de o turismo apresentar um caráter multidisciplinar e transdisciplinar faz com que a atividade turística possa ser abordada por diversas facetas com fins econômicos, sociais, comerciais, estatísticos, geográficos, jurídicos, entre outros. Barretto (2002) salienta que o turismo abrange todos os setores da economia, transitando no setor primário, secundário e terciário. Para a mesma autora, a atividade utiliza produtos do setor primário, consegue movimentar o setor da construção, que se enquadra no setor secundário e atinge principalmente o campo de prestação de serviços que pertence ao setor terciário, movimentando todos os setores da economia, beneficiando emprego, renda, cultura, poder econômico local, regional, nacional e internacional (BARRETTO, 2002).

Em 1942, Hunziker e Krapf conceituaram o turismo como "a soma dos fenômenos e de relações que surgem das viagens e das estâncias dos não residentes, desde que não estejam ligados a uma residência permanente nem a uma atividade remunerada" (OMT, 2001, p. 37). Esse conceito caiu em desuso devido ao fato de os autores não considerarem a visão do aspecto social e cultural, focando apenas o poder econômico da atividade.

Para Beni (2001), o conceito de turismo deve incluir definições holísticas, técnicas e econômicas, cada qual compreendendo características próprias. A definição holística pode ser vista no conceito de JafarJafari em que o turismo é "o estudo do homem longe de seu local de residência, da indústria que satisfaz suas necessidades, e dos impactos que ambos, ele e a indústria, geram sobre os ambientes físico, econômico e sociocultural da área receptora" (apud BENI, 2001, p 36).

As definições técnicas apresentam conceituações para resultados estatísticos, como definição de turismo doméstico e internacional para representar dados estatísticos de uma localidade; e a definição econômica implica em resultados econômicos e empresariais do turismo.

Lage; Milone (2000, p. 26) salientam que o turismo é muito mais amplo que apenas dados mensurados, e que:

> Segundo McIntosh e Gupta, o turismo é assumido como a ciência, a arte, e a atividade de atrair, transportar e alojar visitantes, a fim de satisfazer suas necessidades e desejos. Para Mathieson e Wall é o movimento temporário de pessoas para locais de destinos distintos de seus lugares de trabalho e de morada; incluindo também as atividades exercidas durante a permanência desses viajantes nos locais de destino e as facilidades para promover suas necessidades.

Ressalta-se que, o turismo tem um efeito multiplicador, gerando circulação econômica com hospedagem, transportes, entretenimentos, serviços dos mais variados para satisfazer suas necessidades no local, além de ser um propulsor de conhecimento, troca de experiência, resgate cultural, preservação, entre outros fatores sociais.

Leiper (1993) salienta que além dos fatores econômicos, sociais, culturais, que o turismo pode proporcionar a motivação é o fator fundamental para o deslocamento das pessoas para uma localidade. Assim, a presente pesquisa segue a definição do Órgão Oficial de Turismo, a OMT (2001, p. 38), que descreve que "o turismo compreende as atividades que realizam as pessoas durante suas viagens e estadas em lugares diferentes do seu entorno habitual, por um período consecutivo inferior a um ano, com finalidade de lazer, negócios ou outras".

O conceito da OMT (2001) abrange as facetas das definições de vários autores que descrevem a atividade turística, ressaltando uma interpretação simples e ao mesmo tempo complexa na particularidade da atividade turística, compreendendo o tempo e os motivos do deslocamento das viagens. Fernandes; Coelho (2002, p. 22) enfatizam que o "importante não é

encontrar uma definição perfeita para o turismo e sim compreendê-lo, entendê-lo, estudá-lo como fenômeno que efetivamente é".

No que se refere à tipologia da atividade turística, é possível observar muitos autores que relatam sobre o tema como Ignarra (2013), Ansarah (1999), Morais (1999), Trigo (2001), Andrade (2002), Acerenza (2002), entre outros que descrevem as tipologias definidas nas motivações da pessoas, definindo segmentação da demanda turística como: turismo de saúde, ecológico, rural, de experiência, de negócio, desportivo, cultural, religioso, de massa, de eventos, de estudo, de aventura, de lazer, entre outros.

Para tanto, Ignarra (2001) enfatiza que a segmentação da demanda turística pode ser classificada por vários critérios a definir pelo indivíduo e/ou grupo de turistas, em que em uma viagem a classificação pode ser definida por vários segmentos, como enfatiza o Quadro 1.

Quadro 1 – Segmentação da demanda turística

Critério de segmentação	Segmento
Idade	Infantil Juvenil Tradicional Terceira idade
Forma de acompanhamento	Individual Grupos Familiar Popular
Geográfico	Local Regional Interestadual Intercontinental
Duração da viagem	Curta duração Longa duração Excursionismo
Motivação	Negócios Eventos Religião Saúde Compras Lazer Aventura Esportes Cultura Ecoturismo

Local do turismo	Praia Rural Montanha Selva Campo Estação de esqui
Meio de transporte	Rodoviário Aéreo Ferroviário Ciclístico Hípico Náutico

Fonte: Ignarra, 2001.

Nesse prisma, os segmentos não são excludentes e uma viagem pode ser definida por mais de uma motivação, ressaltando que, em uma viagem de família o pai pôde ter uma motivação e os filhos ter motivações divergentes no local receptivo, o que destaca que um local turístico deve abranger mais de um segmento ou tipologia de turismo para poder aderir a concorrência e agregar valor turístico.

Independente da tipologia do turismo, Cunha (1997) enfatiza que o turista escolhe um determinado local pelo fato do lugar poder satisfazer seu desejo, entretanto, Krippendorf (2001) ressalta que a viagem é motivada pelo fato do indivíduo sair do cotidiano e da rotina por um determinado tempo. Nessa síntese, Swarbrooke; Horner (2002, p. 84) ressaltam que "as experiências do turismo podem variar de férias para férias, de turistas para turistas. Falar em experiência turística parece implicar uma homogeneidade que, na verdade, nem sempre ocorre".

2.2 Comunidade Tradicional

O Brasil, além de ser um país com grande diversidade de fauna e flora, apresenta-se também uma miscigenação de povos e culturas diferentes, o que contribui para a formação do país. O território nacional apresenta uma heterogeneidade de povos, tais como os indígenas, os quilombolas, os ribeirinhos, os geraizeiros, os caiçaras, os letos, dentre outras comunidades, as quais representam a comunidade tradicional no país.

Para se compreender o campo de comunidade, principalmente, as tradicionais, faz-se necessário, anteriormente, a isso, um breve apanhado sobre conceitos que estão acerca de tal tema. Deste modo, deve-se entender aspectos como cultura, comunidade e sociedade, comunidade tradicional, território, até chegar na comunidade dos Letos (NOHARA, 2016; MORAES et al., 2017).

Sendo assim, o conceito de cultura tem o significado diferente de região para região, cuja constituição baseia-se na união dos conhecimentos sobre as leis, tradições, hábitos, moralidade valores e sentidos. Tais conhecimentos podem sofrer alterações a depender das mudanças que ocorrem ao seu entorno, e essa cultura conduz as relações presente e dos seus descendentes, pois é passada para as gerações futuras (MELLO, 1991; VICENTE, et al., 2017). Além disso, a cultura pode ser definida de acordo com as diferenças de identidade social, que um grupo apresenta e que é diferente de outros, esses grupos (ou tipo de sociabilidades) são definidos por Tönnies (1957) e Brancaleone (2008), de acordo com o Quadro 2.

Quadro 2 - Diferenciação entre sociabilidade comunitária e societária

Sociabilidade comunitária	**Sociabilidade societária**
A família é o centro de união do grupo;	A união do grupo é o contrato social;
Os interesses e pensamentos são uniformes;	Há uma disparidade dos interesses e ideais;
Guiada pela harmonia e amor ao coletivo;	Guiada por aspectos mecanicistas e artificiais;
Vínculos são mais reais, com caráter familiar e íntimo;	Vínculos são contratuais e estatais;
As relações são sustentadas pela consanguinidade, filiação e aliança;	As relações são sustentadas pelo capitalismo e individualismo;

Fonte: Elaborado pelos autores baseado em Tönnies (1957) e Costa (2010).

De acordo com Tönnies (1957) e Brancaleone (2008), observa-se que sociedade e comunidade são opostas uma da outra, enquanto a primeira trata de relações artificiais, relacionadas a expansão do comércio, com vínculos dirigidos por meio da legislação, a segunda forma de sociabilidade, é

apresentada de forma antagônica, Costa (2010) traz quatro principais características sobre as comunidades, como: a nitidez, que é a clareza de onde se inicia e termina o território da comunidade; a pequenez, a unidade é de pequena dimensão; a homogeneidade entre as atividades das pessoas da comunidade e as relações sociais, que são feitas por vínculos mais diretos.

Para que as comunidades conseguissem gozar do reconhecimento dos seus direitos, da sua própria história, teve que trabalhar arduamente, o que gerou bons frutos, no cenário socioeconômico e as alterações das políticas públicas, como a criação da Comissão Nacional de Desenvolvimento dos Povos e Comunidades Tradicionais, defendendo e representando as comunidades tradicionais na esfera política (MORAES et al., 2017).

O conceito de comunidades tradicionais é definido pelo Decreto Nº 6.040 de 07 de fevereiro de 2007, que instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Tal decreto diz que as comunidades tradicionais são:

> [...] grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (BRASIL, 2007).

As atividades das comunidades tradicionais são centralizadas no âmbito familiar, na qual, a vivência do coletivo humano é o principal pilar, além das características distintas desses povos (COSTA, 2010). Esses grupos enraizam suas culturas em territórios específicos, que segundo Moraes et al. (2017) podem ser permanentes, ou temporários. No entanto, deve ser um campo geográfico e humano, para que se ocorra as relações informais e subjetivas do coletivo, onde possa ocorrer a reprodução cultural, social e econômica (ABRAMOVAY, 2000; BRASIL, 2007).

Olhando sob as óticas diversas, acerca do conceito de comunidade tradicional, constata-se que, a comunidade é constituída por indivíduos, os

quais apresentam a mesma cultura, crença, tradição, entre outros hábitos, que são comuns entre seus pares, que vivem na comunidade, ou seja, que partilham dos mesmos princípios (COSTA, 2010). Sendo assim, deve haver um reconhecimento e respeito sobre determinado grupo, por parte da sociedade, sobre as decisões tomadas por eles, as culturas predominantes, a organização social, os territórios e os recursos naturais utilizados. Juntamente com a sociedade, o Estado deve também reconhecer e apoiar tais grupos que buscam a conquista de sua identidade pública e cultural, seus direitos e interesses (CUNHA; ALMEIDA, 2001; COSTA, 2010; MORAES et al., 2017).

2.3 Cultura leta: um fator de desenvolvimento turístico

Seja qual for a segmentação turística, o contato humano com a comunidade local é inevitável, independente da motivação das viagens, sempre ocorre as trocas de experiências, gerando novos conhecimentos, culturas, hábitos, experiências gastronômicas entre outras Nesse prisma, a cultura está presente na atividade turística, podendo proporcionar a revitalização de valores esquecidos como: artesanatos, gastronomia típica, folclore, entre outras manifestações (TOMÉ, 2017).

Ribeiro (2000, p.6), salienta que a cultura pode ser compreendida como:

> [...] patrimônio simbólico dos modos padronizados de pensar e de saber que se manifestam, materialmente, nos artefatos e bens, expressamente, através da conduta social, e, ideologicamente, pela comunicação simbólica e pela formulação da experiência social em corpos de saber, de crenças e de valores.

Dessa forma, a cultura é o conjunto de produtos materiais e imateriais, que uma determinada comunidade cria no decorrer de sua existência (MORALES, 2004). Para Beni (2001, p. 86), a cultura é “o conjunto de crenças, valores e técnicas para lidar com o meio ambiente, compartilhado entre os contemporâneos e transmitido de geração a geração”.

Destaca-se que a ligação da cultura com o turismo é intensa, em que o turismo se manifesta como um investimento proporcionado, criando relações com a cultura local e transformando-a em um produto turístico com acesso à vida cultural, gastronômica, social, cotidiana do local receptivo (CUNHA, 2013). Destarte, Marujo (2014) enfatiza que a cultura local configurada em produto turístico, que tem contribuído para o desenvolvimento do turismo, por meio das atividades culturais materiais e imateriais.

No entanto, Gastal (1998, p. 129) ressalta que a cultura na configuração do turismo cultural deve ser aquela realizada no dia a dia da comunidade com naturalidade e não em um espetáculo em que "se inicia quando um autocarro de visitantes chega, mas uma atividade que a comunidade exerce rotineiramente", e depois que os turistas se vão, tudo volta ao normal.

Com a globalização, não se pode deixar de enfatizar que a cultura é o caminho da singularidade, em que cada local é único, com identidade ímpar e, por meio do turismo é possível agregar valor econômico, social, trazendo do global para o local. Cunha (1997, p. 74) salienta que as "sociedades que souberem manter e cultivar a diferenciação cultural reforçarão a sua aptidão para competir no turismo" e, Richards (2009) relata que os municípios que conseguirem criar essa ligação positiva entre turismo e cultura estarão no caminho do sucesso.

Para tanto, o excesso de informação disponibilizada pela internet gera incentivos para valorização das culturas locais, e que apesar do contexto do mundo global, o turismo incentiva o mundo local. A ligação do turismo com a cultura é extremamente marcante, podendo salientar que sem cultura o turismo perde raízes (MORALES, 2004).

Nessa mesma linha de pensamento, o turismo cultural traz troca de experiência, conhecimentos, estilos de vida, costumes, tradições gastronômicas, vivência real do local visitado, além da conservação e preservação da tradição cultural. A cultura dos letos interligada com a atividade turística pode proporcionar o não esquecimento da memória viva, por meio

das tradições, danças, comidas, entre outros aspectos culturais, proporcionando a continuidade dos hábitos dos seus imigrantes. No entanto, é importante que a comunidade de Varpa tenha essa compreensão e valorização da sua cultura local, salientando que, o turismo só será bom para o turista quando primeiramente for bom para a comunidade que o desenvolve (TUPES, 2007; MELO; CARDOZO, 2015)

3 Metodologia

A pesquisa adotou uma abordagem qualitativa, como propósito de entender e interpretar os fenômenos de uma realidade, como afirma Creswell (2014), sendo a comunidade dos letos de Varpa, localizada no interior oeste de São Paulo, o caso a ser estudado.

Para tanto, adotou-se a pesquisa bibliográfica, documental e a de campo para o desenvolvimento deste trabalho. A pesquisa bibliográfica apoiou-se nas plataformas de dados científicos, como Scielo, Periódico Capes, Biblioteca Virtual Pearson, entre outros materiais publicados. Já para a pesquisa documental, utilizou-se de documentos históricos, legais e outros que tratam do turismo local. Essas pesquisas bibliográficas e documentais contribuíram para maior aprofundamento acerca das comunidades tradicionais e do turismo, além dacontextualização conceitual e histórica da comunidade dos letos de Varpa.

A pesquisa de campo se deu a partir de visitas ao Museu Janis Erdbergs (conhecido mais popularmente como Museu de Varpa), que apresenta o maior acervo da comunidade leta no local, e aos atrativos turísticos de Varpa, que foram elencados por meio do site oficial da Prefeitura Municipal da Estância Turística de Tupã.

De acordo com o levantamento realizado no site, os atrativos presentes na comunidade de Varpa que participaram dessa pesquisa foram 09: - Rancho dos Defumados, - Artesanato Floresta, - Estância Kruklis, - Mimos de Varpa, - Apiário Puro Mel, - Restaurante dos Imigrantes, -Restaurante Tapera, - The cat'slanhouse e Sorveteria e - Delícias do Campo. Para coleta

de dados, foi aplicada uma entrevista semiestruturada com a servidora municipal responsável pelo museu (E) e também aplicou um formulário aos responsáveis (proprietários) por cada atrativo turístico de Varpa (AT1, AT2, AT, e assim por diante). Esclarece que, este trabalho teve como direcionamento compreender o olhar dos próprios letos e os membros da comunidade e não a perspectiva dos gestores que contribuíram para o desenvolvimento do turismo.

4 Resultados e discussões

4.1 Formação da comunidade

A comunidade surgiu em 1922 nas margens do rio do Peixe, sendo mais antiga que as cidades de Tupã/SP e Marília/SP. A comunidade se fundiu com os refugiados da Letônia e da Rússia, os quais saíram de seus países de origem devido a perseguição religiosa e opressão alemã proveniente da primeira guerra mundial, concomitante com a Revolução Russa (TUPES, 2007). De acordo a servidora entrevistada (E), responsável pelo museu dos pioneiros de Varpa, a ideia surgiu "na igreja batista um grupo se organizou, para que pudessem sair de lá, eles se organizaram e foram avisando todos que pretendiam sair, então os que tinham condições e sentiam o desejo de vir, que nem todos queriam, mas vieram mesmo por causa da perseguição religiosa [...]" (servidora E).

Como já dito, que ali se formou uma comunidade, os trabalhos, também seguiam nesse caminho, onde as tarefas eram desenvolvidas de maneira coletiva. Varpa começou a se estruturar, construíram um hospital, uma escola, com o idioma de origem e a primeira igreja Batista. Para a sua subsistência, a comunidade estruturou a agricultura, alguns comércios e a sericultura (criação de bicho de seda), que contava com mais de 230 sericultores, com isso, surgiu também, a necessidade de aprender sobre as relações comerciais, assim, a comunidade recorre a sociedade (MONTES; MOREIRA; NAKAYAMA, 2012).

Naquela época, quem governava a Letônia eram os senhores de origem alemã, adeptos do luteranismo, religião predominante no país, os senhores tratavam dos letos como escravos, e se eles não fizessem o que lhes era mandado, sofriam as consequências, eram açoitados ou até levados à prisão (TUPES, 2007). As primeiras famílias chegaram aqui por volta de abril de 1890, ao todo foram vinte e cinco famílias letas, que partiram de Riga, rumo ao estado de Santa Catarina, onde fundaram a primeira colônia leta no Brasil – Rio Novo. Quando a servidora entrevistada (E) foi questionada sobre a seus antecessores, ela colocou que a mãe dela é:

> [...] descendente de leto, mas ela é descendente de um outro grupo, um grupo que veio em 1890, minha mãe já era 2ª geração, pois quem veio foram os avós dela, eles vieram em 1890, mas eles foram para Santa Catarina, muitos lá daquela época, voltaram para a Letônia, porque o governo brasileiro, não cumpriu o que prometeu, porque eles vieram naquela época, porque o governo brasileiro estava povoando, colonizando o Brasil, e então, vieram para trabalhar, para plantar nas terras e tudo, com a promessa de que ganhariam terras, mas não foi dado, então muitos voltaram para trás, mas a família da minha mãe e algumas outras famílias, não voltaram, ficaram, esses se esparramaram, por isso Ijuí tem muita gente, porque são desse grupo, e Urubici também são desse grupo de letos, que vieram já em 1890 até 92, foram dois anos e vieram mais ou menos 25 famílias, dos quais muitos voltaram para trás, voltaram para a Letônia.

Já a segunda imigração leta, de acordo com Montes; Moreno e Nakayama (2012) ocorreu nos anos de 1922 e 1923, de caráter religioso, formando a maior colônia leta, em Varpa possibilitando assim a fundação da maior colônia – Varpa, que significa espiga, remetendo aos cachos de trigo da terra natal (TUPES, 2007). A ideia central do nome seria que, além daquela comunidade, outras colônias fossem ligadas à unidade principal, como ocorre na espiga. De acordo com servidora E, a organização dos letos foi na igreja Batista na Letônia, reunindo os que tinham dinheiro e os que desejavam sair do país, como pode ser evidenciado na sua fala a seguir:

> Olha, na verdade, quando eles se organizaram para vir, tinha dois homens, eles juntaram dinheiro, e mandaram dois homens na frente, eles queriam ter

> certeza que eles pudessem comprar terra, para eles terem onde morar, como trabalhar, para eles poderem ter sustento próprio, não depender de ninguém daqui. Então eles vieram na frente, eles foram para Nova Odessa, aqui em São Paulo, lá tinha já um grupo de letos, esses ajudaram eles a entrar em contato com o secretário da agricultura do Estado de São Paulo, que na época era o Senhor Carlos Botelho, ele tinha fazendas por aqui perto, [...] então ele sabia dessas terras que estavam vendendo aqui, tinha um dos letos que era funcionário na secretaria, e ele conversou com o secretário e falou para os dois homens que vieram da Letônia "olha, lá tem terras vendendo, querem ir ver?". Então esses dois homens vieram e compraram essas terras aqui, compraram um pouco mais de 2 mil alqueires de terras, e por isso esse local. Eles tiveram outras opções como o jardim Europa São Paulo, mas eram só lotes, eles não queriam lotes, eles queriam terras para poder plantar, para poder sobreviver, e gostaram daqui, por causa do rio que passa aqui perto, e eles queriam ter garantia de água.

Os letos encontraram algumas dificuldades, mesmo com o planejamento feito anterior, pois eles precisavam de documentos para residir no novo país. Então essa tarefa foi designada ao Alfreds Dinbergs, de arrumar documentos aos letos que viriam, no entanto, “[...] houve uma certa morosidade, devido também ao fato de haver, entre os imigrantes, pessoas de mais de sessenta anos, mas por fim, esse problema estava resolvido.” (TUPES, 2007 p. 33). Segundo a servidora E, além do trabalho que tiveram para conseguir a documentação, as dificuldades estão presentes desde o começo, quando decidiram sair do país

> Eles vieram de trem, foram até a Alemanha, da Alemanha até Santos de trem novamente, depois foram para São Paulo de trem, e de trem até Sapezal, aqui de Sapezal, que é Paraguaçu Paulista, até aqui em Varpa, eles vieram a pé [...] é uma linha reta aqui, eles vieram em uma linha reta, vieram a pé as mulheres cortando cipós e os homens carregando as bagagens.

Segundo Bukvar e Rosin (2013) durante a instalação dos letos em Varpa, muitos passaram por alguns problemas para se acostumarem com o novo país, sofreram com doenças provenientes do clima quente, não suportavam as altas temperaturas, e chegaram a falecer. Isso ocorreu devido

à falta de informações e de infraestrutura, que é destacado na fala da entrevistada:

> [...] o problema deles foram os problemas das doenças que não conheciam, não conheciam desidratação, febre amarela e malária, morreram muitas crianças no começo, por causa dessa desidratação, e os médicos que vieram juntos, porque no grupo vieram médicos, dentistas, engenheiros, eles eram auto sustentáveis, eles tinham como se virar sem precisar [...] E esses médicos não conheciam essas doenças, lá não tem isso, lá é muito frio, e a cidade mais próxima que tinha aqui na Varpa era Assis, porque não existia nem Marília, nem Tupã, nem Bastos, nem Quatá, não existia essas cidades aqui em volta, tinha que ir para Assis, e também o meio de transporte era cavalo ou ou boi, carro de boi, então para chegar até lá não era fácil, mas eles buscaram saber do que se tratava, aí descobriram que era desidratação, mas no começo não sabiam, até acharam que era a água que estava contaminada, e não queriam que bebessem a água, isso acabou piorando a situação. E as doenças transmitidas pelos mosquitos, febre amarela, e naquela época, imagina, mata né, morreu muita criança, idoso, lógico que na faixa do meio também, mas assim, um pouco menos, pois eles resistiam um pouco mais.

Além dessas dificuldades, têm-se uma nova, que é a língua, contudo, a instrução escolar dos letos era iniciada em casa, com os familiares mais velhos, e depois na escola, sob a responsabilidade do pastor Alberto Eichmann. Destaca-se que era "necessário acrescentar aqui que era raro o leto, que não soubesse alguma língua além da sua [...] a maioria falava corretamente o russo e também boa parte o alemão" (MONTES; MORENO e NAKAYAMA, 2012, p. 51). Além dessas línguas os letos tiveram a necessidade de aprender o português, porque com a ditadura militar, instalou-se uma escola na comunidade com o uso obrigatório da língua portuguesa.

Sobre a história dos pioneiros que chegaram ali e fundaram a colônia, a comunidade tem o Museu Histórico de Varpa Janis Erdbergs, o qual tem muitos detalhes e aborda toda a imigração dos letos. Ressalta-se que, mesmo com recursos limitados, ainda é possível observar a tradição que a comunidade de Varpa guarda de seus pioneiros, por exemplo: suas atividades produtivas e as festividades tradicionais. Toda a carga histórica

trazida pelos seus antecedentes levou a fundação do Museu dos Pioneiros de Varpa, em 1980.

O museu guarda objetos que foram principais para o desenvolvimento do distrito e contam a história da imigração, instrumentos utilizados nas construções naquela época, assim como: cartas, instrumentos musicais, quadros, vestuário, meios de locomoção, livros e revistas (TUPES, 2007; SOUZA, 2014). A servidora E, responsável pelo museu, conta mais detalhes sobre a formação desse lugar:

> [...] o objetivo do fundador do museu era tentar registrar aos descendentes, como foi o começo disso aqui, como trabalharam, com o que trabalharam, aí ele começou, ele teve essa ideia de montar o museu para deixar isso aos descendentes, como hoje está acontecendo, ele já é falecido. Ele comprou essa propriedade, que era uma igreja, e comprou já para montar o museu, foi juntando as peças, pedindo doações, e tudo que nós temos aqui no museu passou na mão de um leto, não quer dizer que tudo veio da Letônia. A ideia [...] dele não era divulgar a Letônia, era divulgar a Varpa no começo, como foi o começo aqui, [...] ele começou pedindo as peças, e a comunidade foi dando, foi fornecendo e é o que nós temos hoje aqui, o que dá para se ver um pouco, de como era o trabalho, como trabalharam, como eram as peças que usaram. Lógico, é a minoria do que [...] é muita coisa que se usava, nem tudo aqui se tem, mas pelo menos é uma viagem ao passado para conhecer um pouquinho.

Quando questionada sobre a origem das peças, se todas vieram da Letônia, a servidora E afirmou que: “não, da letônia não, ela passou na mão de um leto.”, somando-se a isso, ela completou a fala dizendo, que as peças que estavam ali eram:

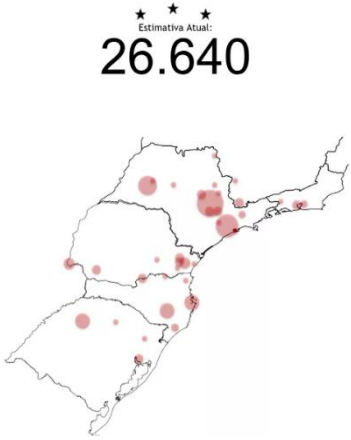
> [...] fabricadas aqui no Brasil, aqui na Varpa se fabricava muita coisa, eles tinham muita capacidade para isso, então não quer dizer que veio de lá, tem sim peças que vieram de lá, mas são poucas, porque não se tinha como trazer, ainda mais naquela época... vir tudo de navio não era fácil.

Ressaltam-se os traços desses povos, na entrada do pequeno lugarejo, onde se tem um portal com a seguinte frase: Esat Laipni Sanemti, de origem Letônia, quando traduzida para o português, significa: Bem-vindos a

Varpa, do lado contrário do portal, está escrito: Gaidisim Jus Atkal, que no português, significa: volte sempre. Além da escritura leta no portal, a fachada de alguns comércios, ainda possuem a escrita do seu país de origem dos fundadores. Mais do que isso, na rua principal do distrito, de nome Rua Riga, há uma réplica do obelisco existente em Riga, capital da Letônia, em homenagem aos fundadores (TUPES, 2007).

Segundo o infográfico realizado pela Associação brasileira de Cultura leta (ABCL), até o mês de julho de 2018, a distribuição de letos no Brasil, como pode ser visualizado na Figura 1,apresenta-se - com a predominância desses povos nas regiões Sul e Sudeste, cujas as principais cidades são: Nova Odessa, com 406; São Paulo, com 220; Curitiba, com 86; Varpa, com 58 e Rio de Janeiro, com 44, observa-se que o Estado de São Paulo apresenta números relevantes sobre a população de letos (ABCL, 2018).

Figura 1 - População de letos no Brasil.



Fonte: Associação Brasileira de Cultura Leta (ABCL, 2018).

Da população leta existente aqui no Brasil, observa-se que já estão na terceira ou quarta geração de descendentes, e que do grupo que veio de 1922 a 1923, de acordo com a servidora E, tem dois letos que vieram naquela época e ainda estão vivos, sendo “uma senhora que mora em Atibaia, ela está com 104 anos e tem um senhor, que mora em São Paulo, ele está com 100”.

> [...]Varpa está mais ou menos na terceira geração, que nem eu sou a 2ª, meus filhos, que são jovens, claro que tem algumas já 4ª geração, tudo depende com que idade chegaram os avós, porque meu pai nasceu aqui, mas logo que eles chegaram, [...]meu avô veio com dois filhos, um pouquinho mais velho que meu pai, eram crianças de tudo [...] (servidora E).

Eles fazem o possível para passar a cultura para as gerações futuras e preocupação com as que estão por vir, isso ocorre com o intuito de manter viva as tradições da comunidade (TUPES, 2007). É válido destacar que muitos dos letos que viviam na colônia se espalharam pelo Brasil, principalmente para as capitais, com o objetivo de buscar melhorias na vida, isso pode ser observado na fala da servidora E:

> [...] no começo eles saiam para ajudar eles aqui, mas o grupo que veio, era um grupo culto, estudado, não era um grupo [...] os pais queriam que os filhos estudassem. Então, chegou uma época que eles começaram a mandar os filhos para as cidades grandes, para poder estudar, com isso, eles se formavam, arrumavam emprego, casamento, e levavam os pais, então, a Varpa só foi diminuindo, porque aqui não tinha a não ser a agricultura e a agropecuária, não tinha o que fazer aqui, a não ser isso. Lógico, Varpa é planejada, o centro foi planejado, quem queria lotes, chácaras e sítios, então foi dividido assim as terras. Porque tinha lojas antigamente, tinha padaria, tinha farmácia, tinha mercearia, tinha lojas assim, que vendia de tudo que você podia imaginar, só que como os jovens foram saindo, aquilo foi diminuindo. Logo surgiu Tupã, e começou a crescer lá, porque lá passava linha de trem, aquilo lá foi se desenvolvendo muito mais rápido, e os letos eram muitos fechados, e eles tinham muito medo de represálias, tipo assim, eles saíram por causa da perseguição, eles tinham muito medo de que pudesse acontecer aqui e eles serem perseguidos por conta disso, então eles... "olha eu comprei, eu paguei, estou trabalhando em cima, não vamos criar confusão, vai você para lá e eu para cá e deixa eu viver". Lógico, que depois, esses foram o que vieram, esses foram envelhecendo, e os jovens começaram a ver que as coisas não eram assim, e que aqui não iria acontecer esse tipo de coisa. Então começou a se abrir, só que eles já iam embora, isso veio, que nem o asfalto mesmo, veio aqui nos anos, não lembro, 70 e pouco, não lembro, porque eu morava em São Paulo quando o asfalto veio, então, demorou para chegar uma melhoria aqui, para eles terem mais facilidades, hoje, por exemplo, jovens moram aqui, trabalham

> em Tupã ou em Marília, mas tem acesso fácil, mas naquela época não tinha, as estradas eram tudo... se chovia não sabia se chegava. Eu fiz até o 4º ano aqui, depois fui para Tupã, para fazer o antigo Ginasial né, e quantas aulas eu não perdi, a gente ficava atolado na estrada porque não dava para passar, então a vida era difícil, então o mais fácil, era ir embora, eu também fui, só que eu voltei, mas a sua maioria não voltou.

Além daqueles que vieram para a Varpa e se espalharam no Brasil, tem aqueles que compraram seus pedaços de terras e viveram um pouco aqui e foram embora para outros países. A servidora E contou que há pessoas que estão na França, Espanha, Canadá e outros nos Estados Unidos, mas não abrem mão de suas propriedades, "não sei se um dia vão voltar, não sei, mas não vendem, então quer dizer que tem alguma intenção, talvez eles não, mas os filhos, a gente não sabe".

A cultura leta é muito famosa pelos gostos musicais e corais, ainda mais quando se juntam no culto da Igreja Batista, eles realizam congressos anuais, para reunir todos os letos e descendentes presentes no Brasil.

> Os congressos são apenas, porque assim como eles vieram por motivo religioso, os congressos são voltados ao trabalho religioso, mas eles aproveitam para reunir os descendentes, os letos, se encontrar, então cada ano é feito em um lugar, assim é um rodízio, tudo começou aqui em Varpa na fazenda Palma, o 1º congresso aconteceu aqui, depois foi feito em Nova Odessa, em São Paulo antigamente, hoje não se faz mais em São Paulo, porque o lugar é muito pequeno, não dá para eles receberem as pessoas, então é feito em Nova Odessa, em duas igrejas, tem a 1ª e a 2ª igreja batista leta de Nova Odessa, é feito aqui em Varpa, nesta "igrejona" aqui, é feito em Urubici, Santa Catarina, e as vezes em Ijuí, no Rio Grande do Sul, foi feito já em Curitiba, mas só foi uma vez, não sei se eles vão fazer mais alguma vez, mas predomina nessas igrejas, que são igrejas mães, que são a de Nova Odessa e a de Varpa, mais Urubici, de vez em quando em algum outro lugar. Quando é aqui a gente espera as visitas, quando é outro lugar, nós que saímos para encontrar o pessoal, é gostoso porquê... se canta muito, por que a cultura leta é muito voltada para música, então se canta muito, orquestra-se e como se diz, a convivência com os mesmos povos, conversar é muito gostoso, muito gostoso, muito bom (servidora E).

Como já mencionado anteriormente, todo aquele movimento que foi realizado para planejar a saída do país, começou tudo dentro de uma igreja Batista, onde a maioria deles era pertencente a essa religião, mas no meio deles, tinham aqueles que eram Luteranos e aqueles que não seguiam nada, a Luterana era a igreja predominante lá naquela época, depois entrou o comunismo e tudo foi proibido, e se alguém demonstrava a sua religião "[...] *era problema, era preso, levado a campo de concentração, então, lógico, eles se afastaram das religiões*" (servidora E).

Para então ter a sua liberdade de expressar o seu culto e também fugir da repressão eles saíram da Letônia e aqui alcançaram o seu objetivo, de acordo com a responsável pelo museu (servidora E), eles:

> [...] alcançaram, sem dúvida, aqui eles levaram muito a sério a pregação do evangelho, já que vieram por essa razão, eles começaram a levar o evangelho para as outras comunidades, esse prédio mesmo aqui era uma igreja, e aqui foi a 2ª igreja batista leta de Varpa, mas ela existiu por causa dos brasileiros, porque os letos vieram, eram só os letos, mas devagar começou vir os brasileiro, vir trabalhar para os letos, porque no começo eles não vendiam para ninguém nada, nem alugava, se não fosse leto, mas depois começou abrir, e eles queriam também a participar dos cultos, dos trabalhos religiosos, mas lá só se falava leto, ninguém sabia falar português né, então tinha um pastor, que tinha muita facilidade de falar o português, e ele abriu esse trabalho, mesmo que teve quem não gostou, mas abriu, justamente, para que os brasileiros também pudessem assistir os cultos. E hoje eu trabalho aqui a onze anos e eu testemunho isso, porque muitos vem aqui e falam "olha eu vinha aqui nos cultos, eu falei poesia aqui na frente, eu cantei no coro", então é muito gratificante saber que valeu a pena, ai você me fala "fechou", fechou porque lá começou a falar o português, lógico, estava no Brasil, estava todo mundo estudando o português, porque precisava, aí começou a falar em português e juntou de novo, depois abriram outras igrejas, hoje temos várias igrejas aqui, mas a 1º foi a Batista, a luterana apesar de terem vindos luteranos, nunca teve luterana aqui, igreja luterana nunca.

Mas além da religião Batista, que foi, e é muito predominante, existiram e ainda tem outras religiões na comunidade de Varpa.

> Tem essa aqui no meio, que é a antiga batista Russa de Varpa, hoje ela chama batista boas novas, mas ela era a antiga Russa, e, lá era a batista leta, teve uma lá em cima que se chamava igreja batista brasileira, lá só se falava português, ali falava Russo, e aqui falava leto, também junto com o português, mas a brasileira não vingou, ficou alguns anos, mas não vingou, tem a assembléia de Deus, que também já está com 80 anos que está aqui na Varpa, passando dos 80. Depois abriu a união da fé, que deve ter de 25 a 30 anos,a igreja católica que, foi fundada aqui mais ou menos em 56 ou 57, a igreja católica, que foi aberta aqui, que tem lá os católicos que frequentam a igreja, e tem até bastante pessoas, mas quem predomina é a igreja batista aqui embaixo, de Santa Rita (Servidora E).

Segundo Tupes (2007), as contribuições que os letos passaram aos seus descendentes e que passaram também aqueles que não eram de sua nacionalidade foram a cultura, religião, e o gosto pela música. Nesse encaminhamento, a servidora E fez alguns apontamentos sobre o que difere os letos dos demais,

> [...] existe assim, algumas coisas que a gente vê no dia a dia, que a gente acaba sendo um pouco diferente, gostos por exemplo, gosto por música, o leto gosta muito de música, hoje, já não tanto, porque já é a 2ª e 3ª geração que vem vindo, mas a 1ª e 2ª geração, como sou eu, nossa tinha que aprender música custe o que custar, você podia gostar ou não gostar, mas era lei, os pais obrigavam você a aprender música, você tinha que tocar um instrumento, não importava-se qual que você escolhia, então nós todos tocamos instrumentos, entre bandolim, violino, piano, meus filhos um é pianista e o outro tecladista. Eu toco bandolim, violino, então é assim, um instrumento, que seja flauta, mas tinha que saber ler a música, as notas musicais, você tinha que ter noção de música, muitos não tocam nada, mas tem noção da música, e cantam, podem acompanhar no canto [...] partitura, então, [...] a que mais eu acho que influenciou foi a música.

Além dessa diferença, percebe-se que a alimentação também não é a mesma uma vez que eles preferem uma comida mais forte, não necessariamente apimentada, de acordo com a servidora E, a alimentação dos letos baseava-se em "*batata, assim como no Canadá, nesses países frios, e, nós também, lá na Letônia é a batata, não é o feijão e o arroz como aqui no*

Brasil" a comida lá é bem curtida *"nós curtimos o repolho, que é o chucrute, [...] pepino curtido, beterraba curtida, é muito nesse tipo de alimentação"*. Mas, quando chegaram aqui depararam com uma culinária totalmente diferente do seu país de origem, no entanto,

> [...] eles já foram procurando saber o que se come aqui, quem ajudou muito eles, eram os letos que moravam em Nova Odessa, eles que arrumaram a primeira vaca para eles, mandaram para ter leite, aí eles começaram a ter o leite, eles ajudaram muito, e eles que orientaram muito esse povo, porque... e as fazendas, teve uns fazendeiros aqui, que os letos, eles... olha, eles tem um respeito por esses fazendeiros que teve, teve um português, que nossa, ajudou muito os letos, o que eles faziam, eles orientavam o que precisava, esses que iam trabalhar, que que eles davam, feijão e arroz, muitos letos teve que aprender, e quando eles começaram a plantar, eles começaram a plantar, feijão, arroz, milho, mandioca, coisa que lá não tem. Isso por causa do clima de lá, o milho eles plantam no tempo quente, mas o arroz e feijão não é comum, não é comum lá, então, eles tinham que se adaptar, mandioca também, eles lá não tinham. Hoje, lógico, com a exportação todo mundo tem, mas naquela época não era assim não, era difícil, não conheciam mas se adaptaram bem, nunca ouvi ninguém reclamar, meus avós que vieram de lá, nunca eles falaram nada que tivessem tido assim que a gente pudesse falar assim "poxa vida né". Difícil foi? Claro que foi difícil, adaptação ao clima, aqui é muito calor, e, as doenças que nós já falamos, alimentação diferente, claro. Foi difícil, mas eu acho que valeu a pena (Servidora E).

Além da cultura, alimentação e os gostos por músicas, que foram passados para os descendentes letos, ela ainda complementa, mencionando o seu atrativo turístico,

> Olha, eu como sou lá do Rancho dos defumados, o que a gente tem? Nós temos uma linguiça mista que é uma receita que veio da Letônia, veio de pai para filho, meu avô trouxe da Letônia essa receita, ele vivia fazendo esse defumado [...] eu cresci comendo linguiça defumada, carnes defumadas em geral, não só a linguiça, mas a carne em si, defumada. No começo, isso era um meio de você conservar o alimento, então, o que se fazia? Se fazia os defumados, colocava dentro de baldes, eram latas, e se cobria com gordura de porco, com banha. E assim não estraga, fica lá por muito tempo, e, conforme ia precisando, ia lá pegava e dava uma fritada e comia, gente é delicioso, delicioso! E essa linguiça

> é uma tradição leta, nos "defumados" tem-se também o joelho, mas o joelho é tradição alemã, tem o salame, mas é tradição italiana, mas a linguiça mista é tradição leta (Servidora E).

Com isso, percebe-se que a alimentação dos letos, não é somente a comida típica do seu país de origem e a brasileira, teve-se também uma influência da culinária de outros lugares, sendo essa observação, confirmada pela entrevistada:

> Nesse caso sim, por que nós só fazíamos a linguiça defumada, mas com a vinda do turismo aqui para Tupã, começou-se "o que podia fazer de diferente?" Aí resolvemos fazer o defumado e vender a linguiça, só que, não vamos fazer mais alguma coisa? [...] então começamos a pegar essas coisas, joelho, costelinha, salame, filé, tudo que a gente defuma lá (Servidora E).

Além do empreendimento da família da entrevistada existem outros empreendimentos, chamados de atrativos turísticos na comunidade dos letos. A respeito da ligação desses com a cultura leta, a servidora E comenta que:

> Olha, aqui temos vários apiários, nós também temos um apiário, a gente vende mel e é uma coisa que, meu pai tinha colmeias de abelhas, tirava mel, guardava o que era para a família e o resto era vendido para ajudar no sustento da família, isso, desde que eu me dou por gente, eu sei disso. E meu pai, eu lembro que ele contava que meu avô que veio da Letônia, assim que chegou ele arrumou abelhas, eu lembro até de fotos, então, é uma tradição familiar, lá na Letônia apesar de ser frio, eles também sempre cultivaram as abelhas, eles fechavam, davam alimento, para poder resistir ao frio, isso existe, na Letônia. Então, é uma coisa que, o mel vem já de lá, e aqui na Varpa nós temos, que é uma tradição, os letos usam muito mel, ao invés do açúcar, [...] eu e meus filhos, nosso café e chá só é adoçado com mel, nós não adoçamos com açúcar. Além dos méis, aqui também tem as geleias, que é uma coisa europeia, e os letos faziam muito, nossa minha mãe fazia tachos, quando era época de laranja, ela fazia aqueles tachos enormes de geleia de laranja, "dá até água na boca (risos)", e eram guardados em latas, não era guardado em geladeira nada, pois tudo era cozinhado de uma forma correta, se você cozinhar de uma forma correta ela não estraga, você pode ficar com ela o ano inteiro e não estraga. E eu lembro que a gente passava o ano comendo geleias, só que a nossa forma

> de comer a geleia é diferente do que é a do brasileiro, eu sou brasileira, lógico, mas da forma que come-se aqui, aqui o povo come pão com geleia, nós não, nós comemos pão, nata e geleia em cima, experimentem, vocês não irão se arrepender, ou requeijão, ou então creme de leite, passa uma camadinha boa de creme de leite e ponha a geleia em cima, de qualquer pão, você vai ver que delícia, e os letos comem assim, eu fiz isso com os meus filhos, hoje faço com o meu netinho, eu quebro o pão, derramo nata ou creme de leite, ponho a geleia em cima e ele vai pegando os pedacinhos, criança adora né, que você dá tudo melado, "aí que delícia (risos)".

Além dos modos de alimentação e cultura como já ditos anteriormente, a língua também foi um problema no início, pois quando os letos vieram para cá, eles não sabiam. Frente a isso, a entrevistada traz mais riqueza de detalhes:

> Então, eu falo, eu leio, eu escrevo, foi minha língua de berço, mesmo que eu sou a segunda geração, eu só aprendi a falar português quando eu entrei na escola, com os meus oito anos, até aí eu só falava leto. Sofri na escola, que nem uma condenada, os professores queriam me expulsar da escola, porque eu não sabia falar português, e hoje eu lamento muito, com o que fizeram comigo, porque hoje eu vejo que falar uma outra língua é cultura e não um empecilho, mas infelizmente eu sofri, não só eu, minha prima, hoje já falecida, nós chorávamos. Não que nós não falávamos o português, nós falávamos o português, mas tínhamos o sotaque muito forte de leto, e esse era problema que eles brigavam, porque a gente fala o R muito bem falado, porque o leto fala o R falado, então, era muita humilhação, eles zoavam, riam da gente, debochavam, a gente sofreu muito, sabe, tipo muita discriminação [...] e hoje eu vejo falarem de discriminação por causa de cor ou raça, nós sofremos por causa de raça né, foi difícil. E se aqui na Varpa tem quem fala? Tem, mas os jovens não estão falando mais, meus filhos entendem bastante, tem muita coisa que eles sabem falar, mas não é mais fluente. É difícil, porque com meus filhos eu falei com eles na língua leta até eles entrarem no prézinho, hoje, além de entrarem muito cedo na escola, que atrapalha os pais de darem a verdadeira educação aos filhos, lá todos falam em português, em casa também falamos em português, acaba que eles falam em português com a gente, e eu tinha tanto medo de os meus filhos sofrerem como eu sofri, que eu não me importei, minha filha não liga muito, mas meu filho fica bem bravo porque eu não ensinei, mas eu falo para eles aprenderem a falar bem o inglês, porque o inglês serve para o mundo todo, hoje, o leto não, pois vai ser aqui com alguém que fala, alguns

> parentes do Canadá, que falam leto e se você for para a Letônia, mas se você for para Letônia e falar o inglês, você está em casa, porque lá todo mundo fala inglês, as crianças saem da escola falando, não é uma pincelada, é ensinado de verdade. Diferente do Brasil, que aqui eles dão uma pincelada para você ter uma ideia, mas você não sai falando, agora lá eles ensinam mesmo, geralmente, eles falam três línguas, o Russo, que era obrigatório na época da União Soviética, o leto, lógico que é a língua da terra e o inglês, porque eles sabem que vão precisar dela um dia (Servidora E).

E por fim, a respeito de toda a contextualização histórica, algumas curiosidades a respeito da comunidade dos letos foram também apresentadas pela servidora E:

> Tem alguns costumes que eles tinham como, por exemplo, aqui todo mundo que vem visitar o museu, fica espantado, porque tem um caixão aqui. E o porquê do caixão? É porque o leto, não só leto, como o europeu tinha o costume de fazer caixão sob medida, eles ou faziam, ou pediam para alguém fazer, de acordo com as medidas, se era alto, baixo, gordo ou magro..., trazia o caixão para casa, guardava em casa, quando chegava uma certa idade, você vai encomenda o seu caixão e traz para casa, quando você falecer, a sua família já tem seu caixãozinho. Na Palma, tinha uma época, em que se tinha 48 idosos e 48 caixões, isso seria um costume, porque..., não seria muito diferente do que é hoje, é porque na época não se tinham essas funerárias disputando os mortos. Hoje, como se tem as funerárias, não precisar trazer para casa, você fica pagando, pagando, pagando e não morre nunca, eles não, pagavam uma vez só e levavam para casa, eles falavam "olha, quando eu morrer eu tenho (risos)", infelizmente, há coisas que vieram para o bem, e outras não foram tão bem assim..., muitos que vem aqui nos perguntam e eu conto essa história, o caixão que se tem aqui é o do fundador do museu, ele doou para a prefeitura e a prefeitura deu um lindo para ele, ficando este como peça do museu.

De acordo com Tupes (2007), percebe-se que a cultura leta foi influenciada por várias outras, assim que eles deixaram seus países de origem e adentraram novos territórios, um conjunto de novos hábitos e costumes influenciou toda uma trajetória anterior que eles passaram. Mas, além disso, os letos também influenciaram os países que chegavam como pode ser observado no território brasileiro, por meio da música e culinária, por exemplo.

4.2 Turismo na comunidade dos letos

É evidente que o turismo no distrito de Varpa está enraizado nas tradições da cultura leta, proporcionando uma riqueza de informações e costumes que possibilitam o crescimento do turismo cultural local e regional. Assim, com a realização da pesquisa de campo, por meio da aplicação de formulários junto aos responsáveis de cada atrativo turístico, totalizando 09 empreendimentos, apresentam-se os resultados com a descrição de cada atrativo e, para melhor explanação da pesquisa, cada atrativo turístico possui uma codificação, como apresentado no Quadro 3.

Quadro 3 – Relação dos atrativos turísticos participantes da pesquisa

ATRATIVOS TURÍSTICOS	SERVIÇOS OFERECIDOS/ PRODUTOS
AT1	Linguiça curtida; salames; joelho; bacon; mel e geleias de cajananga, ibisco, pimenta e laranja.
AT2	Boneca de bucha, porta chave, vasos, mel própolis e filtro do sonho.
AT3	Ambiente de lazer e museu agrícola
AT4	Artesanato: porta travessas, roupão de bebê e as geleias.
AT5	Mel e derivados da abelha, mel própolis, pólem, geleia real.
AT6	Restaurante típico dos letos: chucrute, purê de batata, carne de porco e arroz, speterausti e comida em geral.
AT7	Pratos da culinária regional nordestina.
AT8	Sorveteria e *lan house*.
AT9	Geleias e bolacha de nata.

Fonte: Dados da pesquisa.

Com relação aos produtos e serviços oferecidos pelos atrativos turísticos, como pode ser observado no Quadro 3, no distrito de Varpa são comercializados produtos defumados (linguiças e salames), geleias, bolachas de nata, artesanatos, mel e derivados, comidas típicas dos letos (por exemplo, chucrute e salda zupa), culinária nordestina e serviços de lazer. Tais serviços de lazer, que um dos atrativos turísticos oferece, possui piscina natural, lago e trilhas com passagem de um riacho.

No que se refere a ligação dos produtos turísticos com a identificação cultural dos letos, observa-se que, a maioria dos entrevistados valida a informação de que a cultura com suas tradições e costumes promove o

crescimento do turismo e uma identificação cultural, como pode ser observado, pelo AT1, que comercializa tanto produtos defumados como geleias, pois:

> a linguiça mista, que é uma tradição leta, aqui quando tinha casamentos, tem ainda, [...] se não tivesse a linguiça mista, o casamento não era bom, então se fazia linguiça mista, assim, servia nos jantares, em tudo que se fazia, servia a linguiça [...]. Então os defumados em geral, todos eles, porque, hã, é tudo mais tradição europeia, né, e também as geleias, não deixa de ter a sua contribuição, porque, faziam muito, é muito comum, na Letônia é muito comum, a geleia, as geleias de tudo que você possa imaginar.

Outra resposta afirmativa obtida informa que os ascendentes tinham o hábito de consumir o produto que comercializam hoje:

> o meu pai começou com o apiário, veio com o avô dele, ele aprendeu com o avô dele e os europeus em si, eles tem o hábito de consumir bastante mel e quando se fala em Varpa, as pessoas já assimilam, tipo assim, 'ah lá onde tem mel, tem defumados', tipo, então, sim. (AT5).

Contudo, apenas um atrativo turístico confirmou que o serviço oferecido não trazia identificação dos letos, pois de acordo com o respondente: "(...) é a natureza, e a natureza pode ser feita em qualquer lugar né, independente da nacionalidade". (AT3).

Quando questionados se o processo de imigração contribuiu para a promoção do turismo na comunidade, todos os ATs responderam que sim, como pode ser reafirmado pela resposta do AT4:

> Ah, foi tudo, porque eles chegaram aqui, tanto é que quando eles chegaram aqui, não existia Tupã, não existia Bastos, é, não existia nada, então é, originalmente, foram eles que começaram. (AT4).

Também foi questionado se houveram incentivos que contribuíram para o desenvolvimento turístico na comunidade, apenas um respondente afirmou que não. Quanto aos outros que responderam que sim, o AT1 e AT5, abordaram que:

> [...] nós tivemos aqui ajuda do SEBRAE [...], algo que contribui muito para as pessoas e a, só que o que aconteceu com SEBRAE, SEBRAE começou a trabalhar e ajudou nós mesmos na nossa produção das nossas linguiças e dos defumados, nós fizemos a sala de manipulação, tudo conforme manda a lei né, e quem nos ajudou foi exatamente os professores que eram do SEBRAE [...]. (AT1).

> No começo teve aquele projeto Caminhos da Letônia e tal, que começou onde vir mesmo pessoas que a prefeitura trazia, escola pra cá, foi a partir daí. Porque antes era assim, a gente recebia as pessoas, que vinham na Palma, Fazenda Palma, e procuravam, mas assim, que foi a divulgação mesmo, eu acho que foi no projeto caminhas da Letônia mesmo. (AT5).

O AT6 também reforçou que houve incentivo, sendo incentivos políticos governo do Prefeito Waldemir (2005 a 2012), no qual houve a criação do projeto Caminhos da Letônia, mencionados pelos demais ATs. Tal projeto foi criado com a parceria entre SEBRAE, Associação de Moradores do Distrito de Varpa e a Prefeitura Municipal da Estância Turística de Tupã.

Ainda em relação aos incentivos, os AT7 e AT8 mencionaram a realização da FeirArt, que ocorre atualmente uma vez por mês em Varpa. Nesta feira há a exposição de artesanatos realizados pelos descendentes letos e culinária típica também dos letos.

Nesse queito, uma observação relevante apontada pelo AT 4, é que mesmo com pouco incentivo externo, ele acredita que *"o turismo na Varpa é assim, depende mais das pessoas que moram aqui [...]*"

Aos serem questionados se achavam que Varpa tem turismo, dentre os atrativos turísticos participantes, apenas AT7 afirmou que não há, justificando que "*porque infelizmente nós não temos um respaldo para que o turista venha de fora pra cá [...], a gente conta muito com o turista que vem de fora pra cá e até então, não tem"*.

Os demais, todos consideram que há sim turismo em Varpa: "*Sim. [...] Por conta dos lugares, da história que tem aqui*" (AT5). *"é um início, tem história, tem assim, a gastronomia né [...]"* (AT3).

Porém, entre esses, alguns acreditam que há pouco turismo e que deveria ocorrer mais, como pode ser confirmado pelo AT1: *"Tem, mas muito pouco. Poderia se melhorar mais, poderia ter mais atrativos, a situação também é difícil, até a financeira, porque os ideais são muito bons, mas, as condições não são boas, então..."*

O AT4 acrescentou que: "*Eu acredito que tem muito potencial, mas primeiro acho falta um pouquinho aqui das pessoas acreditarem mais"*. O AT8 complementa que: *"eu gostaria assim, que aqui na Varpa, [...] viesse pessoas, como já veio vários ônibus, várias coisas, sabe? e que continuasse isso, porque só veio uma vez e parou [...]"*.

Uma observação importante a ser considerada frente aos incentivos e projetos já existentes na comunidade é a da servidora entrevistada, responsável do museu:

> Hoje, a gente está tentando refazer tudo isso para ver se melhora mais ainda, temos uns atrativos aqui, que são muito bons, como por exemplo a fazenda Palma, que infelizmente por estar brigando na justiça, ela está fechada, mas a fazenda Palma, também é um lugar muito bonito e que muita gente frequentou e ainda frequenta, a gente espera que, parece-me que o caso já está no final, então espero que quem ficar com a administração da fazenda, que volte a fazer o que os letos fizeram no começo, como acampamento, retiros espirituais, fora as cachoeiras que eram muito visitadas, então eu espero que isso volte, pois isso trazia muito turista para cá, aqui no centro de Varpa nós temos apenas, o apiários, os defumados, tem um restaurante do Imigrante, mas tem que ser agendado para participar, ela faz uma comidinha leta muito boa, é mais agendado porque, como é muito pouca a visitação, ela acaba perdendo se for fazer para todo dia[...].

Deste modo, é evidente como o turismo tem enfraquecido ao longo dos anos, sendo necessárias as parcerias entre os diversos setores da sociedade e entre os próprios membros da comunidade, no sentido de apoio, interação e melhor articulação para potencializar o turismo local. Além disso, nota-se que se espera muito da Fazenda Palma, a qual se encontra atualmente fechada, em processo de reforma e adaptações legais e estruturais.

5 Considerações finais

Diante dos atrativos turísticos na comunidade leta do distrito de Varpa, considera-se que, o turismo auxilia na preservação da cultura com suas tradições, fortalecendo os costumes trazidos da Letônia que se encontram presentes, principalmente nos produtos alimentícios comercializados no local. Ainda assim, o turismo proporciona a alavanca do desenvolvimento da economia local, gerando um ciclo econômico positivo para a comunidade.

Contudo, há de se questionar como pode ser desenvolvido cada vez mais o turismo na comunidade, visto que, para a maioria dos entrevistados, apesar de haver a atividade turística, ainda se apresenta fraca relacionada com os resultados que o setor pode proporcionar para a economia local.

Considera-se que, apesar de toda vontade que a comunidade apresenta para o desenvolvimento do turismo é preciso ainda união de todos envolvidos do setor privado e público para o engajamento do crescimento do turismo pautado no desenvolvimento sustentável do setor com políticas públicas locais, profissionalização, formação técnica e vocação turística.

Espera-se que, a pesquisa possa contribuir para o conhecimento do turismo no local, pautado na percepção dos moradores e proprietários dos atrativos turísticos do distrito de Varpa que, apesar de apresentarem um turismo incipiente em relação à economia local, demonstra fortes índices de vontade, vocação e recursos disponíveis para o desenvolvimento da atividade no local.

Referências

ABRAMOVAY, R. O capital social dos territórios: repensando o desenvolvimento rural. **Economia aplicada**. v. 4, nº 2, abril/jun. 2000.

ACERENZA, M.A. **Administração do turismo**. Bauru: EDUSC, 2002.

ANDRADE, J.V. **Turismo**: fundamentos e dimensões. 8 ed. São Paulo: Ática, 2002.

ANSARAH, M. (Org.) **Turismo-segmentação de mercado**. São Paulo: Futura, 1999.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE CULTURA LETA (ABCL). **O Relatório parcial**: infográfico atual do Censo de 2018. 2018. Disponível em: http://www.letoniabrasil.org/infografico-atual-do-censo-2018. Acesso em: 20 nov. 2018.

ARAÚJO, W.A.; et al. Desenvolvimento local, turismo e populações tradicionais: elementos conceituais e apontamentos para reflexão. **Interações**, Campo Grande, v. 18, n. 4, out./dez. 2017.

BARRETTO, M. **Turismo e legado cultural**: as possibilidades do planejamento. 3 ed. Campinas: Papirus, 2002.

BENI, M.C. **Análise estrutural do turismo**. 5 ed. São Paulo: Senac, 2001.

_____. **Planejamento estratégico e capacidade de gestão**. São Paulo: Manole, 2012.

BRANCALEONE, C. Comunidade, sociedade e sociabilidade: revisitando Ferdinand Tönnies. **Revista de Ciências Sociais**, Fortaleza, v. 39, n. 1, p. 98–104, 2008.

BRASIL. Decreto nº 6040, de 07 de fevereiro de 2007. **Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais**. 2007. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm. Acesso em: 4 dez. 2018.

BUKVAR, A.I.A.; ROSIN, J.A.G. Preservação do patrimônio cultural da colônia leta em Varpa com ênfase no beneficiamento do turismo na estância turística de Tupã. **Revista Nacional de Gerenciamento de Cidades**, v. 1, n. 7, p. 68-84, 2013.

BURKHART, A.J.; MEDLIK, S. **Tourism, past, presente anda future**. Londres: Heinemann, 1974.

COSTA, C. **Sociologia**: introdução à ciência da sociedade. 4. ed. São Paulo: Moderna, 2010.

CRESWELL, W.J. **Investigação qualitativa e projeto de pesquisa**. 3. ed. Pensa, 2014

CUNHA, L. **Economia e política do turismo**. Portugal: McGraw-Hill, 1997.

CUNHA, L. **Economia e política do turismo**. Lidel, Lisboa, 2013.

CUNHA, M.C.; ALMEIDA, M. W. B. Populações tradicionais e conservação ambiental. In: CAPOBIANCO, J. (Org.). **Biodiversidade amazônica**. Avaliação e ações prioritárias para a conservação, uso sustentável e repartição de benefícios. São Paulo: Estação Liberdade; Instituto Socioambiental, 2001.

FERNANDES, I.P.; COELHO, M. F. **Olhares contemporâneos do turismo**. Rio de Janeiro: Campus, 2002.

FUSTER, L.F. **Historia general del turismo de masas**. Madrid: Alianza Editorial, 1991.

GASTAL, S. Turismo e cultura: por uma relação sem diletantismos. In GASTAL, S. (Org.), **Turismo**: 9 propostas para um saber-fazer. EDPUCRS-RS, Porto Alegre, p.117-130, 1998.

IGNARRA, L.R. **Fundamentos do turismo**. São Paulo: Pioneira Thomson Lerning, 2001.

IGNARRA, L.R. **Fundamentos do turismo**. 3. ed. Rio de Janeiro: Senac, 2013.

KRIPPENDORF, J. **Sociologia do Turismo**: para uma nova compreensão do lazer e das viagens. 2ed, São Paulo: Aleph, 2001.

LAGE, B.H.G.; MILONE, P.C. Fundamentos econômicos do turismo. In: LAGE, B. H. G.; MILONE, P.C. (orgs.). **Turismo**: teoria e prática. São Paulo: Atlas, 2000.

LEIPER, N. Industrial entropy in tourism systems. **Annals of Tourism Research**, v. 20, n. 1, p. 221-226, 1993.

MARUJO, N. A cultura, o turismo e o turista: que relação? **Revista de investigación em turismo y desarollo local**. Vol7, nº 16 junio/julio, 2014.

MELLO, R. **Meninos do mangue**. São Paulo: Schwarcz, 1991.

MELO, A.; CARDOZO, P.F. Patrimônio, turismo cultural e educação patrimonial. **Educ. Soc.**, Campinas, v. 36, nº. 133, p. 1059-1075, out.-dez., 2015.

MOESCH, M.M. **A produção do saber turístico**. São Paulo: Contexto, 2000.

MONTES, A.V.; MORENO, E.M.; NAKAYAMA, I.B. **Tupã**: Depoimentos de uma Cidade. 2. ed. Tupã/SP: Iara Bianchi, 2012.

MORAES, N.R.; BRUMATTI, L.M.; LIMA, A.R.; CAMPOS, A.C. Análise da convergência conceitual dos termos "território" e "comunidade tradicional" no Brasil. **Revista Observatório**, Palmas, v. 3, n. 4, p. 518-539, 2017. Disponível em: http:www.sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/observatorio/article/view/366 6/9795. Acesso em: 4 nov. 2018.

MORAIS, C.C.A. Turismo - segmentação de mercado: um estudo introdutório. In: ANSARAH, M. G. dos R. (org) **Turismo**: segmentação de mercado. São Paulo: Futura, 1999.

MORALES, A.G. **Atrativos histórico-culturais e demanda por turismo doméstico no Brasil**. Ilhéus (BA): UESC, v 1, 135 p. Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual de Santa Cruz, 2004.

NOHARA, I.P. Atuação do Estado nas comunidades tradicionais caiçaras. In: STANICH NETO, P. **Direitos das comunidades tradicionais caiçaras**. São Paulo: Café com Lei, 2016.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DO TURISMO (OMT). **Introdução ao turismo**: São Paulo: Roca. 2001.

RIBEIRO, D. **O processo civilizatório**. São Paulo: Publifolha. 2000.

RICHARDS, G. **The impact of culture on tourism**. OECD, Paris, 2009.

SANTOS, F.R.; RIBEIRO, L.C.S.; SILVEIRA, E.J.G. Caracterização das atividades turísticas nos municípios brasileiros em 2015. **Revista Brasileira de Pesquisa em Turismo**. São Paulo, v. 12, n. 2, p. 65-82, maio-ago, 2018.

SOUZA, L. **Varpa (Tupã)**: a Europa no oeste paulista, 2014. Disponível em: <https://www.skyscrapercity.com/showthread.php?t=1757537>. Acesso em: 5 maio 2019.

SWARBROOKE, J.; HORNER, S. **O comportamento do consumidor em turismo**. Tradução: Saulokrieger. São Paulo: Aleph, 2002.

TÖNNIES, F. **Community and Society**.Trad. Charles P. Loomis. EUA: Michigan State University Press, 1957.

TOMÉ, L.M. Turismo no nordeste: aspectos gerais. **Caderno Setorial ETENE**. n. 20, p. 1-7, nov./2017.

TRIGO, L.G.G. **Turismo e qualidade**: tendências contemporâneas. 7 ed. Campinas: Papirus, 2001.

TUPES, M. **Depois do crepúsculo, um novo alvorecer**: estudo sócio religioso da colonização leta de Varpa e Comunidade de Palma. Tupã/SP: Multigráfica, 2007.

VICENTE, E.F.; RODRIGUES, J.A.; MORAES, N.R.; PIRES, B.R.C. Apontamentos sobre a cultura das comunidades tradicionais da região de Tupã: Aldeia Indígena Vanuíre (Arco Íris/SP) e Comunidade Leta de Varpa (Tupã/SP). In: PORTO JÚNIOR, G.; BAPTISTA, R. D.; SOUZA, F. C. (Orgs.). **Convergências entre os campos da comunicação, democracia e gestão social – volume 2**. Porto Alegre: Fi, v. 2, cap. 9, p.177-195, 2017. Disponível em: <https://docs.wixstatic.com/ugd/48d206_5fd8fefe00674 1088fc0574e01037e7b.pdf>. Acesso em: 3 dez. 2018.

WAHAB, S.E.A. **Introdução à administração do turismo**. São Paulo: Pioneira, 1988.

Sessão 2

Capítulo 12

Língua, cultura e identidade: os desafios dos indígenas no ambiente escolar urbano

Wellen Crystinne de Araújo Sousa [1]
Leila Adriana Baptaglin [2]

1 Introdução

O Brasil é um país extenso que apresenta as mais diversas manifestações culturais. Diante dessa diversidade destacamos a cultura indígena, que tem seus direitos sociais assegurados, previstos em Lei. O artigo nº 231 da Carta Magna mostra que "são reconhecidos aos indígenas sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições" (BRASIL, 1988). O referido artigo evidencia a existência das comunidades indígenas, assegurando-lhes o direito à diferença, de ser e permanecer como indígena, bem como, o respeito ao modo de interação com o mundo e a sua identidade cultural. Isso decorre a partir do reconhecimento dos brasileiros em sua organização social, costumes, tradições e línguas. Nesse sentido, a diversidade étnica é refletida e faz parte da constituição da identidade nacional existente no Brasil.

De acordo com o levantamento realizado pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI, 2007), órgão brasileiro que tem o objetivo de proteger e

[1] Professora da Rede Estadual de ensino de Roraima. Mestre em Letras (UFRR); Graduada em Letras (UFRR). Email: wellencryst@gmail.com

[2] Professora Doutora em Educação (UFSM), Docente do Curso e Licenciatura em Artes Visuais (UFRR); Docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Letras e do Programa de Pós-Graduação em Comunicação (UFRR). Email: leila.baptaglin@ufrr.br

promover os direitos concedidos aos povos indígenas em território brasileiro, o estado de Roraima possui as seguintes populações indígenas que compõem a sua paisagem étnica cultural, são elas: Makuxi, Taurepang, Ingaricó, Wapixana, Yanomami, Yekwana, Sapará, Wai-wai, Patamona e os Waimiri/Atroari.

Ainda, de acordo com dados da FUNAI[3] (2010) no Brasil existem 324.834 indígenas residindo em área urbana. Em Roraima, por exemplo, é comum famílias indígenas migrarem das comunidades para a capital, Boa Vista. Dentre as etnias que se destacam morando no ambiente urbano temos maior número das etnias Makuxi e Wapixana (FREITAS, 2003).

Desta forma, é comum os filhos de indígenas, ao migrarem para a cidade, estudarem em escolas com alunos não indígenas. Este fato e suas diversas vertentes, identitárias, culturais e linguísticas, tornam-se importantes de serem investigados, tanto pela sua singularidade, quanto pelas escassas pesquisas encontradas com esta temática no Estado de Roraima, conforme comprovamos na sequência, por meio da realização do Estado da Arte.

Nesse sentido, esta pesquisa tem o intuito de proporcionar uma maior visibilidade de como o ambiente escolar urbano influencia na construção identitária do aluno indígena. Tomamos como base a Constituição Federal de 1988, a qual dispõe no Art. 210 que:

> Serão fixados conteúdos mínimos para o Ensino fundamental, de maneira a assegurar formação básica comum e respeito aos valores culturais e artísticos, nacionais e regionais. 2. O ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem. (C.F, 1988).

A Constituição assegura a importância do reconhecimento da diversidade cultural do povo brasileiro, principalmente dos povos indígenas, e deixa explícito o ensino e o respeito aos valores culturais voltados a eles.

---

3 Dados do site da FUNAI Fundação Nacional do indígena. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/quem-sao?start=3#>. Acesso em: 15/05/2017

Portanto, percebemos o aluno indígena como indicativo da diversidade que forma a identidade nacional legalmente reconhecida a brasileiros.

A proposta deste estudo está voltada, especialmente, ao ambiente escolar urbano, o qual percebemos como um lugar híbrido, rico em trocas de experiências e contato entre alunos indígenas e não indígenas; contato este que ocorre constantemente com o outro e que corrobora com o processo de construção identitária para ambos.

Esta pesquisa norteia-se a partir do seguinte questionamento: como o ambiente escolar urbano influencia na construção identitária do aluno indígena? A partir desse questionamento temos como objetivos discutir as situações o aluno indígena faz uso das línguas Portuguesa e Wapixana; as atitudes que o aluno indígena expressa em contato com o não indígena e, com isso, problematizar a maneira em que o aluno vivencia a cultura indígena no ambiente escolar.

Adotamos nesta investigação fundamentos teóricos segundo alguns autores dos Estudos Culturais como Ortiz (1998), Bhabha (1998), Hall (2006, 2009), e mais especificamente, autores que discutem a cultura, a linguagem e a identidade como: Laiara (1932), Geertz (1989), Cuche (1999). Estes autores nos possibilitam aprofundar o olhar sobre as questões regionais e adensar as problemáticas pontuadas no estado em relação a diversidade étnica.

2 Escola: a integração da cultura indígena com a cultura do não indígena

Para contextualizar o estudo sobre o aluno indígena na escola de um aluno não indígena, é essencial levar em consideração o histórico do Estado de Roraima e compreender alguns aspectos acerca da educação e do ambiente escolar urbano, em nível global, nacional e regional, considerando que o aluno desta pesquisa encontra-se em Roraima.

O estado de Roraima é multicultural, é composto por terras indígenas e comunidades que estão distribuídas em quase toda região, o que possibilitou muitas lutas enfrentadas por estes povos na demarcação e diretos

de suas terras. Alguns teóricos como Melo (2013), Silva (2001) acreditam que este fato pode ter sido fator preponderante para as migrações e miscigenação entre as diversas etnias. Assim, é comum encontrar, por exemplo, indígena filho de pai Macuxi e mãe Wapixana, ou ainda relações de paternidade de outras etnias. Além dos indígenas, o estado recebeu um grande número de imigrantes e estrangeiros em seu processo de colonização (nordestinos, gaúchos, paulistas, venezuelanos, guianenses) e possui uma crescente população de grupos indígenas, que moram em comunidades e também na zona urbana.

Todavia, a preocupação das escolas urbanas em atender alunos indígenas vem sendo uma constante, mas que não tem dado conta das demandas. Isto decorre por alguns fatores, entre eles: a implantação e adoção de políticas de inclusão para alunos indígenas, uma vez que de acordo com Piana (2009) o marco do início da educação em nosso país deu-se com a chegada dos jesuítas no Brasil, com a missão de catequizar os índios que povoavam o território. E que com o passar dos séculos os padres jesuítas eram quase os únicos educadores no Brasil chegando a durar cerca de 200 anos. Esse foi o primeiro modelo de educação no Brasil, o qual ao longo dos anos passou por algumas mudanças, até chegar ao modelo atual vigente (BAPTAGLIN, 2014).

O atual sistema educacional brasileiro é o modo como se dispõe, de forma ordenada, a educação em nosso país, por meio fundamentalmente de três regulamentadores: a Constituição Federal de 1988; a LDBEN (Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional) nº 9394/96 e, mais especificamente, em se tratando da educação indígena, a Lei 11.645 de 2008. Essas são algumas das leis que organizam e regem o nosso sistema educacional.

No Brasil, o sistema educacional básico divide-se em três segmentos são eles: Educação Infantil, Ensino Fundamental (ensino básico - no qual está inserido o sujeito desta pesquisa) que incluem crianças e adolescentes, e Ensino Médio (ensino secundário) para os adolescentes que já concluíram o ensino fundamental.

Para Santos e Secchi (2013), uma reflexão válida ao aliar a educação e os povos indígenas é a percepção de que um aluno indígena, não necessariamente, vai para a escola do não indígena por que quer, e sim, porque lhe é imposto, devido à falta e/ou a precariedade do ensino nas comunidades indígenas. Deste modo, os autores colocam que os indígenas submetem-se a uma educação que, embora calcado em valores múltiplos, na prática o que se evidencia é uma educação baseada em parâmetros ocidentais.

Ao investigarmos o aluno indígena na escola do não indígena, por meio de observação participante e em conversa informal com a secretária da instituição, foi observado que no registro de matrículas não é apresentado o RANI[4] (documento administrativo cedido pela FUNAI), o que dificulta o quantitativo de alunos indígenas matriculados na instituição.

Partindo deste fato, torna-se complexo compreender como a escola trabalha a recepção e desenvolve as atividades cotidianas com seus alunos indígenas. O que é preocupante, uma vez que nem mesmo tem noção do quantitativo existente destes no âmbito escolar. Pois existem políticas pública, embora fragilizadas, voltadas à inclusão indígena no ambiente escolar.

Conforme exposto na LDBEN 9394/96 é legitimado e reconhecidos o direito dos povos indígenas de acesso à educação vejamos sobre o que o Brasil se responsabiliza:

> Art. 79. A União apoiará técnica e financeiramente os sistemas de ensino no provimento da educação intercultural às comunidades indígenas, desenvolvendo programas integrados de ensino e pesquisa. § 1º Os programas serão planejados com audiência das comunidades indígenas.§ 2º Os programas a que se refere este artigo, incluídos nos Planos Nacionais de Educação, terão os seguintes objetivos: I - fortalecer as práticas sócio-culturais e a língua materna de cada comunidade indígena; II - manter programas de formação de pessoal especializado, destinado à educação escolar nas comunidades indígenas; III - desenvolver currículos e programas específicos, neles incluindo os conteúdos

4 Registro Administrativo de Nascimento Indígena

> culturais correspondentes às respectivas comunidades; IV - elaborar e publicar sistematicamente material didático específico e diferenciado.

Vejamos também o parágrafo 2º da Lei 11.645./2008:

> Os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de educação artística e de literatura e história brasileiras.

É nítida a preocupação das Leis com a educação escolar dos indígenas no país; porém, ainda assim, é necessário pensar em políticas públicas fortalecidas, que visem a atender a real necessidade dos indígenas na escola urbana, pois, não é o que estamos vivenciando na prática em nossas instituições de ensino.

Quanto ao currículo, os conteúdos ministrados na instituição seguem os mesmos das escolas brasileiras embasadas nos PCN's, a metodologia utilizada pelos professores são de aulas expositivas, seguindo o livro didático adotado pela instituição. Não evidenciamos nas observações participantes das aulas a presença dos conteúdos que abordam a história e a cultura dos povos indígenas.

A instituição até então não possui uma proposta pedagógica própria, segue o que vem da Secretaria Estadual de Educação - SEED determinações e o calendário enviado pela própria SEED.

Segue o mesmo padrão a sistemática das avaliações que é a de metodologia tradicional dividida entre trabalhos, provas, tarefas de casa e exercícios tudo organizado a critério do professor em conformidade com as orientações da SEED.

Algo instiga nossa atenção quando se trata da relação família e escola, é evidente a preocupação da escola em procurar uma maneira de atrair pais ou responsáveis pelos alunos nos encontros de pais e mestres e nas demais atividades desenvolvidas na escola. Essas atividades são sempre abertas à comunidade e à família, buscando assim uma melhor relação e aproximação entre ambos.

Também é notório perceber que esse espaço da escola urbana reproduz em seu currículo somente os modelos hegemônicos de educação, negligenciando o que é diferente, silenciado, inferiorizado e distinto culturalmente. Dessa forma o aluno indígena da instituição pesquisada convive e frequenta um universo cultural diverso. Tal diversidade o leva sempre à comparação entre a sua comunidade e a cidade, e entre a escola indígena e a escola urbana. Assim, podemos identificar uma violência simbólica sofrida no ambiente escolar.

O teórico Pierre Bourdieu se dedicou em pesquisar este fenômeno e principalmente identificá-lo no ambiente escolar. Conforme Tiradentes (2015) corroborando com Bourdieu:

> O âmbito escolar conforme aponta Bourdieu, é um meio onde se verifica nitidamente a presença da Violência Simbólica, eis que trata-se de um dos campos mais eficazes para legitimar as reproduções das estruturas sociais. Segundo o sociólogo francês, a escola orienta sua estrutura pedagógica em prol daqueles que pertencem à classe dominante, respaldando ainda a estrutura preconizada por tais. (TIRADENTES, 2015, p. 34).

Neste sentido a escola se estrutura e trabalha em prol das classes sociais que controlam o processo político e econômico do país, ainda nesta perspectiva percebemos que na escola urbana uma série de fronteiras e problemas negligenciados estão presentes na escola. No lócus desta pesquisa abre espaço pra muitos questionamentos: onde se encontra o aluno indígena que ali está estudando e convivendo? Qual o papel dele dentro daquela instituição? Sua identidade cultural é apontada em algum momento? A escola simboliza um lugar realmente propício a sua aprendizagem? Será que em seu sistema de ensino a escola realmente trabalha com a diversidade? Será que esta escola realmente valoriza seus alunos em suas especificidades?

Pensando de que modo essa violência simbólica aparece na escola percebemos que ela está presente desde o seu currículo até ao seu plano pedagógico. O ambiente escolar deve ser plural e contemplar a todos independente de gênero, raça, e etnia. É perceptível que várias culturas

constroem o ambiente escolar e nesse sentido os estudantes devem ser percebidos dentro de suas singularidades, no entanto isso não é verificado. Para Baptaglin (2010) as culturas:

> Têm de ser vistas não como algo estável, mas como um jogo de interação em que são transmitidas em constante dialogo de comunicação-assimilação, um conjunto composto por crenças, aptidões, comportamentos que são individuais, que são pertencentes a cada sujeito e cada historicidade social. (BAPTAGLIN, 2010 p. 48)

A instituição de ensino deve notar seu aluno como um sujeito que é, individual que tem sua vida, sua cultura e seus próprios costumes, nesse sentido é preciso olhar para a escola não como uma instituição que trabalhe somente o processo de "aprender" formando seus estudantes como meros reprodutores de saber. A instituição dever ser um ambiente plural, e não um lugar que desconsidere a diversidade cultural de seu público.

Para Bourdieu (1998) não é o bastante simplesmente falar da desigualdade que acontece na escola, "mas não é o suficiente enunciar o fato da desigualdade diante da escola, é necessário descrever os mecanismos objetivos que determinam a eliminação contínua das crianças desfavorecidas." (BOURDIEU, 1998, p.41). Para o autor é necessário encontrar essa desigualdade e buscar verificar de que forma essa violência acontece com os alunos "desfavorecidos".

Ainda para Tiradentes (2015) se a escola possui somente um plano escolar a ser seguido e esse mesmo é trabalhado de forma una há a grande possibilidade do não desenvolvimento do olhar para as diferenças. E, é justamente por essa razão que a diversidade cultural e social dos estudantes ficam engessadas a único modo.

3 Metodologia

A pesquisa em foco é um estudo de caso que segundo André (2005, p. 26) apresenta-se como "o estudo descritivo de uma unidade, seja uma

escola, um professor, um aluno ou uma sala de aula". É o caso deste trabalho que tem como foco um sujeito e um local específico de investigação.

Assim, entendemos que a pesquisa qualitativa busca solução para questões muito particulares. Pois, está preocupada com um nível de realidade que não tem como ser trabalhado e analisado em quantidade. Ou seja, a mesma tenta investigar um universo de significados, de motivos, de crenças, de valores e de atitudes através de fenômenos que não podem se reduzir a números.

O contexto de investigação é uma escola estadual de Roraima, situada num bairro periférico da capital Boa Vista. Não foi possível obter informações sobre a quantidade de alunos indígenas. A secretaria da escola justificou que geralmente no ato da matrícula os alunos não entregam o registro de certidão indígena, o que impede que os gestores tenham um controle sobre isto. Ainda, cabe salientar que a secretaria informou que na escola não tem professores indígenas.

Referente ao sujeito desta pesquisa é um aluno do sexo masculino que estuda no 9º ano. Ele tem 14 (catorze) anos de idade, é da etnia Wapixana e, neste trabalho utilizaremos um pseudônimo com o intuito de preservar sua identidade.

Para a participação do menor de idade nesta pesquisa, contamos com a autorização dos pais/ou responsáveis em concordar com a sua contribuição voluntária. A investigação com esse sujeito ocorreu a partir dos seguintes instrumentos: *observação participante; diário de campo* e, por fim a *entrevista informal*. Assim sendo estivemos diretamente em contato com o sujeito em análise observando e participando do ambiente onde a pesquisa é realizada. Importante esclarecer que essa observação é natural pois o pesquisador faz parte do grupo.

Os dados foram organizados em um processo de triangulação e, as narrativas do sujeito entrevistado foram interpretadas por meio da Análise de Conteúdo. Assim sendo, para conseguirmos uma melhor percepção e apresentação dos registros obtidos nas narrativas dadas pelo sujeito de

pesquisa foram organizadas categorias que desenvolveram a temática da investigação.

Aproximações do ambiente escolar urbano no olhar do aluno Wapixana

Tendo em vista trazer a análise dos resultados obtidos, apresentamos as categorias organizadas a partir dos objetivos específicos, são elas: - Atitudes do aluno indígena no contato com o não indígena; - Uso das línguas Portuguesa e Wapixana e, - Vivência da cultura indígena no ambiente escolar. Estas categorias foram construídas a partir da observação dos dados coletados na investigação realizada. Para isso, foram observadas as recorrências presentes nos diferentes dados, sejam eles das entrevistas, observações ou mesmo do diário de campo. Com a seleção destes dados foram selecionados trechos e apresentados nas categorias de análise perfazendo assim a consolidação da Análise de Conteúdo.

O dado que trazemos para análise da Categoria *Atitudes do aluno indígena no contato com o não índio,* foi trabalhado através da observação participante na escola. No momento da atividade desenvolvida pela pesquisadora referente às línguas, foi perguntado ao grupo de alunos[5] se eles conheciam ou falavam outra(s) língua(s). Leonardo[6] veio até a mesa da pesquisadora e apresentou elementos que nos possibilitam discutir as relações de Medo, Alteridade e Violência simbólica.

Neste momento, Leonardo entrega um pedaço de papel escrito "Wapixana"[7] e, ao perceber que os demais colegas observavam que o mesmo conversava com a pesquisadora, Leonardo bem rápido amassou o papel e voltou para sua carteira. O ocorrido pareceu deixar Leonardo interessado na discussão que a pesquisadora, enquanto professora de Inglês, tinha suscitado, pois na aula seguinte disse:

---

5 Alunos, colegas de Leonardo com faixa etária entre 13 e 16 anos que cursam o 9º ano do Ensino Fundamental.

6 Nome fictício atribuído ao sujeito de pesquisa.

7 Resolvemos colocar "Wapixana" com "X" pois, foi a forma como Leonardo grafou no papel.

> Sabe professora, eu conheço várias pessoas e parentes que falam aquela língua do papel. Na verdade eu também falo. Eu sei trançar, sei dançar parixara. (LEONARDO, 2016).

Outro fato marcante é quando a pesquisadora foi presenteada com o dicionário intitulado ParadakaryUrudnaa. Leonardo agora se sente à vontade para se chegar e conversar sobre sua vida, seus costumes e sua língua. Ainda, nos momentos de observação e nas conversas informais indagamos se ele acha que mudou o jeito de ser depois de ter vindo morar na cidade e estudar na escola urbana. Reflexivo ele responde à professora sobre atividades corriqueiras que fazia quando morava na comunidade e hoje sente vergonha:

> Eu mudei, depois que eu vim pra cá eu mudei, eu mudei meu jeito, eu já tô começando a ter vergonha. A ter vergonha do meu povo, a ter vergonha de falar que eu sou aquilo, que eu dançava, que eu cantava músicas em Wapixana, eu mudei completamente. (LEONARDO, 2016)

A presença da alteridade não ocorre na escola urbana em que Leonardo estuda, o aluno assume uma identidade diferente por não se ver respeitado pelos outros alunos, como se fosse uma posição que o sujeito se apropria de uma representação de identidade forçada, que passa a ser reconfigurada a fim de uma aceitação pelos pares.

Quando Leonardo diz "mudei o meu jeito [...] não vejo os costumes de lá, eu já faço costumes daqui." Compreendemos a construção identitária de Leonardo em transformação e ao mesmo tempo em conflito.

Notoriamente pelo discurso de Leonardo percebemos a forma de como a violência simbólica acontece, essa relação "escola x aluno" "superior x subordinado". Leonardo afirma que esquece da tradição cultural dele quando está na escola urbana, esquece seus hábitos e esse argumento é reforçado pela sua antiga professora da comunidade. Com essa sucessão de conflito comparados entre as duas escolas o sujeito responde que prefere a escola da comunidade do que a escola que ele frequenta na cidade.

Esta situação pode representar a grande influência cultural a que recai na necessidade de uma constante construção da identidade de Leonardo.

O ambiente escolar em que o Leonardo estuda nos mostra em várias atitudes a falta de preparo da escola em lidar com a diversidade. Está escrito na constituição a garantia aos povos indígenas e o direito a educação, os artigos 78 e 79 da LDBEN 9394/95, as quais asseguram uma educação específica voltada para os povos indígenas. Assim, entendemos que a escola pode e tem de propor atitudes de respeito para com o outro quando não o ouço e trato com desinteresse sua fala. Em uma situação específica relatada por Leonardo, ele destaca que tentou um diálogo com a professora, mas, não lhe foi dada importância ao que ele falava, fazendo com que o mesmo se resguardasse e deixasse o diálogo com a professora. Essa situação, conforme Freire (1997) aponta, é uma maneira de não respeitar a diferença do outro, fazendo assim com que o aluno sinta-se discriminado.

Esta atitude da professora e outras atitudes presentes na fala de Leonardo em relação aos alunos, professores e outros sujeitos da escola nos fazem evidenciar claramente a violência simbólica presente neste espaço o qual não apresenta quaisquer resquícios de alteridade dos sujeitos que nela atuam ou fazem parte.

Na categoria onde discutimos o *Uso das línguas Portuguesa e Wapixana* trabalhamos com conceitos do Bilinguismo, a Mistura de linguagens e ainda, a diferenças presentes no uso da língua na escola e na comunidade.

O fato da língua Wapixana ser usada como código de comunicação de Leonardo instiga a pesquisadora a refletir essas atitudes, a maneira como o mesmo se vê e demonstra sua identidade indígena na escola. Leonardo parece entusiasmado em dialogar com a professora em Wapixana; passa a usar sua língua, a cumprimentar, e a presentear com um dicionário, falar de suas atividades da comunidade comparada com as atividades que faz na escola, mostrando as diferenças entre elas. E essa realidade como pertencente à sociedade moderna, compõe a formação identitária desse sujeito híbrido e de identidades múltiplas, fragmentadas assumindo posições diferentes nas mais variadas situações de sua vida cotidiana.

Em vários momentos da entrevista e em conversa informal, Leonardo sempre destaca que no ambiente familiar e na sua comunidade, ele usa sua língua materna para se comunicar, e que na escola ou em qualquer outro espaço no ambiente urbano, ele usa a língua portuguesa; neste contexto, observamos posições separadas de uso da língua que refletem sua identidade. Conforme Woodward (2000) as identidades podem ser diferentes e dependentes sendo vistas em posições separadas, pois, as mesmas são na maioria das vezes caracterizadas pela linguagem ou por distintivos.

Desta forma, identificamos uma construção identitária do Leonardo através das duas línguas em que ele se comunica Wapixana e Português; ainda para Woodward (2000), a formação da identidade "é tanto simbólica quanto social" (WOODWARD, 2000, p.10), no contexto das situações de uso das duas línguas envolvidas marcadas pelos contextos sociais diferentes em que o sujeito está inserido, ora na escola ora na comunidade.

Mas na comunidade só minha língua Wapixana (LEONARDO, 2017)

Leonardo expõe o uso das duas línguas para situações diferentes e com pessoas diferentes, no entanto restringe o uso da língua vernácula a sua comunidade; no ambiente escolar o uso da língua portuguesa, e com a pesquisadora, o uso das duas línguas, ou seja, o falante assume assim na situação acima a identidade cultural de sua etnia, e em outros relatos Leonardo se identifica usando as duas línguas nos mais diversos contextos.

Contudo, Leonardo apresenta situações de medo no uso da língua Wapixana no ambiente escolar. Já na comunidade, percebemos que o uso dos códigos de comunicação se restringe à língua materna. Assim sendo ficam evidentes as diferenças de uso da língua entre os contextos a qual o sujeito faz parte.

No que tange as *Vivências da cultura indígena no ambiente escolar,* percebemos as relações com as produções artísticas; os ritos e costumes e a identidade cultural. Para Leonardo a percepção das brincadeiras que ocorrem na escola com as que ele faz na comunidade são brincadeiras distintas, as da escola são brincadeiras que expressa agressão, e as da

comunidade são atividades mais pacíficas que se por ventura surgir algum desentendimento são resolvidas no diálogo.

Em seu desenho na escola Leonardo mostra que em suas aulas de educação física ele sempre está utilizando o celular:

> Eu já vejo que muitos alunos assim como eu não valoriza sua cultura somente o celular, já tão só valorizando a tecnologia. (LEONARDO, 2016).

A forte influência da tecnologia e da modernidade que hoje circunda a sociedade faz com que Leonardo também faça esse uso. Leonardo vive em uma sociedade contemporânea e a todo momento está circundado pela tecnologia. Fica evidente, a partir do desenho feito por Leonardo, que a atividade de educação física para ele não tem a devida importância.

O que podemos destacar é quando Leonardo mostra a diferença entre a escola urbana e a escola da comunidade, notamos o papel das culturas escolares dentro da escola, esta cultura sendo formada por todos que fazem parte da instituição de ensino.

Leonardo cita que sua cultura não é valorizada e que na comunidade dele são discutidos assunto da cidade. De acordo com Cox e Assis Peterson (2007) não se nasce com uma cultura, ela é aprendida à medida que se convive com outro. O que Leonardo convive e aprende no ambiente urbano é debatido e discutido dentro da sua comunidade.

Destarte, a situação vivenciada por Leonardo na escola urbana, constatamos as diferenças culturais entre os dois ambientes (escola x comunidade) onde, em algumas situações, o aluno sofre preconceito e discriminação. Assim sendo, verificamos também a falta de preparo da escola e sua equipe por não estarem aptos a lidar com essas diferenças culturais.

Percebemos novamente situações de medo e inibição em representar sua identidade e sua cultura em construção, principalmente em contato com o outro, o que coloca o sujeito em situações diferentes, complexas e de conflito. As respostas acima dadas por Leonardo corroboram com a afirmação de Hall (2006 p. 75), “Somos confrontados por uma gama de identidades diferentes.” No relato do aluno de uma visita em uma escola

da capital demonstra a vontade de sua comunidade em representar elementos da cultura e identidade indígena; no entanto, dentro do ambiente escolar urbano os indígenas foram de certa forma zombados, criticados e humilhados como relatou o aluno.

A construção da identidade aqui apresenta-se como um processo onde o sujeito, e em especial em nossa investigação, Leonardo está constantemente em construção da sua identidade a partir do momento em que convive em contextos diferentes (Escola e Comunidade indígena).

Esta construção de identidade fica evidente em alguns pontos como:

1. Preocupação com a alteridade/com o não preconceito (que ele é indígena, que ele fala uma língua diferente, tem costumes diferentes);
2. Desconforto diante da visão que as pessoas têm em relação ao seu pertencimento a Comunidade Indígena;
3. Medo e inibição em representar sua identidade e sua cultura diante do outro;
4. Constantes conflitos em que se depara (diferenças da escola da comunidade da escola que frequenta na cidade);
5. Uso das duas línguas, mas dependendo do contexto. O uso da língua indígena restringe-se à comunidade e, há a troca do uso das línguas em determinados contextos e determinados sujeitos.
6. Registro da memória e a noção da importância da manutenção destas para sua comunidade.

Estes pontos sinalizam o processo de construção da identidade de Leonardo. Neles, fica evidente nos pontos 01, 02 e 03 a violência simbólica na escola se reproduz de vários modos a primeira delas pode ser identificada pelo tratamento desigual dispensado a alguns alunos, privilegiando apenas uma parte do quantitativo que compõe a sala de aula. A violência sofrida por Leonardo no contexto escolar acontece a partir do momento em que, o mesmo sente medo de dizer que é indígena também se prefigura no momento em que ele entende que sua identidade cultural não é valorizada dentro da instituição, acontece também por ele não poder usar sua língua materna dentro da escola.

O ponto 04 e 05 nos reportam aos constantes conflitos vivenciados por Leonardo ao estudar em uma escola que não atende e não valoriza a

identidade cultural de sua comunidade. Já no ponto 06, percebemos que Leonardo tem claro a importância da preservação da cultura de sua comunidade e, tenta registrar sua memória através dos desenhos e da vivência na comunidade durante o período de férias e/ou feriados. Todos estes pontos são fortes evidências de como a vivência na escola urbana influencia na construção da identidade de Leonardo.

Considerações finais

No estado de Roraima, as comunidades indígenas passam por um momento sociocultural complexo em termos de construção identitária no momento em que se encontram interagindo em uma sociedade contemporânea. É relevante observar os fatores históricos e culturais que contribuem para a construção da identidade desses sujeitos, de um modo especial ao aluno indígena dentro da escola urbana, conforme foi proposto nessa investigação.

A partir dessa premissa, buscamos compreender como o ambiente escolar urbano influencia na construção identitária do aluno indígena. Buscamos também: discutir em que situações o aluno indígena faz uso das línguas Portuguesa e Wapixana; analisar quais atitudes o aluno indígena expressa em contato com não indígena e; problematizar a maneira de como o aluno vivencia a cultura indígena no ambiente escolar.

Essas construções identitárias são aguçadas na interação de culturas e na interlocução de sujeitos. A identidade do aluno indígena é construída não apenas a partir das peculiaridades do local/comunidade em que vive, mas sim dos locais em que o mesmo se encontra inserido, mostrando que o sujeito pesquisado venha a agir com características que aparecem em diversos lugares e circulam em diferentes meios.

Para analisar dos dados da pesquisa organizamos categorias e percebemos a presença de um elemento comum que perpassa todos os momentos da pesquisa, o processo de construção identitária. Nesta construção da identidade vemos que Leonardo está em constante formação de

acordo com os espaços em que o sujeito convive, seja na escola, em casa ou na sua comunidade indígena.

Na escola urbana, lócus dessa pesquisa percebemos que uma série de situações faziam com que o mesmo sofresse uma violência simbólica que acabava por inibir ou sobressair uma ou outra identidade do indivíduo. Assim, foi possível observar que essa identidade é construída em um processo de alteridade, de uma tentativa de percepção e compreensão do outro, bem como as diferenças socioculturais existentes entre os grupos distintos. A violência simbólica exercida pela escola é um elemento que instiga outras perspectivas de resistência na construção da identidade de Leonardo.

O estudo apontou também a falta de preparo da escola em trabalhar com a diversidade, evidenciando o modo como a cultura escolar está formada e engessada dentro da instituição de ensino, além da não valorização da cultura indígena de Leonardo o que acaba por ser entendida por Leonardo como um aspecto de abstenção. Isso impede do sujeito se mostrar e ser compreendido em seu aspecto cultural, impelindo o mesmo de conviver somente com a cultura colonizada que permeia o espaço escolar urbano.

Identificamos também a preocupação de Leonardo quanto à valorização de sua língua materna e a impossibilidade de ser usada para se comunicar dentro da escola. A pesquisa mostrou a inquietude do sujeito em relação a preservação do patrimônio histórico e documental de sua etnia, quando Leonardo expressa em seus desenhos momentos de sua vida.

O estudo apontou os constantes conflitos em que Leonardo convive em relação as diferenças que encontra na escola da cidade e na escola da comunidade. Através destes conflitos Leonardo assume diferentes identidades demonstrando a noção do sujeito pós-moderno apresentada por Stuart Hall (2006).

Percebemos as diferenças de uso das línguas Portuguesa e Wapixana usadas por Leonardo, ficando restrito o uso da língua indígena somente a

comunidade, no entanto podemos verificar a troca dos códigos de comunicação feitas por ele em determinados contextos e com determinados sujeitos.

Identificamos a inquietude de Leonardo com a não presença da alteridade em relação ao preconceito por ele ser um indígena que fala outra língua e possui costumes e hábitos diferentes das demais pessoas que ele convive em sociedade. E por fim, seu desalento e desconforto por meio a cosmovisão que as pessoas têm em relação a sua identidade indígena.

Entendemos que as comunidades indígenas no estado de Roraima passaram e vêm passando por uma fase sociocultural conflitante, posto que são colocados a todo instante em processos de transformações sociais, caracterizando a diversidade. Desta forma, ocorre com Leonardo construções identitárias que foram representadas ao longo das categorias de análises desta pesquisa.

Com este trabalho buscamos também contribuir com a difusão da cultura e identidade do sujeito investigado, servindo de parâmetro a um planejamento educacional condizente com esta realidade, assim como com a produção de conhecimento dentro da academia por se tratar de um tema ainda pouco explorado.

Neste sentido, respeitando as particularidades do estado de Roraima, sua cultura e diversidade étnica, esta dissertação trabalhou com a construção da identidade de um aluno indígena da etnia Wapixana, em contato direto com alunos não indígenas.

Acreditamos que essa interação apresentou fatores que influenciam a construção identitária desse aluno indígena dentro da instituição escolar, caracterizando-se por mudanças de comportamento de acordo com o ambiente em que ele se encontra, ora na comunidade indígena, ora na escola urbana.

Esperamos que através deste estudo novas pesquisas possam ser desenvolvidas e que norteie novas investigações de âmbito acadêmico e contribua para o acervo bibliográfico de novas literaturas. Ampliando assim o olhar para a construção identitária de sujeitos que passam por

situações similares a de Leonardo dirimindo assim, a possibilidade de situações de violência simbólica vivenciadas no espaço escolar.

Referências

ANDRÉ, M. **Etnografia da prática escolar**. São Paulo: Papirus, 2005a.

BAPTAGLIN, L.A. **Aprendizagem na docência nos cursos técnicos de ensino médio integrado –** Tese de Doutorado – Universidade Federal de Santa Maria 2014

BAPTAGLIN, L. **A Construindo projetos, arquitetando ideias, analisando dados**: a reforma curricular do curso de licenciatura em artes visuais – 2004 / UFSM – Dissertação de mestrado – Universidade Federal de Santa Maria 2010

BARDIN, L. **Análise de conteúdo.** 6ª edição. 3ª reimpressão de 2011 Lisboa: Edições 70

BHABHA, H.K. **O local da cultura**; tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves, - Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BOURDIEU, P. **Escritos de Educação**. 2ª Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1998, v. único.

BOURDIEU, P.; PASSEON, J. **A reprodução**: elementos para uma teoria do Sistema de Ensino. 2ed. Petropolis Ed: Vozes 2009. 266p.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**, de 5 de outubro de 1988.

_____. **Lei n.º 11. 645**, de 10 de março de 2008. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L9394.htm> . Acesso em: 15 Setembro de 2015.

_____. **Pluralidade cultural**. Parâmetros Curriculares Nacionais. Brasília: MEC/SEF, 1997.

COX, M.I.P; ASSIS-PETERSON, A.A. Transculturalidade e transglossia**:** para compreender o fenômeno das fricções linguístico-culturais em sociedades conteporaneas sem nostalgia. In: CAVALCANTE, M. C.; BORTONI-RICARDO S. M. (Orgs.) **Transculturalidade, linguagem e educação**. Campinas: Mercado das Letras, 2007. P. 23 - 43

CUCHE, D. **A noção de cultura nas ciências sociais.** Bauru, SP: EDUSC, 1999.

FREIRE. P. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessário a prática educativa. São Paulo: Paz e terra 1996. (Coleção Leitura).

FREITAS. A. **Geografia e história de Roraima.** Ed. Rev. e ampl. Boa Vista: DLM, 2000.

FREITAS, D. B. A. P. A construção do sujeito nas narrativas orais. In: **CLIO**. Revista de Pesquisa Histórica. N. 25-2, 2007. Recife: Ed. Universitária da UFPE. 2008.

_____. Escola Makuxi: identidades em construção. 2003. 234p. **Tese (Doutorado em Linguística Aplicada) Instituto de Estudos da Linguagem**. Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003.

FUNAI, **Relatório de Gestão 2007 CORE/RR**. Disponível em: <http://www.funasa.gov.br/site/wp-content/uploads/2011/10/RELATORIO-DE-GESTAO-RR-2007.pdf>. Acesso em: 14 de Setembro de 2015.

GEERTZ, C. **Interpretação das culturas.** 6a ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1989.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade.** Trad. T. T. da Silva, G. L. Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

_____. **Da Diáspora:** identidades e mediações culturais; Organização Liv Sovik; Tradução Adelaine La Guardia Resende ... [etal.]. 1ª edição atualizada – Belo Horizonte : Editora UFMG, 2009.

IBGE, 2014. **Estimativa de População 2014**. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/estimativa2014/estimativa_dou.shtm> Acesso em 14 de Setembro 2015.

LARAIA, R.B. **Cultura**: um conceito antropológico. 21ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

MELO, L.M. **Fluxos culturais e os povos da cidade**: entre os Macuxis e Wapichanas de Boa Vista – Roraima. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, (Dissertação de Mestrado IPHAN em preservação do patrimônio cultural) Rio de Janeiro – 2013. Disponivel em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Disserta%2B%C2%BA%2B%C3%BA0%20Luciana%20Marinho%20de%20Melo.pdf acesso em: 09 de Dez. 2017

MELLO, H.A.B. de. **O falar bilíngue.** Goiânia, Ed. Da UFG, 1999.

ORTIZ, R. **Mundialização e cultura.** São Paulo. Ed. Brasiliense – 3ª reimpressão, 1998.

SANTOS, V.S.; SECCHI D. Estudantes indígenas em escolas urbanas de Rondônia, da omissão das politicas publicas à omissão do pertencimento étnico. **Revista Reflexão e ação**, Santa Cruz do Sul. 2013.

SILVA, T.T. **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais**.** In:SILVA, T. T (org.)– Petropolis – Rio de Janeiro: Vozes, 2001.

TIRADENTES, R.A. Violência simbólica no contexto escolar: discriminação, inclusão e o direito a educação. **Revista eletrônica do Curso de Direito** – PUC Minas Serro – c. 12 – Agosto / Dezembro de 2015. Disponivel em https://ojs.franca.unesp.br/index.php/SSR/article/view%20File/136/187 Acesso em: 15 de Dezembro de 2017

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma discussão teórica e conceitual**.** In: SILVA, T.T. (Org.). **Identidade e diferença:** a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.

Capítulo 13

Pensando juventude e participação no território indígena Pataxó do Sul da Bahia: uma proposta de pesquisa

Altemar Felberg [1]
Valéria Giannella [2]

1 Notas introdutórias: a insurgência de um jeito outro de pesquisar

Empreender uma pesquisa em que se pretende refletir sobre os conceitos de juventude e participação no contexto das sociedades indígenas, e partir da visão das mesmas, requer despir-se do preconceito de uma pretendida univocidade desses conceitos/práticas e buscar revelar novos/outros sentidos para as coisas, sobretudo a partir do contraste de visões. Realizaremos essa tarefa a partir de uma abordagem pós-positivista, crítica da visão absolutista e objetivista da ciência tradicional, considerando que "já podemos enxergar com clareza os limites do discurso científico moderno (positivista), e reconhecer ao nosso redor, paulatina, mas segura, a insurgência de uma nova forma de se pensar a ciência". (GIANNELLA, 2015, p. 341)

Para Santos (2002, p. 238) "essa ciência (positivista) é responsável por esconder ou desacreditar as alternativas", traduzidas em experiências

[1] Doutorando do Programa de Pós-graduação em Estado e Sociedade, da Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB/Porto Seguro/BA). Mestre em Ciências da Educação (ULHT/Lisboa). E-mail: felberg_imt@hotmail.com

[2] Doutora em Políticas Públicas do Território e Professora Efetiva Adjunta do Programa de Pós-Graduação em Estado e Sociedade, da Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB/Porto Seguro/BA). E-mail: valeriagiannella@gmail.com

subalternizadas no curso da história, que se revelam nos campos da "democracia participativa; sistemas de produção alternativos; multiculturalismo, direitos coletivos e cidadania cultural, alternativas aos direitos de propriedade intelectual e biodiversidade capitalista; novo internacionalismo operário" (p. 237-238) dentre outros, o que caracteriza bem a multiplicidade e diversidade de saberes e modos de fazer das comunidades indígenas, seus jeitos de ser, pensar, agir e comunicar no mundo. Reconhecidamente, "[...] locais marginalizados, como as comunidades locais e os movimentos sociais, têm se tornado como centros emergentes de inovação e mundos alternativos" (ESCOBAR, 1999, p. 20, tradução nossa).

O debate sobre essas alternativas insurgentes "aprofundou-se nos anos oitenta e noventa com a epistemologia feminista, os estudos culturais e os estudos sociais da ciência" (SANTOS, 2002, p. 240). Desses, extraímos os pressupostos necessários para apresentar as palavras-chave deste trabalho sob outras perspectivas e saberes, trazendo à cena sujeitos e experiências invisibilizados e/ou marginalizados, a partir da convicção de que a colonização também se deu nos campos intelectual e epistemológico – para além dos econômico, cultural e social – e que, portanto, para "haver mudanças profundas na estruturação dos conhecimentos é necessário começar por mudar a razão que preside tanto aos conhecimentos, como à estruturação deles" (ESCOBAR, 2003 p. 241).

Nesse sentido, dentre os cinco campos sociais citados por Santos (2002)[3] como terrenos férteis de proliferação desse pluralismo de ideias e cosmovisões, destacamos dois os quais julgamos estejam mais diretamente alinhados ao recorte metodológico desta comunicação, a saber, as que Santos denomina de *experiências de conhecimentos e experiências de democracia*.

Quanto ao primeiro, "trata-se de conflitos e diálogos possíveis entre diferentes formas de conhecimento" (p. 259), o que o autor chama de "ecologia de saberes", e daí destacamos a importância da escuta e do diálogo,

[3] Experiências de conhecimentos; experiências de desenvolvimento, trabalho e produção; experiências de reconhecimento; experiências de democracia e; experiências de comunicação e de informação (SANTOS, 2002, p. 259-260)

e de procurar aprender com os conhecimentos tradicionais indígenas, baseados na relação do homem com a natureza/mundo e que organiza toda a vida social, política, econômica e religiosa da aldeia, ou seja, sua cosmovisão. Um conhecimento transmitido social e culturalmente, construído na *práxis* da vida cotidiana, e que se constitui num pilar de poder local.

> Os conhecimentos indígenas são essencialmente subjetivos e empíricos, por isso mesmo livres de métodos e dogmas fechados e absolutos, e se garantem na efetividade prática e nos resultados concretos que acontecem no seu cotidiano. Não importa como funciona, importa sua eficácia". (BANIWA, 2006, p. 171)

Quanto ao segundo, conforme Santos (2002, p. 260), "trata-se de diálogos e conflitos possíveis entre o modelo hegemónico de democracia (democracia representativa liberal) e a democracia participativa", o que o autor define, ainda adicionando o formato da democracia comunitária, como arranjos de demodiversidade. Com base nesse pano de fundo, indagamos a experiência de participação da juventude Pataxó do Sul da Bahia, buscando nela os traços de uma nova gramática de tratativa e encaminhamento de demandas das comunidades indígenas, constituída como uma opção alternativa (ou talvez complementar) aos espaços institucionalizados de participação social e política. Nesse sentido, nos chama atenção o fato de que esses sujeitos sócio-histórico-políticos e culturais – firmes em sua resistência, ainda que o processo de colonização tenha tentado apagar sua história e existência – busquem formas autônomas para entrar no jogo do fazer das políticas públicas que lhes dizem respeito, se referenciando em conhecimentos ancestrais, fortemente ancorados em sua cosmovisão. A inovação se traduz pela forma como os jovens Pataxó se articulam e conseguem estar juntos a outros na diferença, se conectando ao propósito da luta política, sem, contudo, aceitarem uma racionalidade alheia, códigos de ação alheios, tempos alheios, assim como os impostos pela participação institucional, que, mais uma vez, violentam suas culturas e formas de viver.

Diante da exigência de contemplar essas novas abordagens e práticas, adotaremos o referencial das sociologias das ausências e das emergências

(SANTOS, 2002). Ele visa "substituir a monocultura do saber científico por uma ecologia de saberes, de temporalidades, de reconhecimentos e de produções e distribuições sociais" (p. 250), pois o grande "objectivo da sociologia das ausências é transformar objectos impossíveis em possíveis, e com base neles transformar as ausências em presenças (p. 246)", que possam reivindicar seus lugares na ciência e na história, não já como pólo inferior da dicotomia que a ciência moderna contribuiu a construir e consolidar, mas como produtos de outras racionalidades, considerando o caráter multidimensional das formas de se habitar o universo.

2 Formas de habitar a pesquisa e escolhas metodológicas

A fim de atender ao propósito de adoção de novos referenciais epistemológicos e metodológicos, destacamos que a tese da qual esse trabalho é parte está sendo desenvolvida por meio de uma pesquisa-ação de abordagem etnográfica, referenciada pelas epistemologias emergentes da investigação ação feminista (IAF) e do conhecimento situado (Cabrera, 2017), e viabilizada através da análise de documentos, observação participante e realização de grupos focais, orientados, esses últimos, pela referência das "metodologias integrativas". Segundo Giannella (2008), as metodologias integrativas são metodologias pós-positivistas, declaradamente não tecnicistas que "[...] visam propiciar a produção de conhecimento interativo, valorizar as competências reais dos sujeitos envolvidos em cada processo, que visam, finalmente, mobilizar na esfera pública toda a riqueza do humano" (GIANNELLA 2008, p. 1)[4]. Ainda, uma caraterística fundante das MIs é a busca pela reintegração das tantas dicotomias hierarquizantes que substanciam a visão clássica de ciência; a exemplo: mente/corpo, razão/emoção, objetivo/subjetivo, homem/mulher, cultura/natureza, ciência/arte, civilizado/primitivo....(GIANNELLA 2011). Nestas duplas é implícita a intrínseca superioridade de um dos pólos

[4] Em Giannella (2008) o objeto de análise são as que a autora define de Metodologias não Convencionais. No entanto, no decorrer da pesquisa e graças às contribuições de vários pesquisadores, as MnC foram redefinidas nos moldes de Metodologias Integrativas, passando de uma definição negativa (o que não são) para uma positiva (o que, de fato, são).

mencionados e podemos afirmar que as pesquisas caracterizadas pela descolonização epistemológica como a ora proposta, comumente se utilizam de aportes metodológicos como os descritos na literatura encontrada em Escobar (2003). "[...] a contra-narrativa, a investigação da ação social, o trabalho etnográfico na escala micro, o anunciamento das vozes de atores políticos em emergências discursivas, o estudo da vida cotidiana...", (BOTERO, 2010) são todas formas de oportunizar a voz, desconstruir hierarquias, salientar significados e sentidos de narrativas e experiências longamente ocultadas e desprestigiadas com base na afirmação de uma única e homogeneizadora visão de mundo.

Precursora desses aportes epistemológicos e uma das expoentes da teoria feminista e sua proposta de ciência reflexiva, Sandra Harding (1986 e 2004), propõe três formas insurgentes de se "habitar la investigación" (Cabrera, 2017), colocadas por Oliveira e Amâncio (2006)

> Primeiro, o sujeito do conhecimento (quer o indivíduo, quer a(s) sua(s) comunidade(s), quer os seus pressupostos ocultos) deve ser colocado no mesmo plano do objecto do conhecimento e questionado como tal, promovendo, pois, uma ciência reflexiva. Uma segunda proposta diz respeito à dimensão política das ciências, dando voz aos que foram silenciados pela ciência mainstream e optando pela implicação política da ciência e pela rejeição da neutralidade aparente. A terceira proposta, intimamente ligada à segunda, diz respeito à clara opção pela ligação entre ciência e democracia, no sentido da promoção dos direitos humanos de todas e de todos. Oliveira e Amâncio (2006, p. 606-607)

Mobilizando os princípios dessas epistemologias críticas para o contexto da pesquisa, podemos traduzi-las das seguintes maneiras: i) os "sujeitos" da pesquisa é quem são os verdadeiros autores do estudo, que tomam para si a questão de investigação, assumem seu papel de protagonistas nesse enredo e refletem, de forma compartilhada com o investigador, os caminhos que a pesquisa irá trilhar, decidindo quais resultados pretendem compartilhar e sob quais pressupostos; ii) a pesquisa, além de construir novo conhecimento, assume seu papel de instrumento de luta e resistência

política, fomentando reflexão e apoiando a reivindicação de espaços de participação e políticas públicas contextualizadas, que atendam às especificidades de um segmento duplamente silenciado: jovens e indígenas; iii) o conhecimento gerado vai ao encontro da radicalização da democracia e efetivação de uma cidadania participativa, ancorada nos princípios da igualdade, publicidade e pluralidade (Tatagiba, 2003, p. 33).

A respeito da pesquisa-ação feminista (IAF), a proposta é aprofundar o conhecimento e prática a respeito dessa base epistemológica ao longo da pesquisa, que tem em Biglia (2005) e Fulladosa (2015) suas principais referências. Segundo Cabrera (2017), e o que nos leva a inspirar-se nesse tipo de investigação, é que a IAF pode ser caracterizada como uma aposta política que nos oportuniza melhor situar-se em relação ao conhecer, pensar e agir, acompanhando de maneira ativa os processos de mudança social (Fulladosa, 2015 *apud* Cabrera, 2017). Ainda, a IAF parte do pressuposto de que os conhecimentos são frutos de processos de autorreflexão de um coletivo social em constante processo de troca de saberes e práticas (Biglia, 2005 *apud* Cabrera, 2017), traduzidos numa "ecologia de saberes", considerada como um aprofundamento da pesquisa-ação. Para Boaventura dos Santos (2005) "A pesquisa-ação consiste na definição e execução participativa de projetos de pesquisa, envolvendo as comunidades e organizações sociais populares a braços com problemas, cuja solução pode beneficiar dos resultados da pesquisa" (SANTOS, 2005, p. 55). Ademais, as ideias centrais sinalizadas por Biglia (2005, apud Cabrera, 2017) se coadunam adequadamente com os pressupostos epistemológicos que estamos imprimindo no estudo, aqui traduzidos da seguinte forma:

a) compromisso basilar com a troca de saberes, práticas e experiências dos sujeitos, entre si, com o pesquisador-ativista e com os demais atores sociais e instituições que dialogam com a questão estudada. Assim, o encontro de visões, práticas e experiências sobre juventude, participação e cidadania será estimulado, a fim de se marcar diferenças e identificar pontos de convergência que poderão oportunizar uma compreensão multidimensional dos conceitos/categorias e amplificar sua análise;
b) ruptura da dicotomia entre público e privado, reconhecendo a imprescindibilidade de coprodução dos bens públicos por meio do diálogo nas instâncias de participação,

dentre outros caminhos. Dessa forma, buscaremos refletir sobre a relação estado x sociedade, sob a ótica da "ética do coletivo" (Gramsci, 2000), em que as lutas social e institucional devem caminhar juntas, assumindo que "a participação é estratégica para construir a possibilidade de uma democracia efetiva, que represente os interesses do conjunto da sociedade e que seja um espaço de tolerância e de reconhecimento". (MPOG, 2012, p. 9), seja ela institucionalizada ou viabilizada por outros meios;

c) relação interdependente entre teoria e prática, valorizando o protagonismo dos sujeitos e suas produções e modos de saber e fazer tradicionais. Neste sentido, partindo do pressuposto de uma horizontalidade de saberes, as reflexões serão conduzidas de modo a articular as ferramentas teórico-conceituais com todo o conhecimento empírico sobre participação e movimento sociais acumulado em anos de contato com sujeitos subalternizados, destacando, sobretudo, a riqueza de conhecimento nativo gerada a partir das experiências autônomas de participação da juventude indígena;

d) reconhecimento da existência de um conhecimento situado, construído na *práxis* da vida cotidiana e na luta por direitos. Neste aspecto, buscaremos refletir sobre as formas e desafios da participação sob a lógica indígena, conectada aos conhecimentos ancestrais, firmemente ancorada em uma visão outra de mundo, sociedade e política;

e) assunção de responsabilidade dos atores (sujeitos e pesquisador-ativista) na proposição e exercício de práticas de participação insurgentes que reverberem na sociedade política e que contribuam com a luta pela garantia de direitos e liberdades;

f) valorização e o respeito a todas as subjetividades que atravessam o processo de construção do conhecimento, sem discriminações. Para tanto, as diferentes visões acerca do fenômeno serão consideradas legítimas e trazidas ao longo da pesquisa, sem rechaçamentos ou críticas sumárias; pelo contrário, serão respeitados e valorizados os conceitos e as descrições produzidas pelos indígenas a partir de um entendimento próprio da realidade vivida, que mesmo diferente, não se torna menos racional (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

g) buscar evidenciar e colocar em jogo as dinâmicas de poder que intervêm no processo e analisá-las criticamente. A ideia é problematizar em que medida o CONJUPAB pode ser influenciado pelo contexto das divisões territoriais das terras indígenas, pela divisão do movimento indígena da Bahia em grupos rivais, pelas instituições/organizações indígenas, pela política partidária, pela aparente hierarquia em virtude da tradicionalidade das famílias, pelo fato de alguns jovens descenderem de caciques etc.;

h) estarmos abertos à fluidez da pesquisa e de suas evoluções, estando cientes de que o conhecimento é construído de forma coletiva, podendo seguir caminhos não previstos inicialmente, ou seja, estarmos preparados para a mudança de rumos e

objetivos, considerando que a temática da participação, especialmente nos dias atuais, se presta a múltiplas interpretações e compreensões. Nas palavras de Latour (2004), é preciso "seguir as coisas através das redes em que elas se transportam, descrevê-las em seus enredos" (LATOUR, 2004, p. 397);

i) habitar a pesquisa sempre de forma reflexiva, com afetividade, solidariedade e empatia, estando abertos, de corpo e mente, a diferentes lentes de interpretação. É preciso, pois, aceitar que "a observação não é simplesmente um processo passivo de absorver impressões ou registrar estímulos; ao contrário, é uma atividade de seleção e interpretação. O que se seleciona e como se interpreta é influenciado pelas atitudes emocionais". (JAGGAR, 1997, 167).

j) ter clareza de que não existe hierarquia de saberes, mas sim conhecimentos situados e diálogos possíveis entre estes, partindo da premissa de que "Toda ignorancia es ignorante de un cierto saber y todo saber es la superación de una ignorancia particular" (SANTOS, 1995, p. 25);

k) redefinição do processo de validação da pesquisa a partir da utilização de distintas visões, formas de aferição e lógicas alternativas/emergentes, isto é, contaminar a academia com novos referenciais epistemológicos e metodológicos, ultrapassando a tradição positivista, valorizando a riqueza dos métodos alternativos e não convencionais de se pensar e fazer ciência.

3 A concepção de juventude na modernidade e os "ritos de passagem" indígena

Destacamos inicialmente que foi graças ao legado do historiador francês, Philippe Ariès (1978)[5] que hoje podemos compreender melhor a divisão etária das sociedades modernas, visto que nem sempre a infância foi compreendida (material e simbolicamente) em separado da vida adulta, pelo menos até meados do século XVII (Ariès, 1978). A tese do autor é de que a emergência de um novo sujeito, o jovem, se deu, historicamente, por meio da ampliação da escolarização e da reorganização da família.

É nos estudos que tratam da oposição entre a criança e o adulto, polaridades em que o sujeito passa por um processo de amadurecimento, físico e social, que o termo juventude surge e é sustentado na sociedade moderna, entendido como uma fase de transição entre a infância e a idade

[5] História Social da Criança e da Família, publicada pela primeira vez em 1960.

adulta, marcada pela negatividade, "o que não se é mais e ainda não se chegou a ser" (SALEM, 1986, p. 38) e, pela indeterminação, "este estado incerto que vem da imbricação e também da distância entre o universo infantil e o universo adulto" (MORIN, 1986, p.138).

No entanto, vale dizer que essa transição entre a infância e o amadurecimento não é uniforme entre todos os tipos de sociedade, ou seja, não segue um mesmo padrão, variando conforme o grupo e à posição social que o sujeito irá ocupar na estrutura social do grupo. De acordo com Rangel (1999, p. 147):

> Nas sociedades estratificadas, os adultos não serão somente homens e mulheres; serão cidadãos, com maior ou menor poder de interferência política, exercerão profissões variadas, terão poder aquisitivo diferenciado em conseqüência de pertencer a uma determinada classe social, como é o caso, por exemplo, nas sociedades capitalistas. Já em sociedades não estratificadas em classes, os adultos serão homens e mulheres em pleno exercício de suas funções sociais, produtivas e reprodutivas. **Entre os povos indígenas que vivem em território brasileiro, por exemplo, pode-se dizer, de forma genérica, que o modelo de sociabilidade está baseado, de um certo ponto de vista, em uma correspondência entre o ciclo da vida e as funções e papéis exercitados pelos indivíduos**. Desse modo as etapas etárias - infância, maturidade e velhice - equivalem a posições sociais bem definidas (RANGEL, 1999, p, 147, grifo nosso).

Enquanto nas sociedades capitalistas o sujeito é preparado para se transformar num cidadão com conhecimentos, habilidades e competências para atuar na vida social, política e econômica, relativamente à classe social que ocupa; nas sociedades indígenas as categorias "homem" e "mulher" são delimitadas com base na função social a ser desempenhada "caça, pesca, agricultura, coleta, construções, fabricação de instrumentos e utensílios, objetos de adorno e cerimoniais, preparo e cocção de alimentos", cuja intensidade do trabalho irá variar conforme a faixa etária do indivíduo (Ibid., p. 148).

É mister, entretanto, ponderarmos essa questão quando se trata de povos indígenas como o caso do Povo Pataxó, altamente impactados pela

política de assimilação à comunhão nacional empreendida no final do século XVIII no Brasil e que perdura ainda hoje. Nas palavras de Darcy Ribeiro, os "resíduos da população indígena do Nordeste" (apud OLIVEIRA, 1998, p. 50), se constituíram culturalmente sob traços culturais impuros, desprendidos de uma origem ancestral étnica, historicamente forjados no processo de mistura entre povos indígenas de diversas tribos, negros e europeus.

Nesse sentido, não há padrões de transição entre a infância e a idade adulta nem mesmo entre as sociedades indígenas, que possuem distintas realidades de contatos com a sociedade envolvente. Ser criança/jovem/adulto para os índios do Alto Xingu, por exemplo, pode não ter o mesmo significado para os índios do Nordeste. A aproximação com valores da sociedade capitalista, a busca por qualificação profissional e a inserção nas universidades e, consequentemente, no mercado de trabalho com posições mais destacadas do que tradicionalmente, podem ser fortes indicadores de mudança de perspectiva.

Voltando à emergência do jovem enquanto categoria social, é no século XVIII, segundo o pedagogo alemão, Andreas Flitner (1968, p. 38), que a juventude, de fato, emerge enquanto sujeito instigador de questionamentos teóricos e de investigação filosófica e científica, sendo objeto de estudo inicialmente pela Filosofia, Ciências Físicas, Psicologia e Antropologia.

Nas Ciências Sociais, desde muito cedo, se reconheceu que a adolescência não constituía uma fase de vida que tinha necessariamente de emergir em todas as sociedades, entre a infância e a vida adulta (REUTER, 1937[6] *apud* PAIS, 1990, p.146), ou que o conceito se reportava a uma fase de vida com limites cronológicos flutuantes, variando a sua duração de cultura para cultura (MEAD[7], 1935, ibidem). Nas sociedades indígenas, por exemplo, conforme Rangel (1999), a adolescência/juventude não é uma fase social, nem mesmo psicológica, visto que a maturidade é definida a

[6] REUTER, E. B. The Sociology of Adolescence, in *American Journal of Sociology*, vol. 43, 1937, pp. 414-427

[7] MEAD, M. *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, Routledge e Kegan Paul, 1935

partir da apresentação de condições fisiológicas dos corpos: na mulher, caracterizada pela primeira menstruação, enquanto nos homens, por sua capacidade física e emocional, tendo que passar, ambos, por "ritos de passagem". Essa assertiva é confirmada nos estudos de Travassos e Ceccarelli (2016, p. 101), onde encontramos que "para os Tembé e os Kaxuyana, os ritos não delimitam a inserção da criança no mundo adolescente, mas servem de ponte para a vida adulta". Para Baniwa (2006)

> Os ritos de passagem ou de "iniciação" são espécies de colação de grau, o máximo de capacidade de aprendizagem para a vida indígena. É o ponto supremo da experiência da vida como ela é e não como é idealizada, aquela que é necessária para a auto-realização individual e coletiva da pessoa (BANIWA, 2006, p. 132).

Reconhecidamente, a sociologia da juventude oscilou entre muitas correntes e tendências, sempre associada, conforme Tavares (2012), às questões da integração dos jovens na sociedade e do jovem como agente de mudança social. No Brasil, de maneira específica, um novo paradigma nos estudos sobre juventude começa a surgir a partir da década de 1990, período em que a juventude ganha maior visibilidade social e, em paralelo, torna-se objeto de atenção e de uma vasta produção científica (SPOSITO, 1994; ABRAMO, 1997; MADEIRA,1999; GROPPO, 2000; NOVAES, 2003, dentre outras). No bojo desses estudos, "as figuras juvenis mais em evidência são os jovens pobres que aparecem nas ruas, divididos entre o hedonismo e a violência" (ABRAMO, 1997, p.33).

Com a profundidade desses estudos, a produção acadêmica começa a influenciar a UNESCO, assim como o Estado e suas políticas de governo. A partir daí começam a surgir novas formas de conceber o segmento juvenil, levando-se em consideração agora a dimensão social, política e cultural, com a defesa de que "a juventude tem significados distintos para pessoas de diferentes estratos socioeconômicos, e é vivida de maneira heterogênea, segundo contextos e circunstâncias" (UNESCO, 2004, p.25).

De acordo com a UNESCO (2004), foi por conta desse reconhecimento plural e diverso da juventude que se passou a defender o uso do

termo "juventudes", a fim de explicitar a multiplicidade de grupos juvenis, sem, contudo, desconsiderar elementos comuns. Novaes (2003) e Sposito e Carrano (2003), são alguns dos autores contemporâneos que corroboram com esse discurso de juventude plural, marcadas por distintas condições sociais, econômicas, culturais, étnicas, geográficas, entre outras. De acordo Carrano (2003, p.110), "seria mais adequado, portanto, compreender a juventude como uma complexidade variável, que se distingue por suas muitas maneiras de existir nos diferentes espaços e tempos sociais". Dessa forma, segundo Melo (2014), a compreensão do fenômeno juvenil a partir da noção de "múltiplas juventudes" trouxe grande contribuição às ciências sociais.

> Ao problematizar a juventude com a classe ou estrato social, diferenças culturais, nacionais ou locais, as ciências sociais abandonaram, por um lado, a ideia de juventude em função de critérios puramente etários, e de realidade psicológica, por outro, abandonaram a ideia de juventude ideal e estereotipada: juventude urbana, branca e ocidental (KEIL, 2004, p.21).

Ainda nesse aspecto da diversidade de segmentos, Groppo (2000, p. 15) destaca que "cada juventude pode reinterpretar à sua maneira o que é 'ser jovem', contrastando-se não apenas em relação às crianças e adultos, mas também em relação a outras juventudes". Mesmo dentro da própria categoria de "juventude indígena", há certamente diversificadas maneiras de "ser jovem", considerada a diversidade étnica e de idioma que caracteriza os povos indígenas brasileiros. Conforme o último censo do IBGE (2010), existem em nosso território 305 distintas etnias indígenas, que falam ao menos 274 línguas e que possuem costumes, crenças e tradições que marcam suas diferenças.

Diferentes culturalmente, mas por outro lado unidos em torno de uma consciência coletiva, a juventude indígena reivindica políticas públicas específicas e diferenciadas.

Com o tema "Carta ao Estado Brasileiro e Organismos Internacionais", o terceiro e mais recente Seminário Nacional de Juventude Indígena,

realizado em São Luís/MA, em novembro de 2016, voltou-se a debater sobre problemas que são comuns aos povos indígenas do país: i) a precariedade das escolas indígenas e os desafios para implementação de uma educação escolar indígena diferenciada e de qualidade – assunto bastante recorrendo do Fórum Nacional de Educação Escolar Indígena; ii) a importância de se trabalhar a memória ancestral indígena como ferramenta de luta, autonomia e protagonismo; iii) a legalização e garantia dos territórios indígenas enquanto espaços integradores de reprodução física e cultural, fonte de vida para os povos originários; iv) a necessidade de se discutir a política partidária dentro das aldeias - pela juventude, comunidade e movimentos indígenas; v) a interferência religiosa das igrejas fundamentalistas dentro das aldeias, que vem prejudicando o processo de afirmação e resgate cultural, comprometendo a luta dos povos indígenas e; vi) a importância da articulação e aliança da juventude indígena com demais segmentos juvenis, particularmente com os movimentos sociais de outros povos e comunidades tradicionais.

Assim, partindo da premissa de que existe uma multiplicidade de formas de se constituir e ser jovem, no próximo tópico voltaremos nossa atenção a mostrar como o pensamento científico moderno, em seu afã homogeneizador, silenciou e ocultou uma rica diversidade de conhecimentos e experiências e que hoje a adoção de novas formas de se pensar e fazer ciência nos permitem olhar com novos olhos.

4 Pensamento abissal e sociedades indígenas

A fim de retratar e compreender a visão dicotômica que a ciência moderna contribuiu a reforçar no mundo ocidental, focaremos aqui a dicotomia entre civilizado x primitivo a partir de Durkheim[8] e da sua visão positivista de sociedades. Essas, conforme o autor, se diferenciam a partir do grau de coesão social existente em cada uma delas, assentado no conjunto de crenças e valores partilhados pelo grupo, o que chamou de

[8] *De la division du travail social* (1893)

"solidariedade mecânica" e "solidariedade orgânica". No pensamento do autor, herdeiro da sociologia comteana, enquanto a primeira é característica das sociedades primitivas, atrasadas, simples – tidas como "o ignorante, o residual, o inferior, o local e o improdutivo (SANTOS, 2002, p. 248-249) – a segunda é encontrada nas sociedades vistas como complexas, modernas, de maior diferenciação individual e social, em um outro, suposto, estágio social.

Foi assim que, desde o século XIX, essa forma legitimada pela ciência de ler o mundo e caracterizar as sociedades (sob uma perspectiva evolucionista-linear), foi naturalizada no pensamento moderno e responsável por cristalizar uma diferença hierárquica que é produto da narrativa hegemônica e única de desenvolvimento da humanidade, acirrando desigualdades e violentando, simbólica e materialmente, a existência dos povos autóctones. Nesse percurso, foram apagadas as histórias, culturas, costumes e tradições desses povos; populações que guardam diferentes lógicas de: saberes, temporalidades, reconhecimentos, escalas e produtividades (SANTOS, 2002).

Uma vez clareado o processo que levou a naturalizar presumidas superioridades e inferioridades, temos a chance de olhar os termos dessas relações fora das articulações de poder que os determinou, como encoraja Santos (2002, p. 246) "pensar os termos das dicotomias fora das articulações e relações de poder que os unem, como primeiro passo para os libertar dessas relações, e para revelar outras relações alternativas que têm estado ofuscadas pelas dicotomias hegemónicas".

Pierre Clastres (1974), em Sociedade contra o Estado, já criticava essa noção de lugar marginal das sociedades primitivas na história universal, reconhecendo nisso uma outra face do etnocentrismo: "a convicção complementar de que a história tem um sentido único, de que toda sociedade está condenada a inscrever-se nessa história e a percorrer as suas etapas que, a partir da selvageria, conduzem à civilização". (CLASTRES, 1978, p. 133). Sobre isso, Clastres discorda veementemente, revelando um outro entendimento.

Para trilhar esse percurso alternativo, retomemos as experiências de produção de conhecimento e experimentos de democracia participativa que anunciamos seriam o nosso foco na introdução deste artigo, a partir da lógica dos povos indígenas, compreendendo como sua invisibilização (as ausências, nas palavras de Santos, 2002), foi produzida.

4.1 Por uma ecologia de saberes: o reconhecimento da perspectiva nativa

Estamos acostumados a associar a produção de conhecimento à busca do aumento do domínio do ser humano sobre a natureza que o arrodeia e ameaça, previsão e controle das condições ao nosso redor, através da ciência e do seu mais poderoso braço: a tecnologia. Sobre as ***experiências de conhecimentos*** a partir da visão indígena, interessa-nos ilustrar uma outra forma de ser e estar no mundo. Acompanhando o pensamento de Clastres (1978), as sociedades indígenas não alimentam o desejo de alcançarem um "estado civilizado" (algo a que não atribuem valor), muito menos buscam o domínio absoluto da natureza como o projeto cartesiano sugere; ao contrário, buscam um domínio "adaptado e relativo às suas necessidades", ou seja, extraindo da natureza o que precisam para sobreviverem em abundância, sem necessidade de acumulação de excedentes. Para tanto, cita a forma de organização da economia de subsistência baseada na divisão do tempo diário (tempo para caçar, para "botar roçado", para festejar, para guerrear...), seja dos "caçadores-nômades do deserto do Kalahari ou de agricultores sedentários ameríndios" (p. 136), a exemplo dos Tupi-Guarani, Yanomami venezuelanos e Guayaki paraguaios.

Acrescentamos a esses exemplos, a realidade do Povo Pataxó que vive ao Sul do Estado da Bahia. Com mais de 518 anos de contato com o homem branco, ainda luta para apresentar traços do modo de vida tradicional; uma realidade notadamente negada pela sociedade envolvente, que possui uma imagem preconceituosa dos "índios misturados", estes caracterizados

por "populações tidas como de pouca distintividade cultural (ou seja, culturalmente "misturadas") em virtude de séculos de uma política assimilacionista (OLIVEIRA, 1998, p. 48). Os Pataxó hoje convivem com o preconceito e discriminação, sendo taxados de mestiços, indolentes, "índios paraguaios" (no sentido de falsificados).

Todavia, habitando e se utilizando de "diversos ecossistemas da zona litorânea, como arrecifes, praias, mangues, restingas, bem como ecossistemas arenosos, comumente denominados de mussunungas, e florestais, como as matas de terra alta e as de brejo" (CARDOSO e PINHEIRO, 2012, p. 25), os Pataxó sobrevivem e resistem, lançando mão de toda uma "ciência Pataxó". Ainda, segundo o autor, os Pataxó chegaram a ser descritos pela literatura como um Povo extinto nos anos 1950, logo após eventos que marcaram fortemente o modo de vida e a história desse Povo. Referimo-nos ao evento que os Pataxó denominam de "Fogo de 51" e a criação do Parque Nacional do Monte Pascoal, onde os índios da Aldeia Mãe Barra Velha foram massacrados e dispersos.

A respeito dessa população, assim se expressa Eduardo Galvão, hoje: "a maior parte vive integrada no meio regional, registrando-se considerável mesclagem e perda dos elementos tradicionais, inclusive a língua" (GALVÃO, 1957, apud Oliveira, 1998, p. 48).

Nos dias de hoje, fruto da assimilação compulsória, os Pataxó lutam arduamente para reconstruir sua língua perdida, hoje chamada de Patxohã, e para resgatar traços característicos de uma ancestralidade indígena comum. Para tanto, jovens indígenas criaram um grupo de pesquisa da língua e história Pataxó, o ATXOHÃ, e contam com os saberes dos anciãos para essa missão. "Não porque achamos que para alguém ser índio é preciso saber falar uma língua indígena. Acreditamos que a língua é importante porque ela carrega muitos segredos e valores de um povo" (ITJ, 2011, p. 9-10).

A reivindicação por uma saúde alternativa e educação escolar indígenas, hoje realidade nas aldeias, foi muito em função dessa "viagem da

volta"[9]. Esse regresso também é percebido no trabalho de fortalecimento espiritual empreendido em algumas aldeias, com destaque para a Aldeia Pé do Monte. Liderados pelo jovem, Tohõ Pataxó, a comunidade vem recorrendo aos "encantados" (espíritos ancestrais) e aos mistérios da floresta, em rituais sagrados, como forma de se conectar com sua essência. Essa busca por uma estética primitiva pode ser vista, ainda, como estratégia de fortalecer seus projetos de Etnoturismo, importante fonte de renda para muitas aldeias Pataxó. Como destaca Lima (2015) "Os povos indígenas do Nordeste têm buscado reconstruir sua cultura material, seus rituais, defrontando-se com o duplo preconceito da discriminação por serem indígenas e por serem considerados indígenas inautênticos". (LIMA 2015, p. 437-438).

Dessa forma, ao utilizarem uma lógica própria de trabalho e tempo, as sociedades nativas "demonstram uma capacidade de satisfazer suas necessidades pelo menos igual àquela de que se orgulha a sociedade industrial e técnica" (CLASTRES, 1978, p. 133-134). Para um dos líderes do Povo Baniwa e intelectual nativo, Gersem Baniwa

> Os povos indígenas organizam seus saberes a partir da cosmologia ancestral que garante e sustenta a possibilidade de vida. A base primordial é a natureza/mundo. É a cosmologia que estabelece os princípios norteadores e os pressupostos básicos da organização social, política, econômica e religiosa (BANIWA, 2006, p. 171)

Ao dar exemplos de domínio da natureza pela técnica, citando a habilidade e capacidade de inventividade dos povos originários, Clastres conclui que, ao menos na hierarquia do campo da técnica e do conhecimento (só para citar um exemplo) "os ameríndios em nada se mostram inferiores, muito pelo contrário, no que se refere à arte de selecionar e diferençar múltiplas variedades de plantas úteis" (ibidem, p. 134). Ao fazerem isso, demonstram outros saberes e outra lógica. Como afirma

---

[9] Termo utilizado por João Pacheco de Oliveira para retratar esse processo de reelaboração cultural. *A viagem da volta*: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999. 350p.

Viveiros de Castro (2002), é inegável que "os conceitos que se dão (os indígenas) e as descrições que eles produzem, são muito diferentes dos nossos" (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 124), o que não os torna menos "racionais". É justamente por essa diferença que "a principal marca do mundo indígena é a diversidade de povos, culturas, civilizações, religiões, economias, enfim, uma multiplicidade de formas de vida coletiva e individual" (BANIWA, 2006, p. 31)

4.2 Arranjos de demodiversidade: o aprimoramento da democracia representativa

No que diz respeito às ***experiências de democracia***, com a Constituição de 1988 – fruto dos movimentos sociais das décadas de 70 e 80 e fortemente influenciada pelas teorias do pluralismo jurídico que conferiam proteção às diferentes expressões étnicas – os povos indígenas tiveram suas reivindicações territoriais fortalecidas e formalizadas. Foram legalmente considerados pelo Estado brasileiro, como povos distintos, sujeitos de direitos especiais; sendo reconhecidas suas organizações sociais, econômicas e políticas específicas e, estipulado que o Estado deve respeitá-los enquanto povos tradicionais.

Em sua antropologia sobre as terras tradicionais no Brasil, Paul Little (2002) destaca que dentre todos os povos tradicionais, "os povos indígenas foram os primeiros a obter o reconhecimento de suas diferenças étnicas e territoriais" (p. 13). Conforme Oliveira (1999), em 12 anos da promulgação da CF/88, das 563 terras indígenas[3] identificadas no país, 317 (56,5%) tiveram suas cartas declaratórias emitidas e homologadas; onde só no Nordeste o número de grupos indígenas reconhecidos passou de 10 na década de 1950 para 23 em 1994.

De forma prática, Baniwa (2012, p. 206-207) destaca quatro grandes conquistas com a promulgação da CF/88 para os povos originários do Brasil: 1- a superação da tutela e o reconhecimento da capacidade civil dos

índios; 2- o abandono do pressuposto integracionista e o respeito às diferenças socioculturais dos indígenas; 3- o reconhecimento da autonomia societária dos índios, ou seja, a liberdade de gerir seus territórios a partir de cosmovisões próprias e; 4- o reconhecimento à cidadania híbrida: étnica, nacional e global.

No mesmo período, também em âmbito internacional surgem tratados, acordos e convenções de proteção especial aos povos indígenas de todo o mundo: a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT, sobre Povos Indígenas e Tribais, adotada em Genebra, em 27 de junho de 1989, que destaca em seus Incisos do Art. 3 que "os povos indígenas e tribais deverão gozar plenamente dos direitos humanos e liberdades fundamentais, sem obstáculos ou discriminação" e; a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, aprovada em 13/09/2007, que reforça em Art. 5 que "os povos indígenas têm o direito a conservar e fortalecer suas próprias instituições políticas, econômicas, sociais e culturais, mantendo ao mesmo tempo seu direito de participar plenamente, se assim o desejarem, na vida política, econômica, social e cultural do Estado".

Dessa forma, influenciada pelo movimento político internacional de reconhecimento dos direitos étnicos, foi instituída no Brasil a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT), por meio do Decreto Presidencial nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007, com o objetivo de "promover o desenvolvimento sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, com ênfase no reconhecimento, fortalecimento e garantia dos seus direitos territoriais, sociais, ambientais, econômicos e culturais, com respeito e valorização à sua identidade, suas formas de organização e suas instituições".

Foi então, a partir da redemocratização do país e com o reconhecimento de direitos sociais, culturais e políticos dos povos indígenas, em âmbitos nacional e internacional, que o Estado brasileiro, começa a mostrar sinais de abertura à participação indígena no se fazer das políticas públicas.

É nesse momento da história que surgem inúmeras organizações nativas[10], no sentido de representar as demandas dos povos indígenas junto às instâncias de consulta e participação popular criadas pós-redemocratização (conselhos, conferências, fóruns etc.). Entretanto, qual foi, de fato, a inserção do movimento indígena na estação participativa que parece findar hoje? Essa é uma das questões que buscaremos responder na tese.

É justamente nesse movimento de inovação, nas fissuras de um sistema em construção, que ao longo das décadas de 90, 2000, 2010 foram se construindo e consolidando opções inovadoras e alternativas ao modelo democrático hegemônico, de cunho representativo e neoliberal.

> Exemplos salientes são o orçamento participativo da cidade de Porto Alegre, hoje também em vigor, sob diferentes formas, em muitas outras cidades brasileiras e latino-americanas; os panchayats eleitos em Kerala ou Bengala Ocidental, na Índia, e as formas de planejamento participativo e descentralizado a que têm dado azo; formas de deliberação comunitária nas comunidades indígenas, ou rurais em geral, sobretudo na América Latina e na África; a participação cidadã nas decisões sobre impactos científicos ou tecnológicos. (SANTOS, 2002, p. 260)

Outro exemplo mais recente é o caso dos indígenas da etnia Wampi, ocupantes da Amazônia Peruana que, em 2015, criaram o "Governo Territorial Autônomo da Nação Wampis" com constituição, parlamento e órgãos executivos próprios, a partir de um processo de mais de 50 reuniões comunitárias e 15 assembleias gerais, que reuniram indígenas Wampi de mais de 200 aldeias do território indígena. Observamos aqui não já a inserção nas formas de participação institucionalizada, mas uma luta pela autonomia no autogoverno, o que nos deixa com uma questão de pesquisa a ser aprofundada.

A decisão foi respaldada na Convenção 169/1989, da OIT, sobre Povos Indígenas e Tribais, que garante os direitos humanos e liberdades fundamentais dos indígenas; bem como na Declaração da ONU sobre os

---

[10] "Enquanto em 1970 não havia nenhuma organização indígena reconhecida, em 2001, já eram 347 organizações indígenas na Amazônia legal" (BANIWA, 2012, p. 211).

Direitos dos Povos Indígenas, de 2007, que assegura o direito de criação de instituições políticas próprias e o livre arbítrio para participarem da vida política dos Estados-nação". "A terra wampis declarada "território integral" inclui o subsolo (morada de Nunkui, a mãe terra) e o céu (Nayaim), que são para eles o lar dos espíritos dos ancestrais" (NIEDERBERGER e LÖÖV, 2017). Para um dos líderes wampis, Andrés Noningo "... isto nos permite nos proteger das empresas e dos políticos que não são capazes de ver senão ouro e petróleo em nossos rios e nossas matas".

Com base nesses exemplos, voltemos a destacar os mecanismos e estratégias de mobilização e participação protagonizados pelo Povo Pataxó da Bahia, constituídos no sentido de assegurar a autonomia de deliberação sobre os assuntos que lhes dizem respeito, bem como de representar as demandas coletivas em espaços políticos institucionalizados, a fim de influenciar o poder público na efetivação de direitos.

No nível Estadual, organizam-se e são representados através do Movimento Unido dos Povos e Organizações Indígenas do Estado da Bahia (MUPOÍBA), que representa 143 comunidades indígenas de 22 etnias, e que tem a função de dialogar com o Estado (União/Estado) a fim de que as demandas indígenas sejam atendidas.

No nível Territorial (Sul e Extremo Sul da Bahia), organizam-se através dos Conselhos de Caciques das Aldeias Pataxó e por meio da Federação Indígena das Nações Pataxó e Tupinambá do Extremo Sul da Bahia (FINPAT), que congrega os interesses dos índios Pataxó dos Territórios Pataxó Barra Velha, Kay/Pequi, Coroa Vermelha e Mata Medonha, e dos Tupinambá do Território Tupinambá de Olivença. Para tanto, são realizadas assembleias periódicas para debater assuntos de interesse comum.

No nível Comunitário, a organização e representação se dá através das associações comunitárias e cooperativas de produção, existentes praticamente em todas as Aldeias. Estas entidades vêm de encontro a uma demanda latente e real das comunidades da região, uma vez que estas, diante o atual cenário de descentralização das políticas públicas, carecem

de uma instituição representativa forte e dinâmica, que atenda às exigências burocráticas dos entes públicos e instituições privadas, esteja apta à captação de recursos e que seja capaz de representar legalmente os interesses de seus membros. No seguimento da pesquisa nos caberá indagar o quanto essas formas de articulação e mobilização são efetivas no alcance dos objetivos almejados.

No bojo das experiências de participação do Povo Pataxó, recortaremos aqui a criação do Conselho Territorial da Juventude Pataxó da Bahia (CONJUPAB), que apresentaremos sumariamente a seguir.

4.2.1 O Conselho Territorial da Juventude Pataxó da Bahia - CONJUPAB

O CONJUPAB é uma instância independente da juventude Pataxó do Sul da Bahia, que começa a se desenhar, a partir de 2012, constituída com o objetivo de promover a participação do jovem indígena na elaboração de políticas públicas contextualizadas às suas realidades, bem como de viabilizar a interlocução direta da Juventude Pataxó com o Estado Brasileiro.

Essa instância nos desafia a pensar um organismo que se assume como Conselho, mas que não atende aos critérios que definiram esse tipo de organismo na prática de participação institucionalizada [11], se referenciando na dinâmica política da aldeia - seus conselhos de anciões e assembleias comunitárias, ou seja, atendendo a uma outra lógica. Mobilizando o conceito de demodiversidade já exposto, essa experiência Pataxó nos instiga a pensar a relação entre formas mais consolidadas (institucionalizadas) e outras novas (não-institucionalizadas) de se encaminhar demandas indígenas.

A partir de uma retrospectiva feita durante o I Acampamento da Juventude Pataxó, realizado em fevereiro deste ano, elencamos adiante os

[11] Os Conselhos não são espaços do governo, tampouco da sociedade civil. São espaços públicos plurais, nos quais os representantes da sociedade civil e do Estado disputam, negociam e, ao mesmo tempo, compartilham a responsabilidade pela produção das políticas públicas, em áreas específicas (TATAGIBA, 2004, p. 348)

fatos que contribuíram para a criação do referido conselho, relatados pelos jovens indígenas:

a) A participação dos jovens Pataxó no VI Seminário Cultural dos Jovens Indígenas do Regional Leste, realizado entre os dias 25 a 28 de outubro de 2012, na Aldeia Serra do Padeiro, Terra Indígena Tupinambá de Olivença. Sob o tema "Jovens indígenas nas lutas de seus povos construindo o bem viver", o seminário ocorreu em uma área retomada conhecida como Unacau. Nesta área, retomada pelos Tupinambá em maio de 2012, vivem hoje algumas famílias indígenas, engajadas na luta de seu povo e na construção de um projeto de bem viver. O evento, segundo relatos, acendeu nos jovens Pataxó o desejo de também se organizarem, social e politicamente;
b) A participação dos jovens Pataxó na etapa regional (Barra Velha) da I Conferência Nacional de Política Indigenista, realizada nos dias 06 e 07 de junho de 2015, na Escola Indígena Pataxó de Barra Velha, por iniciativa da FUNAI. Segundo relatos, foi durante a etapa regional da conferência que os jovens Pataxó reivindicaram um espaço próprio para debater as questões da juventude, já que não tinha este eixo na programação do evento, nascendo dali a ideia de constituir uma comissão para criação do Conselho Territorial da Juventude Pataxó da Bahia, "não para trabalhar à frente dos anciões, mas para andar do lado, para poder apoiá-los" nos processos de luta;
c) A realização, com apoio do Instituto Mãe Terra (OSC que apoia o movimento indígena na Bahia), do I Encontro Territorial da Juventude Pataxó da Bahia: pelo protagonismo, participação social e autonomia dos Jovens Pataxó, realizado na Aldeia Barra Velha, Município de Porto Seguro, no período de 14 a 16 de janeiro de 2015. O evento, materializado no âmbito do Projeto "Avante Juventude Pataxó" e idealizado pela juventude indígena, teve por objetivo promover meios ao Jovem Pataxó que permitam a sua mobilização e da sua comunidade, visando ao alcance da sua autonomia, por meio de estruturada formação sociopolítica, e tinha como um de seus eixos temáticos e objetivo maior, a criação do Conselho Territorial da Juventude Indígena Pataxó da Bahia;
d) O apoio da Superintendência da Juventude de Porto Seguro e do Instituto Mãe Terra na disponibilização de infraestrutura e pessoal para auxiliar na elaboração de um regulamento de criação do CONJUPAB e amadurecer a ideia;
e) O fato do Conselho Municipal de Juventude do Municípios de Porto Seguro não possuir vaga para indígenas e Santa Cruz Cabrália nem se quer possui a instância, o que compromete a participação da juventude Pataxó na construção de políticas públicas contextualizadas à realidade do Povo Pataxó dentro dos espaços institucionalizados;

f) A possibilidade de afastar-se e mitigar os impactos da influência da política partidária dentro das Aldeias, e unir novamente o Povo Pataxó (um grande desejo dos mais velhos: ver o povo unido), hoje fragmentado/dividido em dois movimentos distintos e quase adversários: o Movimento Unido dos Povos e Organizações Indígenas do Estado da Bahia (MUPOÍBA) e o Movimento Indígena da Bahia (MIBA). Além dessa divisão a nível estadual, entre o próprio Povo Pataxó, existe hoje a existência de 02 Conselhos de Caciques, o que acaba também por enfraquecer as lutas indígenas, fragmentando o território e a causa.

Quanto aos começos e recomeços do movimento da juventude Pataxó desde a Conferência da FUNAI de 2015, os jovens relataram que mais de 90% dos membros do CONJUPAB é de universitários que tiveram que se ausentar de suas aldeias para fazer faculdade fora, ou exercem cargos públicos em suas comunidades, o que comprometeu a reunião de todos (fora a falta de recursos) para deliberar sobre a continuidade dos trabalhos do Conselho. "Existem inúmeros casos em que jovens indígenas que saíram há muito tempo de suas aldeias para estudar fora, ou mesmo para se aventurar mundo afora, voltaram e se tornaram lideranças de muito prestígio nas suas comunidades, colocando a serviço do seu povo toda a experiência acumulada e as lições aprendidas no mundo exterior (BANIWA, 2006, p. 24/25)

Isto posto, a partir das experiências de participação suscitadas pela juventude indígena Pataxó, um dos caminhos possíveis parece ser o de buscar inovar as formas de participação, valorizando experiências de baixo pra cima (Avritzer, 2008) e "práticas de ruptura e criação" (Svirsky, 2010), partindo da premissa da imprescindibilidade da participação social e política nos processos de interlocução com o Estado e de construção da cidadania, enquanto afirmação e reconhecimento de direitos e liberdades fundamentais. Para Gurza Lavalle (2011, p. 20) "a questão de fundo é a legitimidade e a possibilidade de se conectar práticas de representação com práticas de participação, de modo a induzir a responsividade dos atores no exercício de práticas de representação extraparlamentar". Um caminho justificado pelos claros sinais de esgotamento do modelo de participação institucionalizado ao longo das últimas décadas, e amplamente levantados na literatura (NOGUEIRA, 2003; DAGNINO,

2004; LAVALLE, 2011; TATAGIBA, 2014; AVRITZER, 2016, GIANNELLA, 2018, dentre outros). É aparente a neutralização do potencial transformador da participação devida a múltiplos fatores que cabe aqui apenas lembrar: o aparente paradoxo de uma prática participativa que se assemelha e sofre, progressivamente, dos mesmos defeitos da democracia representativa e eleitoral (MPOG, 2012); representatividade insuficiente, esgarçamento da relação entre representantes e representados, incapacidade de incidir em formas arraigadas de fazer política e na própria cultura política na qual o país foi formado.

Além disso tudo, adicione-se que o desânimo relativo ao modelo de participação institucional se intensifica e se agrava hoje, na medida em que o atual governo, defensor de um Estado-mínimo, desqualifica as estratégias de diálogo e de coprodução de bens públicos e age para desestruturar instâncias de participação conquistadas a duras penas pela sociedade civil organizada. A cultura democrático-participativa, definida por "processos nos quais os diferentes interesses são reconhecidos, representados e negociados, via mediações sociopolíticas e culturais" (GOHN, 2004, p. 28), ainda engatinha no Brasil, mas sofre, nesse momento, com ataques poderosos.

Nessa perspectiva, no intuito de refletir sobre as formas e desafios da participação da juventude indígena Pataxó num momento em que, aparentemente, estamos precisando reinventar as formas da participação, muitas questões se apresentam. São elas: A experiência do CONJUPAB configura-se, de fato, como uma alternativa e produto de inovação democrática ao modelo de participação institucionalizada? Se sim, no que se diferencia e com que propósito fora criado? Seria um reflexo do ingresso tardio dos indígenas nos espaços formais de participação, quando destes já se denunciam limites importantes? E ainda, qual a percepção dos povos indígenas a respeito da efetividade desses mecanismos e instâncias de consulta, participação e controle social institucionalizados? Reconhecem conquistas no campo dos direitos da juventude indígena? E por fim, diante de um governo que apresenta um projeto político que asfixia as condições

de participação das minorias (índios, negros, quilombolas, mulheres), quais são os caminhos e desafios da representação e da participação social? É sobre estas e, eventualmente, outras questões emergentes, que esta pesquisa nos permitirá lançar uma luz.

6 Na impossibilidade de se concluir...

Buscou-se ao longo deste texto apresentar a essência da tese de doutorado em desenvolvimento junto ao Programa de Pós-graduação em Estado e Sociedade, da Universidade Federal do Sul da Bahia, na linha de pesquisa "políticas públicas e participação social", que vem mobilizando os conceitos de juventude, participação e cidadania no contexto indígena, a partir de alternativas epistêmicas emergentes.

Diante da situação instalada no país, a partir do golpe de 2016, com a abertura de uma estação política cujas marcas fundamentais se opõem aos princípios da inclusão e da participação social, somos convocados para a reflexão sobre quais serão os outros/novos caminhos da transformação social em nosso país, num futuro próximo. Está cada dia mais claro que a continuidade das políticas de participação institucional vem sendo claramente ameaçada e, diante do abissal sepultamento dos princípios e pressupostos da gestão compartilhada que regem a relação entre Estado e Sociedade, ninguém pode afirmar se, no futuro próximo, elas ainda serão capazes de influenciar os processos decisórios de implementação de políticas públicas. Nesse momento de incerteza, nos propomos a focar a atuação dos povos indígenas enquanto sujeitos sócio-histórico-políticos e culturais que nunca chegaram a ter centralidade na passada estação participativa e que ensejam a capacidade de estruturar uma frente unificada pelo reconhecimento de seus direitos enquanto cidadãos e reivindicar, a um tempo, igualdade e respeito da diferença. Através do caso que propomos para análise, e a interação que nos possibilitará com a juventude Pataxó do sul da Bahia, contamos contribuir com a exploração de novas formas de construção da participação cidadã e de consolidação da nossa

jovem e precária democracia. Sem dúvidas a participação desses, assim como de tantos outros sujeitos longamente marginalizados, será fundamental para com essa empreitada.

Referências

ABRAMO, Helena. W. Considerações sobre a tematização social da juventude no Brasil. In: **Revista Brasileira de Educação** n.5-6, mai./dez.; 1997

ARIÈS, P. **História Social da Criança e da Família**. Rio de Janeiro, Editora Guanabara, 1978

AVRITZER, L. **Impasses da democracia no Brasil**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016, 167 p.

_____. Instituições participativas e desenho institucional: algumas considerações sobre a variação da participação no Brasil democrático. **Revista Opinião Pública**, Campinas, vol. 14, nº 1, Junho, 2008, pp. 43-64

BANIWA, G. O Índio Brasileiro: O que Você Precisa Saber sobre Os Povos Indígenas no Brasil Hoje / Gersem dos Santos Luciano. **Coleção Educação Para Todos. Série Vias dos Saberes**, volume 1. Brasília: Ministério de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; Rio: LACED/Museu Nacional, 2006. ISBN 85-98171-57-3. Disponível em: < http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/pdf/indio_brasileiro.pdf>. Acesso em: 16 out. 2018

_____. "A conquista da cidadania indígena e o fantasma da tutela no Brasil". In: Alcida Rita Ramos (org.), **Constituições nacionais e povos indígenas**. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2012, p. 206-227.

BOTERO, Patrícia. Arturo Escobar y sus fuentes críticas en la construcción de pensamiento latinoamericano. **Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud**, Manizales, v. 8, n. 1, p. 151-173, Jan., 2010

CABRERA, M. D. O. **Modos de vida vivibles: Economía(s) Solidaria(s) y Sostenibilidad de la vida**. UAB, 2017, 210p. Tese (Doutorado em Psicologia Social). Universidade Autónoma de Barcelona. Disponível em: < https://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/405465/mdoc1de1.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 03 mar. 2018

CARDOSO, Thiago Mota; PINHEIRO, Maíra Bueno. (Orgs.) **Aragwaksã: Plano de Gestão Territorial do povo Pataxó de Barra Velha e Águas Belas** – Brasília: Funai/CGMT/CGETNO/CGGAM, 2012. (Série Experiências Indígenas), n. 1. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/Series/Aragwaksa_Pataxo/Aragwaksa_PlanoGestao_Pataxo.pdf>. Acesso em: 24 nov. 2018

CLASTRES, P. **A Sociedade Contra o Estado**. Capítulo XI - A Sociedade Contra o Estado. 1ª Ed. Trad. Theo Santiago. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora S.A. 1978. Pp. 132-152

ESCOBAR, Arturo. Comunidades Negras de Colombia: en defensa de biodiversidad, territorio y cultura. **Biodiversidad**, n. 22, p. 15-20, Dic. 1999

_____. Mundos y conocimientos de outro modo - El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. **Revista Tabula Rasa**, Bogotá, n.1, p. 51-86, ene./dic., 2003

FLITNER, A. Os problemas sociológicos nas primeiras pesquisas sobre a juventude. In: BRITO, S. (Org.). **Sociologia da juventude**, I. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1968. p. 37-68

GIANNELLA, V. Base teórica e papel das metodologias não convencionais para a formação em gestão social. In: CANÇADO, Airton, Cardoso et al. (org.). **Os desafios da formação em gestão social**. Anais do II Enapegs, Provisão: Palmas/TO, 2008

_____. EPISTEMOLOQUE? epistemologia para não filósofos, guiando a ação para o tempo que vem. terceiro incluído. ISSN 2237-079X NUPEAT–IESA–UFG, v.5, n.1, Jan./Jun., 2015, p. 339-354, Artigo 95. **Dossiê ECOTRANSD: Ecologia dos saberes e Transdisciplinaridade.** DOI: 10.5216/teri.v5i1.36362

_____*, MACHADO, V., TAVARES, E., As metodologias integrativas como ampliação da esfera pública. Em* ***Gestão Social como Caminho para redefinição da esfera pública****. Schommer, Paula, C., Boullosa, R. F. (orgs), UDESC Editora, Florianópolis, 2011*

GONH, M. G. M. (2004). Empoderamento e participação da comunidade em políticas sociais. **Saúde e Sociedade**, 13(2), pp. 20-31.

GRAMSCI, Antonio. (2000), **Cadernos do cárcere** (vol. 3: Maquiavel. **Notas sobre o Estado e a política**. Edição e tradução de Carlos Nelson Coutinho e Luiz Sérgio Henriques), Rio de Janeiro, Civilização Brasileira

GROPPO, L. A. **Juventude:** ensaios sobre sociologia e história das juventudes modernas. Rio de Janeiro, DIFEL, 2000.

GURZA LAVALLE, A. Após a participação: nota introdutória. **Revista Lua Nova**, São Paulo, 84: 13-23, CEDEC, 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ln/n84/a02n84.pdf>. Acesso em: 30 jul. 2017.

JAGGAR, Alison. Amor e conhecimento: a emoção na epistemologia feminista. In: JAGGAR, Alison; BORDO, Susan R. (Orgs.). ***Gênero, corpo e conhecimento***. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997

KEIL, Ivete M. Dos jovens contestadores aos jovens de hoje: uma nova forma de participação na Pólis? In: BAQUERO, Marcelo (org.). **Democracia, juventude e capital social no Brasil.** Porto Alegre: editora da UFRGS, 2004

LATOUR, Bruno. Por uma antropologia do centro (entrevista do autor à revista)**. Mana** 10(2), pp. 397-414, 2004

LIMA, Antônio Carlos de Souza Lima. Sobre Tutela e Participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil, Séculos XX/XXI. **Mana** 21(2): 425-457, 2015 – DOI http://dx.doi.org/10.1590/0104-93132015v21n2p425.

LITLE. P. E. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil**: por uma antropologia da territorialidade. Brasília: Série Antropologia, 2002.

MELO, Rosicleide Araújo de. **Juventude, participação e cidadania:** um estudo sobre a experiência do Projovem Urbano em Recife/PE. Recife, 2014. 237f. Tese (Doutorado em Sociologia). Curso de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco. Disponível em: < https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/11707>. Acesso em: 09 set. 2017

MORIN, E. **Cultura de massas no século XX. O Espírito do tempo 2**. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1986

MPOG. **Relatório participação social na administração pública federal**: desafios e perspectivas para a criação de uma política nacional de participação. Projeto apoio Diálogos setoriais Europa Brasil, 2012

NIEDERBERGER, Thomas; LÖÖV, Jacob Balzani. Nação de visionários: comunidades indígenas criam um Governo autônomo na Amazônia peruana. **El país**, 20 DEZ 2017 - 23:20 CET. Disponível on line

OLIVEIRA, João Manuel; AMÂNCIO, Lígia. "Teorias feministas e representações sociais: desafios dos conhecimentos situados para a psicologia social". **Estudos Feministas**, Florianópolis, 14(3): 597-615, setembro-dezembro/2006

PACHECO DE OLIVEIRA, João (Org.). **A viagem da volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999. 350p.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, Rio de Janeiro, n.4(1):47-77, 1998.

PAIS, José Machado. A construção sociológica da juventude – alguns contributos. **Análise social**, vol. XXV (105-106), 1990, p.139-165

Povo Pataxó. **Inventário Cultural Pataxó**: tradições do povo Pataxó do Extremo Sul da Bahia. Bahia: Atxohã / Instituto Tribos Jovens (ITJ), 2011, 112 pp.

RANGEL, Lucia Helena. Da infância ao amadurecimento: uma reflexão sobre rituais de iniciação. **Interface** - Comunic, Saúde, Educ 5, agosto 1999, p. 147-152

SALEM, T. Filhos do milagre. In: **Ciência Hoje**, n.25, julho/agosto de 1986, p.30-36

SANTOS, B. de S. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 63, out. 2002, p. 237-280. Disponível em: <http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Sociologia_das_ausencias_RCCS63.PDF>. Acesso em: 03 nov. 2018

_____. **A universidade do século XXI**. São Paulo: Cortez, 2005

SPOSITO, Marília P., CARRANO, Paulo C. R. Juventude e políticas públicas no Brasil. In: **Revista brasileira de educação.** Set/out./nov./dez, 2003. **Revista brasileira de educação**. Set/out./nov./dez, 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n24/n24a03.pdf>. Acesso em: 30 jul. 2017.

SVIRSKY, M. Introduction: Beyond the Royal Science of Politics. In: _____ (Ed.). **Deleuze Studies:** Special Issue on Deleuze and Political Activism. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010. p. 1-6

TATAGIBA, Luciana. **Participação, cultura política e modelo de gestão: a democracia gerencial e suas ambivalências.** Tese (doutorado) Universidade Estadual de Campinas, 2003

_____. A institucionalização da participação: os conselhos municipais de políticas na cidade de São Paulo', in Leonardo Avritzer (ed.) **A participação em São Paulo**, São Paulo: Unesp, 2004.

TAVARES, Breitner. Sociologia da Juventude: da juventude desviante ao protagonismo jovem da Unesco. **Sociedade e Cultura**, vol. 15, núm. 1, enero-junio, 2012, pp. 181-191. Disponível on line.

TRAVASSOS, Maria do Rosário de Castro; CECCARELLI, Paulo Roberto. Ritos de passagem: o lugar da adolescência nas sociedades indígenas Tembé Tenetehara e Kaxuyana. **Reverso,** Belo Horizonte, ano 38, n. 71, p. 99 – 106, jun. 2016

UNESCO. **Políticas públicas de/para/com juventudes**. Brasília: UNESCO, 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "O nativo relativo". **Mana. Estudos de Antropologia Social**, 8(1), 2002, p. 113-148

Capítulo 14

Educação diferenciada ou ocidental? Etnografia de uma escola Akwẽ Xerente

João Kwanhâ Xerente [1]
Leni Barbosa Feitosa [2]
Idemar Vizolli [3]
Andre Demarchi [4]

Introdução

Ao tratar da historicidade da educação escolar indígena no Brasil, Feitosa e Vizolli (2018, p. 185) elucidam que a escola andarilhou por três perspectivas educacionais: "assimilação (1500-1909), integração (1909-1987) e reafirmação identitária (a partir de 1988, ainda presente nos dias atuais)". Nesse contexto, os autores mencionam que na "contemporaneidade, impera a concepção educacional de reafirmar as identidades indígenas ao instituir escolas que sonorizem suas vozes e incorporem seus processos próprios de ensino e aprendizagem no ambiente escolar".

A perspectiva de reafirmação identitária iniciou a partir da Promulgação da Constituição Federal de 1988 (CF/88), resultante da articulação

[1]Mestrando em Comunicação e Sociedade da Universidade Federal do Tocantins. Professor da Secretaria Estadual de Educação do Tocantins. kwanhax@hotmail.com.

[2]Mestre em Educação pela Universidade Federal do Tocantins. Professora da Secretaria Estadual de Educação do Pará. lenifeitosa@hotmail.com.

[3].Doutor em Educação pela Universidade Federal do Paraná. Professor do Mestrado Acadêmico e Profissional em Educação na Universidade Federal do Tocantins. idemar@mail.edu.uft.br.

[4].Doutor em Antropologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professor do Mestrado Acadêmico em Comunicação e Sociedade na Universidade Federal do Tocantins. andredemarchi@gmail.com.

do movimento indígena, indigenista e apoio da sociedade civil. A carta magna reverbera no artigo 231 o reconhecimento aos povos indígenas "sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens" (BRASIL, 1988, p. 133).

A partir desse reconhecimento vários instrumentos jurídicos foram instrumentalizados, sobretudo relacionado a educação escolar indígena que seguem alinhadas aos parágrafos 1° e 2° do artigo 210 CF/88 ao fixar os "conteúdos mínimos para o ensino fundamental, de maneira a assegurar formação básica comum e respeito aos valores culturais e artísticos, nacionais e regionais, bem como ofertar o ensino fundamental regular "ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem (BRASIL, 1988, p.124).

Alinhadas a reverberação constitucional, a partir de 1991 foram se consolidando os preceitos normativos para a sistematização técnica, administrativa e pedagógica da educação escolar indígena, dentre elas destacase: Decreto Presidencial n° 26/1991que dispõe sobre a Educação Indígena no Brasil; Lei nº 9.394/1996 que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional; Resolução CEB/CNE nº 03/1999 que fixa as Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação Escolar Indígena;Decreto Presidencial nº 17/2002 que publica os Referenciais Curriculares para a Formação de Professores Indígenas; Decreto Presidencial nº 5.051/2004 que dispõe sobre a Promulgação da Convenção nº 169 de 07 de junho de 1989 da Organização Internacional do Trabalho (OIT); Decreto Presidencial 6.861/2009 que dispõe sobre a Educação Escolar Indígena, define sua organização em Territórios Etnoeducacionais e;Resolução CEB/CNE nº 05/ que define as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Indígena na Educação Básica (FEITOSA, VIZOLLI, 2018, p. 52-53).

O entrecruzamento das normativas se perfaz na reverberação de assegurar a efetivação dos processos próprios de aprendizagemno ambiente

escolarao considerar a diferença, especificidade e línguas faladas pelos povos indígenas, e de pensar que a educação escolar emana da cultura do povo que a constitui.

Ao estruturar a educação escolar indígena na perspectiva diferenciada foi-se conjecturando o efetivo exercício dos conhecimentos e práticas tradicionais de ensino e aprendizagem dos povos indígenas no ambiente escolar. Pensar uma educação escolar indígena diferenciada é pensar uma educação para além do espaço escolar, que vise à melhoria da qualidade no atendimento do processo de escolarização dos povos em suas especificidades (TOCANTINS, 2013).

Nesse contexto, este artigo objetiva deslindar a perspectiva da educação escolar ofertada ao povo indígena Akwê-Xerente no vislumbre da Escola Estadual Indígena *Kupsinã*, localizada na aldeia *Kũiwdêhu*, município de Tocantínia- TO, à luz da etnografia. Para tanto, tratamos de duas abordagens de ensino e aprendizagem fomentada no ambiente escolar da aldeia: educação dos filhos e compreensão da natureza

De quem estamos falando? Uma breve apresentação do povo Akwẽ-Xerente

O povo Akwẽ, que significa na língua indígena *gente importante*, são mais conhecidos como Xerente, nome dado pelos invasores europeus[5]. São falantes da língua Akwẽ do tronco linguístico Macro Jê. Habitam território da área Xerente e Funil (figura 1). De acordo com os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), os territórios são representados por uma população de 3.152 Akwẽ-Xerente.

[5] Consideramos a perspectiva dos que aqui viviam.

Figura 1 – Ilustração da localização territorial dos Akwẽ-Xerente

Fonte: João Kwanh Xerente

A organização social é baseada em duas metades cerimoniais, respectivamente *Doí* (Sol) *e Wahirê* (Lua), que compõem seis clãs associadas a elas: *Kbazi, Kuzâ e Krito* constituem o *Doí,* e o *Wahirê, Kruzake e Krãiprehi,* o *Wahirê*[6]. A filiação aos clãs é patrilinear sendo que cada um detém bens e prorrogativas, como os nomes pessoais que são anunciados publicamente na festa *Dasĩpê*[7].

Conquanto, em contextos contemporâneos, as comunidades Akwẽ-Xerente têm vivenciado uma nova fase de relação interétnica ao estabelecer frequente contato com a sociedade não indígena, agregando seus valores na cosmovisão indígena. A aproximação dos *Akwẽ-Xerente* aos não indígenas é acentuada pela proximidade das comunidades indígenas com a sede do município de Tocantínia-TO e capital do estado, Palmas-TO, bem

[6]*Kbazi* (donos do algodão) tem pintura corporal circular média; *Kuzâ* (donos do fogo) tem pintura corporal circular pequeno; *Krito* (donos do jogo com a batata assada ou donos da borracha) tem pintura corporal circular maior; Wahirê (donos da listras) tem a pintura corporal vertical com uma listra fina; *Krozake* (donos de traços) tem a pintura corporal vertical com traços; *Krãiprehi* (donos de traços) tem a pintura corporal vertical com traços maior.

[7]É uma festa de nominação *Akwê-Xerente* para nominar as crianças recém-nascidas, porém não se restringem aos adultos do sexo masculino, uma vez que eles também podem se nominar para repassar ao futuro filhos.

como pela oferta de serviço público na área de educação e saúde nas aldeias.

O limiar da escolarização dos *Akwẽ-Xerente* foi instrumentalizado pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) em 1940 em três aldeias: Porteiras, Rio Sono e Funil. Após essa iniciativa, os missionários evangélicos Batistas e Católicos continuaram com a educação escolar no território *Akwẽ-Xerente*.

Foram vários professores missionários que atuaram no ambiente escolar, tais como: Viturino Mãrãwẽ e Roberto Sukẽ na escola da aldeia Aldeinha e Benilson Wakrẽro na aldeia Bom Jardim, ambos da missão Católica. Já os professores da missão evangélica Batista foram: Cláudio Kũmrĩzdazê na aldeia Mirassol, Noemi Wakrtadi na aldeia Rio Sono e Rosalina Sibaka na aldeia Porteira.

A partir de 1983, foi celebrado o convênio entre a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e missão evangélica Batista para ministrar o curso de capacitação dos professores *Akwẽ-Xerente*. Além das contribuições dos missionários, a Prefeitura Municipal de Tocantínia-TO também contribuiu com a educação escolar no território indígena, assumindo a contratação de professores para atuar na escola.

Na contemporaneidade, a educação escolar é gerenciada, técnica, administrativa e pedagogicamente pela Secretaria Estadual de Educação do Tocantins (SEDUC-TO), com a oferta do Ensino Fundamental I e II, em 37 escolas; 6 Núcleos de Ensino Médio na modalidade Educação de Jovens e Adultos (EJA) e; 1 Centro de Ensino Médio (CEM) com cursos profissionalizantes de Informática e Enfermagem.

A aldeia *Kũiwdêhu*

A aldeia *Kũiwdêhu* (figura 2) localiza-se à 35 quilômetros do município de Tocantínia-TO e 130 quilômetros da capital do estado, Palmas. Foi fundada no dia 27 de junho de 2006, em decorrência de cisões ocasionadas por conflitos culturais (TOCANTINS, 2013).

Figura 2 - Imagem da aldeia *Kũiwdêhu*

Fonte: Arquivo pessoal de João Kwanhâ Xerente

As famílias que constituíram a aldeia eram todos Akwê-Xerente da aldeia Mirassol. Nessa nova constituição comunitária, a escola se fez presente, sobretudo em virtude de um professor pertencer à família que instituía a nova aldeia.

O primeiro cacique da aldeia foi Edmilson Kazapari e o Vice-Cacique, Rivelino Sakruiwẽ Xerente (TOCANTINS, 2013). Atualmente,o cacique da comunidade é Valdez Sikrbowẽ Xerente, filho mais velho de Edmilson Kazapari Xerente. Ele também é o Agente de Saúde da comunidade, composta por 13 famílias, totalizando 76 pessoas.

De acordo com a tradição oral, a palavra *Kũiwdêhu* significa Buritizal,fazendo menção a muitos pés de buriti que constitui a vegetação da aldeia. Na comunidade habitam três anciões: Naides Brutudi Xerente, para orientar as mulheres, e Manoel Sukẽ e Edimilson Kazapari para orientar os homens.

Etnografia da educação escolar indígena Akwẽ- Xerente: Escola Estadual Indígena *Kupsinã*

Dentre as 33 escolas ofertadas no território *Akwẽ- Xerente* pela SEDUC/TO, uma se perfaz na aldeia *Kũiwdêhu,* a Escola Estadual Indígena (EEI) *Kupsinã* (figura 3). Essa escola é referência as demais do povo *Akwẽ-*

Xerente, especialmente nos aspectos de envolvimento da comunidade com os encaminhamentos a educação escolar na aldeia e cuidado com a estrutura física da escola.

Figura 3 – Imagem da Escola Estadual Indígena*Kupsinã*

Fonte: Arquivo pessoal de João KwanhâXerente

A EEI *Kupsinã*foi criada por meio da Portaria nº 2.896, de 30 de novembro de 2006. Atualmente, oferta o ensino fundamental do 1º ao 5º ano, no período vespertino, com 32 estudantes matriculados, e Educação de Jovens e Adultos (EJA), 1º e 2º Etapa, no período noturno, com 7 estudantes matriculados. De acordo com a direção escolar, já se encontra em tramitação na Secretaria da educação do município o processo para a oferta da educação infantil, ainda no ano letivo 2019, para crianças *Akwẽ- Xerente* de 2 a 5 anos de idade no período matutino.

Ao realizar a etnografia da escola, observamos de perto como se encontra a atual situação da EEI *Kupsinã*, principalmente no vislumbre da oferta de uma educação diferenciada. O modelo pedagógico desta unidade escolar reverbera que a escola se alinha com o ensino tradicional da comunidade que a constitui. Conquanto, percebemos que há duas perspectivas educacionais que pairam sobre a comunidade indígena *Kũiwdêhu*, uma ocidental e outra tradicional.

A escola parece não atuar para a formação dos jovens críticos, conscientes e atuantes em suas comunidades, não conseguindo ensinar para os jovens a necessidade de manter um vínculo com a vida da comunidade *Kũiwdêhu*, uma vez que foi observado que o ambiente escolar diverge de dois ensinamentos primordiais da cultura *Akwe-Xerente*: educação dos filhos e natureza.

Na cultura *Akwẽ-Xerente* cabe o pai, até a sua morte, a responsabilidade da educação de seus filhos, mesmo que já estejam casados e com filhos. Em contradição a esse ensinamento tradicional, a escola ensina que após completar 18 anos de idade o jovem já é o responsável por si mesmo.

Ao adentrar no vislumbre da cosmologia Akwê-Xerente, percebemos que o ensinamento advindo da escola ocidental desestruturaa organização política e social da aldeia, uma vez que alguns jovens incorporam a perspectiva eurocêntrica e deixam de ouvir, seguir e repassar, por meio da oralidade, os ensinamentos tradicionais da comunidade.

Entremeio a essa incongruência de ensino e aprendizagem, os anciões reverberam com avidez que a educação escolar na aldeia deve propiciar as crianças e jovens *Akwe-Xerente* uma educação universal, ou seja, uma educação para conhecer o mundo dos brancos, entretanto, sem esquecer a cultura de seu povo.

Acrescida a esta dicotomia educacional, há outro conflito observado tematizado na compreensão da natureza. Na perspectiva da educação ocidental, a natureza é tratada como recurso natural objetivado, disponível para o usufruto do ser humano. Já, para os *Akwẽ-Xerente* a natureza é subjetivada, composta por diferentes seres não humanos em interação com os humanos, por isso, ela deve ser respeitada e preservada. Os anciões sempre dizem que "a natureza é nossa escola", sendo por meio dela a apreensão da cultura indígena que integra e socializa naturalmente as crianças a cosmologia *Akwê-Xerente* desde o seu nascimento.

O ancião Manoel Sukẽ, ao tratar da socialização das crianças *Akwẽ-Xerente,* narra que*:*

> A educação pra nós é repassado desde criançinha e entendemos essa educação quando temos o nosso primeiro filho quando os nossos patriarcas nos oriente a lidar com as coisas da natureza como os espíritos da floresta, os espíritos das água e como devemos nos proteger desses espíritos e como proteger os nossos filhos, aí é que descobrimos aquele ensinamentos que recebemos dos anciãos (SUKẼ, 2018).

A cosmologia *Akwẽ*-Xerente com relação a natureza está alicerçada nas interações com sujeitos não-humanos, os espíritos mencionados pelo ancião na citação acima. O que se aprende são também as formas de relação com esses sujeitos, algo que não é praticado na escola.

Vários autores se empenharam para representar esses elementos tão nítidos na cultura *Akwẽ*-Xerente, como o etnólogo Curt Nimuendajú em 1942, que pesquisou culturas de vários povos indígenas do Brasil central, dentre estes os *Akwẽ*-Xerente, em sua obra *The Serente,* relatando a organização social desse povo; David Maybury-Lewis em 1990, na obra *O selvagem e o Inocente,* tecendo algumas práticas tradicionais do povo *Akwẽ*-Xerente, como a patrilinearidade e as regras do casamento exogâmico. Apesar de contemplar textos valiosíssimos sobre a educação tradicional indígena *Akwẽ*-Xerente, essas obras não são contempladas na unidade escolar, e muito menos foram lidas por professores não indígenas que atuam na escola.

Façamos um recorte para a retomada dos elementos inter-relacionados da educação tradicional *Akwẽ*-Xerente. A sociedade *Akwẽ*-Xerente é patrilinear, ou seja, põe em movimento a continuação da cultura e tradição por meio de detenção de bens prorrogados nas crianças, que inclui a pintura corporal que a identifica como um membro de um determinado clã.

A criança é tratada na comunidade indígena como um adulto, respeitando suas limitações físicas e intelectuais. O direito ao clã a qual pertence a criança perpassam desde os pronomes de tratamento até aos direitos sociais que ela tem na sua sociedade. Aqui ressaltamos a importância da pintura corporal em se identificar com a natureza e com os espíritos que habitam nelas.

Alguns estudos abordam a importância dessa identificação da pintura corporal das crianças para demonstrar que são fortes, e assim não ser levadas por espíritos, seja dos mortos ou de animais. Essa concepção é pressuposta no campo social por Demarchi (2017) que trata da noção de pessoa e corporalidade entre os jê.

Lopes da Silva (1992) menciona que entre os *Akwẽ*-Xerente há uma organização etária para as pinturas corporais em criança, sendo: da onça para os recém-nascidos e tamanduá para as crianças de 2 e 3 anos de idade. A partir dos 4 anos de idade passam a serem pintadas com o mesmo padrão clânico dos pais.

De acordo com a concepção *Akwẽ*-Xerente, as pinturas da onça e do tamanduá, são realizadas para afastar os espíritos malignos e despertar os espíritos do bem a aproximarem por meio de sonhos, ensinando as crianças a se tornarem pajés. Nessa cosmovisão *Akwẽ*-Xerente, a natureza é indispensável para a sua própria sobrevivência política e organizacional, pois sem nenhuma terra abundante não poderá existir uma educação de qualidade em território indígena, assim, a orientação na preservação da natureza é um dos ensinamentos primordiais na educação tradicional.

Partindo dessas reflexões, percebemos haver contradições da educação ocidental com a indígena *Akwẽ*-Xerente, uma vez que a primeira instrui as crianças e jovens *Akwẽ*-Xerente a se tornarem individualistas e com o pensamento capitalista, enquanto a educação tradicional os prepara para a vida comunitária em harmonia com a natureza.

Considerações finais: Algumas palavras...

Não podemos negar os avanços que os povos indígenas tiveram com a oferta da educação escolar em suas comunidades, sobretudo para aprender o modo de vida dos brancos no escopo de lutar para efetivação dos direitos constitucionais, especialmente a promoção de educação escolar indígena diferenciada. Conquanto mesmo com a perspectiva educacional

que impera em contexto educacional contemporâneo de reafirmação identitária, ainda vislumbra-se divergência no processo de ensino e aprendizagem no âmago escolar e cultural dos povos indígenas, e na escola indígena *Kupsinã* essa realidade não é diferente, uma vez que evidenciamos haver um distanciamento pedagógico entre os conhecimentos advindos da escola e da cultura *Akwê-Xerente* ao tratar da educação dos filhos e compreensão da natureza.

Desse modo, concluímos que a comunicação de conhecimento reverberado no ambiente escolar alicerça-se na perspectiva de educação ocidental ao silenciar conhecimentos da educação tradicional *Akwẽ-Xerente,* e que esta realidade educacional precisa ser ressignificada para que haja em territórios indígenas a efetividade de uma educação diferenciada ao considerar os processos tradicionais de ensino e aprendizagem que emanam de cada povo indígena.

Referências

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. 1988.

DEMARCHI, André. **Pinturas terapêuticas:** tintas, peles e grafismos em alguns grupos Jê. In: BICALHO, Poliene. MACHADO, Márcia (Orgs.). *Artes indígenas do cerrado: saberes, educação e museus*. Goiânia: Ed. Puc-Goiás, 2017

FEITOSA, Leni Barbosa. VIZOLLI, Idemar. **Da flecha à caneta**: a escolarização indígena Mẽbẽngõkre Gorotire. Dissertação de Mestrado, UFT, Palmas, 2018.

LOPES DA SILVA, Aracy (Orgs.). **Crianças Indígenas**. *Ensaios Antropológicos*. São Paulo, Global, 2002.

TOCANTINS. **Proposta pedagógica da educação indígena**. Palmas: SEDUC/ 2013.

Capítulo 15

O movimento indígena e as práticas etnocomunicativas do conselho indígena de Roraima

Vilso Junior Santi [1]
Bryan Chrystian da Costa Araújo [2]

Introdução

Desde a divulgação dos dados do censo de 2010, realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), Roraima é reconhecido como o Estado com, proporcionalmente, o maior número de moradores indígenas do país – cerca de 11,0% da população. O número de habitantes no Estado, á época da pesquisa era de 450.479 pessoas. Destas, ao todo 55.922 se autodeclararam indígenas, sendo 28.763 homens (51,4%) e 27.159 mulheres (48,6%).

O expressivo contingente de moradores autodeclarados nativos no Estado nos fornece pistas valiosas da importância das questões indígenas e de seus Movimentos para a região e, consequentemente, da importância na promoção de estudos acerca dos espaços culturais, sociais, políticos, científicos que contemplam a temática.

No contexto específico desta pesquisa buscamos nos aproximar das práticas etnocomunicativas levadas a cabo pelo Conselho Indígena de

[1] Professor Doutor. Pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal de Roraima (PPGCOM-UFRR). Diretor do Centro de Comunicação, Letras e Artes (CCLA-UFRR). Coordenador do AMAZOOM – Observatório Cultural da Amazônia e do Caribe – vjrsanti@gmail.com.

[2] Pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal de Roraima (PPGCOM-UFRR), bryancca@hotmail.com.

Roraima (CIR) para identificar o lugar ocupado por elas no sistema de produção de discursos. Para o campo da comunicação amazônico e roraimense, identificar o lugar de tais práticas (de resistência e enfrentamento) é extremamente relevante, já que se percebe (a priori) que no Estado com o maior número de moradores nativos, as pautas relacionadas ao Movimento Indígena na mídia convencional são mínimas ou irrelevantes.

O estudo das questões indígenas, dos movimentos sociais, da etnocomunicação, da produção de discurso jornalístico e das (auto)representações indígenas são assuntos pelos quais o interesse acadêmico tem se desenvolvido gradualmente no contexto local. Todavia, permanece presente a percepção de que, apesar do considerável quantitativo de moradores autodeclarados nativos no Estado, as abordagens científicas no âmbito dos estudos em comunicação sobre o tema ainda são raras – seguindo uma tendência de invisibilização da relevância da causa (e dos povos) nativos de Roraima.

Por tratar de um movimento com extrema relevância cultural e política – o Movimento Indígena – e de suas práticas etnocomunicativas o estudo (ainda em progresso) também demonstra sua importância aos povos nativos da região, aos quais ele se reporta, por resgatar uma concepção ampliada de comunicação, por trabalhar com a ideia de comunicação em movimento e por tentar dar visibilidade a formas de comunicar tidas como não convencionais, mas consagradas nestes espaços.

1 A Estruturação dos Movimentos Sociais

Antes de discutir as práticas etnocomunicativas levadas a cabo pelo Conselho indígena de Roraima (CIR), precisamos, de antemão, compreender como se configura um movimento social e como as lutas das comunidades indígenas se enquadram nesse contexto.

Tarrow (1997) e Gohn (2000), em suas obras, tentam organizar um conjunto de reflexões teórico-metodológicos a fim de estruturar o campo

e conceituar os movimentos sociais. Os autores definem tais fenômenos como ações coletivas organizadas pela sociedade civil, compartilhadas por pessoas com objetivos comuns em um sistema de solidariedade mútua de natureza sociopolítica e cultural. Normalmente, para os autores, suas ações decorrem de situações de conflito para com seus antagonistas sociais.

Maria Glória Gohn (2000, p. 11), no entanto, defende uma terceira posição ao destacar a importância da cultura na construção das identidades de um movimento, ao mesmo tempo em que ancora o cenário dos conflitos e a origem dos problemas comungados na sociedade de classes. Segundo a autora "(...) a análise dos movimentos sociais não pode ser separada da análise de classes social, mas também não podemos resumir os movimentos a algo determinado pela classe".

Historicamente falar de movimentos sociais ou de manifestações por direitos e melhores qualidade de vida têm sido considerados sinônimos. Contudo, não foi sempre que ambos estiveram relacionados. Doimo (1995) explica que, até meados dos anos 1960, os movimentos sociais estavam intrinsecamente relacionados à classe operária e suas mobilizações – tanto que falar sobre um remetia totalmente ao outro. Assim, outras formas de reivindicação de naturezas distintas eram excluídas da narrativa.

Nesse contexto e para melhor entendimento das questões, é necessário ressaltar as diferenças entre os chamados modos de ação coletivas e os ditos movimentos sociais. Como exposto anteriormente, é comum relacionar manifestações por direitos ou mudanças na sociedade com o movimento social, porém, nem toda ação coletiva pode ser denominada como tal. Como expõe Gohn (2000, p.12) "[...] um protesto (pacífico ou não), uma rebelião, uma invasão, uma luta armada, são modos de estruturação de ações coletivas; poderão ser estratégias de ação de um movimento social, mas sozinhos não são movimentos sociais".

As relações entre ambos, no entanto, são determinadas pela organização das ações coletivas, principal elemento e recurso que dispõe um movimento social. Conforme Tarrow (1997), a motivação elementar para

o engajamento coletivo nos movimentos sociais é operada nas estruturas de oportunidades e restrições políticas concedidas a sujeitos que normalmente não as possuem.

Os movimentos sociais são formados quando esses grupos vulneráveis e sem oportunidades políticas, encorajados por líderes ou exemplos de outras reivindicações começam a tomar atitudes, descobrir aliados em suas redes socais e organizar ações a fim de promover mudanças na constituição dos espaços políticos. São essas oportunidades que atraem ações coletivas e estabelecem os repertórios de confronto e enfrentamento próprios de cada movimento.

Diante disso, as redes sociais e os símbolos culturais e ideológicos que o enquadram são as principais ferramentas que dispõem os desfavorecidos na estratégia de organização da ação coletiva. "Juntas, as oportunidades, os repertórios, as redes e os quadros são os materiais com os quais o movimento é construído" (TARROW, 1997, p.48-49)[3].

Para Tarrow (1997), as ações coletivas são o denominador comum de todos os movimentos sociais e possuem poder porque desafiam seus oponentes, despertam solidariedade e mostram-se significativas dentro de certos grupos populacionais, culturais ou políticos. É com base nisso, que o autor (1997, p.21) organiza sua definição para os movimentos sociais em torno de quatro propriedades: "desafio coletivo, objetivos comuns, solidariedade e manutenção da interação"[4].

A primeira propriedade de um movimento social, o "desafio coletivo", ocorre quando o grupo assume seus objetivos comuns através de ações diretas que contrariem ou se distinguem das adotadas por seus antagonistas. O mais comum é que essa ação seja pública, mas pode também assumir forma de resistência pessoal coordenada pela afirmação de novos valores. Como os movimentos geralmente carecem dos recursos, precisam recorrer ao "desafio coletivo" como forma de atrair seguidores e atenção de seus oponentes (TARROW, 1997).

---

[3] Tradução nossa.

[4] Tradução nossa.

Os "objetivos comuns" são a segunda propriedade característica de um movimento social. Todavia, Gohn (2000) alerta que é preciso esclarecer as diferenças entre movimentos sociais e grupos de interesses comum e que, apesar de um objetivo comum ser um dos componentes essenciais para um movimento, ele sozinho não é o suficiente para caracterizá-lo como tal. Os integrantes a compor um movimento social precisam compartilhar uma realidade comum, compartilhar histórias e elementos culturais precedentes a aglutinação de seus interesses. "As pessoas não arriscam sua pele ou sacrificam seu tempo nas atividades dos movimentos sociais, a menos que pensem ter uma boa razão para fazê-lo", lembra Tarrow (1997, p. 23)[5].

Se a presença dos "objetivos comuns" é uma das características que compartilham os membros de um movimento social, a "solidariedade" (terceira propriedade) é a responsável por fazer com que os movimentos tomem forma. Pois, apenas a partilha de sentimentos mais enraizados de solidariedade e identidade podem traduzir ação coletiva em movimento potencial. Alguns exemplos citados por Tarrow (1997) falam na presença do nacionalismo, pertença a grupos étnicos ou instituições religiosas como sentimentos comuns de identidade capazes de engajar os movimentos sociais.

A quarta propriedade característica, "manutenção da interação", diz respeito a capacidade de um movimento de manter-se fiel aos desafios coletivos organizados contra seus antagonistas. Sem essa capacidade, um movimento se desmantela e apenas um sentimento individualista passa a ocupar seu lugar. Conforme Tarrow (1997) os movimentos sociais que deixaram sua marca na história só conseguiram isso ao manter com sucesso a ação coletiva diante de seus oponentes.

Segundo Tarrow (1997), o tamanho e a duração de um movimento dependem da capacidade de mobilização dos envolvidos por meio das redes sociais e em torno de símbolos culturais de significado através da qual essas redes se estruturam. Ao falar das redes sociais e das estruturas de mobilizações, Tarrow (1997) pontua que muito mais do que o entorno social ou as ideologias dos indivíduos agrupados, são as relações de contato,

---

[5] Tradução nossa.

as redes sociais desses indivíduos, que desempenham papel chave na hora de determinar quem participa da ação coletiva ou não.

Dito isso, o processo de engajamento dos indivíduos para com os movimentos sociais ocorre quando o contato e interação entre organização e sujeitos estão alinhados; quando o indivíduo passa a se reconhecer e se identificar com as causas pleiteadas pela organização; e, quando esta passa a fazer parte do seu cotidiano social.

Os movimentos sociais e suas ações são, na verdade, resultantes de um "emaranhado de redes sociais", organizações e pequenos grupos conectados. Nesse cenário, Tarrow (1997, p. 56) chega a conclusão de que apenas "[...] um aglomerado de movimentos sociais confortavelmente ligados uns aos outros, podem sobreviver onde um grupo aritmeticamente 'grande' não poderia fazê-lo"[6].

Os movimentos sociais são, portanto, as formas mais poderosas de ação coletiva e quando organizados podem obter grandes conquistas nas esferas políticas, sociais e culturais. É importante notar nestes termos que a história do Brasil, dos brasileiros e dos povos indígenas é essencialmente fundada por lutas e ações de diversos tipos e movimentos que, desde a colonização, reivindicam oportunidades políticas e culturais e espaços de protagonismo e força diante das elites e das autoridades.

2 Os Movimentos Sociais no Brasil

A história do Brasil é marcada pelas ações coletivas dos movimentos sociais. Desde os tempos da colonização, diversos tipos de movimentos têm respondido a estímulos externos, a mudanças na forma organização da sociedade, as elites e as autoridades em busca de oportunidades políticas e transformações nos modelos de sociabilidade vigentes. Através dos anos, ações que envolvem tensões estruturais, crenças generalizadas, mobilizações de ruas e controle social permeiam a história nacional.

[6] Tradução nossa.

No País as primeiras mobilizações coletivas organizadas datam da época do Brasil Colônia e possuíam como principais antagonistas as autoridades europeias. Gohn (2000) registra que estes movimentos tinham como protagonistas indígenas, escravos e ex-escravos, brancos mestiços, pobres e livres que lutavam contra a repressão dos colonizadores.

Os movimentos desse período são resultantes das lutas de classe, comumente relacionados a forte exploração econômica e ao controle exercido pelos colonizadores europeus. Algumas das ações mais relevantes nessa época são: o Quilombo dos Palmares (1630-1695) e a Guerra ou Insurreição de Canudos (1874-1897).

É pertinente ressaltar que nesse período os povos indígenas brasileiros ainda não reconheciam uns aos outros como integrantes de uma luta comum. Os embates travados pelos nativos na época eram pontuais e isolados, marcados pela defesa particular de seus territórios. Poucos são os registros históricos que, datados desse período, atentam a causa indígena.

No Brasil República, com a substituição da escravidão pela mão de obra assalariada, a industrialização e o êxodo populacional em direção às cidades, presenciamos a formação de uma nova classe social – os proletários urbanos (GOHN, 2000). Essa nova conjuntura capitalista, satélite de uma economia industrial em fase de expansão, tem como consequência a mobilização e a estruturação de movimentos de lutas de trabalhadores da classe média e de grupos militares. Destaca-se nesse período, por exemplo, a Revolução dos Tenentes de 1922.

Entre o início dos anos de 1930 até 1964, o Brasil passou por diversas transformações na esfera política e econômica, muitas dessas promovidas pelos próprios movimentos sociais em respostas a posturas adotadas pelos governantes. Entre estas ações destacamos a abertura do mercado Brasileiro à produção industrial estrangeira e, como resultado, a Revolta Constitucionalista de São Paulo em 1932.

A partir de 1945, com o fim do regime de Vargas várias organizações e sociedades são fundadas como parte da expansão urbana do País. No

período que antecede o Golpe Militar de 1964, diversos movimentos vicejaram. Mas, com o advento da Ditadura Militar um importante ciclo de desenvolvimento dos movimentos sociais no país foi interrompido. Poucas foram as ações coletivas organizadas nessa época que sobreviveram e apenas duas se destacam, como as greves estudantis e operárias de 1968 em Contagem (MG) e Osasco (SP).

Segundo Gohn (2000), o chamado fim do "milagre brasileiro" em 1974 e os processos de abertura política iniciada por Ernesto Geisel, marcaram a retomada da resistência ao regime e o surgimento das "cinzas" de vários movimentos sociais – com reivindicações novas e velhas ganhando força.

Entre os anos de 1970 e 1980, conforme Colbari (2003), ocorre a idade de ouro dos movimentos sociais. É nesse momento que as lutas e movimentos populares contra a Ditadura, a repressão e a pobreza começam a emergir. Esse é um cenário que surge em consequência da insatisfação da população com os planos econômicos dos governos militares em conjunto com os anseios pela redemocratização.

Esse período também marca historicamente o surgimento do que viria a ser considerado depois o Movimento dos Povos Indígenas. Tal movimento, desde 1972, começa a se organizar em torno das primeiras Assembleias Indígenas patrocinadas pela Igreja Católica.

Essas ações foram responsáveis pelo enfraquecimento do Governo Militar, como explica Gohn (2000, p. 18): "[...] grande parte desses movimentos serviu de base de apoio às greves que se espalharam pelo país entre 1978-1979". A culminação de todos esses movimentos e greves entre os anos de 1983 e 1984 são um importante marco para a redemocratização política do Brasil. Com o surgimento do movimento civil de reivindicação das eleições presidenciais no país e as mobilizações por uma nova constituição no intitulado "Diretas Já" decretam o fim do regime militar.

O Movimento dos Povos Indígenas é, portanto, uma das forças protagonistas nas mobilizações por redemocratização. Em 1980 as diferentes comunidades e etnias já se encontravam muito mais relacionadas e integradas por um objetivo comum e suas mobilizações foram as responsáveis

pela conquista de direitos constitucionais importantes na Constituição de 1988.

No Brasil pós ditadura, na década de 1990, os movimentos sociais passam mais uma vez por mudanças. A globalização e os novos contextos de crise econômica se espalham pelo mundo e nesse campo os movimentos de classe dos trabalhadores e sindicatos se enfraquecem. "Desemprego, reformas, reestruturações no mercado de trabalho, flexibilização dos contratos etc. passaram a ser a tônica do novo cenário" (GOHN, 2000, p.19).

Quase uma década depois, nos anos 2000, os movimentos voltam a se organizar, novos atores assumem o protagonismo e passam a lutar pelo reconhecimento de identidade, inclusão, conquista de direitos, espaço, cidadania e "pela integração dos excluídos que o sistema geral" (GOHN, 2000, p.19). É nessa conjuntura que os Movimentos dos Povos Indígenas se destacam na mídia reivindicando a demarcação de suas terras e exigindo seu reconhecimento étnico.

Os nativos possuem um histórico de mobilizações e lutas pela defesa de seu território que desde a colonização europeia tem sido indevidamente usurpado. No entanto, para o contexto de Roraima é somente em 2003 que esse movimento ganha repercussão internacional, devido aos violentos embates pela homologação da Terra Indígena Raposa – Serra do Sol.

Desde então mobilizações semelhantes foram organizadas pelo país. Passeatas, marchas e protestos foram realizados; os nativos sofreram fortemente com a repressão do poder público e das oligarquias agrárias brasileiras e ganharam "a simpatia e o apoio de governos e organismos internacionais, que se manifestaram contra a violência cometida" (GOHN, 2000, p. 20).

A Terra Indígena (TI) correspondente a Raposa Serra do Sol só foi de fato homologada em março de 2009 pelo Supremo Tribunal Federal (STF), determinando a retirada dos não-índios da região. Contudo, apesar da conquista, o Movimento dos Povos Indígenas em Roraima continua a sofrer forte repressão, violência e estigmatização e, por isso, tornando-se

também um símbolo de resistência entre os movimentos sociais e um pilar essencial na conquista de direitos das populações marginalizadas do país.

3 O Movimento dos Povos Indígenas

Os povos indígenas têm historicamente reagido a ocupação de seus territórios tradicionais e se articulado na defesa de suas culturas. Os nativos possuem um histórico de resistência e lutas que se distingue de acordo com a conjuntura social e econômica vigente no país: inicialmente lutavam contra a colonização europeia e posteriormente, contra as já mencionadas oligarquias agrárias brasileiras e seus pleitos de avanço econômicos sobre as terras indígenas.

Em seu nascedouro as mobilizações desses povos eram isoladas e pontuais, limitando-se ao enfrentamento de desafios imediatos e defesas particulares de comunidades e etnias. No entanto, para entender o processo de mobilização do Movimento dos Povos Indígenas, escolhemos configurar um contexto histórico comum às etnias indígenas do país e relacioná-lo a uma trama teórica que confira concretude e individualidade ao movimento social em questão.

Desde o período da colonização europeia até meados de 1889 com a instituição do Brasil República, os povos indígenas serviam sumariamente aos interesses dos que controlavam o poder: seja como ferramenta de trabalho escravo; barreira viva na medida que impediam a penetração de inimigos nas fronteiras; contingente estratégico para ocupação de território; ou, mão de obra barata para fazendeiros e pecuaristas invasores (PERRONE-MOISÉS, 1992).

No Brasil República, uma nova postura (ainda mais capitalista) voltada tanto para ampliação do comércio e da industrial quanto para o avanço da economia agrícola, favoreceu a aceleração da ocupação econômica de terras indígenas e os recorrentes e violentos embates entre indígenas e não indígenas. Nesse cenário, diversos setores da sociedade civil defendiam e trabalhavam pelo completo extermínio das comunidades

indígenas que se recusavam a entregar suas terras e segundo eles impediam o avanço civilizatório.

Segundo Stauffer (1959, p.165), esse contexto só começa a mudar em 1908, durante o XVI Congresso dos Americanistas ocorrido em Viena onde o Brasil fora publicamente acusado de massacre aos índios: "[...] Se fosse possível apontar um período ou acontecimento isolado na História e dizer 'aqui começou a política moderna do Brasil em relação a seus indígenas esse teria sido o momento".

Com a premissa de resolver o "problema indígena" transformando os nativos em trabalhadores nacionais através de um processo civilizatório, no dia 20 de junho de 1910 é criado o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN) – a partir de 1918 apenas SPI. O órgão era subordinado ao Ministério da Agricultura e tinha o objetivo de prestar assistência a todos os índios do território nacional e desenvolver mão-de-obra para a fundação de colônias agrícolas.

Como afirmam Nötzold e Bringmann (2013) a ideia de tutela, consolidada pelo SPI, não estava relacionada à defesa dos povos indígenas e de seus territórios tradicionais ou a manutenção de suas culturas e etnias, mas sim atreladas a uma lógica burguesa de avanço do capital e aos interesses políticos e econômicos da burguesia nacional. Em resumo, a intenção do SPI era concluir, ainda que de forma menos violenta, o processo de disponibilização de extensos territórios indígenas para sua devida ocupação econômica branca.

Em meados da década de 1960, sob acusações de violência, genocídio e ineficiência o SPI passa a ser investigado por uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI). O processo resultou na demissão de vários servidores e funcionários de todos os escalões incluindo ex-diretores. As investigações no SPI coincidem temporalmente com a reformulação estatal levada a cabo pela Ditadura Militar (pós 1964).

Nesse período se fortalece a proposta de criação um novo órgão de tutela responsável pelos povos indígenas, com o dever de viabilizar a aculturação dos nativos e apressar sua integração econômica. Em 1967 o

Serviço de Proteção ao Índio (SPI) é extinto e em seu lugar é criada a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) (FREIRE E OLIVEIRA, 2006).

Conforme Baines (2011), ainda que a sua maneira, os órgãos indigenistas federais são os precursores de nova postura política de trato com os povos e indivíduos nativos, mais respeitosa e preocupada com o destino das comunidades contatadas. Além disso, as novas frentes de contato interétnico por eles promovidas, ao mesmo tempo que antagonizavam com as culturas tradicionais dos nativos, possibilitaram às lideranças e sujeitos indígenas entrar em contato com as lógicas de embate da sociedade externa. Isso auxiliou, paradoxalmente, na criação de novas formas de resistência e mobilizações de acordo com as formas de organização política e cultural da sociedade branca nacional.

Paralelamente a FUNAI, em 1972 a Igreja Católica cria o CIMI (Conselho Indigenista Missionário) que passa a atuar junto aos povos indígenas de diversas regiões do País como representante e parceiro político frente à sociedade nacional, nas reivindicações por seu direito a terra e ao reconhecimento de continuarem sendo índios. A Igreja Católica também é a responsável pela convocação e organização das primeiras Assembleias Indígenas para discussão de demandas relacionadas a demarcação das terras indígenas e a efetiva participação dos sujeitos índios nas políticas públicas indigenistas.

Foram essas reuniões que possibilitaram o conhecimento das distintas etnias do país e o seu reconhecimento na luta por uma causa comum. Tais ações fortaleceram suas causas, criando o caminho que estruturaria o Movimento Indígena atual.

As Assembleias se multiplicam pelo país e no final dos anos 1970 e meados dos anos 1980 as lideranças nativas começam a estruturar novas formas organizativas em torno de entidades indígenas e indigenistas. A fundação da União das Nações Indígenas (UNI) em 1979 é o primeiro resultado dessas articulações realizadas durante as reuniões. A UNI procurou consolidar as reivindicações das diferentes etnias e fazer alianças com os movimentos de apoio aos índios no país (SANTOS, 2016).

Após a criação da primeira organização de representação nacional, o Movimento Indígena volta-se para a consolidação de entidades locais e regionais. É assim que em 1984, em Roraima, é criado o Conselho Indígena do Território de Roraima (CINTERR) – que em agosto de 1990 se tornaria o atual Conselho Indígena de Roraima (CIR).

Como explica Baines (2011), a partir da década de 1970, os movimentos indígenas começam de fato a se estruturar e organizar para expressar sua etnicidade e buscar direitos através de mobilizações políticas e ações coletivas, demandando seu direito tradicional as terras indígenas.

A Constituição Federal de 1988, a chamada Constituição Cidadã, representou também uma importante vitória dos movimentos sociais indigenistas. A Carta Magna estabeleceu o reconhecimento dos povos indígenas e o direito sobre suas terras enquanto direitos originários – anteriores a criação dos Estados Nacionais[7]. Além disso, a constituição assegurou aos nativos o direito a continuarem sendo índios e a preservar suas etnias, culturas, línguas e formas de organização tradicionais dizimadas por séculos de contato interétnico e tentativas de aculturação[8].

Todavia, como lembra Santos (2016) a Constituição de 1988 também é a responsável pela elevação do até então Território Federal de Roraima à Unidade Federativa Brasileira – medida esta que promove um rápido crescimento demográfico na região, fruto do fluxo intenso de migrantes em busca das riquezas minerais e dos incentivos do governo para instalação de famílias de pequenos agricultores. Este afluxo contribuiu para desterritorializar as populações indígenas, as quais acabaram por concentrara-se nas regiões de fronteiras do Estado.

A criação do Estado também impulsiona medidas que partem do Poder Público Federal para agilizar a homologação das Terras Indígenas (TI)

---

[7] Parágrafo 1º. do artigo 231 da Constituição: "São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições."

[8] Caput do artigo 231 da Constituição: "São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens."

locais. Em 1991, a FUNAI inicia um processo de estudo para demarcação da TI Raposa – Serra do Sol e homologa a TI São Marcos. Já em 1992 o então presidente da república, Fernando Collor, põe fim a um processo iniciado em 1969 e homologa Terra Indígena Yanomami, em área contínua. E, por meio da operação "Selva Livre", remove mais de 2000 garimpeiros ilegais que antes ocupavam o território (SANTOS, 2016).

As medidas ocasionam inúmeros embates entre índios e não-índios nos respectivos territórios e até nas ruas da capital Boa Vista. Em 1995, o segundo governador eleito no Estado de Roraima, Neudo Ribeiro Campos, toma posse e como uma das primeiras medidas emancipa duas vilas de garimpeiros localizadas dentro dos territórios das Terras Indígenas São Marcos e Raposa – Serra do Sol, criando os municípios de Pacaraima e Uiramutã.

Conforme Raimunda Santos (2016) na época os movimentos indígenas de Roraima promoveram diversas manifestações e ações públicas na tentativa de impedir as eleições municipais nos dois novos municípios – todas frustradas pela ação do Governo do Estado, com auxílio das tropas do Exército Brasileiro. Foram promovidas também tentativas de autodemarcação e a organização de campanhas internacionais pelo Conselho Indígena de Roraima (CIR), em favor do respeito à demarcação das Terras Indígenas. Tais campanhas também não surtiram efeito.

Nesse período, diversos embates violentos foram registrados e após inúmeros debates o então ministro da justiça Renan Calheiros declara, em 11 de dezembro de 1998, o território posse permanente dos povos Macuxi, Ingarikó, Taurepang e Wapichana que habitavam a região. Contudo, manifestações contra a demarcação continuam e uma onda de novos conflitos violentos (e assassinatos) explode, ganhando repercussão mundial. Ramalho (2013) aponta que apesar de embates violentos entre índios e não-índios sempre existir, a organização do Movimento dos Povos Indígenas e suas conquistas intensificou a violência contra os mesmos.

Outro importante capítulo nestes embates começa no dia 15 de abril de 2005, quando o então Presidente da República, Luiz Inácio Lula da Silva,

assina o Decreto Presidencial de homologação da Terra Indígena Raposa – Serra do Sol – com um território de 1.747.464 hectares, em área contínua. A assinatura do termo inicia uma nova série de conflitos, pois os moradores brancos da região se recusavam a sair do território. Só em 20 de março de 2009 é que o Supremo Tribunal Federal (STF) confirmou a homologação e determinou a retirada dos não-índios da região.

De acordo com dados da FUNAI[9] e do Instituto Socioambiental (ISA)[10] existem no Brasil cerca de 300 povos aldeados em 721 Terra Indígenas em diferentes fases do procedimento demarcatório. São: 118 TIs em estudo; 43 TIs identificadas; 74 TIs homologadas e declaradas pelo Ministro da Justiça; e, 486 TIs homologadas e reservadas pela Presidência da República.

Em Roraima, a população indígena pertence a nove etnias principais: Macuxi, Wapichana, Wai-Wai, Taurepang, Patamona, Sapará, Yanomamy, Ingaricó e Y'ekuana – comunidades distribuídas em 33 Terras Indígenas demarcadas. Grande parte das TIs homologas em Roraima estão demarcadas em formas de ilhas. Apenas as TI São Marcos, Yanomami e Raposa – Serra do Sol estão demarcadas de forma continua (BETHONICO, 2015).

Conforme Cunha (1987) é nesse contexto belicoso que os povos indígenas de Roraima e do País passam a reclamar mais respeito às suas culturas e etnias. É a partir desse processo de conhecimento e reconhecimento que o Movimento Indígena se configura como movimento étnico, distinto de outros movimentos sociais nacionais.

4 A Etnicidade e os Princípios da Etnocomunicação

De acordo com Bartolomé (2006) são os processos de etnicidade baseados em fenômenos de etnogênese que atribuem originalidade ao Movimento Indígena. Para o autor, no caso do Movimento Indígena, a territorialização é a base do movimento étnico e funciona como elemento regulador das relações sociais.

---

[9] Disponível em <http://www.funai.gov.br/index.php/terras-roraima>. Acessado em 15 de nov de 2018.

[10] Disponível em <https://terrasindigenas.org.br/>. Acessado em 15 de nov de 2018.

A etnicidade, segundo Cunha (1987) e Fredrick Barth (1969), é uma forma de organização sócio-político e cultural utilizada por grupos sociais para o qual é relevante. Segundo eles aí, cultura e identidade estão em constante mutação, se resignificando de acordo com as necessidades de seu povo, provocando ações e reações nestes grupos (e nos outros), apoiadas por uma organização social que não cessa de evoluir.

Assim, a luta por respeito a uma identidade sociocultural distinta aparece como legítima assumindo, nesse contexto, "[...] uma nova função, essencial e que se acresce às outras, enquanto se torna cultura de contraste (CUNHA, 1986, p. 101).

O contato interétnico, assim como a luta por respeito e legitimidade às distintas etnias podem ser melhores entendidas, através da noção de Fronteiras Étnicas, defendida por Fredrick Barth (1969). Para ele:

> [...] distinções étnicas não dependem de uma ausência de interação social e aceitação, mas são, muito ao contrário, frequentemente as próprias fundações sobre as quais são levantados os sistemas sociais englobantes. A interação em um sistema social como este não leva a seu desaparecimento por mudança e aculturação; as diferenças culturais podem permanecer apesar do contato interétnico e da interdependência dos grupos (BARTH, 1969, p. 10)[11].

A necessidade de demonstrar suas diferenças e reafirmar sua etnicidade seja diante dos não-índios ou diante de populações indígenas de etnias distintas sempre foi preponderante nas lutas dos povos indígenas. Tanto que um dos elementos do seu discurso por direito ao território original é legitimado constitucionalmente pelo reconhecimento de suas diferenças frente à sociedade nacional.

Etnogênese designa esses diferentes processos sociais protagonizados por movimentos étnicos e, mais recentemente, passou a ser usada no estudo de incidentes sociais e políticos de grupos anteriormente subordinados a relações de repressão. São esses princípios que também sustentam o ideário da etnocomunicação que movimentamos neste trabalho.

---

[11] Tradução nossa.

Miguel Bartolomé (2006, p. 40) refere-se a etnogênese como "um processo histórico constante que reflete a dinâmica cultural e política das sociedades anteriores ou exteriores ao desenvolvimento dos Estados nacionais da atualidade" – como no caso dos Movimentos dos Povos Indígenas, um grupo anterior a formação da sociedade nacionais de inspiração europeia no continente americano.

A partir da década de 1970, por meio das Assembleias e da constituição de organizações indígenas, a população de nativos do país começou a reconhecer-se como portadora de um passado de luta e resistência comum. Desde então, o Movimento dos Povos Indígenas passou a trabalhar de forma mais articulada e integrada com as distintas etnias do Brasil utilizando a etnicidade como "[...] idioma que favoreça a solidariedade de grupo e que de uma certa maneira não dissimule os interesses específicos comuns pelos quais a luta é conduzida" (POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1998, p. 96).

Conforme Bartolomé (2006, p. 43), a etnogênese, nessa perspectiva, "apresenta-se como processo de construção de uma identificação compartilhada, com base em uma tradição cultural preexistente ou construída que possa sustentar a ação coletiva".

As constantes tentativas de miscigenação e aculturação das populações nativas por parte do governo e organizações indigenistas, além do extermínio e do contato internético, alimentou por muitos anos o mito de que as populações de indígenas haviam desaparecido. Sua nova visibilidade política, em Roraima adquirida principalmente depois dos violentos embates na Terra Indígena da Raposa – Serra do Sol, fez com que muitos ficassem surpresos e questionassem a legitimidade de suas etnias e das pautas etnicistas.

Miguel Bartolomé (2006) conta que para os etnógrafos e para as populações próximas, os povos indígenas e sua presença étnica sempre estiveram evidentes. Para ele, o desconforto diante da etnicidade (e dos Movimentos Indígenas) encontra-se na objetificação de um Estado-nação

onde prevalece uma estratégia de homogeneização cultural, segundo a qual a defesa de uma etnia pode ser percebida como traição ao Estado.

A etnogênese está relacionada, assim, a um processo que caminha no sentido contrário as constantes atividades de aculturação estabelecidas em inúmeros governos no decorrer da história das populações nativas. "Trata-se da dinamização e da atualização de antigas filiações étnicas às quais seus portadores tinham sido induzidos ou obrigados a renunciar" (BARTOLOMÉ, 2006, p. 45).

Para Bartolomé (2006) essa recuperação étnica pleiteada pelos Movimentos dos Povos Indígenas são a chave para a conquista de oportunidades políticas coletivas em suas respectivas comunidades. Certos benefícios, como o direito à demarcação e homologação das Terras, se devem às novas legislações e a outorga direitos anteriormente negados. Portanto, o ressurgimento dos movimentos indígenas em meados dos anos 1970 corresponde, para o autor, ao desenvolvimento de um novo indivíduo político disposto a demonstrar-se como índio e ser reconhecido como tal.

Bartolomé (2006, p. 59) insinua que esse novo sujeito se insere nos movimentos sociais e na competição por recursos, recorrendo as vantagens do discurso étnico e seus direitos constitucionais. Por esse ângulo, a etnogênese revela que os processos socioculturais protagonizados por grupos étnicos costumam ser seguidos de aspiração por agregação política envolvendo, conjuntamente, "[...] a busca pelo fortalecimento da configuração social à qual se pertence para torná-la viável e projetá-la além de um determinado momento".

Essas constatações históricas e teóricas, como conta Roberto Oliveira (2005, p. 24), estabeleceram a criação do movimento étnico: "[...] Foram reivindicações de reconhecimento afirmadas no bojo do que ficou conhecido como o 'Movimento Indígena' em escala nacional". É desta maneira que surge no País um movimento, marcado por reivindicações políticas, territoriais e econômicas; bem como pela luta por respeito à identidade étnica das nações indígenas. É nesse contexto que surge a marca "Movimento dos Povos Indígenas".

Tais constatações também nos permitem apontar o que nomeamos de princípios gerais da etnocomunicação praticada pelo Movimento dos Povos Indígenas: a) Etnicidade como componente essencial; b) Territorialidade como elemento regulador; e c) Reconhecimento como fim (primeiro e último).

A etnocomunicação, nessa perspectiva, apresenta-se como alicerce do processo de construção, não só de uma identidade, mas de uma matriz identificação compartilhada, baseada em tradições culturais preexistentes ou (re)construídas – fundamentais para sustentar as ações coletivas.

A comunicação praticada pelos Povos Indígenas e seu Movimento é, portanto, filosoficamente orientada, geograficamente localizada e politicamente útil – para o estabelecimento de um novo indivíduo, disposto a demonstrar-se como índio e ser reconhecido como tal.

Essa comunicação caminha no sentido contrário aos movimentos de aculturação e trata muito bem da atualização das filiações étnicas, às quais seus portadores muitas vezes tinham sido obrigados a renunciar. Trata, portanto, dos novos regimes de visibilidade política do sujeito indígena e dos seus movimentos na sociedade.

A etnocomunicação indígena conjuga assim processos socioculturais, aspirações políticas em uma configuração social específica, antes alijada da estrutura social macro – a fim de torná-la visível e projetá-la para além das sociedades anteriores, posteriores ou exteriores – causando desconforto.

A etnocomunicação indígena é, portanto, comunicação de contraste; comunicação entre fronteiras (étnicas ao menos); comunicação das diferenças; e, comunicação atemporal – pois se abastece tanto do presente quanto do passado e do futuro. Trabalha contra a objetificação (e homogeneização) do comunicativo e para comunicar se utiliza das vantagens do discurso étnico, em um idioma que favorece o compartilhamento e a solidariedade universal.

5 Comunicar para mobilizar: o Conselho Indígena de Roraima

Como compreendido nas seções anteriores os movimentos sociais se reúnem em torno de ações coletivas em busca de oportunidades políticas, concedidas a sujeitos que normalmente não as possuem (TARROW, 1997). No caso dos povos indígenas essas oportunidades estavam relacionadas aos direitos originários às Terras Indígenas (TI) garantidos pela Constituição Federal aos indivíduos etnicamente distintos que ocupavam o território brasileiro antes da formação dos atuais Estados da Federação.

Em Roraima, a partir da década de 1970 os nativos do nordeste do Estado passam a se organizar politicamente por meio das Assembleias dos Tuxauas (como eram denominadas as primeiras Assembleias Indígenas na região). É em seu décimo encontro, realizado em 1987 na Missão do Surumu, que o Conselho Indígena do Território de Roraima (CINTER) é criado. O CINTER, a partir de 30 de agosto de 1990, passou a ser denominado Conselho Indígena de Roraima (CIR).

A criação dessas instituições possui um valor de representatividade superior aos aldeamentos, já que estas foram criadas para estabelecer uma articulação com o poder político da sociedade nacional, garantindo maior legitimidade para as lideranças do Movimento Indígena frente ao Estado. A criação do CIR, a maior entidade representativa dos nativos em Roraima, resulta de uma estratégia política dos povos indígenas (em especial os Macuxi, Wapichana e Taurepang) para fazer frente aos abusos e violências sofridos durantes anos por garimpeiros e fazendeiros que insistiam em ocupar ilegalmente a região.

Em sua origem o CIR esteve diretamente ligado à luta por demarcação contínua das Terras Indígenas de Roraima e, em consequência disso, seu percurso histórico tende a estar alinhado com a demarcação da TI Raposa – Serra do Sol. Isso ocorre porque o CIR é o responsável por muitas das ações de ocupação do território, como o projeto de gado que tinha o objetivo de melhorar a disponibilidade alimentar nas comunidades e ocupar em definitivo as TIs.

Ademais, uma série de episódios violentos e diversos conflitos relacionados à ocupação da TI Raposa – Serra do Sol começaram a despontar e a se concentrar na região – além do surgimento irregular já mencionado dos municípios de Pacaraima e Uiramutã em pleno território indígena. Nessas situações o CIR atuou na promoção de campanhas internacionais e na cobrança dos Governos por medidas para aumentar a segurança dos aldeados.

Como explica Paulo Santilli (2001, p. 94) "[...] a construção de uma organização política verticalizada responde, em muito, à construção de uma unidade territorial abrangente, que é a área Raposa – Serra do Sol".

Outra das conquistas do CIR enquanto representante do Movimento Indígena é o direito por uma educação diferenciada, que respeite as culturas tradicionais de cada etnia (garantido pela Constituição de 1988), implantado nas escolas localizadas nos aldeamentos de Roraima.

Em 2001 também foi inaugurado na Universidade Federal de Roraima (UFRR) o Núcleo Insikiran, mais tarde Instituto Insikiran, com o intuito de viabilizar a formação profissional de professores indígenas capazes de contribuir com a educação de suas comunidades. No momento, o Instituto dispõe de três cursos de graduação em ensino superior para indígenas: Licenciatura Intercultural, Bacharelado em Gestão Territorial Indígena e Bacharelado em Gestão de Saúde Indígena[12].

Como instituição, o CIR tem um papel indispensável na manutenção do Movimento dos Povos Indígenas em Roraima, na medida que organiza mobilizações e ações coletivas, auxilia na integração das comunidades e etnias do Estado. A entidade possui papel central na tomada de decisões frente a sociedade nacional, além de possuir aparato jurídico e comunicacional para defesa dos pleitos indígenas.

O Conselho Indígena de Roraima, de acordo com os termos do artigo 232 da Constituição Federal brasileira, é uma organização indígena da sociedade civil, sem fins lucrativos ou vínculos políticos e religiosos – criado

[12] Disponível em <http://ufrr.br/insikiran/>. Acessado em 15 de nov de 2018.

para atuar na defesa dos direitos indígenas assegurados por Lei, no fortalecimento dos povos e na tomada de decisões políticas em busca de autonomia cultural e econômica.

Santilli (2001) explica que por se tratar de uma organização sem fins lucrativos, o Conselho Indígena depende do um suporte de organizações externas, na maioria das vezes vinculadas a Igreja Católica, financiamento internacional ou até mesmo suporte de órgãos governamentais como a FUNAI. Sua atuação é garantida nas 33 TIs e nas 465 comunidades indígenas de Roraima das etnias: Macuxi, Wapichana, Wai-Wai, Taurepang, Patamona, Sapará, Yanomamy, Ingaricó e Yekuana. A área geográfica de atuação do CIR corresponde a 10.344.320 de hectares. E, o órgão representa cerca de 55.922 nativos em todo Estado.

A gestão territorial e organizacional do Conselho Indígena de Roraima é gerida por cinco instâncias de deliberação: Assembleia Geral, Conselheiros Regionais, Conselho Fiscal, Coordenação Ampliada e Coordenação Geral [13]. Desses âmbitos é relevante destacar a contínua organização das Assembleias Gerais (antiga Assembleia dos Tuxauas) que se encaminha para sua 48ª edição e continua a ser a primeira instância de tomada de decisões. E, a Coordenação Geral, último órgão deliberativo, caracterizado por seu modelo organizativo não-índio.

As Assembleias dos Tuxauas (primeiro) e as Assembleias do CIR (depois), além de fundamentais para a criação e consolidação dos diversos organismos representacionais indígenas, funcionam ao longo dos anos como dispositivos etnocomunicacionais complexos, nos quais os princípios da etnocomunicação indígena florescem em nível local.

Através dessa estrutura de organização, em especial dessas duas instâncias, observamos a prevalência do modelo político indígena para a tomada final de providências e a constituição de um padrão da sociedade nacional para o diálogo com entidades externas. Acerca do padrão de organização dos povos indígenas, Santilli (2001) observa a constituição de

[13] Disponível em <http://www.cir.org.br/>. Acessado em 15 de nov de 2018.

uma nova representação política que transita dos formatos dos aldeamentos para uma hierarquia verticalizada.

Em relação a sua infraestrutura operacional, o Conselho Indígena de Roraima tem sede própria em Boa Vista – Roraima. Sua sede na capital justifica-se devido a facilidade para articular ações juntos ao poder público e outras entidades. Atualmente o CIR conta com os seguintes departamentos em funcionamento: departamento jurídico; departamento de mulheres indígenas; departamento do meio ambiente; departamento administrativo e financeiro; e, departamento de comunicação[14].

Mais que uma instituição autóctone, o Conselho Indígena de Roraima atua como elemento indispensável para organização e estruturação do Movimento dos Povos Indígenas de Roraima, sendo a principal entidade representativa de suas ações coletivas. Através de suas atividades, o CIR demonstra ser uma ferramenta de contato e mobilização das etnias e comunidades do Estado e o responsável pela comunicação com as frentes de atuação do movimento em âmbitos nacionais, garantindo sua unicidade e integralidade.

Em Roraima, o CIR tem sido a principal frente de atuação do Movimento dos Povos Indígenas, dinamizando os princípios da etnocomunicação, organizando e mobilizando ações coletivas frente a seus antagonistas sociais, assegurando a permanência de direitos das comunidades e indivíduos nativos e o pleito de novas reivindicações.

Considerações finais

O presente relato demonstra a relevância dos movimentos sociais organizados pelos povos indígenas para a conquista de espaço político, cultural e social na região amazônica brasileira. Ao contrário do que muitos pensam fora da região este espaço ainda não é dado, nem garantido. Contudo, o grande quantitativo de residentes nativos no Estado de Roraima e na Região Norte não significa maior ou melhor fidelidade na

[14] Disponível em <http://www.cir.org.br/>. Acessado em 15 de nov de 2018.

abordagem do Movimento dos Povos Indígenas no discurso circulante em nível local.

Em sua maioria, as representações da cultura e do cotidiano das populações nativas, são construções idealizadas por indivíduos e/ou organizações imersos em contextos socioculturais específicos e distintos daqueles vivenciados pelas comunidades. A precisão dessas representações e sua relação com os representados está, portanto, sujeita a incertezas.

A construção dessa realidade verossímil auxilia a enquadrar e a dar concretude a uma imagem ímpar dos povos indígenas. Ajuda a fixar na memória coletiva e no imaginário social da população em geral uma matriz de representação específica (e distorcida) sobre a questão. Nessa matriz a disputa discursiva e os significados possíveis contidos nos discursos circulantes moldam, não somente a construção de um imaginário social, mas também, a construção de sistemas de representação acerca dos indígenas e do Movimento dos Povos Indígenas.

É neste cenário, neste campo de batalha discursiva, que as práticas etnocominicativas indígenas emergem e se consolidam – filosoficamente orientadas, geograficamente localizadas e politicamente úteis.

Na busca por dos novos regimes de visibilidade a etnocomunicação indígena conjuga processos socioculturais e aspirações políticas em uma configuração comunicacional específica – a fim de projetar o indígena para além das sociedades anteriores, posteriores ou exteriores – causando desconforto. Para tanto ela se utiliza da etnicidade como componente essencial; da territorialidade como elemento regulador; e, do reconhecimento como fim (primeiro e último). Se utiliza, portanto, do que nomeamos princípios gerais da etnocomunicação indígena.

Constatamos com a pesquisa que na prática o próprio Conselho Indígena de Roraima (CIR), suas Assembleias dos Tuxauas (primeiro) e suas Assembleias Gerais (depois), funcionam como dispositivos etnocomunicacionais complexos, nos quais os princípios da etnocomunicação indígena florescem em nível local. Pesquisar tais Assembleias é, assim, tarefa importante para sequência do trabalho.

Por último não podemos deixar de frisar que a etnocomunicação indígena é, portanto, comunicação de contraste; comunicação entre fronteiras (étnicas ao menos); comunicação das diferenças; e, comunicação atemporal. Ela trabalha contra a objetificação do comunicativo e para comunicar se utiliza das vantagens do discurso étnico, em um idioma que favorece o compartilhamento e a solidariedade universal.

Referências

ALONSO, Angela. **As Teorias dos movimentos sociais**: um balanço do debate. In: Lua Nova, Núm. 76, 2009, pp. 49-86. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452009000100003&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 16 de maio de 2018.

BAINES, Grant, Stephen. **O movimento político indígena em Roraima**: Identidades indígenas e nacionais na fronteira Brasil Guiana. Caderno CRH. V.25, n.64, p.33-34, Salvador. Jan/abril. 2010.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. **As etnogêneses**: velhos atores e novos papeis no cenário cultural e político. Tradução de Sergio Paulo Benevides. Mana: Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Vol. 12, 2006.

BARTH, F. **Ethnic groups and boundaires**: the social organization of culture difference. Bergen/Oslo: Universitetsforlaget; London: George Allen & Unwin, 1969.

BETHONICO, Maria. **A gestão dos territórios indígenas em ilha de Roraima**: algumas reflexões sobre a realidade socioespacial. in: xv encuentro de geógrafos de américa latina, 2015, havana. anais xv encuentro de geógrafos de américa latina, 2015.

COLBARI, Antônia de Lourdes. **Rumos do movimento sindical no Espírito Santo.** Vitória: EDUFES e Florecultura, 2003.

CUNHA, M. C. **Antropologia do Brasil – Mito, História e Etnicidade.** São Paulo: Edusp/Brasiliense, 1987.

DOIMO, Ana Maria. **A vez e a voz do popular**: movimentos sociais e participação política no Brasil pós-70. Rio de Janeiro: Relume-Dumará: ANPOCS, 1995.

FREIRE, Carlos; OLIVEIRA, João**. A presença indígena na formação do Brasil.** 1ª. ed. Brasília: MEC/Unesco, 2006.

GIDDENS, Anthony. **Sociology.** 2.ed. Oxford: Polity Press, 1993.

GOHN, Maria da Gloria Marcondes. **Movimentos sociais na contemporaneidade.** Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbedu/v16n47/v16n47a05.pdf> Acesso em: 22 de maio de 2018.

NÖTZOLD, A. L. V; BRINGMANN, S. F. **O Serviço de Proteção aos Índios e os projetos de desenvolvimento dos Postos Indígenas:** o *Programa Pecuário* e a *Campanha do Trigo* entre os Kaingang da IR7. Revista Brasileira de História & Ciências Sociais**.** Vol. 5, Nº 10, dezembro de 2013, p. 147-166.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Identidade étnica, reconhecimento e o mundo moral.**Disponívelem:<http://www.revista.ufpe.br/revistaanthropologicas/index.php/revista/article/view/56> Acesso em: 22 de abril de 2018.

PERRONE – MOISÉS, B. Índios (VI a XVIII) In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). **História dos índios do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 115-132.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne; BARTH, Fredrik. **Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras**. São Paulo: Editora UNESP, 2011.

RUSKOWSKI, Bianca e SILVA, Marcelo. **O processo de engajamento militante a partir do estudo sobre condições e mecanismos de engajamento**. Disponível em: <http://actacientifica.servicioit.cl/biblioteca/gt/GT20/GT20_OliveiraRuskowski_KunrathSilva.pdf> Acesso em: 16 de maio de 2018.

SAUFFER, David Hall. **Origem e fundação do Serviço de Proteção aos Índios.** Revista de História (RH): Revista do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de são Paulo (USP). Vol. 18, n.37, 1959.

SANTILLI, Paulo. **Pemongon Patá:** território Macuxi, rotas de conflito. São Paulo: UNESP, 2001.

SANTOS, Raimunda. **Reflexões de lideranças Macuxi e Wapichana sobre as contribuições das tics para os projetos indígenas locais**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade do Vale do Rio dos Sinos, UNISINOS. São Leopoldo, 2016.

SAWICKI, Frédéric e SIMEANT, Johanna. **Inventário da sociologia do engajamento militante:** nota crítica sobre algumas tendências recentes dos trabalhos franceses. Sociologias, vol.13, n.28, p. 200-255. 2011.

TARROW, Sidney. **El poder en movimiento**: los movimentos sociales, la acción colectiva y la política. Madrid: Alianza Editorial, 1997.

Capítulo 16

Mídia, discurso e representações sociais dos índios Terena do Norte de Mato Grosso no telejornalismo brasileiro

Alceu Zoia [1]
Adriano Eulálio Araújo [2]
Débora Pereira Lucas Costa [3]

Introdução

Os números da população indígena no Brasil, segundo o IBGE, chegam a 215 etnias e mais de 170 línguas faladas, sendo milhares de indivíduos espalhados por cerca de 600 espaços, alguns demarcados, outros não, em todo o território nacional. Vale ressaltar que praticamente nenhuma dessas terras são as que originalmente foram povoadas por esses grupos e sim resquícios, que através de muita luta, em mais de 500 anos, foram reconquistados.

O Mato Grosso é o segundo Estado em número de etnias indígenas do país. Estima-se que atualmente nele residam aproximadamente 30 mil índios pertencentes a 42 etnias, com diferentes costumes, tradições, línguas e formas de organização social. Segundo dados da Secretaria de

[1] Professor Doutor da UNEMAT/Sinop-MT. Doutor em Educação pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Mestre em Educação pela Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT). Licenciado em Filosofia. Docente permanente do Programa de Pós-graduação em Educação – PPGEdu – UNEMAT/Caceres - MT. Email: alceuzoia@gmail.com

[2] Professor Mestre da UNEMAT/Sinop-MT. Mestre em Jornalismo pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Bacharel em Comunicação Social/Jornalismo (FASIPE) e Bacharel em Comunicação Social/Publicidade e Propaganda (IESP) Email: a.eulalio@hotmail.com

[3] Professora Mestre da Faculdade Fasipe/Sinop-MT. Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Letras (PPGLetras), da UNEMAT/Sinop-MT. Bacharel em Comunicação Social/Jornalismo (UcPel). Email: deborajor@hotmail.com

Estado de Educação há ainda indícios da existência, no Estado de Mato Grosso, de mais outros 09 povos que ainda não foram contatados e nem identificados oficialmente.

Ao longo desse período, as questões indígenas vêm sendo discutidas e o acesso às informações sobre o índio no Brasil vem chegando ao conhecimento da sociedade em geral, seja pelos próprios índios, que através de seus movimentos têm conseguido visibilidade para o que necessitam, ou por meios auxiliares. Os índios entenderam que quando são vistos, são lembrados, seja por setores que se dedicam a refletir sobre tais questões, como a academia, por exemplo, ou pelos órgãos responsáveis por garantir que sejam respeitados. E, nesse contexto, os indígenas vêm utilizando a comunicação para buscar seus direitos, divulgar seus ideais e preservar sua cultura, constituindo, assim, um movimento constante que insere novas representações, novas formas de ver o índio e conceitos que se espalham por todo o mundo.

Os estudos realizados sobre as etnias presentes no país revelam que estes passa, cada vez mais a se fazer presente e conquistas direitos que antes lhes eram negados, ao mesmo tempo que a autonomia sobre a posse da terra diminui, essa relação é presente no dia a dia indígena e, por isso, é preciso entender que representações estão sendo perpetuadas nesse processo. As análises mostram que, ao se retratar os índios na luta pela disputa de terras, o tratamento dado é o de que seus questionamentos indicam uma espécie de resistência, uma forma de simplificar a grandeza da situação indígena no Brasil, discursos insuficientes ou fragmentados, que não dão conta de esclarecer os fatos na sua essência e os interesses em jogo, incluindo promessas não cumpridas, contradições de ambos os lados, situações que vão da esfera pública à privada e o constante atrito entre o índio e não-índio. A ONG Povos Indígenas do Brasil[4] identificou, dentro desse sistema, cinco grandes grupos que influenciam na forma como as informações sobre os índios são produzidas e veiculadas, são elas:

[4]http://pib.socioambiental.org/pt acesso em 16 de julho de 2019

MERCADO – composto de empresas privadas que, geralmente, se utilizam da matéria-prima presente em reservas indígenas ou em terras que estão em disputa para demarcação;
SOCIEDADE CIVIL – acolhe ou rejeita o que se refere aos índios, posicionando-se diante da situação indígena;
MÍDIA – Analisa e dissemina as informações, legitimando representações das mais diversas sobre as questões indígenas no país;
CONHECIMENTO – aqui, geralmente, encontram-se os intelectuais que pensam sobre as questões com um olhar mais crítico e analítico, sendo capazes de auxiliar no reforço ou não de ideias sobre os índios;
ESTADO – responsável por decidir, de fato, o que será aplicado ou não ao cotidiano do indígena no país.

Assim, neste texto, analisam-se as representações que o telejornalismo elabora sobre a população indígena Terena do Norte de Mato Grosso, que desde a sua saída do Mato Grosso do Sul, na década de 1980, até a sua instalação, em 2003, na aldeia Kopenoty, no Município de Peixoto de Azevedo, no Norte do Estado de Mato Grosso, os índios da etnia Terena enfrentaram sérios problemas.

Zoia (2009) relata que "A história conhecida dos Terena na região do Mato Grosso do Sul, mostra que o processo foi difícil e humilhante até a conquista de sua terra, deixando suas origens, fazendo trabalhos alternativos e vivendo às margens da sociedade" (ZOIA, 2009, p. 30). Mesmo assim, insistiram e conseguiram preservar sua cultura e fortalecer sua identidade, finalmente reconquistando o direito a ter a sua própria terra para dela tirar o seu sustento. Ainda segundo Zoia (2009), "esta é uma trajetória de lutas e sofrimentos que se estende desde a chegada ao Mato Grosso, após os inúmeros protestos realizados ao longo das BR 163 e BR 364, até a instalação definitiva da sede do grupo na região norte do Estado de Mato Grosso" (ZOIA, 2009, p. 31). Os índios Terena tinham a esperança de que tudo pudesse se resolver rapidamente e pensavam que com o, protestos realizados, trancando a BR, causando transtornos para a população que necessitava passar por ali, a FUNAI tomaria uma providência com urgência. Porém, não foi o que aconteceu. Esse foi apenas o início da luta, foram realizados 25 protestos de fechamento das BR 163 e BR 364, que se

estenderam por longos cinco anos de luta. Período que enquanto esperavam por uma solução por parte dos órgãos responsáveis, se mantiveram às margens da BR, montaram acampamentos semelhantes aos sem terras, feito com lonas e pouca estrutura. Segundo Isaac (2004), a situação foi marcada por graves tensões. A Polícia não conseguia conter os constantes conflitos que aconteciam entre os índios e os usuários das rodovias, principalmente com os caminhoneiros, durante os protestos que chagavam a durar cinco dias do bloqueio da BR.

Dentre todos os protestos, os trancamentos das rodovias foram os que tiveram a maior repercussão chegando, por meio do telejornalismo, ao conhecimento do Governo Estadual e Federal, e sociedade civil.

Explanar sobre Representações Sociais é tratar, necessariamente, sobre o ato de comunicar uma ação, pois é no fazer comunicação que tais representações são geradas. Moscovici (1976, p. 46) sinaliza que este modo de ver o índio é "cheio de fragmentos e contradições, com diferentes fontes e lugares, que estão em constante mudança e construção", e é em espaços como a escola, a literatura, o cinema, o museu, a igreja entre outros, que são construídos e circulam esses modos de ver o índio. É dentro deste contexto que se insere o objeto de estudo deste texto, especificamente as representações sociais dos índios Terena do Norte de Mato Grosso configuradas pelo telejornalismo.

A partir de um recorte temporal dos eventos envolvendo tais índios, observa-se o processo pelo qual se constroem tais representações, em que momento os índios buscam a visibilidade, o que a teoria oferece para compreender, na prática, as representações sociais e como essa dinâmica se insere na sociedade.

A Mídia e a produção de discursos

Ler um jornal, ligar o rádio, trocar o canal da televisão, navegar pela internet, acessar as redes sociais, são formas conhecer o mundo, perto ou longe, aqui ou lá, promovendo a produção de conhecimentos e contemplando

diferentes interesses. O canal utilizado para essa troca, através da linguagem, é definido como 'mídia'. O doutor em Comunicação, Adriano Duarte Rodrigues (2017), em seu artigo, *Afinal, o que é a mídia,* explica que a palavra 'mídia' é derivada do latim *media*, plural de *médium*, e tem como significados 'meio' ou 'forma'.

Na história da comunicação social, registros contam que a imprensa surge como porta-voz dos poderes. Discursos eram pronunciados e publicados em rádios e jornais. O que ainda acontece. A mídia reproduz, também, outros discursos. A voz de quem possui a informação fala e também é falada na mídia como se a mídia fosse a informação. Segundo Silva (2011, p. 49), podemos falar em discursos midiáticos para dizer dos diversos discursos que compõem a mídia – do jornalismo, do entretenimento, da publicidade. É possível, então, dizer que a mídia, além de ser um canal de transmissão de 'algo pronto', numa perspectiva linear, é também produtora de sentidos e organizadora de informações a partir de seu contexto.

Nesse gesto, a mídia é vista mais que como um meio. É um sujeito. Um *quem* muitas vezes personificado em uma empresa, um sujeito-autor que deixa à margem os outros que participam de todo o processo de produção da mensagem.

O discurso jornalístico comunica e, enquanto prática social, funciona em várias dimensões temporais simultaneamente: capta, transforma e divulga acontecimentos, opiniões e ideias da atualidade – ou seja, lê o presente – ao mesmo tempo em que organiza um futuro – as possíveis consequências desses fatos do presente – e, assim, legitima, enquanto passado – memória – a leitura desses mesmos fatos do presente, no futuro (MARIANI, 1993, p. 33).

Moscovici (2003) discute a função da comunicação na manutenção e formação das representações sociais a partir de três pilares: cognição, consenso e influência. Aqui a influência trata, especificamente, dos meios que ao comunicar atuam na formação/manutenção de representações sociais e sua articulação prática na sociedade. Assim, ainda segundo o autor, a percepção de realidade a respeito de temas expostos é criada com base nas informações que recebemos diariamente pela mídia. "Uma condiciona a

outra, porque nós não podemos comunicar sem que partilhemos determinadas representações e uma representação é compartilhada e entra na nossa herança social quando ela se torna um objeto de interesse e de comunicação". Moscovici (2003, p.371).

Segundo Moscovici, a mídia atua como mediadora entre o que é um fato verificado (ciência) e o que surge a partir de experiências coletivas gerando um consenso (senso comum). No entanto, esse papel não se configura apenas no compartilhar de informações, mas há uma ressignificação da mensagem por onde ela passa com base em valores coletivos.

Para que existam as representações, o grupo que as cria precisa possuir uma relação com o objeto representado, estabelecendo alguns *critérios* para isso, descritos por Moscovici (2003), como sendo, por exemplo, relevância, proximidade, valor, etc., que servirão de moldes para as condutas em sociedade.

Assim, as representações sociais funcionam como formas de perceber e interpretar o mundo e ganham força pela relação dos indivíduos com os acontecimentos a sua volta. E, aqui, a comunicação social e o jornalismo, bem como outros agentes presentes na sociedade, atuam para que, assim, ocorra a transformação do cotidiano.

Para compreender como o jornalismo, seus suportes e linguagens constroem e reconstroem as representações sociais dos índios na sociedade, é importante, nesse momento, tratar da própria representação do social no jornalismo e, logo depois, das representações sociais dos índios que circulam de modo amplo na sociedade brasileira, uma vez que o telejornalismo irá justamente se apropriar dessas representações, em geral, para reforçá-las.

A representação do social no jornalismo

O jornalismo é um dos meios pelos quais as pessoas são atualizadas e informadas sobre a política, economia, saúde, educação, entre outros temas que as afetam diretamente, mostrando-lhes determinadas realidades.

E tal realidade presente em comentários, notícias ou programas dos mais diversos é que tende a favorecer a sua compreensão do mundo.

Motta (2005, p. 2) enfatiza que "são as notícias que tornam o complexo e desordenado mundo no qual vivemos menos caótico para cada um de nós, que nos ajudam a selecionar, priorizar, organizar e, compreender e ordenar os acontecimentos da nossa realidade imediata". A função do jornalismo é informar, e ao fazer isso através das notícias, produz representações, que podem ser tanto resultado de interpretações particulares (do repórter, da câmera, ou edição), quanto por imposição dos meios de comunicação (linha editorial, interesses maiores).

Essa realidade é apreendida num fluxo contínuo que vai se fixando à medida que se torna frequente, torna-se um hábito e sai do âmbito da novidade. É o que Jodelet (2001) definia como a naturalização, quando os conceitos se tornam comuns. Se antes o abstrato se tornava concreto; neste processo, o que era percepção, é entendido como realidade.

A partir de determinadas técnicas ou regras de produção dos diferentes veículos, há formas distintas de apreensão dessa representação do social, mas é importante dizer que o jornalismo não vai se representar ou fazer representar uma sociedade que não existe, porque ela precisa dessa referência entre o real e aquilo que ela apresenta para se legitimar enquanto meio, enquanto função social.

É inegável que o ato de se comunicar é indispensável à vida humana. Desde ações simples até as mais complexas do dia a dia, o que se comunica e como se comunica determina o sucesso ou não da ação desejada; e o jornalismo, com todas as suas ferramentas, tem alterado os modos desse comunicar e criado novas formas de interação entre os indivíduos. Essas novas formas de se relacionar geram novas ações que individualmente influenciam no coletivo. Como apresentado anteriormente, quando um código novo é inserido, ele não só renova o existente, mas também o revalida, produzindo novas percepções, atitudes e comportamentos.

No universo da mídia e todo seu aparato, o modo de se informar através do jornalismo ocupa um espaço de destaque na formação e difusão de

opiniões dentro das esferas públicas e privadas, contribuindo para disseminar novas ações. No entanto, de modo geral, há uma contínua exclusão das minorias sociais nesse espaço, embora, apesar de gradativamente e em momentos específicos elas aparecerem.

Diariamente, o jornalismo oferece ao público informações que chegam das mais variadas formas. São tantas que, muitas vezes, "as palavras simples do nosso cotidiano já chegam até nós carregadas de sentido que não sabemos como se constituíram e que, no entanto, significam em nós e para nós" (ORLANDI, 2001, p. 20).

Assim, entende-se que as palavras que compõem o conteúdo jornalístico, possuem cargas ideológicas, muitas vezes, despercebidas, por estarem constantemente presentes no senso comum. Fairclough (2001, p. 117) entende "que as ideologias são significações/construções da realidade [...] que são construídas em várias dimensões das formas/sentidos das práticas discursivas e que contribuem para a produção, a reprodução ou a transformação das relações de dominação". Ainda segundo o autor:

> [...] não se deve pressupor que as pessoas têm consciência das dimensões ideológicas de sua própria prática. As ideologias construídas nas convenções podem ser mais ou menos naturalizadas e automatizadas, e as pessoas podem achar difícil compreender que suas práticas normais poderiam ter investimentos ideológicos específicos (FAIRCLOUGH, 2001, p. 120).

Os meios de comunicação possuem extrema importância para a representação do social. Cremilda Medina explica que o ideal seria que o modo de ação do jornalismo, através das notícias, não perdesse o foco no contexto, que se observasse o espaço e o tempo dos acontecimentos levando em conta o antes, o durante e o depois (MEDINA, 1996, p. 10). Segundo Medina, agir desse modo seria importante para o bom jornalismo, pois sairia do plano superficial de apenas relatar o fato, sem interação, sem preocupação real com o que está se comunicando. "Por qualquer um desses ângulos, encontramos uma mediação defeituosa, monódica, unidirecional, ideologicamente preconceituosa. O jornalismo em seu dia a dia recebe a confiança do público, e a ele transmite ideais, guia

comportamentos, passa conhecimento, molda visões de mundo" (MEDINA, 1996, p. 12-13). Ainda segundo a autora:

> Sua postura deve ser de revelador de acontecimentos, atos, ideias e mitos sociais ocultados pelos jogos de poder, velados pela retórica das fontes, inacessíveis pelas insuficiências do observador. Atua mediando as representações presentes no social, refutando, ampliando, defendendo e, por isso, ele tem responsabilidade firmada quanto à visão de mundo com que opera no cotidiano da informação (MEDINA, 1996, p.12).

Ao refletir sobre a produção das representações na mídia, Medina (1996) entende que três forças atuam fazendo pressão no conteúdo jornalístico: Relações de poder – da própria empresa emissora aos grupos externos organizados econômica, política, social e culturalmente; Elementos culturais – onde estão presentes os arquétipos, conteúdos universalistas que lidam com os valores e comportamentos míticos; "O profissional que produz – seja ele o pauteiro ou editor, que pode modificar o que está se emitindo e praticar um discurso polifônico e polissêmico ou manter um discurso unilateral" (MEDINA, 1996, p. 18-20).

A autora explica que diariamente o jornalista tem contato com as mais diversas formas de cultura, e é nesse ponto que está a chave para se romper com o senso comum e ir além para se compreender o que está se comunicando

> Pode-se alegar que as circunstâncias não alimentam o olhar amoroso no jornalista. O que não justifica o olhar raivoso ou de menosprezo com que pauta as culturas que lhe são mais próximas. A humanização das circunstâncias é um dever do mediador social: a circunstância brasileira não pode ser tratada exclusivamente por gráficos, balanços numéricos, no esquematismo das tendências das elites ou das falas fáceis e demais aleatórias do povo da rua. O perfil humanizado da circunstância exige o encontro profundo com o tônus cultural (MEDINA, 1996, p. 219).

Relacionando o exposto ao objeto de estudo desse trabalho, que são os índios, é possível fazer referência a um imaginário construído historicamente

que, ao se ouvir, ler ou ver algo a respeito, é acionado e reconhecido imediatamente.

Na televisão, a base para representar é a imagem, som e movimento. A televisão tem uma linguagem própria, que trabalha com cortes de cena, trilhas, luz, ângulos e planos que dão significado às ideias ali expressas. Quando determinados *frames*[5] são selecionados, favorecendo uma situação em detrimento de outra, acabam por dar mais espaço a um deles. Na dinâmica televisiva, existe ainda o enquadramento da imagem e o lugar da imagem. É possível uma analogia desse tratamento da imagem como relacionamento da sociedade e a comunicação. O jornalismo quer representar e ser referenciado pelo social, essa referência passa pela representação desse social no telejornalismo e na televisão. Assim, a representação da sociedade na televisão vai estar sempre enquadrada numa gramática técnica e nas premissas de cada empresa que se apropria dessas imagens para produzir o seu conteúdo.

Muitos autores, a exemplo de Darci Ribeiro e Eduardo Viveiros, compreendem que faltam forças contra as classes dominantes, por isso, os índios são considerados minorias e, ao longo da história brasileira, observa-se a criação e a perpetuação de uma representação baseada em imagens estereotipadas com as quais os não-índios rotularam os índios. Essa atitude ultrapassa gerações e se mantém no imaginário coletivo das sociedades modernas.

A prática de um estereótipo pode ou não contribuir para construir outros sentidos sobre um grupo, uma coisa ou mesmo a sociedade. Nessa direção, Thompson (2008, p. 61) explica que "[...] as palavras e imagens podem reativar uma tradição, servindo para sustentar uma ordem social opressiva e impedir o caminho para a mudança social [...]". Partindo desse pressuposto, pode-se entender que, na maioria das vezes em que o índio está representado, ele está inserido em toda a sua história primitiva tribal.

---

[5] Alguns termos da gramática televisiva, puramente técnicas, foram adotados aqui como conceitos operacionais de análise; entre eles os 'frames' (enquadramento) e não está relacionado à proposta da Teoria do Enquadramento advinda de Gofmann.

Assim, segundo autores como Tacca (2001), Gonçalves (2001), Oliveira e Freire (2006), entre outros, podem-se identificar algumas representações que são comumente reforçadas na sociedade, construídas historicamente, e que se consolidaram como estereótipos, a saber:

- ✓ **Índios como preguiçosos:** a história mostra que essa imagem surge quando os colonizadores aqui chegaram, por encontrarem uma imensidão de terra sem cultivo e preservadas, pensaram que os índios não se preocupavam em trabalhar nela por pura preguiça.
- ✓ **Povos que cometem atrocidades:** os rituais indígenas que, por muitas vezes exigiam sacrifícios – de animais e até comiam seus inimigos para assimilarem suas virtudes, bravuras e etc. - eram vistos pelos colonos como bárbaros e violentos.
- ✓ **É tudo Tupi e Tapuio:** quando, por alguma razão, ficavam um contra o outro por questões de relacionamento, os índios eram classificados e limitados a esses dois grupos - os Tupi eram bons e os Tapuio eram maus; a antiga dicotomia do bom e do mau.
- ✓ **Bom índio:** imagem construída ao longo dos séculos, através da literatura, que tem o índio como protetor das matas, amigo dos animais, com sabedoria mística voltada às forças da natureza. Romantizado por autores como José de Alencar – Peri e Ceci.
- ✓ **Mau índio:** os índios mais difíceis de catequizar eram vistos como maus exemplos, verdadeiros selvagens que lutavam contra o que lhes era imposto, que atrapalhavam o progresso.
- ✓ **Inocentes:** imagem que cristaliza o índio como um ser que precisa de cuidado, que não sabe cuidar de suas riquezas e nem administrar seus limites territoriais. Essa ideia deriva da época do escambo, quando os primeiros índios trocavam ouro e pau-brasil por espelhos e anéis de prata.
- ✓ **Exótico:** com costumes e hábitos primitivos, não se enquadram no padrão dominante.
- ✓ **Domado:** um índio que aceita 'sua condição' e entende que os tempos são outros, que tudo que é feito contra eles é também por eles e pelo progresso.
- ✓ **Perdeu sua cultura:** estão totalmente integrados à cultura vigente e que não possuem interesse em preservar sua cultura de fato, que ao invés da canoa preferem o carro, ao invés da caça e pesca, preferem a carne pronta do mercado, entre outros.

Segundo Tacca (2001, p. 130), "ao recuperar esses estereótipos se está reafirmando o modo como essa imagem se formou e se estabeleceu de maneira permanente no imaginário social". Para este estudo, é importante compreender como as imagens e discursos se configuram no imaginário coletivo do social e que este imaginário pode estar representado no jornalismo. Por isso, se quer investigar este percurso, observando que transformações ocorrem quando passam a ser representados, o que é reforçado, explicado e reiterado desse social.

Nessas mudanças sociais, o índio sempre foi tratado pelas políticas públicas brasileiras como minoria, juntamente com os pobres e os negros. Diante do exposto, é possível que as imagens dos indígenas estejam sendo reiteradas na mídia de modo estereotipado.

O Telejornalismo Brasileiro e as Representações Sociais dos índios Terena do Norte de Mato Grosso

Laurence Bardin (2009) ao discorrer sobre a Análise de Conteúdo (AC) mostra que "a análise de conteúdo enquanto método torna-se um conjunto de técnicas de análise das comunicações que utiliza procedimentos sistemáticos e objetivos de descrição do conteúdo das mensagens" (BARDIN, 2009, p. 49). Para a autora, a Análise de Conteúdo "dá ao leitor alguns exemplos representativos daquilo que se pode pôr em prática no campo da Psicologia (principalmente em psicologia social) e da Sociologia [...]. Isto porque a análise de conteúdo se faz pela prática" (BARDIN, 2009, p. 51). A autora esclarece ainda que esse método permite expor, para a análise, os modelos, as imagens, e os estereótipos que circulam na cultura de massa.

Segundo Bauer (2002), as pesquisas sociais subestimam materiais textuais como dados. Mas, com o acesso facilitado à internet, os materiais para análises estão a apenas algumas buscas e cliques, isso mudou; e os dados em forma de textos estão sendo cada vez mais utilizados e analisados. Por consequência, observa-se uma renovação no interesse pela análise de conteúdo e suas articulações.

Segundo Bauer, é uma técnica híbrida de mediação que serve para produzir inferências de um texto focal para seu contexto social de maneira objetivada (BAUER, 2002). Essa ação vem acompanhada de procedimentos sistemáticos, métodos explícitos e replicáveis que recodificam o texto trazendo à tona novas informações:

> Um *corpus* de texto oferece diferentes leituras, dependendo dos vieses que ele contém. AAC não é exceção; contudo, ela traça um meio caminho entre a leitura singular verídica e o "vale tudo", e, em última análise, uma categoria de procedimentos explícitos de análise textual para fins de pesquisa social. (BAUER, 2002, p. 191).

Através da reconstrução de uma representação, a AC revela as intenções presentes no material analisado. Fonte, público e contexto formam uma tríplice aliança capaz de trazer luz aos objetos estudados. Quando se observa a fonte, analisa-se um meio de expressão, que traz uma versão do fato a ser narrado; quando o foco está no público, o texto é um meio de apelo, uma influência nos preconceitos, opiniões, atitudes e estereótipos das pessoas; e quando se analisa o contexto, têm-se os elementos que vão além do que está sendo contado. Os textos analisados contêm registros de eventos, valores, regras e normas, entretenimento e traços do conflito e do argumento (BAUER, 2002).

Nesse sentido, verifica-se como o jornalismo posiciona os atores envolvidos na narrativa quando veicula as reportagens, pois se entende que, a partir das representações, é que outras sub-representações são renovadas, assim como outras são reforçadas.

Vale ressaltar que, geralmente, a AC é utilizada para análise de textos, em sua maioria, impressos, e aqui, para analisar os materiais veiculados em emissoras de televisão, articula-se essa metodologia com o método da Análise de Imagens em Movimento, desenvolvido por Diana Rose, tomando-se em conta a lógica televisiva e suas rotinas produtivas.

Aqui, trabalhamos os materiais audiovisuais a partir da Teoria das Representações Sociais entendidas como materiais textuais, esclarecendo que, no universo desse material, existem duas importantes dimensões: a

visual e a textual propriamente dita. Na dimensão visual, estão presentes elementos técnicos como o manejo de câmera, direção, luz, ângulos, enquadramentos e composições de cena etc. E na dimensão textual, tem-se a narração, as sonoras de entrevistados e passagens dos repórteres. Os materiais televisivos formam uma articulação entre essas duas dimensões, produzindo, por conseguinte, o sentido. Segundo Rose:

> Os meios audiovisuais são um amálgama complexo de sentidos, imagens, técnicas, composição de cenas, sequência de cenas e muito mais. É, portanto, indispensável levar essa complexidade em consideração, quando se empreende uma análise de seu conteúdo e estrutura (ROSE, 2002, p. 343).

Ao explicar o seu método, a autora toma uma série de cuidados sobre os elementos que serviram de base para o seu desenvolvimento, problematizando suas aplicações e limitações. Rose (2002) tinha o objetivo de procurar a representação da loucura através do discurso presente na ficção da TV, e observou como tal representação se dava pela relação entre os loucos e não loucos, e que tratamentos visuais e verbais eram dados a eles. Para ela, o modo de se fazer TV e os conteúdos que ali circulam são mais do que materiais ilustrativos, as informações teriam impacto direto no cotidiano e no modo como se lida com ele, por isso se torna indispensável levar em consideração essa complexidade ao se analisar o material televisivo.

De acordo com os dados da Pesquisa Brasileira de Mídia (PBM - 2016), coordenada pela Secretaria de Comunicação Social da Presidência da República, a televisão é o meio mais usado pelos brasileiros para se comunicar, e o aparelho está presente em 97% das residências. Ainda segundo a pesquisa, o brasileiro passa em média 3h20min em frente à TV e, portanto, ela assume um papel importante na vida cotidiana. As imagens, matéria-prima de diversos meios de comunicação, para muitos telespectadores, enquanto índice do real, constatam ou não o fato apresentado na notícia. Assim, parte-se do pressuposto de que a TV, é uma importante ferramenta de mediação social com linguagens, angulações e produções específicas. Aqui não inserimos outros dados como internet,

mídia impressa e radiofônica, por exemplo, porque o nosso corpus está centrado na televisão.

O método elaborado por Rose (2002) é constituído por alguns passos. O primeiro deles é fazer a seleção do programa para construir uma amostra e dela eleger os materiais a serem trabalhados, depois promover uma varredura para identificar os materiais relevantes para a análise, o que dependerá do que está sendo pesquisado e de qual base teórica orienta o estudo. O processo de seleção não é simples, o que se deixa de fora é tão importante quanto aquilo que se vai incluir e tais escolhas irão influenciar o caminho trilhado pela pesquisa.

Como segundo passo, a transcrição (também chamada de translação ou decupagem) tem por finalidade gerar um conjunto de dados que sirvam de base para uma codificação. Rose (2002) discorre acerca da importância de se decidir as unidades de análises, explicitando o que se busca dentro das dimensões estudadas, sejam elas um ângulo de câmera no âmbito visual, ou a construção da narrativa no que tange à questão textual, por exemplo.

Segundo a autora, é impossível descrever tudo o que está na tela e as decisões sobre transcrição devem ser orientadas pela teoria para que não se perca o foco do estudo, tendo em vista que existem inúmeras teorias que levariam a diferentes escolhas sobre como selecionar e transcrever. Tomadas as decisões sobre o material, a transcrição é feita em duas colunas; na esquerda, descrevem-se os aspectos visuais da narrativa e na direita, ocorre a transcrição do verbal.

O terceiro passo, a codificação, segundo Rose (2002), baseia-se na teoria da representação social desenvolvida por Serge Moscovici, que é também a adotada aqui como teoria base desta pesquisa, a codificação aponta elementos de representação com relação ao objeto de estudo. Aqui se aprofunda o olhar sobre os aspectos visuais e verbais dos materiais extraídos das duas etapas anteriores.

Rose (2002) explica que o conjunto de análises serão sempre parciais e nem sempre definitivas, pois, nas escolhas estão presentes a subjetividade, vivências e interesses do pesquisador com relação ao objeto

estudado. Assim, revelam-se, de certo modo, incompletas, seja pelo recorte (necessário), ou seja, pela vasta possibilidade de interpretações sobre o mesmo objeto (o que não é de todo ruim), pois permite que possíveis questionamentos sejam respondidos em pesquisas futuras.

> Em vez de procurar uma perfeição impossível, necessitamos ser muito explícitos sobre as técnicas que nós empregamos para selecionar, transcrever e analisar os dados. Se essas técnicas forem tornadas explícitas, então o leitor possui uma oportunidade melhor de julgar a análise empreendida (ROSE, 2002, p. 345).

Um último passo descrito por Rose (2002) é a tabulação dos resultados, que a autora explica como "uma questão de números", havendo, portanto, a apresentação dos dados elencados acima, através de tabelas de frequência. Essa face da análise de conteúdo recebe críticas de alguns autores, onde se afirma que a simples contagem das vezes que uma palavra, ou um tema, aparece no texto ignora a estrutura e o contexto (ROSE, 2002, p. 358). No entanto, a autora defende que os números em tabelas não estão flutuando livremente, mas estão ancorados em uma perspectiva conceitual.

> O que o número significa, depende da natureza do material empírico e também da natureza da linguagem da descrição. Não há nada de incomum nisso [...] a tabela deve ser lida como um mapa. Ela mostra os pontos de ênfases e insistência, e os pontos de carência e ausência nas informações das notícias (ROSE, 2002, p. 359).

Diante do exposto, parte-se, a partir de agora, para a análise dos materiais. A seleção agrupou matérias veiculadas em emissoras nacionais e locais que tratassem especificamente da etnia Terena, do Norte de Mato Grosso, no período que tem início no ano 2000, com as comemorações dos 500 anos de descobrimento do Brasil, até o ano de 2014, momento em que se inicia esta pesquisa. O critério de busca desses materiais concentrou-se em palavras-chave que remetessem diretamente aos objetivos da pesquisa: TERENA, INDÍGENAS, BR163 e CONFRONTO. O resultado desta

busca mostrou que, nesse período, foram produzidas e veiculadas 21 matérias ligadas aos índios em torno do tema conflitos pela disputa de terra e momentos pós-conquista da terra.

Ainda no que se refere à seleção dos materiais a serem analisados, o quadro abaixo mostra quais emissoras, datas, programas e temas, sejam de abrangência local, estadual ou nacional, foram selecionados, tendo como base produções que se referissem aos índios da etnia Terena, especificamente ao grupo do Mato Grosso do Sul que migrou ao Mato Grosso, como exposto no primeiro capítulo deste trabalho.

Após análises, o corpus se configura da seguinte maneira quanto às temáticas e seus objetivos:

13 - referem-se a protestos/bloqueios de BR's pelos índios;
03 – tratam da cultura Terena e suas peculiaridades;
05 – focam ações de órgãos (público/privado) em prol ou em parceria com os indígenas.

Dentro desse mapa de análise, observam-se três grandes categorias, nas quais os materiais analisados se enquadram:

DÃO VOZ	NÃO DÃO VOZ	SE AUTOPROMOVEM
6 (seis)	**10 (dez)**	**5 (cinco)**
As matérias que **DÃO VOZ** aos indígenas tratam de suas demandas, procura-se entender o porquê os protestos estão acontecendo, embora, ainda foquem nas causas do ato, aqui o índio Terena é entrevistado e expõe basicamente o tempo de duração do protesto e o que precisa acontecer para se liberar o local interditado.	As reportagens que **NÃO DÃO VOZ** as questões indígenas, tornam o sujeito invisível diante da situação narrada. Nesse material o índio não pode explicar o seu lado da história. Aqui, eles são representados, geralmente, por uma autoridade que fala em seu nome.	No Mato Grosso, e em estados que compõem a Amazônia Legal como um todo, alguns órgãos e empresas se utilizam das demandas indígenas para se **AUTOPROMOVEREM.** Realizam "parcerias" com os índios, doando mudas de árvores ou máquinas agrícolas usadas, por exemplo, e convidam a imprensa a fazerem reportagens sobre esse ato.

Nestas três grandes categorias, estão presentes as mais diversas formas de representação social sobre os Terena. Nas primeiras duas matérias analisadas, por exemplo, *500 anos de protesto e violência na Bahia* e *Bloqueio da BR163*, e a última delas *BR163 é bloqueada por índios* colocam em

evidência a representação do **Mau índio,** que como define Tacca (2001), selvagem que lutava contra o que lhe era imposto, que atrapalhava o progresso. E ainda, **Povos que cometem atrocidades:** vistos pelos colonos como bárbaros e violentos.

Na terceira reportagem analisada, veiculada no programa Interesse Público, na TV BRASIL, a representação ali colocada é a do índio **Domado:** um ser que aceita 'sua condição', e **Inocente:** imagem que cristaliza o índio como um ser que precisa de cuidado, que não sabe cuidar de suas riquezas e nem administrar seus limites territoriais. Precisando assim, da tutela de outras instituições para garantir seus direitos.

No quarto material, *Apresentação índios Terena - Ceja matupá*, as palavras do repórter para compor sua narrativa traz a representação do índio **Exótico:** com costumes e hábitos primitivos, "diferente", que desperta curiosidade.

Ao escolher as palavras, no processo de construção da reportagem, aquilo que se escolhe detalhar é determinante quanto às informações que vão ser omitidas ou reforçadas dentro de um contexto, passando a ser entendido como único e, a partir desse ponto, esta representação fica marcada como única. Focalizam-se apenas alguns elementos, sejam eles ideológicos, profissionais, educacionais ou sociais, e faz com que os grupos sociais guardem para si e tomem como verdade apenas uma parte do objeto, deixando de observar com mais atenção outros aspectos.

Nas análises, de modo geral, o indígena aparece em posição de fonte jornalística, às vezes de modo mais ativo no interior da narrativa, que é quando ele traz a informação mais relevante; e, em outros momentos, de modo mais passivo, quando ele é objeto do discurso, ocasião em que outras pessoas assumem a sua voz e, por consequência, falam por eles, naquele momento.

Portanto, pela pesquisa realizada, tem-se que os Terena são representados socialmente no telejornalismo brasileiro ainda com bases do senso comum, formas de ver o índio que foram e seguem sendo reforçadas. Essas representações descritas até aqui e o material analisado

demonstram mais uma vez a relevância do jornalismo como mediador, informante, que possui o poder de, junto com outras esferas, agir de modo imparcial na sociedade em que vivemos hoje e, principalmente, ajudar na formação da sociedade que vamos construindo para o futuro. Mas, com relação à questão indígena no país isso não ocorre.

Considerações Finais

Neste capitulo buscamos compreender quais representações estão presentes quando se trata dos índios Terena do Norte de Mato Grosso e quais são reforçadas pelo telejornalismo brasileiro, percebe-se que tal luta não é apenas pela defesa de sua cultura ou pela reconquista da terra, e isso aparece nos materiais analisados, embora esse aspecto não seja focado pelo telejornalismo, apesar desses objetivos estarem claros e serem intensificados de forma consciente, algumas vezes violenta; outras vezes pacífica; o que se busca também é o direito à terra, o direito de exercer a sua cidadania, o direito a um futuro, não distante dos não-índios, mas integrando seus direitos e deveres próximos a eles, com o objetivo de avançar quanto ao seu desenvolvimento.

Como vimos, a ideia do índio tradicional está presente na sociedade e remontam aos tempos do Brasil colônia, desconsiderando uma sociedade em constante mudança, que Moscovici definia como algo vivo, dinâmico, que está ligado na interação entre o sujeito e a sociedade, numa troca onde a produção e reprodução de conceitos, símbolos e imagens se fazem presentes. Assim, os meios de comunicação propiciam um ambiente em que se produz e reproduz as representações que fundamentam nossa compreensão sobre nós e o outro. É difícil imaginar estar presente em um mundo sem essa mediação. As formas de comunicação se tornam o processo no qual um grupo ou pessoa sofre a influência de outra que, por sua vez, também a influencia.

O modo como Serge Moscovici elabora a teoria das representações nos traz perspectivas muito pertinentes para o campo dos estudos da mídia e em especial do jornalismo. O autor enfoca os processos coletivos que

são compostos por pequenos processos individuais, explicando como que o conhecimento científico e o do senso comum se transformam e fazem parte da realidade. Havendo assim, uma integração entre a comunicação midiática e as relações interpessoais.

As representações sociais são atualizadas ou até mesmo modificadas dia a dia, assim, o jornalismo e suas práticas, como o telejornalismo, atuam como um grande sistema, formando e espalhando tais representações. Portanto, as representações sociais se configuram como valores e práticas que, como defendia Jodelet (2001), proporcionam aos atores envolvidos noções de orientação dentro do contexto social, ajudando-o a se integrar nas relações do cotidiano. No entanto, quando tais representações são produzidas e reproduzidas sem levar em conta a posição do objeto (pessoas, lugares, noticias) representado pode promover o inverso. No caso dos índios da etnia Terena do Norte de Mato Grosso, tais representações, na atualidade, estão promovendo a exclusão desse povo.

Podemos afirmar que ter a teoria das representações sociais como base para o nosso estudo nos ajudou a compreender a realidade de modo menos superficial, possibilitando olhar o objeto de estudo em sua complexidade.

Vale a pena ressaltar que esta discussão visa debater, a luz de teorias e metodologias científicas, as dimensões verbais e visuais do discurso jornalístico. A temática indígena é complexa e que esse estudo sobre representação é limitado, mas nos dá indícios para pensar sobre tais questões. E, de fato, quanto à questão indígena, se observa ao longo da história antiga e no registro de uma história recente uma representação que se mantém praticamente estática. No caso do Terena do Norte de Mato Grosso, quando analisamos sua trajetória de migração ao longo desses anos, vimos através das entrevistas os índios rememorarem sua história e podemos entender em seus discursos claramente os seus objetivos. Nos materiais analisados o que menos se observa é o porquê dos protestos, o porquê geram tais conflitos, e mesmo quando essa pergunta aparece não é profunda, curta demais para o tamanho da questão ali noticiada.

Os resultados confirmam representações que o senso comum tem dos indígenas na sociedade brasileira. Com dois lados bem definidos: dentro da aldeia, pintado e de cocar na cabeça o indígena mantém sua origem, ligada a caça, pesca e isolamento, ligados a um passado que remonta os tempos de Cabral. Fora da aldeia o reconhecimento é praticamente nulo. Os índios brasileiros são retratados, em muitos casos, como um ser menos humano. Representação essa que gera tantas outras sub-representações, naturalizando um olhar construindo historicamente.

E aqui buscamos ao longo do texto analisar e compreender como o jornalismo e sua propagação de informações atuam negando ou afirmando as representações sobre os índios Terena do Norte de Mato Grosso. Mais do que o que se noticia, o importante é perceber como se noticia e que significados isso gera na comunicação entre os indivíduos. Partindo da raiz da palavra em latim *Comunicare*, que em tradução livre é *o tornar comum*, entendemos os meios de comunicação como o ambiente para a partilha de práticas e experiências, e o jornalismo como uma ferramenta de forte atuação pode ajudar ou atrapalhar na consolidação de algo, se utilizando de diversos suportes linguísticos, assim como também sonoros e visuais. Segundo Christofoletti (2015),

> Se observarmos pelo prisma ético, o jornalismo tem com a sociedade o compromisso e a responsabilidade de exercer importantes funções, sejam auxiliar os cidadãos em decisões, consequentemente ajudando numa cidadania sólida, fomentar a cultura, divulgar aquilo que possa ser de interesse público, denunciando quando for preciso e, sobretudo, assumir a responsabilidade pelo conteúdo que divulga". (CHRISTOFOLETTI, 2015, p. 236)

Portanto, com relação aos Terena, tratados nessa pesquisa, o jornalismo tem o poder de auxiliar na construção e propagação das representações associadas a esses povos. Contribuindo para a manutenção ou alteração do modo como são vistos, não só a etnia em questão, mas todas as etnias conhecidas no país.

As questões indígenas no Mato Grosso e as representações que são criadas a partir delas estão sempre ligadas às disputas por terras, às leis,

às instituições ou às melhorias em espaços concedidos a diversas etnias presentes no estado. Assim, os resultados desse estudo indicam que as representações sociais dos indígenas Terena do Norte do Mato Grosso veiculadas no telejornalismo brasileiro são parte de um processo de manutenção de um status já existente. Essa manutenção, que se construiu ao longo de décadas, também é social, e acolhe uma representação hegemônica construída.

Os aspectos aqui apontados e discutidos indicam que, de fato, determinados grupos sociais silenciaram-se, e foram silenciados. Existem discursos não revelados e, portanto, notícias não veiculadas. E por que não são? Não são consideradas notícias? O espaço concedido ao índio Terena existe e há algo além a ser observado, que tipo de espaço está sendo dado. Não é o que o indígena diz, mas como está sendo representado o que o índio diz.

O senso comum, base da maioria das representações sociais existentes em nossa sociedade, prevalece. O governo, através da FUNAI, ministérios e secretarias, é ainda a autoridade que mantém a tutela sobre o índio, que faz anúncios sobre os rumos que a vida indígena toma no país. Ainda que ineficiente, são eles que concedem ou retiram direitos dos índios. Assim, entendemos que o jornalismo e suas práticas acabam por reproduzir aquilo que está presente no dia a dia: as relações sociais.

Portanto, ao fim desde capítulo conclui-se que as Representações Sociais dos indígenas da etnia Terena do Norte do Mato Grosso encontradas nas análises, nos mostram que o telejornalismo brasileiro não está colaborando, quando se trata da questão indígena no país, com o interesse público, que é o de saber dos fatos em sua íntegra. Sem manipulação, buscando traduzir para o telespectador a realidade mais fidedigna possível. Os programas jornalísticos e as reportagens exibidas atuam como mantenedor de representações já existentes na sociedade, como dito anteriormente, a do senso comum. Sem interesse maior de alterar esse status, mantendo esse grupo à margem da sociedade. Atualmente (2019), dezenas de conflitos estão ocorrendo por todo o país, no entanto, pouco se vê tais fatos sendo noticiados nos telejornais. Assim, o jornalismo deixa de

fazer o seu papel de informar e formar a opinião pública, servindo apenas a interesses que vão desde os donos de emissoras, passando por disputas de terras, madeireiros e aos anunciantes. Não basta apenas dar espaço às questões indígenas, é preciso tratar as informações apuradas com cautela, para que as esferas que decidem sobre a vida desses povos em sociedade possam ter clareza de suas demandas, garantindo a eles seus direitos e deveres. E o jornalismo aja assim com responsabilidade social, cumprindo com seu papel na sociedade, retratando aquilo que é de interesse público.

Referências

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 1977.

BAUER, Martin W.; GASKELL, George (editores). **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático.** Tradução de Pedrinho A. Guareschi. Petrópolis, RJ: Vozes, 7. ed., 2008.

CHRISTOFOLETTI, R. (Org). **Questões para um jornalismo em Crise**. Florianópolis: Insular, 2015.

FAIRCLOUGH, Norman. **Discurso e mudança social.** Izabel Magalhães, coordenadora de tradução, revisão técnica e prefácio. – Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

GONÇALVES, Carlos Walter Porto. **Amazônia, Amazônias.** São Paulo: Contexto, 2001. https://ww2.ibge.gov.br/indigenas/indigena_censo2010.pdf acesso em 26 de julho de 2019.

IBGE. Censo Demográfico 2010 – **Os indígenas no Censo.**

ISAAC, Paulo A. M. **Modo de existir Terena na comunidade multiétnica que vive em Mato Grosso.** Tese de Doutorado, PUC, SP, 2004.

JODELET, D. Representações sociais: um domínio em expansão. In: JODELET, D. (Org.). **As representações sociais.** Rio de Janeiro: UERJ, 2001. p.17-44.

MARIANI, Bethania. Os primórdios da imprensa no Brasil (ou: De como o discurso jornalístico constrói memória). IN: ORLANDI, Eni (Org.). **Discurso fundador:** a formação do país e a construção da identidade nacional. Campinas, SP: Pontes, 1993. p. 31-42.

MEDINA, Cremilda. **Povo e personagem**. Canoas: Ed. ULBRA, 1996. (Série Mundo Mídia; 4)

MOSCOVICI, S. **A Representação Social da Psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1976.

_____. Representações Sociais: Investigações em Psicologia Social. Petrópolis (RJ): Vozes, 2003.

MOTTA, Luiz Gonzaga. **O trabalho simbólico da notícia.** Líbero, (FACASPER), 2005.

OLIVEIRA, João Pacheco de. FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A Presença Indígena na Formação do Brasil.** Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006. Disponível em: http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/me004372.pdf Acessado em: 20/07/2019

ORLANDI, E. P. **As formas do silêncio no movimento dos sentidos**. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

RODRIGUES, A. Afinal o que é a mídia? In: **CISECO**, 2017. Disponível em http://www.ciseco.org.br/index.php/artigos/279-afinal-o-que-e-a-midia. Acesso em 20 fev. 2018.

ROSE, Diana. **Análise de imagens em movimento**. In: BAUER, Martin W.; GASKELL, George (Editores). Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: Um manual prático. Petrópolis – RJ: Vozes, 2002.

SECOM, Governo Federal. **Levantamento quantitativo domiciliar sobre os hábitos de consumo de mídia pela população brasileira.** 2016. Disponível em http://www.secom.gov.br/atuacao/pesquisa/lista-de-pesquisas-quantitativas-e-qualitativas-de-contratos-atuais/pesquisa-brasileira-de-midia-pbm-2016-1.pdf/view

SILVA, Telma Domingues da. Televisão e internet no Brasil: formulação e circulação das "mensagens" para o cidadão consumidor. In. DIAS, Cristiane. **E-urbano: Sentidos do espaço urbano/digital** [online]. 2011, consultada no Portal Labeurb – http://www.labeurb.unicamp.br/livroEurbano/ Laboratório de Estudos Urbanos – LABEURB/Núcleo de Desenvolvimento da Criatividade – NUDECRI, Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP.

TACCA, Fernando de. **A imagética da Comissão Rondon**: Etnografias fílmicas estratégicas. Campinas, SP: Papirus, 2001. – (Coleção Campo Imagético)

THOMPSON, John B. **Ideologia e cultura moderna:** teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa. 7.ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

ZOIA, Alceu. **A Comunidade indígena Terena do norte de Mato Grosso**: infância, identidade e educação. 2009. Tese (Doutorado em Educação) Universidade Federal de Goiás. Programa de Pós-Graduação em Educação, Goiânia, 2009. 246f.

Capítulo 17

Comunicação e cultura: os impactos tecnológicos nas comunidades indígenas

Cristiane Teixeira Bazilio Marchetti [1]
Cristiane Hengler Correa Bernardo [2]
Timóteo Ramos Queiroz [3]

1 Introdução

Justifica-se este trabalho diante da necessidade de desmistificação de que o índio não pode ter acesso as tecnologias como os não índios, portanto iremos buscar quais as políticas públicas que garantem acesso à internet na sociedade brasileira, mais precisamente em comunidades indígenas, afim de compreender como se dá esse processo de acessibilidade e se essa acessibilidade pode influenciar na vida e hábitos culturais dos mesmos.

Para tanto, o ideal seria uma pesquisa de campo, na qual poderíamos conhecer in loco a situação real da terra indígena "Índia Vanuíre", pertencente ao município vizinho de Arco Iris, mas por questões burocráticas, na qual precisaríamos de autorização da FUNAI (Fundação Nacional do Índio)

---

[1] Mestranda em Agronegócio e Desenvolvimento (Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" – UNESP/Tupã-SP). Email: cris.bazilio.marchetti@gmail.com

[2] Docente do Curso de Administração e do Programa de Pós-graduação em Agronegócio e Desenvolvimento (FCE/UNESP/Tupã/SP). Email: cristiane.bernardo@unesp.br

Docente do Curso de Administração e do Programa de Pós-graduação em Agronegócio e Desenvolvimento (FCE/UNESP/Tupã/SP). Email: timoteo.queiroz@unesp.br

[3] Docente do Curso de Administração e do Programa de Pós-graduação em Agronegócio e Desenvolvimento (FCE/UNESP/Tupã/SP). Email: cristiane.bernardo@unesp.br

Docente do Curso de Administração e do Programa de Pós-graduação em Agronegócio e Desenvolvimento (FCE/UNESP/Tupã/SP). Email: timoteo.queiroz@unesp.br

para coleta de dados e não haveria tempo hábil, optamos apenas por uma pesquisa bibliográfica em busca de referências, dentro dos últimos dez anos.

Dessa maneira foram abordados nesses artigos assuntos que retratam as dificuldades e conquistas obtidas pelos povos indígenas em meio a grandes dificuldades de delimitações territoriais e preservação da sua cultura atualmente, mediante a influência da mídia dentro das tribos indígenas. Assim pode-se analisar que a várias ongs dentro do território nacional brasileiro que dão suporte aos indígenas ajudando os mesmos a manterem a sua cultura viva e os valores culturais entre seus povos. Diante disso, os resultados esperados é entender como se dá a relação das comunidades tradicionais diante das tecnologias, visto que o estereótipo do homem nú, que vive na mata e sem socialização os reduzem numa condição de submissão, na qual a sociedade como um todo, refutam a possibilidade do índio possuir acesso as tecnologias como um direito conquistado.

2 Povos originários: suas lutas e conquistas

Os povos indígenas teriam diferentes repercussões ao relatar suas histórias de outros pontos de vista. A mais de 500 anos os povos indígenas habitavam em terras brasileiras, onde as terras são ricas em alimentos e água potável. A colonização do Brasil transformou a história dos indígenas, vindo a perderem seus direitos pela terra que já habitavam para a colonização de outros povos no território brasileiro. Vários povos indígenas foram escravizados tendo o seu lar como uma prisão, trocando seus bens por produtos de valores simples pela colonização no país (DONATO, 2015).

Devido a colonização no Brasil, vários povos sofreram violação e preconceito pela sua cultura, raça e cor de pele. Mas esses fatos são pouco lembrados nos livros atuais, deixando passar pontos importantes da história desses povos. Dessa maneira muitas escolas do Brasil não relatam os ocorridos da cultura indígena, se tornando uma história vaga sem muitas explicações pela cultura e tradição desses povos, vindo a se tornar um problema, pois o mesmo que não sabe a história desse povo não tem como saber das origens e colonização do Brasil (BASTOS, 2017).

De acordo com o instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE) a mais de 800 mil indígenas no território brasileiro, vindo a se concentrar a maior parte na região norte e menor na regia sul do país.

Uma das grandes lutas dos povos indígenas na atualidade se baseia em manter sua cultura viva em meio a tantas tecnologias disponíveis e a facilidade de alcance da população. A decisão da preservação da cultura e o meio de utilização da tecnologia dentro das aldeias se encontra dividida entre os indígenas mais antigos e os jovens indígenas na atualidade. Hoje pode-se ver em muitas aldeias televisões, celulares e notebooks se tornando tecnologias comum no meio dos jovens das aldeias indígenas pelo país (ALVES, 2017).

Mas a cultura das mesmas continua a serem repassadas para os jovens da sua comunidade com a linguagem de cada uma delas, assim os mesmos preservam a sua cultura linguística, mas aprendendo o tradicional português para que se comunique com os visitantes constantes em suas regiões. Um dos povos indígenas que praticam tal cultura linguísticas entre eles mesmo é a aldeia Tenondé-Porã que surgiu no ano de 1977 e possui 800 índios localizada na zona sul da cidade de são Paulo (COSTA, 2010).

A linguagem dos mesmos na comunicação é sempre feita em guarani, sendo que dentro da aldeia a comunicação dos índios é somente realizada nessa linguagem, mas à língua portuguesa foi aplicada e aprendida posteriormente pela aldeia Tenondé-Porã para que possam se comunicar com os visitantes que estão constantemente nessa região(COSTA, 2010).

A cultura realizada pela aldeia Tenondé-Porã faz com que a cultura do mesmo não se apague e não seja esquecida pelo seu próprio povo. A modernidade do mundo atual pode vir a chegar em todos os cantos do mundo, mas os povos indígenas não deixarão que a cultura e a história dos seus antepassados sejam esquecidas (ALMEIDA, 2009).

> É possível dizer – dentro da percepção indígena que o índio não deixa de ser ele mesmo em contato com o outro (o não índio), ainda que o(a) indígena more numa cidade grande, use relógio e jeans, ou se comunique por um celular; ainda que uma parabólica pareça ao outro, um objeto estranho

> ou incompatível com a comunidade indígena [...] mesmo assim a indianidade permanece, porque o índio e/ ou a índia, onde quer que vá, leva dentro de si a aldeia [...] (GRAÚNA, 2003, p. 63).

Um dos grandes direitos obtidos pelos povos indígenas veio da central de educação Indígena Tenondé Porã (CECI - Centro de estudos avançados conservação integrada), no qual veio com a exigência do governo brasileiro para que as crianças das culturas indígenas pudessem estudar, tendo como fonte de aprendizado não somente a educação aplicada pela família, mas a educação nacional, onde posteriormente a língua portuguesa e outras diversas histórias mundiais fossem aprendidas por esses povos (ALVES, 2017).

A lei n º 11.645 do ano de 1996, declara que é obrigatório a realização de ensino dentro das instituições de ensino fundamental e médio sendo as mesmas públicas ou privadas. Dessa forma sendo obrigatória a aplicação do ensino da cultura indígena e afro-brasileira para conhecimento da história e cultura dos povos indígenas, e o início da sociedade brasileira desde a colonização até os dias atuais, dando como base a história dos antepassados e aplicação do aprendizado das diversificações de culturas em nosso território nacional (GOMES, 2012).

De acordo com o instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE), na Amazônia se encontra concentrado a maior parte de tribos de indígenas, os povos indígenas desta região nativa do país possui a cultura do meio ambiente e tem uma grande preocupação com a natureza, reconhecendo a importância do meio ambiente e a sobrevivência da mesma em nosso país (BASTOS, 2017).

Um dos muitos obstáculos enfrentados por esses povos são a demarcação de território indígena, onde agricultores brigam com as tribos pela posse das terras. A FUNAI (Fundação Nacional do Índio) responsável pela demarcação das terras indígenas está em extremo perigo com o poder parlamentar da região amazônica. Vindo a ser essa uma das principais preocupações dos cenários atuais decorrentes de anos de batalhas de demarcação territorial indígena (BASTOS, 2017).

De acordo com parte dos direitos culturais dos povos indígenas, a constituição federal do ano de 1988, título VIII, "Da Ordem Social", capítulo VIII dos índios, especifica sobre as tribos indígenas no país. Dessa maneira ressalta-se no art. 231:

> Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.
> § 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

O PEC 125 requer que a marcação do território ocupados pelas tribos indígenas seja de responsabilidade do congresso nacional, vindo a ser especialmente responsável por qualquer demarcação do território nativo dos povos indígenas. Dessa maneira o poder parlamentar poderá realizar a demarcação das terras indo contra o artigo 231 e várias leis que protege a região, onde os povos indígenas se tornam alvos não somente do parlamento, mas de vários madeireiros, pescadores e caçadores da região que já realizam extração, pesca e caça nas delimitações indígenas.

Em Brasília estão ocorrendo mobilizações constantemente para que a FUNAI (Fundação Nacional do Índio) continue com a demarcação das terras, vindo a continuar obedecendo a lei dessa maneira realizando a preservação da sua localização e cultural do específico lugar (DONATO, 2015).

Bastos (2017), diante desse cenário caótico as tribos indígenas estão indo atrás do seu espaço no mundo, indo atrás de seus direitos e não deixando que a ganância do não índio acabe com a cultura e a história de várias gerações. A cultura, direitos e tecnologia se envolvem em uma realidade presente vivida por esses povos momentaneamente, onde a maior luta é garantir que a sua cultura prevaleça aceitando que a tecnologia atual possa vir a complementar as informações e direitos dados a esses povos

que não podem retroceder mas sim evoluir sem que a sua cultura seja apagada.

3 Cultura indígena

A cultura indígena é formada com vários povos, línguas e culturas diferentes vindo a ser uma diversificação de culturas no território brasileiro. De acordo com Dantas (2010), os indígenas da tribo Ianomâmis originam de quatro línguas, sabendo falar cada uma delas, sendo as mesmas Sanumá, Yanam, Yanoma e Yanomame. A tribo Ianomâmi tem a cultura de moradias em caibro encaixados, no quais são amarrados com cipó com cobrimento de palha. Essa tribo indígena possui uma religião peculiar no qual acreditam que após a morte de animais os mesmos se transformam em espíritos protetores e amigos (DONATO, 2015).

A cultura Carajás tem apenas uma língua que se chama Macro-Jê, a mesma possui moradias as margens do rio Araguaia, pois acreditam que todos os seus alimentos são dados por ele, decorrente da historia os Carajás acreditam que seus antepassados viviam no fundo do rio Araguaia, onde um jovem ao descobrir a passagem para superfície ficou deslumbrado com as riquezas da terra e grande espaço encontrado, vindo a juntar vários Carajás para morarem na superfície. Dessa forma a história desse povo se passa de geração a geração onde os mesmos relatam que toda a sua fonte de alimento vem dos antepassados de seus antepassados que ainda vivem imortalmente no fundo do rio Araguari (AZAMBUJA, 2000).

Os indígenas Guaranis possuem a cultura em trabalhos artesões em cerâmica e rituais religiosos. Os mesmos possuem a sua própria língua onde é mais falada no Paraguai e, a sua linguagem pré-colombiana é reconhecida nacionalmente sendo falada por povos indígenas no Brasil, Bolívia, Peru e Colômbia, sendo a mesma falada por mais de 8 milhões de pessoas. No Paraguai a língua Guarani foi declarada oficial na constituição de 1992 (DANTAS, 2010).

A cultura dos Tupi se tornou umas da culturas mais religiosas perante os povos indígenas, sendo formada por aldeias e pajé, no qual as forças da natureza escolhem um indivíduo em especial que venha a se tornar curandeiro onde receberá dons para realizar rituais de curas, diagnósticos de saúde e consulta a vidas espirituais, sendo considerado um abençoado por esses dons (DIANA, 2018).

Os povos indígenas do território nacional brasileiro utilizam mais de 100 línguas e dialetos, sendo muitos deles incorporados pelo o português como Iguaçu, tapioca, mandioca entre vários outros inclusos na língua portuguesa. A cultura indígena engloba todas as culturas das tribos e linguagens utilizadas até seus hábitos praticados por muitos povos da mesma origem. Dessa forma a cultura indígena segue firme por várias partes do território brasileiro, sendo várias tribos de indígenas repassando sua cultura paras os mais jovens e não deixando a mesma morrer ao passar dos anos (DONATO, 2015).

A religião dos povos indígenas no Brasil é politeísta, mas após a colonização e a igreja católica e monoteísta mudaram o cenário da religião indígena. Onde se acreditava na força da natureza a adoração em animais e plantas curativas, no qual eram enviadas pelos seus rituais de dança e orações, possuindo a capacidade de cura e afastamento dos maus espíritos. Um dos grandes rituais praticados pelos povos é o ritual da vida onde marcava a transição da vida adulta e suas novas posições e obrigações dentro dessa nação (BANIWA, 2006).

Ao passar dos anos tais tradições de religião ainda acontecem em vários povos indígenas, onde apesar da colonização ocorrida muitos ainda possuem a fé na ligação do homem com a natureza e das forças invisíveis que tem ao nosso redor onde nos ajudam e nos traz alimentos.

Baniwa (2006), relata sobre a cultura e a região indígena que:

> [...] esta constatação histórica importa destacar que, quando falamos de diversidade cultural indígena, estamos falando de diversidade de civilizações autônomas e de culturas e religião; de sistemas políticos, jurídicos, econômicos, enfim, de organizações sociais, econômicas e políticas construídas ao

> longo de milhares de anos, do mesmo modo que outras civilizações dos demais continentes europeu, asiático, africano e a Oceania. Não se trata, portanto, de civilizações ou culturas superiores ou inferiores, mas de civilizações e culturas equivalentes, mas diferentes. (BANIWA, 2006, p.49).

De acordo com Costas (2010), a várias ongs como ANAI (Associação Nacional de Ação Indigenista), IMI (Conselho Indigenista Missionário), entre outras apoiam as práticas religiosas dos indígenas onde as mesmas relatam que fazem parte da história desse povos e por serem uma cultura ampla e diferentes deve ser repassadas de geração a geração para que a mesma não se perca como muitas se perderam na colonização no Brasil a várias décadas atrás.

4 Influências da mídia na cultura indígena

A influência indígena se encontra na mais diversas culturas brasileiras, em cada estado do país, tendo como pontos de referência a cultura da mídia, objetos e comidas tradicionais do nosso dia a dia. Algumas dessas culturas se dá por deitar-se em uma rede para descansar, preparar tapioca que é um prato típico do estado da Bahia e até mesmo pirão de peixe, prato muito solicitado em vários estados brasileiros (MATOS, 2015).

O uso das plantas medicinais da floresta amazônica foi descoberto a várias décadas e continua sendo estudada até os dias atuais, mas tais descobertas só foram possíveis devido aos povos indígenas das regiões nativas que utilizavam e utilizam para se curar de enfermidades, e também a realizar chás medicinais para uso de tratamentos tanto físicos quanto espirituais (DONATO, 2015.

A indústria farmacêutica utiliza 100% das plantas encontradas na Amazônia onde possui propriedades medicinais para fabricação de vários medicamentos. Mas tais medicamentos só foram possíveis devido ao conhecimento dos povos indígenas no qual passaram para os não índios todas as plantas utilizadas e suas propriedades medicinais para cura. (BASTOS, 2017)

Ao longo dos anos várias histórias foram relatadas de pontos de vistas diferentes tendo como um descaso a perca de muitas delas, e em vários casos relatados de formas incoerentes com o verdadeiro fato ocorrido (GRAÚNA, 2003).

Os povos indígenas deixaram a sua cultura na dança, culinária, festas populares e linguagem diversificada entre as tribos. Assim várias outras diversidades foram deixadas como herança pela cultura indígena, vindo a se tornar uma cultura brasileira diversificada em vários estados do Brasil (PINTO, 2008).

De acordo com FUNAI (2017), a população brasileira pronúncia diversas palavras de origens indígenas, o mesmo ocorre devido ao ensino realizado pelos indígenas aos colonizadores onde as mesmas foram adicionadas ao português que se é falado por todo território nacional.

Quadro 1: Palavras de origens indígenas

Nomes de fauna de origem indígena	**Nomes de flora de origem indígena**
Araponga (do tupiwira-pónga	Abacaxi (do tupiywa-katí
Arara (do tupiarára)	Açaí (do tupiywa-saí
Baiacu (do tupiwambaiakú)	Aipim (do tupiaipī)
Capivara (do tupikapii-wára)	Bacuri (do tupiywa-kurí)
Cupim (do tupikupií)	Caatinga (do tupikaa-tínga)
Cutia (do tupiakutí)	Cajá (do tupiakaiá)
Gambá (do tupiwa-ambá)	Caju (do tupiakaiú
Guará (do tupiawará	Capim (do tupikapíi
Jabuti (do tupiiawoti)	Cipó (do tupiysypó)
Jacaré (do tupiiakaré)	Cupuaçu (do tupikupu-wasú)
Jararaca (do tupiiararáka)	Ipê(do tupiypé)
Jiboia (do tupiiuy-mbóia)	Jabuticaba (do tupiiawotikáwa
Maracanã (do tupimaraka'na)	Jenipapo (do tupiiandypáwa)
Perereca (do tupipereréka)	Jerimum (do tupiiurumún)
Piranha (do tupipira-ãia)	Mandioca (do tupimandióka)
Pirarucu (do tupipira-urukú)	Pitanga (do tupipytánga)
Sabiá (do tupisawiá)	Samambaia (do tupisama-mbái)
Sagui (do tupisawín)	Tapioca (do tupitypyóka)
Saúva (do tupi ysaúwa)	Abacaxi (do tupiywa-katí)
Siri (do tupisirí)	Açaí (do tupiywa-saí)
Tamanduá (do tupitamanduá)	Aipim (do tupiaipī)
Tucano (do tupitukána	Bacuri (do tupiywa-kurí)

Fonte: Funai (2017)

Mesmo com a degradação da cultura desde 1500 após a colonização do país, a maior preocupação das tribos indígenas espalhadas pelo território brasileiro se gira em torno da influência da mídia sobre sua cultura. Onde índios mais novos utilizam as modernas tecnologias e por consequência tudo que se é relacionado a tecnologia possui o lado positivo e negativo (COSTA, 2010).

Como podemos ver esses dois pontos se chocam pois os pontos positivos pela utilização da tecnologia influenciada pela mídia, traz para os povos indígenas o autoconhecimento de todas as informações por meio da navegação via internet. Onde os mesmos podem estudar virtualmente e conhecer a cultura de outros povos em outros países, vindo a se relacionar ao mesmo tempo virtualmente com comunidades indígenas que utilizam a tecnologia para meio de comunicação com várias cidades do mundo inteiro (LOPES, 2009).

O lado negativo desse mesmo ponto da tecnologia vem influenciando os povos indígenas a se modernizar com as atualidades atuais, para alguns chefes de tribos tais tecnologias influenciam os jovens a não quererem mais seguir a sua origem, assim não aprendendo a sua história e se transformando como um homem branco que mora em casa e somente pretende saber o básico da sua cultura, vindo a dar valor as tecnologias cada vez mais avançada e deixando tradições e linguagem de comunicação de vários anos para traz (LOPES, 2009).

Da mesma forma que existem caminhos opostos a caminhos decorrentes da preservação dessa cultura, onde a leis que decretam que a história dos povos indígenas deve ser apresentada e explicada dentro do ensino fundamental ao médio. Vindo dessa forma apresentar aos não índios as origens da colonização no brasil e a história dos povos indígenas e afro-brasileiros (MATOS, 2015).

Pode-se concluir que a mídia social influencia na modernidade do índio por todo território nacional brasileiro, trazendo para os povos a comunicação e o fácil acesso para os acontecimentos do mundo. Desse ponto de vista a tecnologia ajuda para que esses povos indígenas possam

se conectar com o mundo para obterem informações sobre os seus direitos. A cultura de tais povos deve ser protegida assim como os territórios de habitação, vindo a proteger não somente o seu povo mais toda uma história de povos indígenas do país.

5 Considerações finais

No presente artigo pode-se analisar que as tecnologias do mundo moderno influenciam na cultura dos povos indígenas, positivamente e negativamente, onde parte dos mesmos já possuem tais tecnologias dentro de suas residências, vindo a permitir que essa mesma tecnologia os influencie no modo de vida. Dessa maneira os índios mais jovens que compreendem e possuem mais habilidades com tais tecnologias para comunicação, pesquisam e buscam por notícias mundiais, e acabam se deparando com o marketing da mídia social, se deslumbrando com o mundo moderno e querendo vivenciar o que se passa na mídia.

Para que a cultura indígena brasileira não seja mais uma das várias culturas já perdidas durante anos, muitos povos utilizam em suas tribos o método de aprendizado da sua linguagem um com o outro, vindo a ser a primeira língua a ser ensinada para os indígenas jovens de sua tribo e posteriormente ensinado o português. Esse método utilizado dentro dos povos indígenas é aplicado para que a mesma são seja perdida na história e para que a acultura do seu povo seja repassada de geração a geração.

Dessa maneira os principais pontos abordados para realização deste artigo foram baseados nas lutas e conquistas dos povos indígenas relatando as dificuldades das delimitações territoriais e o ganho da tecnologia no qual a mesma ajuda os povos indígenas a terem conhecimento de seus direitos e a tomarem seu lugar perante aos grandes preconceitos e abusos decorrentes da história. Dessa maneira foi abordado as culturas indígenas de três tribos diferentes relatando suas moradias, culturas e crenças. A influência da mídia na cultura indígena brasileira foi abordada como um todo pois a mesma influência no comportamento dos jovens índios, mas

ongs de apoio aos povos indígenas e os próprios chefes da tribo mostram aos jovens índios a importância de preservar a história.

A cultura dos povos indígenas é de fato uma herança para toda população Brasileira, pois os costumes de várias décadas seguem vivo atualmente, vindo a ser participativo a muitas gerações. Desde uma simples palavra ao simples deitar-se em uma rede para descanso no final da tarde. Uma cultura passada de geração a geração vindo a seguir nossos antepassados que seguirão para nossa próxima geração.

Dessa forma a cultura, religião e costumes dos povos indígenas possuem uma grande riqueza de valores, pois tudo que obtemos nos dias de hoje é resultado desses povos que já habitavam o Brasil antes mesmo da colonização. Assim foram deixados grandes marcos históricos e costumes na vida da população brasileira. Por mais que o tempo passe a cultura e os costumes estão percorrendo no berço do brasil, mesmo não sendo de origens diretas, mas somo filhos de um só povo, vivendo em um país com costumes indígenas passados por gerações. Uma das propostas para futuras pesquisas para o tema indígena se dá ao se aprofundar mais na cultura e história de cada povo, vindo a ter o conhecimento mais aprofundando da cultura de cada um.

Referências

ALMEIDA, R. F. Castells: **A era do informacionalismo**. In: BRANCO, C.F.C.; MATSUZAKI, L. (Orgs.) Olhares da rede. São Paulo: Momento Editorial, 2009.

ALVES, I. (04 de dezembro de 2017). **A luta dos povos indígenas para preservar sua cultura**. observatório do terceiro setor. Disponível em: https://observatorio3setor.org.br/carrossel/luta-dos-povos-indigenas-para-preservar-sua-cultura/. Acesso em 2019.

AZAMBUJA, Elizete Beatriz. **O índio Karajá no imaginário do povo de Luciara-MT**. Campinas: Unicamp, 2000. 144 p. (Dissertação de Mestrado)

BANIWA, Gersem dos Santos Luciano. **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: MEC/Secad/Museu Nacional/UFRJ, 2006.

BASTOS, Lia Vieira Ramalho. (2017) **Descolonização do Imaginário e a Instituição Universitária: caminhos possíveis na reconfiguração de representações estereotipadas sobre os indígenas brasileiros.** RELACult - Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade, [S.l.], v. 3. ISSN 2525-7870. Disponível em: <http://periodicos.claec.org/index.php/relacult/article/view/502>. Acesso em: 15 maio 2019.

CORRÊA, H, Tolêdo**. Educação e linguagens: múltiplos olhares**. v.1, n.5 –jul./dez. 2006. www.interletras.com.br Acesso em 19.04.2011.

COSTA, Alda Cristina. **A comunidade indígena e o mundo tecnológico: reflexões sobre os impactos das mídias sociais na vida dos Aikewára.** Anais eletrônico do 3º Simpósio Hipertexto e Tecnologias na Educação: redes sociais e aprendizagens. Universidade Federal de Pernambuco – Núcleo de Estudos de Hipertexto e Tecnologias na Educação, 2010.

DANTAS, Gabriela Cabral da Silva. (2010). **"Cultura Indígena**". Brasil Escola. Disponível em: https://brasilescola.uol.com.br/cultura/cultura-indigena.htm. Acesso em 03 de julho de 2019.

DIANA, D. (17 de agosto de 2018). **Cultura Tupi-Guarani**. Fonte: Toda matéria. Disponível em: https://www.todamateria.com.br/cultura-tupi-guarani/. Acesso em 2019.

DONATO, H. (2015). **Índios do Brasil.** Fonte: Sua pesquisa.com. Disponível em: https://www.suapesquisa.com/indios/.Acesso em: 2019.

EDITORIAL, C. (11 de 08 de 2017). **Conceito de Língua Guarani**. Disponível em conceitos: https://conceitos.com/?s=L%C3%ADngua%20Guarani. Acesso em 2019.

FORTUNE, Gretchen, ***The importance of turtle months in the Karaja world, with a focus on ethnobiology in indigenous literary education.*** In: POSEY, Darrell A.; OVERAL, William Leslie (Orgs.). Ethnobiology : implications and applications. Proceedings of the First International Congress of Ethnobiology (Belem, 1988). v.1. Belém: MPEG, 1990. p. 89-98.

FUNAI. **Fundação Nacional do Índio**. (2017). Disponível em: <http://ww.funai.org.br/> Acesso em: 2019.

GOMES, R., AGUIAR, R., ALEXANDRE, I. **O desrespeito às diferenças na cultura indígena.** Eventos Pedagógicos, Local de publicação (editar no plugin de tradução o arquivo da citação ABNT), 3, jun. 2012. Disponível em: <http://sinop.unemat.br/projetos/revista/index.php/eventos/article/view/639>. Acesso em: 15 maio. 2019.

GRAÚNA, Graça (M. das Graças Ferreira). **Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-graduação em Letras. Recife. Universidade Federal de Pernambuco, 2003

HALL, Stuart**. A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2009.

LOPEZ JIMENEZ, I.E., **em REDando y conectando: comunicacion y redes sociales**. Anagramas rumbos sentidos comun. [online], vol.8, n.15, pp. 117-125, 2009.

MATOS, Maria Lucilene Dantas de. **O papel da comunicação no processo de transferência de tecnologia da Embrapa para a comunidade indígena Campo Alegre de Boa Vista, RR.** 2015. 109 f. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista Julio de Mesquita Filho, Faculdade de Arquitetura, Artes e Comunicação, 2015. Disponível em: http://hdl.handle.net/11449/134087. Acesso em: 15 maio 2019.

MELIÀ, B. **Educação indígena na escola.** In: Cadernos CEDES, n 49, p. 11-17. 2000. (Educação indígena e Interculturalidade).

MIRANDA, A. **Sociedade da informação: globalização, identidade cultural e conteúdo**. Ci.Inf., v.29, no.2, p.78-88, Ago 2000.

MONARCHA, Hellen Maria Alonso. **Redes sociais e sociedades indígenas: entre dígitos e jenipapo. Dissertação de mestrado em comunicação – Programa de Pós-Graduação em Comunicação.** Universidade da Amazônia, Belém, 2012. Disponívelem:http://www6.unama.br/ppgclc/attachments/article/56/Redes%20Sociais%20e%20Sociedades%20Ind%C3%ADgenas;%20Entre%20D%C3%ADgitos%20e%20Jenipapo.pdf. Acesso em 16 maio 2019.

MOURA, V. (2015). **Conheça conquistas e desafios dos povos indígenas de Rondônia**. Disponível em portal Amazônia: http://portalamazonia.com/noticias/conheca-conquistas-e-desafios-dos-povos-indigenas-de-rondonia. Acesso em 2019.

NAVARRO, Eduardo de Almeida. **Método Moderno de Tupi Antigo**. Editora Vozes,2ª edição, 1998.

OLIVEIRA, Bruno Pacheco de. **Mídia Indio(s): comunidades indígenas e novas tecnologias de comunicação**. Rio de Janeiro: Contra Capa. LACED, 2014. 96 p.

ORÇO, C.; FLEURI, R. **O processo educativo: cultura e identidade indígenas**. Revista Espaço Pedagógico, v. 17, n. 2, 28 jan. 2012. Disponivel em: <http://seer.upf.br/index.php/rep/article/view/2044>. Acesso em: 15 maio. 2019.

PINTO, A. A. **A inclusão digital indígena na Sociedade da Informação**. (2008). Revista Ibero-Americana De Ciência Da Informação, 1(2), 37-51. Disponível em: https://doi.org/10.26512/rici.v1.n2.2008.1162. Acesso em 16 maio 2019.

REDAÇÃO PENSAMENTO VERDE. (2019). **As influências indígenas presentes na cultura brasileira.** Fonte: Pensamento Verde. Disponível em: https://www.pensamentoverde.com.br/meio-ambiente/influencias-indigenas-presentes-cultura-brasileira/. Acesso em: 2019.

RENESSE, Nidodème de. **Perspectivas indígenas sobre e na internet: ensaio regressivo sobre o uso da comunicação em grupos ameríndios no Brasil**. Dissertação de mestrado em filosofia – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

RIBEIRO, Eduardo Rivail. ***(ATR) vowel harmony and palatalization in Karaja.*** Santa Bárbara Papers in Linguistics, Santa Bárbara: UCSB, v. 10, 2000.

SANTIAGO, A. (21 de maio de 2014). **Avanço da tecnologia em aldeia muda cotidiano de índios no Amapá**. Fonte: Globo.com. Disponível em: http://g1.globo.com/ap/amapa/noticia/2014/05/avanco-da-tecnologia-em-aldeia-muda-cotidiano-de-indios-no-amapa.html. Acesso em 2019.

TRIVINHO, E. **Epistemologia em ruínas: a implosão da Teoria da Comunicação na experiência do cyberspace**. Revista FAMECOS, n.5, Porto Alegre, novembro 1996.

UFRGS, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. **Manual básico para elaboração de artigo científico. IN: Seminário Conexões dos Saberes - UFRGS Memória e Futuro.** Porto Alegre. 2011. Disponível em: http://www.ufrgs.br/deds/copy_of_imagens/Manual%20Artigo%20Cientifico.pdf. Acesso em: 14 maio. 2019.

VAN´T-HOOFT A, AGUILAR-TAMAYO M. **El uso de las nuevas tecnologías y las lenguas y culturas indígenas: el multimedia del Náhuatl de la Huasteca. Education in the Knowledge Society (EKS) [Internet].** 28 Nov 2011 [citado 15 May 2019]; 12(3): 165-199. Disponible en: <http://revistas.usal.es/index.php/eks/article/view/8488>. Acesso em: 14 maio. 2019.

Capítulo 18

A reconstrução crítica da questão indígena como um argumento de políticas públicas no Brasil

Nara Lis Pimentel Gomes [1]
Rosana de Freitas Boullosa [2]

1 Introdução

A questão indígena está longe de ser considerada um problema público no Brasil, com espaço não consolidado na agenda política e institucional no país, pois encontra-se ainda em processo de disputa no acirrado rol de problemas que mobilizam amplas arenas de debate e demandam recursos públicos em seus diferentes níveis de projetação e implementação. E tal condição não tem a ver com a relevância do problema em si, certamente, mas com a percepção socialmente compartilhada do mesmo. Com as disputas que envolvem precisamente a sua definição como problema público, como será discutido ao longo deste trabalho.

A qualidade ou o status de público que pode ser atribuído a um problema vem sendo objeto de estudo de diferentes campos disciplinares, tais como a sociologia, a economia e a ciência política, mas possui um lócus particular como objeto organizador do chamado campo de estudos em políticas públicas, no qual situa-se esta pesquisa. Este campo, cujas raízes

[1] Bacharela em Gestão de Políticas Públicas GPP/FACE/UnB. Graduanda em Gestão Pública pelo IFB. Especialista em Teoria Democrática, Políticas Públicas e Participação (UFMG). Bolsista EXP CNPq Escola Livre em Gestão Social. Graduanda em Gestão Pública pelo IFB. E-mail: naralispimentelgomes@gmail.com

[2] Doutora em Políticas Públicas (Universidade de Venezia, Itália). Professora Associada da Universidade Federal da Bahia e professora visitante na Universidade de Brasília. Docente permanente do Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento, Sociedade e Cooperação internacional (PPGDSCI/CEAM/UnB). E-mail:zanzanzan@gmail.com.

podem ser encontradas nos trabalhos de Harold Lasswell (1951), propunha, em seu início, que os problemas públicos deveriam ser tratados a partir de uma abordagem específica, cientificista e funcionalista: a *policy orientation*. Esta abordagem, de natureza multidisciplinar e inspirada no pragmatismo, deveria orientar, portanto, a alta burocracia do Estado na busca por boas alternativas de solução para os problemas públicos ou, mais precisamente, na construção de desenhos eficientes de políticas públicas.

Muito rapidamente, nos anos seguintes à Lasswell, consolidou-se a ideia de que os problemas públicos deveriam ser definidos e mensurados de modo o mais objetivo possível, bem como deveriam ser tratados ou resolvidos também dentro de uma lógica racional-sequencial, na esteira da filosofia analítica. As primeiras críticas à esta racionalidade linear, ainda que pontuais, apontavam para as limitações da linearidade e para a sua substituição por um modelo racional incremental (WILDAVISKY, 1959), por se aproximar mais do que de fato acontecia dentro das experiências decisórias envolvidos nos processos de tomada de decisão. Seria incremental o processo que assumisse diferentes matrizes explicativas ao longo do seu próprio decurso, experimentando, muitas vezes na base da tentativa-e-erro, as tomadas de decisão possíveis nos contextos imprevisíveis que caracterizam as políticas públicas. Para o incrementalismo, os problemas públicos poderiam até ser definidos de modo objetivo, mas tratados somente de modo incremental.

Esta crítica, produzida nos anos 1960, foi fundamental para que alguns estudiosos, desta vez na década seguinte e já sob a influência dos trabalhos de Jüngen Habermas (1964), passassem a considerar a racionalidade comunicativa como muito mais adequada para explicar os processos de construção social de problemas públicos e de suas eventuais alternativas de solução. A virada linguística habermasiana, que consistiu em um novo olhar para a linguagem como modeladora das relações sociais, vistas agora como textos (RORTY, 1967), foi fundamental para que autores como Richard Berstein (1971), Laurence Tribe (1972) e Carol Weiss

(1972) desenvolvessem suas duras críticas às limitações do cientificismo e do empirismo que tinham invadido os processos de tomada de decisão nas esferas do executivo, particularmente no mundo anglo-saxão. Problemas públicos eram, para eles, modos de ver e narrar realidades sociais. Em outras palavras, eram *textos*.

Na década de 1980, autores como Frank Fischer (1980), Deborah Stone (1988) e Giadomenico Majone (1989) descartariam de vez a objetividade cientificista como a racionalidade dominante nos processos públicos e passariam a assumir a centralidade dos argumentos como principal material de pesquisa para os processos sociais que aconteciam e modelavam a chamada esfera pública. Da virada linguística habermasiana, emergiram a virada interpretativista (CALLAHAN, JENNINGS, 1983), mais forte no plano do método, e a virada argumentativa (FISCHER, 1980; FISCHER, FORESTER, 1993; FISCHER, GOTTWEIS, 2012), mais forte no plano da análise, ambas fundamentais para os caminhos pós-positivistas que começavam a delinear com precisão os estudos críticos em políticas públicas. Nesta perspectiva, ser *crítico* significa assumir os argumentos como matéria de pesquisa para se chegar aos quadros valorativos e normativos que subjazem os fluxos de políticas públicas e fazê-lo de modo interpretativista.

Em tal novo contexto, problemas públicos passam a ser definitivamente interpretados com um conjunto de narrativas, argumentos e valores em disputa pela sociedade, com suas diferentes racionalidades e padrões normativos, e não mais como um conjunto objetivo de definições, instrumentos e ações. E são precisamente estas as premissas desta pesquisa, cujo Discutir a questão indígena como um problema público significa, portanto, assumi-la como um construto social, subjetivista, processual e suportado por quadros específicos de valores também socialmente construído (MAJONE, 1989; FORESTER, 1993; FISCHER, 2016). A qualidade de público de um problema não seria uma qualidade atribuída por um sujeito social específico (o governo), mas, sim, por um processo de reconhecimento social de que aquele problema concerniria a

toda a sociedade. Um problema público é aquele que se constrói à medida em que um público seu também se constrói (DEWEY, 1927), em dois processos, publicização e problematização, que se retroalimentam (CEFAÏ, 2015). Dito de outro modo, o objetivo deste trabalho é discutir a qualidade de público do problema ou da questão indígena no Brasil, assumindo, como ponto de partida, que a qualidade de público de um problema é um atributo socialmente construído.

Para isto, esta pesquisa, que foi realizada entre os anos 2017 e 2018, na Universidade de Brasília, pelas autoras que assinam este capítulo, assumiu os argumentos como ponto de partida para discussão desejada, atribuindo às noções de *público*, *arena*, *quadros valorativos* a condição de categoria de análise. Com isto, esperamos ter produzido uma nova narrativa para a história da questão indígena no país. Um narrativa que se caracteriza por apresentar a *qualidade de público* para o problema ou questão indígena como uma qualidade débil, frágil, combatida em sua *natureza pública*. A apresentação para este artigo foi estruturada em 5 partes. Esta primeira foi dedicada a introduzir o trabalho e suas premissas mais gerais, sobretudo quando relacionada ao conceito de problema público na forma como trabalhamos. A segunda reúne as questões mais relacionadas ao método. As terceira e quarto apresentam os resultados da análise interpretativista, deixando para o último as conclusões.

2 Sobre o método

A questão indígena é para este trabalho, posicionando-se à partir das perguntas acima, um argumento de ou um conjunto de argumentos em políticas públicas, que vem sendo socialmente construído por meio de processos de disputa entre grupos de atores, os quais conformariam uma arena específica de políticas públicas em torno de si mesmos. Ele não é um dado de fato, tampouco um atributo que lhe é conferido por um sujeito específico de governo. Suas condições subjetivas de determinação e conformação são resultantes de uma dinâmica própria de construção. A sua

qualidade de público seria, então, um atributo do reconhecimento social construído por uma arena que lhe fosse própria, o que ainda o colocaria em disputa com outros problemas também de relevância pública. Seria, portanto, a qualidade da arena conformada em torno ao problema que permitiria considerarmos analiticamente qualquer problema como público.

Uma arena é o espaço sociopolítico no qual os atores de políticas públicas se movimentam buscando definir, classificar, defender, imputar, validar suas ideias sobre determinados processos sociais: como eles são, como eles serão e como eles deveriam ser. Trata-se de certa forma do espaço da projetação social dos atores por eles mesmos (CEFAÏ, 2015). Estes movimentos dos atores se dão por meio de argumentos, conforme Fischer (2016). E os argumentos estão presentes nas estruturas narrativas dos atores - as quais, por sua vez, modelam e são modeladas pelas falas dos atores. Assim, para chegarmos aos argumentos, podemos partir das falas e passar pelas estruturas narrativas. Estas passagens implicam necessariamente em interpretar as partes em foco com o objetivo de sintetizar seus conteúdos mais importantes. Metodologicamente, cada passagem é um processo de interpretação, no qual o analista também expõe seus próprios pontos de vista, assumindo a subjetividade presente na própria interpretação.

A estratégia de investigação para se compreender a qualidade de público do problema ou da questão indígena teve início com o mapeamento dos argumentos que buscam definir melhor o problema, conforme sintetizado pela Figura 1. O mapeamento dos argumentos foi realizado a partir das falas de atores e de instrumentos que compuseram o nosso universo amostral, utilizando os seguintes instrumentos de pesquisa em chave interpretativa: entrevistas não estruturadas, análise documental e análise bibliográfica, todos eles realizados durante o ano de 2018. É preciso ainda levar em consideração a experiência e proximidade temática de uma das autoras desta pesquisa, a primeira, cujo interesse é despertado a partir de uma expedição à Aldeia Taquara Guarani Kaiowá, no Mato Grosso do Sul,

em 2015, com a Universidade de Brasília, seguido de um estágio no Centro de Formação de Política Indigenista, além de tantas outras atividades relacionadas à questão indígena no país.

No que concerne às entrevistas, estas foram realizadas com 5 atores profundamente engajados com a questão indígena, com histórias profissionais fortemente enraizadas em tal questão, identificados pelo formato (Ent_n). Os documentos foram selecionados tomando como base a importância da temática em seus conteúdos, tendo a Constituição como o mais importante deles. A seleção bibliográfica foi realizada privilegiando a compreensão das diferentes maneiras de ver a mesma questão, além do objetivo da compreensão histórica da própria política indigenista no país.

Figura 1: Desenho da estratégia de pesquisa

Fonte: Elaboração própria, 2019

O mapeamento interpretativo dos argumentos permitiu metodologicamente o acesso a três diferentes dimensões complementares de análise: a primeira refere-se aos públicos de tais argumentos, ou seja, aos grandes grupos que aparecem quando o quadro atorial é interpretado à luz dos argumentos; a segunda, aos quadros valorativos comuns presentes aos conjunto mapeado; e a terceira, à arena conformada pelos públicos, nos quais se ativam os quadros de valores que subjazem os argumentos mapeados. Estas dimensões possibilitaram problematizar o problema

público, ou seja, a questão indígena, particularmente no que concerne sua qualidade de público.

3 As dimensões de análise

Ao assumir a abordagem argumentativa, um dos caminhos de investigação, o qual trataremos a seguir, consiste em buscar reconstruir os argumentos da política indigenista em seu entrelace histórico – este recurso analítico parece também ter sido informalmente utilizado por alguns dos entrevistados. Os argumentos foram mapeados a partir das noções de índio, não-índio, indigenista, inclusão, exclusão, integração, instituições, desenvolvimentos históricos, governo, legislativo, política indigenista, políticas públicas, participação, dentre outros. A partir destes argumentos, interpretativamente construímos narrativas que correspondem às categorias de análise público, arenas e quadros valorativos.

3.1 Sobre Públicos

A análise interpretativa dos argumentos revelou que podemos distinguir em torno da questão indígena pelo menos 5 diferentes públicos que compõe seu público maior (fig. 2). Estes grupos nem sempre conseguem perceber a si mesmos como um grupo, pois suas unidades perceptivas de agregação são diferentes da que utilizamos aqui (argumentos) – estão mais relacionadas com proximidade, conhecimento e confiabilidade. Suas ações também não aparecem de modo orquestrado, ainda que tenham fundamentos comuns bastante evidentes, o que torna tais ações muito próximas quando vistas sob o prisma histórico, por exemplo.

Quadro 1: Públicos da Questão Indígena

Públicos	Característica de grupo	Argumento principal
Indígena	Indígenas	Reconhecimento político e autonomia
Indigenista	Não-indígenas envolvidos com a questão indígena em prol dos povos indígenas	Reconhecimento político e proteção
Integracionista	Pessoas que se engajam em promoção da assimilação sociocultural dos povos indígenas	Enxerga povos indígenas como estado transitório
Genocida	Atuam ativa e financeiramente para a não-existia dos povos indígenas	Banalização do extermínio dos povos indígenas em função do "desenvolvimento" em prol de não-indígenas
Não-engajamento	A proximidade com a questão indígena não se manifesta a nível de engajamento	Os argumentos tendem a seguir um senso comum de maior difusão

Fonte: Elaboração própria, 2019

O primeiro público são as/os próprias/os *indígenas*, que são um grupo de grande diversidade cultural, regional, de biodiversidade, econômica e atuação contínua (Ent_1). Este é o grupo com maior reconhecimento dentre os demais, pois há um fator identitário forte em sua constituição. Ser índio é o/a singulariza o pertencimento a este grupo. No entanto, a percepção deste grupo tão variado como um grupo político foi se dando ao longo do tempo, quando perceberam que, para além das suas diferenças, havia pautas importantes que só poderiam buscar reconhecimento público se fossem levadas adiante coletivamente. Uma das principais evidências desse longo caminho tem sido o Acampamento Terra Livre, realizado anualmente em Brasília, desde 2003.

O segundo público é formado pelos chamados *indigenistas*, os quais são não-indígenas engajados em pautas indígenas, podendo englobar indivíduos, coletivos ou organizações. Os indigenistas se caracterizam pela busca de proximidade e assunção das pautas mais importantes do grupo dos indígenas. Compartilham com os indígenas, por exemplo, uma parte importante do argumento do reconhecimento político e ambiental.

Os *integracionistas* conformam uma parte do público não-indígena, envolvido com a questão indígena, mas que têm como objetivo integrar/civilizar os indígenas, em uma percepção que o "estado" de índio é transitório e deve ser extinto a médio/longo prazo. Este público integracionista tem um alinhamento mais forte com noções de sociedade mais permanente. São aqueles que consideram que os indígenas precisam ser integrados em uma cultura nacional, pois não reconhecem suas culturas, tampouco seu saberes, como relevantes e constituidores de identidade. Quase sempre, considera que a melhor forma de integração é por meio do trabalho, como ressalta um dos entrevistados:

> ainda tem o mesmo modelo que quer integrar os indígenas à sociedade nacional, na forma de trabalhadores, talvez a sua forma mais contemporânea. A descrição deles (*dos indígenas, se dá*) a partir do conceito de pobreza, de escassez, de que eles são os pobres, então eles tem que ser alvo de política de assistência". (Ent_5)

O público que intitulamos de *genocida*, mesmo considerando a força desta expressão, para quem o indígena, pessoa ou povo indígenas, não s na integração ao que chama de sociedade nacional, pois estes não teriam condições de integração. O extermínio é uma possibilidade de ação. A violência contra os indígenas é uma dura realidade para a grande maioria das aldeias e comunidades. Este público é um público que não se revela, por razões óbvias, mas que frequentemente atribui aos indígenas o status deshumanizado, muitas vezes relacionada ao processo de uso e exploração de terras indígenas para fins mercantis.

Por fim, percebemos um quinto público, ao qual demos o nome de *não-engajado*. Este público é formado por pessoas, coletivos e instituições que possuem alguma sensibilidade para com a questão indígena como um problema público, pois reconhecem a sua existência, mas não se engajam nos debates ou não participam da arena construída em torno dele. Trata-se de uma proximidade muito leve, a qual, em momento de menor tensão, tende a mostrar-se mais sensível; mas que, em momentos de maior tensão no debate público, tende a manter-se neutra ou dividir-se.

3.2 Sobre Arena

A arena pública é o espaço sócio-político onde os atores e os seus grupos interagem em cursos de ação. Nela, suas gramáticas de ação são experimentadas e consolidadas, bem como seus modos de definir os problemas (problematização), alternativas de solução e construção de identidades são vivenciadas, modelando e sendo modelada pelos processos de construção de seus próprios públicos. Na arena em torno da questão indígena, os públicos se consolidaram também em função da percepção dos demais públicos que nela performavam. Seus atores se aproximam ou se alinharam em função da percepção do problema e de algumas de suas formas de ação.

O processo de desenvolvimento da arena em torno da questão indígena foi permeada de disputas entre argumentos. Ela começa com disputas entre integracionistas e genocidas; avança com a emergência dos indigenistas; e ganha nova configuração com a entrada daqueles que até os anos 60 eram o objeto da arena, mas que pouco fazia parte como ator político a nível nacional, se mobilizando principalmente regionalmente e localmente. Trata-se dos próprios indígenas, os quais, no decorrer dos anos 70 começam a se articular nacionalmente como atores e não mais como objeto de disputa de outros grupos de atores.

Do ponto de vista do público *indígenas*, nas décadas de 70 e 80, as lutas indígenas passaram de ser construídas como um processo de resistência, local e regional, historicamente construídas desde muito antes desse momento, com mobilização em diversos níveis, para alinharem-se finalmente a um direcionamento nacional. Para Maurício Gnerre e Juan Botasso (1985), essa nova articulação mostrou-se essencial para defesa dos direitos indígenas, pois eles "Tinham que buscar à unidade entre os diferentes grupos indígenas que enfrentam problemas semelhantes, muito complexos e muitas vezes trágicos" (GNERRE; BOTASSO, 1985 p.8, própria tradução). Neste processo, emerge em 1982 a candidatura Mário

Juruna, um Xavante da Aldeia Namakura, no Mato Grosso, eleito Deputado Federal pelo Partido Democrático Trabalhista (PDT), Rio de Janeiro, que responsável pela criação da Comissão Permanente do Índio no Congresso Nacional. Este começo de construção do público *indígenas* antecede à Constituinte de 1988, quando o debate sobre os principais problemas públicos acontece dentro e fora da Assembleia Constituinte, mas ganha fortes contornos com a incorporação da pauta indígena. De fato, após a Constituição de 1988, surgem novas organizações indígenas, tais como a Articulação dos Povos Indígenas (APIB), como citados pelos entrevistados 1, 2, 3 e 5, mas também organizações da Amazônia brasileira, como a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) e a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), ou ainda organizações vinculadas aos distritos indígenas diversos povos.

Ao se verem como grupo político, os *indígenas* passam a se articular com outros atores que compunham arenas paralelas de políticas públicas, mas que poderiam possuir relações de aproximação temática com eles. Em outras palavras, os processos de formação de público não centraram só em função da articulação entre diferentes povos, como também houve articulação com outros atores, como o MST e os povos da floresta (Ent_5), quilombolas (Ent_1, Ent_2, Ent_5), atores indigenistas individuais e coletivos (Ent_1, Ent_5). Posteriormente, a entrada de atores vinculados à questão ambiental, principalmente pelas influências da ECO92, fortaleceu o público em diferentes direções (Ent_5).

Como consequência direta destas aproximações, estes novos atores (MST, quilombolas, povos da floresta) passam a integrar o público dos *indigenistas*, ampliando um conjunto composto majoritariamente por especialistas, tais como antropólogos e ambientalistas. Se, por um lado, este movimento de expansão diminuiu a força do conhecimento especializado sobre o tema, por outro ajudou a levar este público para outras áreas de intervenção social, ajudando um pouco no reconhecimento político de tal grupo. Alguns exemplos fortes entre os anos 1970 e 1990, segundo os entrevistados, foram o Instituto Indigenista Interamericano, em sua época,

mas também os grupos de trabalho da ONU, além de organizações como o Centro de Trabalho Indigenista (CTI), e o Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Para Favre:

> O *indigenismo* na América Latina, é para começar, uma corrente de opinião favorável aos indígenas. Se manifesta em torno da posição que tendem a proteger as populações indígenas e defendê-las das injustiças que são vítimas e fazer valer as qualidades ou atributos que se reconhecem (FAVRE, 1998, p. 7, trad. própria).

Se, para Favre (1998), o indigenismo pode se assemelhar a um movimento político, para Melo (2009), o indigenismo seria "mais do que um conjunto de ideias, [pois] consiste em formas de ações, políticas e práticas, consubstanciadas nos atos, decretos, planos programas e projetos" (MELO, 2009, p. 3), chegando, portanto, ao campo das políticas públicas. Ainda explicando o indigenismo, Marroquín (1972) afirma que:

> É uma política, uma parte da atividade institucionalizada das entidades públicas, e têm objetivos de serviço geral e de preservação; consolida o desenvolvimento da quantidade de poder que os grupos indígenas conquistaram. Como todas as políticas, o indigenismo deve apoiar-se (e de fato se apóia) em muitas ciências" (MARROQUÍN, 1972 *apud* GNERRE; BOTTASSO, 1986, p. 13; Tradução própria)

Ainda assim, mais do que colocar que o indigenismo não é necessariamente um movimento, pode representar mais do que exclusivamente o pensamento indígena, por outro lado " o indigenismo arrasta a má consciência que os conquistadores europeus [...] sentem frente aos índios" (FAVRE, 1998, p. 7), assim pode-se observar uma disputa tanto em nível de argumento como de ação, mostrando indícios de uma arena, entendida como de políticas públicas.

Com o alargamento do público *indigenista*, que passava a se comprometer cada vez mais com as demandas dos *indígenas*, destaca-se progressivamente as diferenças entre em relação a um outro grupo que

também não era indígena, mas que resistia a acolher a demanda dos indígenas: o público *integracionista*. Essa percepção já aparecia no livro *Del indigenismo ao indianismo*, de Gnerre e Bottasso (1986), no qual estes autores criticam o assistencialismo e passam a defender a importância do empoderamento das populações indígenas e dos seus movimentos, de modo a ajudar a separar o indigenismo do que chamamos de *integracionistas*. Este público, como já mencionado, possui um alinhamento mais forte com noções de sociedade mais permanente e defendem que ser índio deve ser encarado como uma situação transitória, não permanente. A integração defendida por eles dar-se-ia sobretudo pelo dimensão do trabalho e as ações que promovem são ações de aculturamento e preparação ao trabalho. Este grupo, apesar de existir até mesmo antes dos indígenas como um público político nacional, ganha contornos cada vez mais precisos em função da proximidade e da relação de contraste com o grupo dos *indigenistas*.

Destaca-se, ainda, que embora exista um público que age em função da integração, existe também o argumento integração que transita nos públicos com apropriações diversas. Mesmo que tenha sido etiquetado em diferentes públicos, as intersecções têm relevância para se compreender a complexidade da arena tratada, em que encontramos *indigenistas* em busca de seus objetivos a partir de certo posicionamento pró-indígena, com pautas de diversificação e reconhecimento da alteridade, mas também onde encontramos outros que se alinham a uma percepção mais integracionista, revelando as construções entre diferentes públicos.

Desta forma, o público genocida, age em função de extermínio, não pensa em ser humano, criança, idoso, utiliza-se do argumento "Índio bom é índio morto" (Ent_2), para objetivos diversos. Argumentos associados à noção de Lucro (Ent_3, Ent_5, Ent_1) foram os que mais emergiram nas entrevistas, lembrando que estes estão muito próximos às críticas integracionistas, pelo menos em instrumentalização de ação. Para os

entrevistados 5 e 2, os argumentos de integração/civilização e de população são resultados de um processo que em via de regra pretende acabar com os indígenas, a diferenciação a morte ou a incorporação.

Acrescenta-se, também, que o público não-engajado, ou seja, aquele não vinculado ou engajado mais diretamente ao problema, vive um processo lento de publicização, diferente dos movimentos indigenistas e indígenas. Esta percepção também foi reforçada nas entrevistas quando os entrevistados foram perguntados se, efetivamente, a questão indígena tinha relevância pública no Brasil. A resposta, em todas as entrevistas, eram afirmativa, porém, quando se compreendia que tais percepções restringiam a própria arena, emergia um maior cuidado e novas ponderações nesta mesma resposta. De fato, percebe-se um distanciamento de uma parcela da população que considera uma discussão mais distante (Ent_2) de uma arena mais geral, ressaltando a necessidade de construção ou ampliação para o problema em questão. Emergiram percepções como que mostram esta lacuna, tais como "muita terra para pouco índio" (Siqueira, 2014), além dos argumentos relacionados ao desafios de acesso e inclusão não só dos corpos indígenas, como também seus saberes em processos de seleção, como os das universidades federais mesmo em concursos públicos (Ent_3), além das dificuldades de acesso a tecnologias em saúde (Ent_3). Com isso, aquela resposta afirmativa poderia ser gramaticalmente organizada da seguinte maneira: "sim, é importante, mas tal importância ainda está longe de ser socialmente reconhecida e compartilhada amplamente do público nacional".

3.3 Sobre Quadros Valorativos

Os quadros valorativos são formado pelas noções de valor que subjazem ou que dão suporte aos argumentos presentes nas falas dos atores. Eles representam as visões de mundo dos atores reduzidas em suas essências. Nos quadros resultantes da interpretação dos argumentos mapeados, emergem três diferentes e contrastantes visões:

(a) Os indígenas são capazes de decidir e implementar seus próprios percursos de desenvolvimento social. O Estado deve somente criar as condições para tais desenvolvimentos — Este quadro valorativo está no cerne dos argumentos que defendem a autonomia política dos indígenas, inclusive na demarcação de suas terras e na gestão de seus processos culturais e sociais. De modo geral, critica-se a centralidade do Estado (Favre, 1998), limitando o seu papel àquele de criar condições políticas, legais, institucionais, econômicas e sociais para tal autonomia. Este é predominantemente o quadro valorativo que dão sustentação de valor aos argumentos dos *indígenas* e de uma parte menos substancial dos *indigenistas*. Neste caso, em termos mais teóricos, é possível afirmar que os índios fazem também podem ser considerados como parte do fluxo de políticas públicas, numa visão mais sociocêntrica das intervenções sociais.

(b) Os indígenas podem até participar das decisões e implementação de seus percursos de desenvolvimento social, mas o protagonismo é do Estado — Este quadro valorativo está no cerne dos argumentos que defendem a proteção dos indígenas, mas sem acreditar na capacidade deles mesmos de decidirem autonomamente seus destinos. Esta crença é compartilhada por uma parte considerável dos *indigenistas*, quando buscamos interpretar o cerne de seus argumentos. Neste núcleo do pensamento reside a compreensão de que o indígena não é plenamente capaz, como seria o não-indígena, de construir os melhores caminhos para si mesmo. Esta é uma contradição percebida por alguns dos indígenas, quando relatam que o homem não-indígena, mesmo os *indigenistas*, muito provavelmente em momentos de crise se comporta como se eles, os indígenas, não fossem capazes de fazerem a autogestão de suas vidas. De fato, Favre (1998) defende que o *indigenismo* no Brasil estaria vinculado, não somente com as ideias de um Estado forte, mas com as próprias ações do Estado, e muito menos vinculado aos movimentos indígenas. Ainda nesta mesma direção, Ramos (1998), junto a outros autores que limitam o indigenismo à dominante política oficial relacionada às populações indígenas, afirma, com Souza Lima, que a política indigenista, ou mais precisamente, o *indigenismo*, deve ser "um conjunto de ideias preocupadas com a *incorporação de povos indígenas nos Estados-nacionais*" (RAMOS, 1998, p. 6; tradução e grifo nosso).

(c) Os indígenas não são capazes de decidir e implementar seus próprios percursos de desenvolvimento social, são dependentes do Estado e não merecem ser protegidos — Este quadro de valor, ou visão de mundo, é difuso entre os argumentos tanto de uma parte de *indigenistas*, quanto de uma parte um pouco maior de *integracionistas*, quanto de toda o conjunto dos *genocidas*. A crença expressa neste quadro valorativa é de um indígena incapaz, preguiçoso e que atrapalha o desenvolvimento social e econômico. Como quadro valorativo ele pode

ser encontrado diferentes argumentos, inclusive naqueles que à princípio podem parecer quer integrar o índio para que ele melhore suas condições de vida. Este argumento, por exemplo, não pressupõe que o indígena tenha outro desejo que não o do "progresso" comumente associado às sociedades capitalistas tradicionais. Neste caso, investigando o desenvolvimento argumentativo em direção a este "índio rebelde", emerge nova matriz de argumentos que contradiz aqueles inicialmente apresentados. Com a continuidade deste mergulho na argumentação (uma sequências de porquês), chega-se a esta compreensão do indígena como um ser incapaz.

4. A qualidade de público da questão indígena como um problema público

A reconstrução da questão indígena como um problema público que será apresentada neste tópico foi realizada a partir das categorias de análise acima discutidas. Público, arena e quadros valorativos, cruzadas, evidenciam uma história de um problema público que nunca consegue efetivamente alcançar com conforto tal classificação. Como adiantado na introdução, a questão indígena está longe de ser considerada um problema público no Brasil, com espaço não consolidado na agenda política e institucional no país, pois encontra-se ainda em processo de disputa no acirrado rol de problemas que mobilizam amplas arenas de debate e demandam recursos públicos em seus diferentes níveis de projetação e implementação. E tal condição não tem a ver com a relevância do problema em si, certamente, mas com a percepção socialmente compartilhada do mesmo. Com as disputas que envolvem precisamente a sua definição como problema público, como será discutido ao longo deste trabalho.

(a) Este problema precisa tornar-se público: a pressão da comunidade internacional

Esta história começa a ganhar consistência a partir do começo do século passado, no contexto da noção de Estado moderno. Como marco temporal, destaca-se a criação de um órgão específico para esta questão, o

Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN), em 1910. A entrada de uma primeira institucionalidade no organograma nacional não significa exatamente a entrada com a importância esperada da questão indígena como um problema público. Uma evidência da falta de consenso sobre a temática, bem como sobre o modo como esta tinha sido problematizada, é a própria transformação da SPILTN, alguns anos depois, em 1918, em simplesmente SPI, retirando a questão do trabalho da pauta, pelo menos no que concernia à etiquetação da ação governamental. Esta primazia da SPILTN, todavia, precisa ser revista, segundo os entrevistados 2 e 5, pois as políticas indigenistas seriam anteriores ao Estado Contemporâneo, não obstante concordem que a criação de um órgão competente tivesse tido reflexos importantes na arena da política indigenista, à incorporação algumas pautas relevantes na agenda governamental, lócus em que impera uma disputa entre pautas e recursos.

A pressão internacional e de algum modo a percepção pública de que a matança generalizada não seria mais socialmente aceita foi fundamental na formação de um primeiro esboço de arena para uma cena pública nova na política indigenista. O reconhecimento de que se tratava de um problema de todos ganhou novo impulso com a pressão internacional, com consequente aumento das tensões internas. Provavelmente por isto, da parte dos indigenistas pró-autonomia indígena, a criação da SPI foi criado foi percebida como como um movimento político para diminuir os conflitos na arena (Ent_2) ou ainda uma "tentativa de administrar os povos indígenas para que eles deixassem de ser um entrave aos projetos do Estado e das suas elites" (Ent_5). A questão indígena, entrou na agenda governamental em função da percepção de um modelo de desenvolvimento que se direcionava para o interior do Brasil, com objetivos de civilizar e pacificar os indígenas (Ent_2, Ent_5), num movimento de tomada de posse tardia das terras do interior.

(b) Este problema pertence a um público circunstanciado: da SPI à FUNAI

Não obstante o slogan do Marechal Rondon, "Morrer, sim; matar, jamais", parece refletir uma fala a respeito do Estado para com os índios; muitos atores começam a colocar em cheque a veracidade de tais propósitos: "Talvez ela [a política indigenista] não tenha sido tão humanista como fala, mesmo se conversar com os povos indígenas atingidos" (Ent_5). Essa percepção de retrocesso também é ilustrada pelo entrevistado 2, quando contrapõe a ideia do índio do romantismo literário, que seria visto naquele momento como o estereótipo de índio bom e aceitável para a comunhão nacional, ao índio que deve ser "desintegrado", já que se trataria de um índio rebelde. Este índio seria não somente um índio que resistiria à integração, mas também é um entrave ao desenvolvimento. Esta passagem é muito forte, pois o problema do "índio que resiste" possui uma uma dimensão privada muito forte, há que é preciso vencer a "resistência deste índio em se ajudado"; enquanto que o índio que é um entrave ao desenvolvimento possui uma dimensão eminentemente pública, já que "ele, minoria da minoria, estaria atrapalhando a grande maioria". Esta visão parece começar a se impor novamente nas políticas públicas brasileiras.

Também, mostra-se como retrocesso, nesta história reconstruída neste trabalho, a forma como as primeiras reservas indígenas foram implementadas, desconsiderando os contextos dos povos e suas relações com o território (Melo, 2009), desconsiderando ainda as diferenças entre povos, organizando burocraticamente reservas indígenas que não dialogavam com as suas experiências e percepção de coletividade. A ideia de integração civilizatória atravessou décadas quase sem mudança substancial, mesmo que alguns dos instrumentos de políticas públicas parecessem conter algumas transformações em suas estratégias de ação. O Golpe de 1964 criou um novo órgão para tal questão em resposta à pressão internacional, bem como as sucessivos escândalos de denúncias desde corrupção e até de exploração sexual, as mudanças foram muito menores

do que os indigenistas esperavam. Como defende Melo (2009), as novas articulações e pressão internacional acabou por influenciar direcionamento da política indigenista até então praticado no Brasil, acentuando o processo de fim do SPI e a criação da FUNAI, em 1967 (GAGLIARDI apud MELO, 2009).

Assim, o contexto de repressão, em meio ao distanciamento de noções de participação e democracia, assiste ao crescimento de uma nova arena na qual coexistem uma tentativa de resposta às pressões externas, sobretudo, mas que também convive com denúncias inaceitáveis de tortura e aprisionamento, como as que aparecem nas narrativas indígenas. Os atores de governo agem para diminuir a importância inicial de uma arena que começava a adquirir alguma densidade, com, segundo Paiva e Junquira (1985), a CIMI, a Associação Nacional de Apoio Indígena, a Comissão Pró-Índio, a União das Nações Indígenas e Centro de Trabalho Indigenista.

Deste modo, reforçando como retrocesso, também para o CIMI, (2010) "o governo de Figueiredo teve consequências dramáticas: houve a propagação de epidemias e endemias que atingiram dezenas de povos na Amazônia, sendo que alguns deles sofreram risco de extinção, a exemplo dos Deni". Esta mesma percepção foi reforçada pela, entrevistada 5 citando, o Relatório da Comissão da Verdade "tem várias estratégias que foram adotadas que são as mesmas, está tudo convivendo, a do século 16, 17 18, 18 e 20". No mesmo período, do ponto de vista da mobilização, foram ativadas diferentes estratégias de união de diferentes povos indígenas, dentro de um processo que chamamos, com John Dewey, de publicização ou construção de público, a partir do que estes mesmos atores percebiam como problema que possuía uma dimensão de público para eles mesmos. Para Gnerre e Bottasso: "tinha que buscar a unidade entre a unidade entre diferentes grupos indígenas que enfrentam problemas semelhantes. Muito complexos e muitas vezes trágicos" (GNERRE E BOTTASSO, 1986, p.7, tradução própria).

(c) Aprofundando o problema por meio do público: a atorização política dos indígenas

A diversidade entre os povos indígenas nunca foi suficientemente problematizada na política indigenista, ainda que fosse evidente. Muitos povos indígenas simplesmente se recusavam a lidar com as diferentes frentes da política indigenista no país. Tal posição era em parte compreensível, pois houve "muitos lugares que a depopulação foi absoluta" (ENT_5). Contudo, aos poucos, muito indígenas com a inserção local e regional começaram a pensar e agir diferente, até se chegar aos anos 70, com a produção de uma ideia do movimento indígena unificado, para além dos regionais de povo a povo. Assim, a publicização do problema indígena por parte dos indígenas começou a se fortalecer pela nova formação de movimentos indígenas com lideranças indígenas. Segundo GNERRE et all 1986, referindo-se ao contexto latino americano, estas novas ideias estariam mais distantes de lógicas ocidentalizadas e mais próximas à sindicalistas e políticos de profissão.

Os anos 80, apesar dos retrocessos serem muitos, foi um momento de expansão da arena e de reconhecimento da dimensão pública do problema. De certa forma, de revisão das relações entre atores e da produção de novas ideias, não obstante as conhecidas dificuldades de mobilização e criminalização dos movimentos sociais. E é neste contexto de redemocratização do Estado brasileiro, no período da constituinte, que a questão indígena passa uma cena pública.

A Constituição Brasileira de 1988 reflete o mesmo processo que aconteceu durante a Constituinte, na qual havia emergido cenas de maior disputa entre os argumentos integracionistas e os pluriétnicos/multicultural. Tais reflexos podem ser percebidos no próprio texto constitucional, embora prevaleçam estes últimos. Naquele contexto, atores indigenistas tiveram uma forte presença, assim como os movimentos indígenas. Dentro de um texto disputado, ainda que a noção de nação pluriétnica tenha sido aprovada, para o entrevistado 2, refletindo ainda este contexto, a nova

compreensão do território indígena como propriedade da união, foi um ponto de discussões ferrenhas pelos seus públicos, sobretudo por diferenças neste termo comparado a realidade dos textos político-jurídicos de outros países da América Latina. Este marco foi importante, pois trouxe a perspectiva do direito para os povos indígenas.

(d) Tornando-se público: as primeiras políticas públicas de direito para os indígenas

Com a Constituição tem-se início à possibilidade de políticas específicas para os povos indígenas". Desta forma, é um momento de avanço nesta história de política indigenista que tem mais do que palavras escritas em um papel em forma de lei. Em especial pela maior facilidade dentro da arena pública pelas novas formas jurídicas derivadas da constituição, em que a auto-representação dos povos indígenas passa a ser legitimada pelo Estado brasileiro (Ent_5), e não como anteriormente, considerada práticas subversivas e de responsabilidade exclusiva do Estado brasileiro. Os anos 1990 mostram-se como um momento de articulação, negociação que em muito se transporta a noção de público diretamente afetado pelo problema. Neste contexto, não só houve a articulação dos povos indígenas em constante pressão no processo da constituinte (Siqueira, 2014 ; Ent_2; Ent_5), como também do público especializado *indigenista* pró-autonomia. A articulação política de aprovação da constituição em sua letra, nas palavras do CIMI (2010), "rompe com a perspectiva *integracionista*, garante o direito à diferença e determina que as terras sejam todas demarcadas (Art. 231, 232, 210, 215)".

Após a Constituição, as percepções integracionistas pareciam perder espaço. A evidente resistência das populações indígenas, a percepção compartilhada pelos próprios indígenas de que não estariam em um processo transitório de assimilacionismo, contrapondo-se a diferentes momentos, foram sendo percebidos para vias de ação. Este contexto foi evidenciado

na fala da entrevistada 5, como atesta o seguinte trecho: "a política indigenista de grande parte do século vinte foi a de transformar o indígena em algo que ele não é". Neste mesmo sentido, encontramos em Cordeiro (1994): "Ao contrário do que se previa, o índio não se transformou em branco nem foi totalmente exterminado, e ainda sobre a relação indígena, permaneceram resistindo a ser confundidos com a massa uniforme da população mestiça" (CORDEIRO, 1994, p.57). Tanto para o entrevistado 2 quanto para o 5, após a Constituição, foi construída uma demanda para tratar minimamente as questões indígenas para além do argumento integracionista. Exemplo disso seriam tanto as ações de educação quanto às relativas à saúde indígena. Isto começou a acontecer no decorrer da década de 90 (Ent_3 e Ent_5).

O avanço significativo nos anos subsequentes aconteceu, paradoxalmente, em um momento em que as percepções de avanços para outros segmentos podem ter sido diferentes. Trata-se do Governo Collor (1990-1992), cujo contexto de abertura para o capital internacional, para o entrevistado 2, acabou elevando a pauta de proteção das populações indígenas a uma condição especial de "moeda de troca" ou "cartão de visita", o que facilitou as negociações, particularmente no que concerne à demarcação de terras indígenas. Esse contexto foi ainda marcado pela "Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento", mais conhecida como ECO-92, que aconteceu na cidade do Rio de Janeiro em 1992. Os avanços, todavia se concentram na demarcação das terras, pois tal indicador é um dos instrumentos para aferir a percepção de importância da política indigenista (Ent_2, Ent_4, CIMI 2010, ATL 2017). Em dados mais rigorosos, as demarcações de terras indígenas têm um exponencial crescimento no governo Collor, com 56 terras indígenas homologadas por ano. A figura a seguir mostra a evolução da homologação de terras indígenas no Brasil após a Constituição.

Figura 3- Homologação de Terras indígenas por gestão presidencial

Governo	Período	Nº de homologação	Média Anual
José Sarney	1985-1990	67	13
Fernando Collor de Melo	Jan. 1991- Set. 1992	112	56
Itamar Franco	Out. 1992 - Dez. 1994	18	9
Fernando Henrique Cardoso	1995-2002	145	18
Luiz Inácio Lula da Silva	2003-2010	79	10
Dilma Rousseff	Jan. 2011 - Ago. 2016	21	5,25
Michel Temer	Ago. 2016 - Dez 2016	0	0

Fonte: Relatório Violência contra os povos indígenas no Brasil Dados de 2016. CIMI, 2016.

Nos anos seguintes, para o CIMI, o direcionamento de ação desses anos finais da década de 1990, teve maior visibilidade em um contexto atrelado aos interesses econômicos referente às terras indígenas (CIMI,2010). Essa cena é marcada por uma arena que se abre para atores que são alinhados a pautas ambientais, trazendo uma nova gramática de justificação, socioambiental, assim como de sustentabilidade. Neste contexto é um momento de expansão de público, que perpassa os governos Fernando Collor de Mello e Itamar Franco chegando aos governos FHC. Com FHC, além de continuarem as demarcações, as políticas públicas indigenistas começam a emergir em contextos específicos de políticas públicas, como foram os casos da saúde e da educação. Neste contexto, foram criadas ainda instâncias de participação como reuniões tanto de conselho quanto das secretarias com presenças indígenas e indigenistas (Ent_3, Ent_5).

Naquele período, O Governo Federal contou com uma cartela abrangente de recursos, “destinados às indenizações erigidas por terceiros de boa- fé”, oriundos de doações de atores externos, tais como Banco Mundial, Cooperação Financeira Alemã (KFW), agências de cooperação técnica (PNUD/ONU e a Agência de Cooperação Técnica Alemã (GTZ), além de

ONGs, resultando, segundo LIMA (2000), no Programa Integrado de Proteção a Terras Indígenas da Amazônia Legal (PPTAL), posteriormente modificado para Programa Integrado de Proteção às populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal (PPTAL).

(e) Perdendo importância na arena: o confronto com outros setores de políticas públicas

Em linhas gerais, os avanços da implementação em instrumentos de políticas indigenistas que permearam os governo de FHC, também tiveram continuidade ao longo dos governos Luiz Inácio Lula da Silva (Ent_1; Ent_3; Ent_5), ainda que fossem vistas mais em termos de continuidade inercial do que de inovações propriamente ditas (Ent_2; CIDI, 2010). As percepções dos avanços ocorrem conjuntamente com os retrocessos. As controvérsias significativas na política indigenista nos governos Lula se mostraram presentes. Não obstante, indígenas e indigenistas disputavam na arena a condição de problema público da questão indígena, buscando ampliar conquistas e buscar novos patamares de reconhecimento, atores ligados a política de desenvolvimento, juntamente com os *genocidas* e eternos *integracionistas* começam a travar um debate contrário na busca por demonstrar que tal questão não deveria ocupar tanto espaço na arena.

Esta era precisamente uma das visões dos defensores do Programa de Aceleração do Crescimento, o qual, a partir de 2007, contrapunha o discurso do desenvolvimento ao da preservação e proteção das áreas e da cultura indígena, mostrando-se como um forte retrocesso (Ent_4, Ent_5). Novos atores entram com força na arena tentado desmobilizá-la e esvaziá-la, tais como empresas da agroindústria, do agronegócio, os banqueiros, as empreiteiras da construção civil, os conglomerados que investem nas grandes barragens, em mineração, na exploração madeireira e os grandes latifundiários que se dedicam ao monocultivo ou a criação bovina (CIMI, 2010). O PAC funcionou como um gerador de fricção política, o qual, dentro do contexto da política indigenista, influenciando inclusive na alteração

da composição do quadro político administrativo da época (Ent_4), particularmente na área dos mega-projetos, agregando pessoas que discordavam da importância crescente que a política indigenista vinha tendo no país. Tal retrocesso é explicitado no documento final do Acampamento Terra livre de 2008, uma importante referência indígena sobre o tema:

Destacamos as graves ameaças contidas no Programa de Aceleração do Crescimento (PAC), do governo federal, principalmente através de projetos de infraestrutura como usinas siderúrgicas, grandes empreendimentos industriais e comerciais e a Transposição das águas do Rio São Francisco que atinge cerca de 26 territórios indígenas da região nordeste, as Usinas do Rio Madeira, do Estreito e Belo Monte, na região norte, o Complexo Hidrelétrico do Rio Tibagi, que atinge várias terras indígenas no sul do país e as pequenas e grandes hidrelétricas nos Rios Juluena e Kuluene, no Mato Grosso, que afetarão mais de 20 comunidades indígenas" (ATL, 2008)

Além do PAC, como instrumento de política pública, que se mostra conflitante com interesse do público indígena, para o CIMI, na política indigenista dos governos Lula, havia direcionamentos também de ilegalidade, pelo menos no que tange "a redução de áreas já demarcadas, e a suspensão de portarias que previam a continuidade dos procedimentos demarcatórios" (CIMI, 2010). Já em outros setores, como no da cultura, foram implementadas ações transversais que dialogavam em algum nível com comunidades tradicionais, muito embora estas não tenham conseguindo nem se consolidar, nem apresentar bons resultados em relação aos problemas que eram percebidos coletivamente, em vias de regras (Ent_1).

(f) Novo movimento de esvaziamento da dimensão pública: retrocessos, judicialização e a não política

Um novo movimento começa a marcar o final do período Lula que evidenciam os extremos da falta de diálogo e de aumento de disputa na

arena pública: a judicialização, tanto do público *indígena*, em articulação com atores do público *indigenista*; quanto dos públicos *genocida* e *integracionista*. A judicialização no contexto da questão indígena pode se dar em duas direções: pelo Ministério Público Federal no que concerne à proteção dos povos indígenas, em especial no que tange a demarcação (Ent_4); e no atravancamento de processos administrativos em diferentes momentos que impossibilitam a garantia de direitos das populações indígenas, com atores que estariam interessados, para o entrevistado 4, em promover o questionamento da demarcação de terras indígenas. O Relatório da ONU 2016 evidência e preocupa-se com a "judicialização de quase todos os processos de demarcação" (ONU, 2016 p.20).

Nos percursos seguintes não só são retratados por uma intensa mobilização para impedir a tramitação de Projetos de Lei e Projetos de emendas parlamentares que são consideradas "anti-indígenas", de acordo com Cimi 2010, Siqueira (2013) e Ent_4.. São exemplos dessas mobilizações: PEC 215/00 (Siqueira, 2014; Ent_4, Ent_2, ATL 2017), Parecer AGU nº 001/2017 (ATL, 2018) PEC 187/2016, o PL 1610/1996, o PL 3729/2004 (ATL, 2017).

Nos governos de Dilma Rousseff (2011-2016), os retrocessos nesta história reconstruída estão tanto na continuidade, ou melhor, fortalecimento deste processo de judicialização, quanto no avanço das tramitações dos PLs e PECs, além, claro, da continuação de implementação do PAC. Esta noção de retrocesso é evidenciada na fala do entrevistado 1 ao perceber um retrocesso a partir de 2010. Nesta mesma direção, com cuidado, o entrevistado 4 argumenta de que já houve mais investimento em nível orçamentário da FUNAI e em parcerias internacionais.

Na arena da política indigenista dos Governos Dilma acontece, percebe-se pelo documento final do ATL 2013, uma mobilização de atores indigenista/ genocidas, que se utilizam de instrumentos variados:

> Para atingir os objetivos de ocupar e explorar os territórios indígenas, esses poderes econômicos e políticos aliados com setores do governo e da base parlamentar recorrem a instrumentos político-administrativos, jurídicos, judiciais e legislativos, conforme identificamos abaixo. (ATL, 2013)

Nessa percepção de retrocesso, o Entrevistado 2, afirma que " sempre há uma disputa, só receio que essa disputa seja travada de forma muito cruel porque os lados não são nem um pouco simétricos em termo de poder", desenhando uma cena que em linhas gerais que também se repetiu ao longo de todo o período Dilma. De fato, se tomarmos como indicador desta disputa desigual, concordando com o CIMI (2010), o número de assassinatos ao longo do tempo, os resultados atribuídos ao Governo Dilma aumentou significativamente quando comparado com os do governos Lula. Em particular, destaca-se o aumento da violência no Mato grosso do Sul, como atesta o Relatório Violência contra os povos indígenas no Brasil - Dados de 2016 (CIMI, 2016).

Com a chegada do Governo Temer (2016-2018), a pressão pelo esvaziamento da arena tornou-se ainda mais delineada. Para o entrevistado 4, forte evidência encontra-se na diminuição dos recursos para este setor de políticas públicas, inclusive daqueles oriundos da cooperação internacional (Ent_4). O entrevistado dimensiona o retrocesso em comparação dizendo que "se o governo Dilma foi ruim, o governo Temer foi ainda pior". Além do mais, já no governo Temer a noção de retrocesso é ainda maior em relação à percepção de futuro (Ent_1, Ent_2, Ent_3, Ent_4, Ent_5 e ATL 2017), sendo classificada como "desastrosa" a ações dos governos referentes à política indigenista (Ent_4), corroborando com a visão pessimista predominante entre os entrevistados.

Os sucessivos desdobramentos no atual governo de Jair Bolsonaro mostram-se ainda mais os movimentos de esvaziamento da arena em torno ao problema ou questão indígena. Até mesmo o lócus institucional do problema vem sendo alvo de sucessivas mudanças. Assiste-se de modo muito direto um alinhamento entres os principais ministérios e Casa Civil em relação ao "excesso de importância" que esta (e outras) pautas tiveram

ao longo dos governos anteriores. Estamos diante da não problematização de uma questão, da supressão forçada da sua qualidade de público que já vinha sendo sucessivamente atacada e diminuída.

5 Conclusão: em que momento estamos?

Ao se discutir a *qualidade de público* do problema ou da questão indígena no Brasil, assumindo, como ponto de partida, que tal qualidade é um atributo socialmente construído, pudemos analisar tal questão à luz das noções de público, arena e quadros valorativos. Percebemos, interpretando os argumentos mapeados, que:

- O público subdivide-se em público *indígena*, *indigenista*, *integracionista*, *genocida* e *não-engajado*, com características próprias, dinâmicas e gramáticas de justificação;
- A arena na qual estes públicos interagem é marcada por um forte conflito entre os grupos de atores mapeados;
- Três quadros valorativos mais importantes subjazem ao conjunto amplo de argumentos mapeados, modelando os conflitos existentes na arena: (a) Os indígenas são capazes de decidir e implementar seus próprios percursos de desenvolvimento social; (b) O Estado deve somente criar as condições para tais desenvolvimentos.(b) Os indígenas podem participar das decisões e implementação de seus percursos de desenvolvimento social, mas o protagonismo é do Estado; (c) Os indígenas não são capazes de decidir e implementar seus próprios percursos de desenvolvimento social.

Por meio desse processo, a construção da arena pública em torno da questão indígena revelou uma baixa adesão de um público menos especializado. Além disso, revelou uma qualidade de público deste problema como muito baixa, em detrimento de seu reconhecimento social para com o restante da sociedade brasileira. Em outras palavras, a questão indígena, ainda que haja reconhecimento para com o público diretamente afetado, os indígenas, seu processo de publicização, ou seu seja, processo de formação de público, vem tendo, sobretudo na última década, um caráter ainda de relativamente baixo reconhecimento e participação.

A reconstrução crítica da questão indígena do Brasil buscou trazer, como um todo, a percepção de construção coletiva e de ação coletiva em torna da questão indígena e, nesse trabalho em especial, das políticas públicas. A reflexão de em que momentos estamos, traz a tona ainda uma outra gama de possibilidades analíticas. Novos cenários da política indigenista ainda podem ser melhor estudados, como, por exemplo, o cenário mais atual, pois, desde em 2019, a questão indígena se depara com um governo que já vinha advertindo, em tom ora jocoso ora orgulhoso, que "nenhum centímetro de terra será demarcada", num movimento claro de esvaziamento da importância da questão indígena como um problema público.

Nesta mesma perspectiva, o documento produzido no âmbito do Acampamento Terra Livre, edição 2019, mostra-se preocupado com o novo alinhamento do governo aos públicos indigenistas e quiçá genocidas, afirma que: "O governo Bolsonaro decidiu pela falência da política indigenista, mediante o desmonte deliberado e a instrumentalização política das instituições e das ações que o Poder Público em o dever de garantir" (ATL, 2019). Não obstante estes fortes movimentos de tentativa de desarticulação política dos indígenas, há diversos exemplos de reações que indicam novas tentativas de repovoar a arena, e de ressaltar, mais uma vez, a dimensão pública que o problema da questão indígena tem no país. Dentre estes exemplos, ressaltamos a frase "Resistiremos, custe o que custar!" (Documento Final da ATL, 2019); bem como a eleição da primeira Deputada Federal indígena eleita para o Congresso Nacional desde a Constituição de 1988, Joênia Wapichana; e, por fim, a criação de um Fundo Podáali (Fundo Indígena da Amazônia Brasileiro), que é um mecanismo próprio indígena de financiamento de projetos e sustentabilidade, com sua criação em 2019. É tempo de voltar a ampliar os públicos que podem ajudar a reforçar a dimensão de público do problema ou questão indígena.

Referências

APIB. **Documento Final Acampamento Terra Livre 2013**. Abril, Brasília, 2013.

APIB. **Documento Final Acampamento Terra Livre 2017**. Abril, Brasília, 2017.

APIB. **Documento Final Acampamento Terra Livre 2018**. Abril, Brasília, 2018.

APIB. **Documento Final Acampamento Terra Livre 2019**. Abril, Brasília, 2018.

APIB. Notícia: **Lideranças indígenas e dos movimentos sociais firmam compromisso com a luta dos povos originários**. Disponível em: http://apib.info/2017/04/27/lideranças-indigenas-e-dos-movimentos-sociais-firmam-compromisso-com-a-luta-dos-povos-originarios/. Visualizado em junho de 2018.

BOULLOSA, Rosana de Freitas. **Mirando ao revés nas políticas públicas**: notas sobre um percurso. 2013.

CEFAÏ, Daniel. **Públicos, Problemas, Arenas Públicas**. Novos estudos. CEBRAP. SÃO PAULO. V36.02. 129-142. JULHO 2017

CEFAÏ, D. Veiga, Felipe. Mota. Arenas Públicas. In:.**Arenas Pública**s: Por uma etnografia da vida associativa. Série Antropologia e Ciência Política, v. 51, 2011.

CIMI. Notícia: **Conjuntura da Política Indigenista:** O Presidente Lula e os "entraves" de seus dois mandatos. Site Conselho Indigenista Missionário. 2010. Disponível em: https://www.cimi.org.br/2010/12/31398/. Visualizado em junho de 2018.

CIMI.Relatório **Violência contra os povos indígenas no Brasil**: DADOS DE 2016. 2017. Dispinível em: https://www.cimi.org.br/pub/Relatorio2016/relatorio2016.pdf. Visualizado em maio de 2018.

Cordeiro,Enio. América Indigenista. Capitulo: **Política indigenista en Brasil y autodeterminación**. Instituto indigenista interamericano. Volume LIV. Número 3. ul. - set.1994. Distrito Federal. México.

DEWEY, John. Em busca da Grande Comunidade.: **Em busca do público**. 1927

DEWEY, John. O público e seus problemas: **Em busca do público**. 1927

Brasil.**Estatuto do Índio**. Lei número 19 de dezembro de 1973.

FAVRE, Henri. 1996. **El indigenismo**. Paris.Fondo de Cultura Econômica. México. 1998

FISCHER, Frank.**Para além do empirismo:** policy inquiry na perspectiva pós-positivista

FUNDO PODÁALI - FUNDO INDÍGENA DA AMAZÔNIA BRASILEIRA. **Objetivos do Fundo Podáali.** Disponível em: https://www.fundopodaali.org.br/. Acesso em: 30 dez. 2005.

Revista NAU Social - v.7, n.12, p. 163-180 Maio/Nov 2016

FRANÇA FILHO, G. Definindo gestão social. In: SILVA JÚNIOR, J. *et al.* (orgs.). **Gestão social**: práticas em debate, teorias em construção. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2008. p. 27-37

FUNAI. **Relatório de gestão da FUNAI da execução 2014**. Brasília 2015.

FUNAI. **Relatório de gestão da FUNAI da execução 2015.** Brasília. 2016. FUNAI. Relatório de gestão da FUNAI da execução 2016. Brasília.2017.

GNERRE, Mauricio, BOTTASSO,Juan. **Del indigenismo a las organizaciones indígenas.** Quito, Ecuador: Ediciones Abya Yala 1986.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Maria de Andrade. **Fundamentos da metodologia científica**. 5. ed. São Paulo, Atlas, 2003. Disponível em: https://docente.ifrn.edu.br/olivianeta/disciplinas/copy_of_historia-i/historia-ii/china-e-india. Visualizado em junho de 2018.

MELO, Joaquim. **SPI a política indigenista no Amazonas**. Manaus: Governo do Estado do Amazonas. Secretaria da Cultura, 2009.

MORAES, N.R. Articulação de conceitos entre o rural e o urbano. **Revista Observatório – ISSN 2447-4266.** Vol.3, n.2. maio/2017. Disponível em <https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/observatorio/index> Palmas/TO: UFT, 2017.

Oliveira. João. **Redimensionando a questão indígena no Brasil**: uma etnografia das terras indígenas. In: Indigenismo e territorialização: Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Contra Capa Livraria, 1998, Rio de Janeiro.

ONU. **Relatório da Missão ao Brasil da Relatoria Especial da ONU sobre os Direitos dos Povos indígenas.** *Plataforma Dhesca Brasil. 2016.*

PAIVA, Eunice; Junqueira Carmem. **O Estado contra o Índio**. Programa de Estudos Pós-Graduandos em ciências Sociais. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 1985.

PORTO JÚNIOR, G.; BAPTISTA, R.D.; SOUZA, F.C. (Orgs.) **Convergências entre os campos da comunicação, democracia e gestão social** - vol. 2. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.

RAMOS, Alcida Rita. Introduction: Least but Not Last and The Indian agonist the Satate.In:**Indigenism**. Ethnic Politics in Brazil.The University of Wisconsin Press. London, England. 1998.

SIQUEIRA, Rodrigo. **Índio cidadão?** . Roteiro: Rodrigo Siqueira, Sérgio Azevedo. 54 minutos, Distrito Federal, 2014.

TRIBUNAL DE CONTAS DA UNIÃO Coordenação-Geral de Auditoria da Área de Justiça e Segurança Pública. **Relatório de Auditoria Anual de de Conta**s.:Exercício 2015. Brasília, 2016.

Veiga, Felipe.Arenas Públicas. In: **Índios de papel**: etnicidade e associativismo frente a grandes projetos de desenvolvimento no Espírito Santo. Série Antropologia e Ciência Política, v. 51, 2011.

Capítulo 19

O sistema de cotas e a permanência dos indígenas na Universidade Federal do Tocantins

Maria Santana Ferreira dos Santos [1]
Suzana Gilioli da Costa Nunes [2]
Romário Rocha do Nascimento [3]

1 Introdução

A trajetória sócio-histórica de qualquer estudante, que almeje conquistar um diferencial competitivo para sua entrada no mercado de trabalho, encontra-se vinculada a formação no ensino superior. Em um primeiro momento, para o estudante indígena esse caminho poderia parecer simples, em razão do novo paradigma da educação indígena que privilegia a diversidade cultural, incluindo a formação nas diferentes fases do ensino formal. Entretanto, à medida que os índios avançam em direção à consecução dos seus projetos de conquista, estes, esbarram em duas questões: primeira, é o ingresso na educação de nível superior; Segunda, a permanência nas universidades e a consequente conclusão de seu processo formativo. Essa é uma realidade presente, também, no contexto acadêmico da Universidade Federal do Tocantins.

---

[1]Doutorado em Educação pela Universidade de Brasília. Mestrado em Educação pela Universidade Federal de Sergipe. Professora adjunta II e Pró-reitora de Extensão Cultura e Assuntos Comunitários da Universidade Federal do Tocantins. E-mail: msfsantos@uft.edu.br

[2]Doutorado em Administração. Mestrado em Gestão da Qualidade. Graduado em Administração e docente da graduação em Administração/Mestrado em Gestão de Políticas Públicas. E-mail: suzanagilioli@yahoo.com.br.

[3]Mestrando em Comunicação e Sociedade (UFT). MBA Executivo em Gestão de Negócios (Esalq-USP). Graduado em Administração de empresas (UFT). E-mail: admrocha13@gmail.com.

Na última década do século XX e no início do século XXI, cresceu o número de escolas em terras indígenas, e de forma rápida, foi ampliado o número de professores pertencentes às comunidades as quais estas escolas se destinam, inaugurando propostas curriculares diferenciadas e materiais didáticos específicos e bilíngues, anunciando um movimento de apropriação desta instituição, eminentemente, ocidental em sua origem, mas que, aos poucos, toma a coloração do povo indígena que a protagoniza. Esse movimento aponta um crescente e acelerado processo de escolarização em terras indígenas, e também apresenta o ensino superior como direito, tema central desta investigação.

Na necessidade de analisar as dificuldades e incompreensões que ocorrem nessa instância de encontro entre as instituições indígenas e as não indígenas, o ensino superior também contribui para afirmar um conhecimento próprio e agregar em suas lutas um valor acadêmico, como afirma Claudino (2013, p. 168: "[...] agora, na universidade, deixamos de ser objeto, para ser sujeito da pesquisa.". Ao se lançarem como pesquisadores, estes sujeitos trazem para a universidade os conhecimentos do seu povo e, talvez, nesse movimento resida a possibilidade de 'contaminação' do conhecimento ocidental que predomina na universidade, levando estes a tornarem-se permeáveis aos conhecimentos milenares dos povos ameríndios, enriquecendo-se com isso.

Com base nessas questões e no objetivo de investigação, foi-se aos poucos procurando percorrer caminhos que me possibilitassem a condução deste trabalho. Assim se inicia uma pesquisa sensível sobre os indígenas na universidade, a fim de dar o tom para a política de ingresso e permanência iniciada em 2004, através da Resolução CONSEPE nº. 3A/2004 (UFT, 2004b). Em todos os debates que giram em torno dessa máxima, emergem sobre a necessidade de políticas voltadas para as ações afirmativas na Universidade Federal do Tocantins, onde os beneficiados fossem os protagonistas. Nesse sentido, esse artigo foi construído, a partir desta motivação, dos objetivos e das indagações acerca do sistema de cotas e da permanência dos indígenas na Universidade Federal do Tocantins.

1.1 Justificativa e relevância

Existe uma demanda crescente por ensino superior entre os povos indígenas e sem dúvida a expressiva ampliação de práticas de escolarização no ensino fundamental e médio em terras indígenas. Mas, também, porque a universidade passou a ser um espaço político, de afirmação e de luta, pautado pelo movimento indígena organizado. Neste sentido, a presença indígena no ensino superior é um fato político. Igualmente, esses povos avaliam a necessidade de aquisição de conhecimentos acadêmicos, pois como declarou Daniel Capixi[4] (apud SOUZA; STIELER; ALVES, 2007), sentem hoje, mais do que nunca, a necessidade de compreender esse entorno, principalmente a relação com o Estado e com as políticas públicas, das quais se tornam, progressivamente, protagonistas. Assim, a universidade é também um lugar de formação de quadros – uma intelligentsia indígena, como anuncia Antônio Carlos de Souza Lima[5] –, além de propiciar a formação de professores.

Segundo Baniwa et al. (2010, p. 8), "[...] o interesse dos povos indígenas pelo ensino superior está relacionado à aspiração coletiva de enfrentar as condições de vida e marginalização [...]". Ainda, para o autor, a educação superior se constitui em uma: "[...] ferramenta para promover suas próprias propostas de desenvolvimento, por meio do fortalecimento de seus conhecimentos originários, de suas instituições e do incremento de suas capacidades de negociação, pressão e intervenção dentro e fora de suas comunidades [...]". Então, compreende-se que a universidade está como aliada na afirmação, partilhando da crença de que há, no olhar estimado do outro, a possibilidade de construir ou reforçar a autoestima

[4] Porque hoje a relação é cotidiana, ela é direta, a sociedade indígena, a sociedade do povo Paresí e a sociedade branca, o convívio é cotidiano, os índios desconhecem o comportamento dessa fera, desse animal aqui fora, desconhecem quase por completo como domar esse animal aqui fora que é a sociedade envolvente. (CABIXI apud SOUZA; STIELER; ALVES, 2007, p. 4).

[5] Antonio Carlos de Souza Lima, na apresentação dos objetivos e das pesquisas realizadas no âmbito do LACED (http://laced.etc.br/site/projetos/em-andamento/a-educacao-superior/) anuncia a "formação política de uma intelligentsia indígena", referindo-se ao papel político da formação superior indígena.

coletiva dos povos ameríndios, reforçando suas identidades étnico-culturais.

1.2 A problematização do estudo

O intelectual indígena que chega à universidade, em geral, emerge dos movimentos de organização e afirmação étnica, e atua nos movimentos de luta pelo reconhecimento social, político e cultural, pelos direitos básicos de viver na terra e ter a garantia do respeito de suas territorialidades, por saúde e por educação. Consoante a isso, através da extensão universitária, foi possível sacudir elementos para que possam conectar-se com a sociedade; e logo, ao trazer os agentes sociais excluídos para dentro da universidade, superando assim uma resistência que ela tem mostrado ao longo de sua história, a partir do século XX.

Ao saber, na última década registrou-se um aumento substancial do acesso indígena ao ensino superior. Conforme Paladino (2012), há dez anos havia 1.300 universitários indígenas, majoritariamente em instituições privadas, com o apoio da FUNAI ou de instituições estrangeiras. Em 2016, estimam-se ser quase dez mil, predominantemente em universidades públicas, que já somam 72 instituições a oferecer alguma modalidade de acesso aos povos originários, em função das políticas afirmativas de governos estaduais, federal ou das próprias universidades. Observa-se, nesse crescimento, o impacto das ações governamentais, mas, principalmente, dos movimentos dos povos originários que, entre outros caminhos, também elegeram o ensino superior como um espaço de afirmação e as universidades como aliadas em suas lutas.

Quando essa questão emerge sobre a Universidade Federal do Tocantins, afirma-se que a mesma foi pensada, planejada e consolidada em uma região privilegiada dentro do contexto brasileiro, que é a Região Norte. Uma região de grande diversidade cultural, de múltiplos e ricos saberes, e de povos diversos. No entanto, é também uma região onde possui baixos índices de desenvolvimento humano e social. Mediante isso, o seu projeto

não pode ser pensado de forma isolada, um projeto, no qual, essa população não tem lugar de protagonismo. Nesse cenário, ver-se a interpelação e desafio da pesquisa de buscar mecanismos teóricos, práticos e investigativos para compreender essa problemática. Assim, objetivo desse trabalho é analisar o sistema de cotas e a permanência dos indígenas na Universidade Federal do Tocantins iniciada em 2004, através da Resolução CONSEPE nº. 3A/2004.

2 Percurso metodológico

A presente pesquisa classifica-se como descritiva e exploratória de natureza qualitativa. De acordo com Gil (1999), a pesquisa exploratória objetiva a familiarização do pesquisador com um assunto ainda pouco conhecido, já a pesquisa descritiva é responsável pela descrição de uma população, de um fenômeno ou de uma experiência.

Em um primeiro momento, houve necessidade de inserção na pesquisa da técnica de procedimento documental. Por meio desse procedimento, optou-se pela análise de dados obtidos diretamente do: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacional Anízio Teixeira (INEP); Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE); Editais da Pró-Reitoria de Graduação da Universidade Federal do Tocantins (PROGRAD); Ata da I Reunião da comissão especial para a promoção de políticas de igualdade racial na UFT; Atas do Seminário de Desafios Indígenas; Relatórios Institucionais; Resoluções da Consepe; Leis; Estatutos; Notícias e estudos do Portal da Universidade Federal do Tocantins. Os dados e informações foram verificados, para que fossem referenciados os índices e a consequente elaboração dos indicadores, com o intuito de analisar o sistema de distribuição de cotas da Universidade.

Em um segundo momento a pesquisa digere-se para a pesquisa de campo, onde foi realizado aplicação de questionário com perguntas abertas

aos docentes do Programa Institucional de Monitoria Indígena (PIMI)[6]. Os questionários foram encaminhados para o correio eletrônico de todos os docentes que atuam no programa, sendo um total de trinta e três (33), mas participaram da investigação apenas vinte (20) docentes.

De acordo com Marconi e Lakatos (2002), o questionário é um instrumento de coleta de dados constituído por uma série de perguntas, que devem ser respondidas por escrito e sem a presença do entrevistador. O questionário é, geralmente, elaborado pelo pesquisador, que o envia ao informante, seja por correio, fax, Internet ou por portador. Este, depois de preenchido, é devolvido pelo pesquisado, adotando o mesmo procedimento. No caso desta pesquisa, os questionários destacavam assuntos e questionamentos de interesse da pesquisa, como: a permanência do indígena na UFT; os diálogos; desafios; sistema de cotas; soluções.

Na sequência, foi realizado um momento com a equipe gestora da UFT, no qual foram apresentados os dados estatísticos de evasão, de coeficiente por curso, do número real de estudantes indígenas, além de depoimentos (resultados de uma pesquisa-ação com grupo focal com estudantes indígenas) onde os estudantes alegaram sofrer preconceito e discriminação na UFT, entre outros tópicos. O objetivo dessa reunião foi sensibilizar a equipe gestora para que possam ter um olhar e atitudes sensíveis para a diferença e a diversidade presentes na UFT.

3 Referencial teórico

3.1 O Estado do Tocantins e os povos indígenas

No recente debate sobre a divisão de Goiás e a criação do Tocantins, é consenso afirmar que a cristalização de um conjunto de desigualdades socioeconômicas, políticas e culturais, mantidos desde o processo de ocupação e

[6]Este programa, contempla atividades de caráter didático-pedagógico, desenvolvidas pelos alunos da graduação e orientadas por professores, que contribuem para a formação acadêmica do estudante.

povoamento no período da mineração, criaram as marcas da diferenciação entre o Norte e o Sul de Goiás.

Para Figueiredo (2014), a ocupação mais remota do Tocantins decorreu da atividade extrativa de ouro, a partir do século XVIII, no momento em que a produção aurífera da colônia brasileira apresentava decréscimo significativo, principalmente, nas Minas Gerais. Nesta ocasião, a Capitania de Goiás foi dividida em duas comarcas, dada a enorme distância entre suas áreas de garimpo. Esta divisão já sinalizava a dissociação entre o norte e o sul de Goiás, aprofundando o descompasso do crescimento econômico entre as duas regiões. Para Ajara *et al.* (1991), são diferenças relacionadas principalmente ao alto "encargo social" que a porção norte representava para a porção sul desse Estado, mais desenvolvida e modernizada.

A mineração perdurou nos Estados de Goiás e Tocantins, da segunda década do século XVIII até meados do século XIX. Na medida em que se descobria ouro nas margens dos rios ou riachos, foram surgindo núcleos de povoamento urbano que atraiam populações de todas as partes da Colônia, formando novos arraiais. Vale destacar o trabalho missionário dos Jesuítas, que se encarregavam de formar aldeamentos para catequisar indígenas, dando origem a muitos dos núcleos urbanos dessa região, tais como o de Itacajá.

No processo de construção das cidades, muitos dos aldeamentos originados da mineração permaneciam em atividade, apenas, durante o período da extração de ouro. A população de trabalhadores negros permaneceu quase invisível, entretanto, posteriormente, apareceram com expressão na história de Arraias e da "Chapada dos Negros", envolvendo a disputa e a proteção de grandes quantidades de ouro. Com o fim da mineração no século XIX, os aglomerados urbanos perderam parte do seu dinamismo e muitos desapareceram. Por essa razão, grande parte da população abandonou a região. Muitos daqueles que permaneceram foram para a zona rural e dedicaram-se à criação de gado e ao cultivo da agricultura, produzindo poucos excedentes para aquisição de gêneros essenciais (GOMES; TEIXEIRA NETO; BARBOSA, 2005, p. 59).

Com o declínio da mineração no Norte Goiano, a pecuária expandiu-se no sentido Oeste, a partir de uma frente pecuarista vinda do Maranhão, de onde se deslocaram pequenos criadores de gado a procura de melhores pastagens.

O crescimento e a modernização da infraestrutura de apoio à agricultura, associados à expansão da pecuária, intensificaram o ritmo de mobilidade da população rural nessa região. Ademais, a chegada da Rodovia Belém-Brasília, em meados da década de 1960, marcou profundamente diferentes aspectos da frágil estrutura regional. Para Becker (1979), a abertura de vias transversais impulsionou os fluxos migratórios, até então, verificados ali. Esse movimento alterou o padrão de produção das pequenas propriedades, até aquele momento, mantidas com lavoura de subsistência, e dinamizou a interação entre os núcleos urbanos existentes, modelando a configuração recente da rede urbana tocantinense.

Neste sentido, a oficialização do Estado do Tocantins não pode parecer recente, pois o interior do seu território carrega diferenças espaciais marcantes. Muitas dessas desigualdades possuem estreitas relações com o movimento histórico de incorporação de seu território à fronteira de recursos do país, através de ações do poder público, da iniciativa privada e de lideranças políticas locais.

A eleição dos primeiros representantes tocantinenses foi realizada em 15 de novembro de 1988, pelo Tribunal Regional Eleitoral de Goiás (TRE-GO), junto com as eleições dos prefeitos municipais. Além do governador e de seu vice, foram escolhidos os senadores e os deputados federais e estaduais. Localizada na região Central, a cidade de Miracema do Norte foi escolhida como Capital provisória do novo Estado. No dia 1º de janeiro de 1989, foi instalado o Estado do Tocantins e empossado o governador, José Wilson Siqueira Campos, o vice, Darci Martins Coelho, os senadores Moisés Abrão Neto, Carlos Patrocínio e Antônio Luiz Maya, juntamente com oito deputados federais e 24 estaduais.

Em ato contínuo, o governador assinou decretos, criando as secretarias de Estado e viabilizando o funcionamento dos poderes Legislativo e

Judiciário, e dos Tribunais de Justiça e de Contas. Neste processo, foram nomeados o primeiro secretariado e os primeiros desembargadores. Também, foi assinado decreto que autorizou a mudança dos nomes das cidades do novo Estado, que tinham a identificação "do Norte" ou “de Goiás”, as quais passaram a ser "do Tocantins". Foram alterados, por exemplo, os nomes de Miracema do Norte, Paraíso do Norte e Aurora do Norte para Miracema do Tocantins, Paraíso do Tocantins e Aurora do Tocantins[7] (SEDEN, 2018).

3.1.2 Luta e territorialidade

A história da formação do Tocantins é diretamente relacionada aos povos indígenas, aos povos remanescentes de quilombos – notadamente os Kalunga –, das populações ribeirinhas, dos trabalhadores assalariados. As conquistas e tomadas de territórios trouxeram consigo prejuízos a esses povos, em espaços físicos e culturais. Assim, analisar a história de formação territorial do referido Estado implica em estudar as populações presentes em seu território, considerando os contextos e os saberes que os caracterizam.

Como em todo o território brasileiro, o Estado do Tocantins foi habitado por povos indígenas, antes da colonização do país pelos portugueses, com sua história sendo fortemente marcada por esses povos. De acordo com Giraldin (2004), no processo de conquista e colonização do território onde se situa o Estado do Tocantins, alguns povos foram exterminados, outros foram expulsos ou migraram. Os que conseguiram permanecer tiveram suas populações reduzidas em decorrência dos genocídios que permearam esse processo de conquista de territórios. Sobre o assunto, Moura (2006) afirma que:

> A luta entre índios e bandeirantes era intensa devido à exploração da terra. [...]: os índios buscavam a defesa de seu hábitat tradicional, de sua vida, de

[7] Disponível em: <https://seden.to.gov.br/desenvolvimento-da-cultura/tocantins---historia/j-trajetoria-de-luta-pela-criacao-do-tocantins/>. Acesso em: abr.2018.

> seus costumes; os colonizadores interessavam-se pela exploração mineral [...]. (MOURA, 2006, p. 167)

A partir do século XVIII foi possível verificar o declínio dos aldeamentos indígenas em Goiás, com sua perseguição por ideias de inferioridade da raça, que justificavam a morte de povos inteiros, fato que persistiu durante séculos, adentrando o século XX, sem que nenhuma legislação buscasse a proteção dos povos indígenas, que sempre buscaram o enfrentamento da situação.

Garcia (2010), bem descreve o momento:

> Os que aqui chegaram tiveram medo dos índios de Goiás e na maioria das vezes, os enfrentamentos não raramente terminaram em mortes. Na realidade os índios foram empurrados para os lugares mais afastados, em especial quando habitavam as regiões mais férteis e cobiçadas pelos novos candidatos à ocupação. À exceção dos aldeamentos e de algumas outras experiências de contatos amistosos, o quadro se configurava como uma fronteira difícil, sobretudo nas áreas mais disputadas pelo branco. (GARCIA, 2010, p. 98)

Apesar de se ter noção da tamanha exterminação dos povos indígenas na Região, assim como foi possível perceber na história do Brasil, além das desapropriações, não se tem uma exata dimensão etnográfica para que se possa estimar as mortes ocorridas, como bem explicam Gomes, Teixeira Neto e Barbosa (2005):

> Se houvesse uma etnografia das populações indígenas quando os bandeirantes as acharam, seria possível obter uma visão da vida pré-colonial dos nativos. O que há são imagens de viajantes e etnógrafos do século XIX sobre os indígenas sobreviventes do violento impacto da colonização branca, que desestruturou a sociedade nativa e criou outra, à moda dos brancos. Os hábitos, a economia e a maioria da cultura dos índios já tinham sido destruídos ou absorvidos. A etnografia existente não retrata, pois, a vida dos indígenas antes da chegada dos brancos. Isso vale para as numerosas populações nativas que atacaram, desesperadas, os arraiais dos colonos, antes de serem "pacificadas", e para as reduzidas populações aldeadas e completamente desaculturadas pelos colonizadores. (GOMES; TEIXEIRA NETO; BARBOSA, 2005, p. 281).

Atualmente, o Estado conta com uma população de 14.289 indígenas. Todos com cultura e tradições preservadas, registrando-se a existência de sete grupos étnicos: Karajá, Xambioá, Javaé, Xerente, Krahô, Krahô Kanela e Apinajé. No próximo tópico apresenta-se uma contextualização, de maneira geral de seus saberes.

3.1.3 Contextos e saberes dos povos indígenas

A divisão, ao meio, da área da porção Norte do Estado de Goiás para a criação do Estado do Tocantins é reivindicação antiga, iniciada com o Movimento Separatista do Norte de Goiás, no início do século XIX. As sucessivas propostas para a separação do Estado culminaram com a criação da Comissão de Estudos dos Problemas do Norte (CONORTE), em 1981, para que, em seguida, com a realização de um plebiscito em 1985, fosse autorizado pelo, então, Presidente José Sarney, a formação da Comissão de Redivisão Territorial. Finalmente, com a promulgação da Constituição Federal em 05 de outubro de 1988, em seu Artigo 13, das Disposições Constitucionais Transitórias, foi criado o Estado do Tocantins (SANTANA SOBRINHO, 2015, p. 74).

Deste contexto, emergiu o histórico processo de lutas dos povos indígenas e quilombolas no Tocantins, para garantir o patrimônio cultural material e imaterial que lhes é originário. Neste sentido, a oficialização dos limites territoriais da Comunidade Quilombola Kalunga na região Sudeste do Tocantins, apareceu como compromisso moral em relação ao legado de saberes e de expressões tradicionais dessas comunidades. Entretanto, os pesquisadores da Universidade Federal de Goiás tomaram para si a tarefa de empreender esforços, envidando o protagonismo dos povos tradicionais, notadamente das Comunidades Quilombolas Kalunga. No que se refere à Universidade Federal do Tocantins, com raras e pontuais exceções, alguns pesquisadores saíram a campo para explicar os modos de vida e de produção tradicionais intrínsecos a essas comunidades.

Entende-se que os povos indígenas de todo o país, não diferente no Tocantins, são os povos com saberes e processos culturais, sociais e históricos densamente diferenciados; conforme argumenta Brand (2011. p. 208), ao defender que não se tratam de sujeitos escolares carentes, mas de sujeitos étnicos diferentes. O que estes sujeitos trazem em comum é sua longa trajetória de encontro com o entorno regional marcada pela "[...] pasada y presente subalternizacion de pueblos, lenguajes y conocimientos." (WALSH, 2007, p. 51).

Nesse mesmo entendimento, temos as comunidades quilombolas, que segundo a Fundação Palmares, são povos descendentes de africanos que foram escravizados no período do Brasil colonial, e que hoje, ainda mantêm suas tradições culturais de subsistência e de práticas religiosas. Esses grupos sociais possuem uma identidade étnica comum, que abrange suas formas de organização política e social, da organização de seus elementos linguísticos, religiosos e culturais que os distinguem do restante da sociedade. Essas comunidades desenvolveram processos de resistência para manter e reproduzir seu modo de vida característico de seu lugar de origem.

Aos "homens brancos" parece importante apontar como se entende o saber tradicional indígena, pois, ao falar em saber tradicional, faz-se referência ao conhecimento local que está associado à cultura e às práticas sociais que se desenvolvem e que se reproduzem sem que, para isso, tenha havido um esforço deliberado de produção de tais conhecimentos. Nesse entendimento, conhecimentos/saberes tradicionais são aqueles produzidos e compartilhados por comunidades locais, sejam elas indígenas ou não. Estes incluem suas relações com o território, entre outras; e também, as técnicas de manejo de recursos naturais (SANTILLI, 2005, p. 192).

Também, sobre os conhecimentos tradicionais, Gallois (2000, p. 57) pontua que: "É um modo de produzir inovações e transmitir conhecimentos por meio de práticas específicas.". Os saberes tradicionais indígenas estão densamente contextualizados com seu território, com sua relação

com a natureza, sendo essa uma diferença fundamental entre as duas formas de conceber os dois conhecimentos. Mato (2009) considera o conhecimento ocidental (europeu) mais específico, mais fragmentado, menos contextualizado, marcado pela pretensa objetividade. Em sua análise, o conhecimento tradicional indígena é mais contextualizado, mais tramado nas relações com ~~a~~ sua territorialidade, na vivência para aprender.

Mignolo (2005, p. 45) concebe que "[...] os saberes subjugados em pé de igualdade com o ocidentalismo como imaginário dominante do sistema mundial colonial/moderno [...]". Entendemos com o autor que os conhecimentos tradicionais se encontram em pé de igualdade com os conhecimentos legitimados nas diretrizes curriculares das escolas.

A pedagogia indígena também é diferente, por ser mais centrada no aprender das crianças, no desenvolvimento da sua autonomia. Um dos desafios postos pelos docentes indígenas, é o de serem coerentes com sua cultura – decorrente de suas concepções de conhecimentos –, de centrarem suas práticas pedagógicas nas relações com o território, e nas relações de afetividade, de buscarem a inter-relação com o meio, na constituição da pessoa. Essas diferenças apresentam-se, também, como desafio teórico e como uma necessidade para entender os processos próprios de aprendizagem indígena. Nascimento e Aguilera Urquiza (2007) indicam que é preciso pensar sobre os modos como produzimos sentidos para os saberes e para as diferenças culturais, pois o que há, são processos diferentes de ensinar e de aprender.

Neste contexto, tradição pode ser entendida como sinônimo de raízes e de passado. A ciência, quando denomina os outros saberes de tradicionais, também os associam com o passado. Essa associação pode produzir a "não-contemporaneidade do contemporâneo" (SANTOS, 2006, p. 103) e dar origem a termos pejorativos, tais quais "o primitivo", "o selvagem", "o obsoleto", "o subdesenvolvido" e o "pré-moderno".

Nessa investigação, admite-se o uso das expressões "saber" ou "conhecimento tradicional indígena", sem atribuir-lhes a conotação de caráter estático ou pejorativo. Também, reforça-se o argumento de que o

conhecimento tradicional é dinâmico, e que se renova gerando novas informações sobre os aperfeiçoamentos e as adaptações a condições variáveis. O conceito de conhecimento tradicional é dinâmico, sendo definido pelo processo social pelo qual é adquirido, compartilhado e utilizado, nesta lógica, o que é específico a cada cultura indígena. Conhecimento tradicional indígena é definido como o conjunto de crenças e de saberes dessas comunidades, do saber-fazer e dos costumes a respeito do mundo, natural e sobrenatural, transmitido oralmente, de pais para filhos.

3.3 A Universidade Federal do Tocantins: criação e consolidação

A criação da UFT se deu a partir da federalização de parte da antiga Universidade do Tocantins (Unitins). Esta foi criada pelo Decreto nº. 252/90 de 21 de fevereiro de 1990, a partir de um projeto de professores da Universidade Federal de Goiás (UFG). Posteriormente, foi autorizada a funcionar como universidade pelo Decreto Estadual nº. 2.021/90, e transformada em autarquia em 24 de outubro de 1991, pela Lei nº. 326/91, passando a integrar o sistema estadual de ensino. Assim, como Fundação de direito público, subsidiada pelo Estado, esse regime jurídico permaneceu até, aproximadamente, o ano de 1992, quando foi reestruturada e transformada em autarquia do sistema estadual.

Após estas ações, não demorou muito para que a Unitins, única instituição pública de ensino superior do Estado, fosse privatizada, por meio da inclusão da cobrança de mensalidades para todos os cursos ofertados. No ano de 2000, foi criado um movimento exigindo o fim da cobrança das mensalidades, sendo este, integrado, principalmente, por estudantes, professores e pela população tocantinense. Posteriormente, o movimento ganhou força e, naquele período, houve um recuo do Governo do Estado. Assim, junto a esta reivindicação, foi integrada a luta pela criação da Universidade Federal do Tocantins, passando a ser a bandeira principal do Movimento S.O.S Unitins. Nesse sentido, segundo Biondi (2001, p. 34), os estudantes enfrentaram o poder constituído e as distorções da mídia local

e "[...] foram às ruas, fizeram manifestações, ganharam o apoio da sociedade, negociaram com o governo estadual e federal.", sendo, por este motivo, extinta a cobrança de mensalidade e o crédito educativo.

Portanto, nesse ínterim, a Unitins voltou a ser pública e gratuita, ao passo que as negociações para a federalização continuavam a ganhar força, até que, a Universidade Federal do Tocantins foi criada. Essa conquista tornou-se realidade através da Lei no. 10.032 de 23 de outubro de 2000 e o Decreto no. 4.279 de 21 de junho de 2002, que viabilizaram sua respectiva regulamentação. Para dar continuidade ao processo de criação e de federalização, foi instituída uma comissão, através da Portaria no. 717 de 18 de abril de 2001, com um prazo de 60 dias para que fossem adotadas as providências quanto ao processo de implantação.

Em 2003, a UFT assumiu os cursos presenciais existentes na Unitins. Após o seu desmembramento, "[...] Das 17.216 vagas que a Unitins (estadual) ofereceu em 2002, aproximadamente 7.000 passaram para a UFT, mantendo na estadual as matrículas restantes, cerca de 10.000". Ao iniciar suas atividades, em 2003, a UFT ofertou 2.270 vagas, enquanto a Unitins inscreveu 529 candidatos, número equivalente ao de ingressos (MICHELOTTO et al., 2006, p. 55). Com relação ao número de servidores, a UFT iniciou seu quadro com cerca de 400 professores, 46 servidores técnico-administrativo e em torno de 7.500 estudantes.

No ano de 2017, a UFT oferta 64 cursos de graduação, com cerca de 20 mil estudantes matriculados. Em relação ao quadro de profissionais, somando o número de professores e técnicos, a Universidade saltou de 1.382, em 2012, para aproximadamente 1800, em 2017. Com relação à pós-graduação, segundo os dados do Informativo UFT em Números, em 2012 a Instituição possuía 21 cursos de mestrado e doutorado, e em 2017 esse número saltou para 37 cursos, abrangendo mestrados – tanto profissionais como acadêmicos –, doutorados e mestrados em rede.

Também, intentou-se discutir sobre as ações afirmativas, no que tange ao acesso e a permanência dos estudantes indígenas nos cursos da

UFT, como processo político que foi antecedido pela Constituição Brasileira, prevendo que o ensino deve ser ministrado com base no seguinte princípio: "[...] igualdade de condições para o acesso e permanência [...]" (BRASIL, 1988). Além deste princípio, são abordadas outras previsões legais, e de indicadores sociais, que revelaram os altos índices de exclusão social no tocante ao acesso à Educação Superior. Nesta arena, surgiram as reinvindicações, por parte de associações, e de movimentos sociais, dentre outros segmentos da sociedade civil, solicitando a intervenção de políticas públicas em tais desigualdades.

O Tocantins é identificado como um Estado multicultural, onde as diversas formas de territorialidades necessitam ser conhecidas. As ocupações do Estado pelos povos indígenas e afrodescendentes, entre outros grupos, devem fazer parte de qualquer objeto de pesquisa e extensão. Diante disso, os estudos realizados têm revelado as múltiplas identidades e as diversas manifestações culturais presentes na realidade do Tocantins, bem como, as questões de territorialidade, como princípio para um ideal de integração e desenvolvimento local.

4 Discussões e análises

O quadro numérico que apresenta os índices das escolas indígenas de ensino básico evidencia sua crescente presença no cenário educacional. Em 2012, o Censo Escolar registrou 2.954 escolas indígenas em 26 estados brasileiros (com maior concentração na região Norte, onde estão 1.830 ou 62% do total), em contraponto às 1.392 escolas registradas pelo Censo Escolar de 2002, significando um aumento de mais de 100% em uma década. De acordo com o Censo Escolar de 2016, apresentado pelo Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacional Anízio Teixeira (INEP), no referido ano, foram instituídas 3.115 escolas em terras indígenas, com um total de 233.711 matrículas, indicando que sua presença no cenário brasileiro continua em crescimento.

Assim como ocorre nas escolas básicas, também é crescente o percentual de indígenas matriculados em instituições de nível superior no Brasil. De acordo com o Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (INEP), entre os anos de 2010 e 2016 cresceu 255% a quantidade de índios no ensino superior. O Ministério da Educação (MEC) afirma que este aumento ocorreu devido a implantação da Lei de Cotas – Lei nº. 12.711 (BRASIL, 2012), que destina a pardos, negros e indígenas de escola pública, os quais 99% são oriundos do ensino público, o direito a concorrer em vagas específicas nos processos seletivos de universidades que aderiram às cotas.

As primeiras iniciativas direcionadas, especificamente, à oferta de vagas para indígenas em cursos regulares partiram das Universidades Estaduais do Paraná, seguidas pela Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul (UEMS). No que diz respeito aos indígenas, segundo dados da Fundação Nacional de Saúde Indígena (FUNASA), em 2008, o Brasil apresentou 220 etnias diferentes, e tal heterogeneidade não parece ter sido contemplada pelas políticas de ação afirmativa propostas.

De acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a população total do Tocantins em 2010 foi de 1.383.445, frente a uma população de 14.289 indígenas, divididos em sete etnias: Xerente, Krahô, Apinajé, Iny (Javaé-Karajá-Xambioá) e Krahó-Kanela. Atualmente, de acordo com dados do Sistema de Informações Educacional (SIE) da UFT, em 2017 somaram-se o total de 332 acadêmicos, que ingressaram através do sistema de cotas,[8] matriculados nos diversos cursos da Universidade Federal do Tocantins (UFT) distribuídos nos 07 (sete) *campi* da UFT, sendo: 56 estudantes no campus de Araguaína, 20 estudantes no campus de Gurupi, 43 estudantes no campus de Miracema do Tocantins, 171 estudantes no campus de Palmas, 18 estudantes no campus de Porto Nacional e 24 acadêmicos no campus de Tocantinópolis. Comparando o total de estudantes da UFT, que

[8]A UFT desde 2004 destina, para cada curso, 5% das vagas aos estudantes indígenas, e desde 2014 também 5% para quilombolas.

são de 20 mil, percebe-se que ainda é ínfimo o número de estudantes indígenas matriculados nos diversos cursos, uma vez que, se considerarmos o atendimento de pelo menos 5% da população indígena, teríamos 1000 indígenas na UFT. Nesse sentido, pode-se depreender que a política de ingresso não leva em consideração o que estabelece as Resoluções: 3/A de 2004 e 10/2011 – CONSEPE (UFT, 2004b), que indica ser de 5% do total de vagas na Universidade, por curso, a serem ofertadas para indígenas.

No entanto, ao analisar o Edital PROGRAD nº 06/2018 – Processo Seletivo Sisu 2018, a UFT ofertou um quantitativo de 3.390 vagas para o ingresso no 1º e 2º semestres do ano letivo de 2018, dessas vagas, 40% foi para ampla concorrência, 5% para indígenas, 5% para quilombolas e 50% para estudantes oriundos de escola pública. Ou seja, no que tange ao número de vagas ofertadas, a UFT está cumprindo o que é estabelecido pela legislação. Contudo, na prática é diferente, um exemplo, são as matrículas dos indígenas realizadas no primeiro semestre de 2018, dentre as quais, das 88 vagas ofertadas, só 57 vagas foram preenchidas, tendo sido o restante remanejado para a cota quilombola, que ficou com 93 das vagas/matrículas.

Quanto ao acesso de estudantes na UFT, desde 2004, através da Política de Ações Afirmativas, registrou-se o ingresso nos cursos de graduação de 5% de estudantes indígenas, e em 2014, o ingresso de 5% de estudantes quilombolas. Com estes dados, somando-se o que estabelece a Lei nº. 12.711 de 2012, atualmente a UFT reserva 60% de suas vagas para as cotas raciais e sociais. No caso da Pós-Graduação, a partir de 2017, estão sendo reservadas até 50% das vagas para pretos, pardos, indígenas, quilombolas e com deficiência.

Quando se fala em diminuir a desigualdade étnica, racial ou social no Brasil, logo entram para o debate os termos: inclusão, cotas e ação afirmativa. Nesse sentido, é comum o uso pelos organismos do Estado do termo políticas de inclusão para se referir ao sistema de cotas. Por isso, interpreta-se o que o professor Carvalho (2016) chama de inclusão.

Para Carvalho (2016), é o processo de transferência pacífica e consensual de poder, de oportunidades, de riqueza e demais recursos de um segmento da sociedade em posição de domínio e de controle, para outro segmento vinculado histórica e nacionalmente ao primeiro, e que se encontra em situação crônica de carência, de opressão, de desvantagem por violência e fragilidade, e que sofre opressão e desvantagem por violência, racismo ou discriminação. Já as cotas, segundo o autor, são uma forma concreta de partilha de poder, de benefícios e de bens. Ou seja, falar de cotas é falar de divisão de poder e de riqueza material e imaterial. No caso das ações afirmativas, é um nome genérico que foi dado nos Estados Unidos às políticas de inclusão dos negros como resultado do movimento pelos direitos civis, nos anos de 1960. Assim, funcionam como um conjunto de preferências atribuídas aos estudantes no momento da avaliação dos seus currículos e dos testes de ingresso no ensino superior. No caso do Brasil, as ações afirmativas seguem o modelo da Índia, em sua estrutura, muito parecido com o modelo concebido e teorizado por Bhimrao Ramji Ambedkar.

Ainda de acordo com dados disponibilizados no portal da UFT, os ingressantes pretos, pardos e indígenas e de escolas públicas, em 2017, pelo Sistema de Seleção Unificada (Sisu), são oriundos da Região Norte. Dessa forma, apresenta: Tocantins (424-43%); Goiás (129 – 13%); Maranhão (114 – 11%); Pará (83-8%); São Paulo (47-5%); Distrito Federal (35-4%); Bahia (31-3%); Minas Gerais (25-3%); Piauí (20-2%); Ceará (14-1%); Mato Grosso (11-1%); Rio de janeiro (10-1%); Rio Grande do Sul (9-1%); Pernambuco (8-1%); Paraná(8-1%); Santa Catarina (5-1%); Paraíba (4<1%); Rio Grande do norte (4<1%); Amazonas (3<1%); Mato Grosso do Sul (3<1%); Roraima (3 <1%); Espirito Santo(2<1%); Alagoas (1 <1%); Amapá (1 <1%); Rondônia (1 <1%); Sergipe (1 <1%).

Ainda, de acordo com os dados do perfil socioeconômico dos aprovados e matriculados na primeira chamada regular do processo seletivo, 77% foram ocupadas por estudantes que cursaram o Ensino Médio na rede pública, das 996 vagas para graduação da UFT. Além disso, 76% do

total dos novos alunos se declararam pretos, pardos ou indígenas, conforme os dados dos ingressantes em 2017 (Ver Quadro 1).

Quadro 1 – Matriculados por Etnia.

Etnia	Número	Porcentagem
Pardos	580	58%
Brancos	231	23%
Pretos	158	16%
Indígenas	17	2%
Amarelos	10	1%

Fonte: Elaborado pelos autoroes com base nos dados disponibilizados pela UFT, 2017.

O acesso à universidade pela população indígena, em períodos anteriores às políticas afirmativas, era pouco possível, e pode-se dizer, distante da realidade em que vivem. De acordo com Luciano (2006), o fato de os índios, hoje, frequentarem as universidades, chama bastante atenção, por ser marcante no que concerne ao destaque e a desmistificação da ideia que afirma ser o índio um indivíduo fadado a permanecer na floresta, girando em torno das suas peculiaridades culturais, sem a capacidade de estarem, também, na cidade. Nesta mesma lógica, ideias iguais a estas, ainda estão contidas em livros didáticos.

Após ser dado o primeiro passo, ou seja, estar de fato matriculado na instituição de ensino superior, os índios passam a pertencer, pode-se assim dizer, a duas realidades distintas: o espaço acadêmico e a comunidade a que pertence. Devido às distâncias longas entre as universidades e as aldeias, os índios passam a ocupar os espaços acadêmicos, ou até mesmo, morar nas cidades em que os cursos são ofertados. Amaral (2010) considera que esse duplo pertencimento é elementar para manter os estudantes indígenas na universidade:

> O duplo pertencimento carrega conceitualmente a lógica das possibilidades de permanência do e pelo estudante indígena na universidade, diante da permanente tensão e diálogo entre universos e sujeitos distintos e ao mesmo tempo

> relacionais. Estes passam a definir um novo campo de fronteira entre os diferentes grupos étnicos presentes (e alguns, sobreviventes) na universidade e entre esses e os diferentes sujeitos não indígenas que participam e constituem o ambiente universitário. (AMARAL, 2010, p. 278)

Semelhante a todas as universidades públicas, a UFT possui uma comunidade bastante heterogênea quanto ao recorte de raça, etnia e condição social. Por isso, toda política de ensino, pesquisa e extensão deve partir das demandas dessa população.

A permanência dos estudantes indígenas na UFT: considerações

O sucesso da permanência dos estudantes indígenas em qualquer instituição de educação formal é um dos maiores desafios, pois envolve processos pessoais, administrativos, pedagógicos e de relação de poder praticados dentro da instituição. Mediante isso, cabe às instituições criarem políticas para o sucesso da permanência destes estudantes, bem como, garantir os mesmos direitos a uma educação inclusiva, equânime e de qualidade para todos os estudantes que nela ingressam.

Na UFT, as discussões sobre a permanência dos estudantes foram iniciadas juntamente com as discussões sobre o processo de ingresso, apesar da resolução tratar, apenas, do ingresso através do sistema de cotas. Conforme o relato de Carvalho (2010), o Núcleo de Assuntos Estudantis Indígena (NEAI), foi criado em 2003, com o objetivo de ser um espaço na UFT para criar metodologias para garantir a permanência dos estudantes indígenas. Segundo relatório da Comissão de Promoção de Políticas de Igualdade Racial na UFT, coube ao Núcleo dar soluções para que seja garantida a [...] permanência.

> O NEAI se propõe a visitar as áreas indígenas do Estado do Tocantins para realização de um teste vocacional nas aldeias; investir em cursos pré-vestibular com o auxílio de professores e alunos da UFT; elaboração de projetos que visam à solicitação de bolsas de estudos para universitários indígenas a ser enviado às agências estrangeiras que investem nessa área [...] (UFT, 2004, p. 6)

O destaque traz à tona, o debate sobre inclusão versus exclusão, sobre justiça social versus injustiça. Debate que apresenta situações antagônicas e complementares, à medida que são colocadas na dualidade. No entanto, dependendo da condução da política de ação afirmativa, pode gerar "exclusão montante", ou seja, uma exclusão carregada de estereótipos, tais como: intelectual, físico e cultural. Esse tipo exclusão traz consequências graves para o indivíduo, pois sua prática é legitimada pela instituição, por exemplo, quando a responsabilidade do fracasso de aprendizagem é colocada no estudante "cotista".

Mesmo com todos os desafios que ora se apresentam à UFT, no que diz respeito à permanência dos estudantes indígenas, ainda assim, coaduno com a ideia de que, só a partir das Ações Afirmativas é que será questionada a exclusividade da meritocracia como valor acadêmico. Pois, ao redistribuir as vagas universitárias de forma distinta, elas também criarão um desvio no habitus (BOURDIEU, 1996) à medida que passarão a exigir da máquina burocrática e da cultura acadêmica, movimentos em distintas velocidades e direções. Tais políticas têm o potencial de incutir embriões de mudanças sólidas nas instituições universitárias.

Neste contexto, outro ponto ainda nevrálgico na UFT está relacionado à permanência dos estudantes, e nesse caso, dos estudantes indígenas. Os docentes participantes da pesquisa, por exemplo mostraram que necessitam de ações mais concretas e estruturadas na UFT, que garantam a permanência com o sucesso esperado. Tais ações, neste sentido, devem abranger desde o acolhimento dos estudantes, à formação continuada para os docentes, para que possam ampliar o olhar e a compreensão sobre os povos indígenas que estão na UFT.

Quando indagados sobre como a UFT poderia auxiliá-los na condução da diversidade de povos na sala de aula, a maioria afirmou a necessidade de formação continuada sobre os povos tradicionais e suas culturas. Observa-se alguns recortes:

A UFT poderia disponibilizar um curso (EAD) com instruções básicas para os professores em geral e para os coordenadores de monitoria indígena em particular para compreensão das especificidades desses povos. (Docente do Curso de Jornalismo)

Formações/cursos de linguagens, contextualizações histórias e atuais acerca das comunidades atendidas pela instituição; Vivências nas comunidades indígenas; Diálogos com as lideranças para identificar as expectativas da comunidade em relação a formações de seus/suas acadêmicas. Em relação aos discentes as atividades deveriam ser referentes a uma formação complementar acerca da realidade e normatizações acadêmicas, como: curso de escrita em português padrão e noções básicas em tecnologias (informática e usos de recursos didáticos). (Docente do Curso Geografia)

Qualificação contínua de professores sobre a diversidade da cultura indígena; Visitas às aldeias das principais etnias presentes na UFT. (Docente do Curso de Enfermagem)

Promover estratégias que busquem implementar e criar um plano pedagógico de avaliação que leve em consideração as subjetividades e características peculiares dos povos indígenas. (Docente do Curso de Educação do Campo)

Criar eventos culturais e acadêmicos que promovam maior proximidade entre estudantes indígenas e professores e demais estudantes e servidores. (Docente do Curso de Engenharia Florestal)

Fomentar ambientes para discutir entre os professores a real situação destes grupos (Docente do Curso de Cooperativismo)

A criação de mecanismos de formação permanentes para que essas populações tenham uma formação continuada em “Língua Portuguesa, “Leitura Dramática” e “Uso de Tecnologias”, junto com políticas de combate ao racismo e discriminação por parte de cada Campus. (Docente do Curso de Biologia)

A UFT deveria promover mesa-redondas sobre a cultura, costume dos indígenas, desta forma seria possível desenvolver um perfil do aluno e por consequência organizar ações que facilitem o contato dos professores com eles. (Docente do Curso de Medicina Veterinária)

Divulgação do universo indígena e a necessidade de aceitar as diferenças e tentar ajudá-los. (Docente do Curso de Elétrica)

Potencializar a discussão sobre diversidade dentro da Universidade. Promover, a partir dos cursos que recebem os alunos, formação pedagógica, nos diversos campi, sobre os povos indígenas do Tocantins – e se possível de outros Estados do país. (Docente do Curso de História)

> Reuniões de sensibilização evidenciando as especificidades da cultura, o conhecimento trará posturas diferenciadas. (Docente do Curso de Engenharia Civil)

De forma análoga, a produção discursiva de intelectuais e líderes indígenas cresce a cada dia, dentro e fora da universidade. Essa produção demonstra, para o campo educativo, a necessidade de se pensar os sujeitos e suas comunidades em vínculos de interação, de maneira inexorável, pois, ser uma pessoa indígena é estar em inter-relação com uma multiplicidade de sujeitos e objetos. Ao mesmo tempo em que, ser uma pessoa indígena, engloba processos complexos de hibridização.

Ainda, nessa linha de pensamento, esse movimento de produção acadêmica enfatiza o conceito de território – como espaço que convoca ordens naturais e humanas –, situação que não podem ficar de fora da reflexão da educação. Assim, ações voltadas para localizar o território como espaço emocional para os povos indígenas, integram-se às lutas por reconhecimento de seus direitos.

Ademais, a disposição da estrutura e do funcionamento da universidade moderna, ocidental, direciona para um caráter monoepistêmico e monodisciplinar. Por isso, segundo Carvalho (2010) é necessário estabelecer um diálogo interepistêmico e intercultural com o paradigma civilizatório dos saberes. Ou seja, é necessário que, a partir da valorização intercultural, se estabeleça um diálogo horizontal, por intermédio dos saberes expressos a partir das comunidades quilombolas, das camponesas, dos povos da floresta (ribeirinho, extrativista), dos ciganos e de todos os grupos que dominam saberes de alta relevância histórico-social.

6 Considerações finais do estudo

É intrinsicamente importante notar que a universidade pública contemporânea tenha um público bastante diverso, seja por ter mudado a sua visão de mundo, seja pela obrigatoriedade de cumprir com as legislações de inclusão e de equidade. Por isso, apresenta-se para as universidades um

grande desafio, que reivindica a reformulação dos modos de produção do conhecimento e de suas práticas pedagógicas.

Vale destacar que a Universidade Federal do Tocantins foi uma das Instituições pioneiras na implantação de cotas para os estudantes indígenas e quilombolas. As políticas de inclusão destes estudantes na Instituição, para além do acesso, têm o compromisso de garantir sua permanência e inclusão social, além de um bom desempenho acadêmico. A garantia destas condições passa, necessariamente, por ações efetivas no espaço acadêmico, no sentido de equalizar, as práticas pedagógicas e as políticas institucionais que atendam as demandas específicas destes estudantes.

Nesse contexto, ao final do estudo, foi possível verificar que abrir cotas para indígenas não é suficiente, sendo, prioritariamente necessárias a criação e a manutenção de políticas de permanência. Assim, neste estudo, verificou-se que não existe articulação entre os saberes indígenas e os saberes oriundos da universidade, constatando-se como potenciais causas o despreparo dos professores, os preconceitos sofridos, os estigmas e a exclusão social da comunidade acadêmica. A estas causas, somam-se aos fatores que levam os estudantes indígenas a não conseguirem se integrar às regras atuais da universidade, não se sentindo parte da universidade, e, muitas vezes, preferindo esconder sua condição de indígena para evitar os preconceitos e as discriminações.

A desistência, o baixo rendimento e as retenções destes acadêmicos são ocasionados por uma miríade de circunstâncias encontradas no espaço acadêmico, no qual, por vezes, decorrem por estes estudantes não encontrarem identificação e valorização, dos seus elementos culturais e cosmovisões. Portanto, defende-se a necessidade de mudança curricular nos cursos da UFT, com foco no encontro e diálogo de saberes durante as aulas, sendo necessário, para tanto, a capacitação dos professores da Universidade a partir de uma aproximação com as comunidades indígenas, bem como de adaptações ao seu ambiente, para melhor acolher esses estudantes, visto que, acredita-se que somente assim, será possível promover uma inclusão efetiva. Defende-se, ainda, uma mudança radical

das estruturas da UFT, quanto aos documentos oficiais de ingresso, dos Projetos Pedagógicos dos cursos e um efetivo acompanhamento pedagógico aos estudantes indígenas para que possam gozar de sua permanência.

Referências

AJARA, C. *et al.* O estado do Tocantins: reinterpretação de um espaço de fronteira. **Revista Brasileira de Geografia**, 1991.

ALMEIDA, G. R. de. **Relatório circunstanciado de identificação e delimitação da terra indígena Krahô-Kanela**. Brasília: Funai, 2004.

AMARAL, W. R. **As trajetórias dos estudantes indígenas nas Universidades Estaduais do Paraná:** sujeitos e pertencimentos. 2010. 594 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010.

BANIWA, G. dos S. *et al.* **Olhares indígenas contemporâneos**. Brasília: Centro Indígena de Pesquisas, 2010.

BECKER, K. B. Política regional e mobilidade populacional numa fronteira de recursos do Brasil. **Revista Brasileira de Geografia**, Rio de Janeiro, v. 41, n. 4, p. 146-168, 1979.

BIONDI, A. No centro das atenções. **Revista Caros Amigos**, v. 9, 2001.

BOURDIEU, P. **Razões práticas:** sobre a teoria da ação. Campinas - SP: Papirus, 1996.

BRAND, A. J. Os acadêmicos indígenas e as lutas por autonomia de seus povos. **Gramsci e os movimentos populares**. Nitéroi: Ed. UFF, 2011. p. 201-214.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 1988. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: abr.2018.

CARVALHO, D. D. A. de. **A política de cotas da Universidade Federal do Tocantins**: concepção e implicações para a permanência dos estudantes indígenas. 2010. 179 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2010.

CARVALHO, J. J. de. **A política de cotas no ensino superior**: ensaio descritivo e analítico do Mapa das Ações Afirmativas no Brasil. Brasília: INCT, 2016. 119 p.

CLAUDINO, Z. K. **A formação da pessoa nos pressupostos da tradição**: educação indígena Kanhgág. 2013. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2013.

FIGUEIREDO, A. H. Contextualização histórica e geográfica do estado do Tocantins. In: MATTEO, K. C. de; ET AL (Org.). **Diagnóstico da Dinâmica Social e Econômica do Estado do Tocantins:** inventário socioeconômico. Palmas: Seplan/CZE, 2014. p. 385.

GALLOIS, D. Sociedades indígenas e desenvolvimento: discursos, práticas, para pensar a tolerância. In: GRUPIONI, L. D.; VIDAL, L.; FISHMANN, R. (Org.). **Povos indígenas e tolerância**: construindo práticas de respeito e solidariedade. São Paulo: Edusp, 2000.

GARCIA, E. F. Os índios na história do Brasil. **Revista Brasileira de História**, v. 30, n. 59, p. 279-282, 2010.

GIL, A. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. São Paulo: Atlas, 1999.

GIRALDIN, O. Povos indígenas e não-indígenas: uma introdução à história das relações interétnicas no Tocantins. In: GIRALDIN, O. (Org.). **A (trans) formação histórica do Tocantins**. Goiânia: Unitins-Goiânia: CEGRAF, 2004.

GOMES, H.; TEIXEIRA NETO, A.; BARBOSA, A. S. **Geografia:** Goiás-Tocantins. Goiânia: Ed. UFG, 2005.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. (IBGE). Departamento de Geografia. Divisão do Brasil em mesorregiões e microrregiões – Rio de Janeiro: IBGE, 1990. Disponível em:< http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv2269_2.pdf>. Acesso: 17/11/2015.

LUCIANO, G. dos S. **O Índio Brasileiro:** o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006. Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001545/154565por.pdf>. Acesso em: mai.2018.

MARCONI, M. A.; LAKATOS, M. E. **Metodologia do trabalho científico**. São Paulo: Saraiva, 2002.

MATO, D. Diferenças Culturais, Interculturalidade e Inclusão na Produção de Conhecimentos e Práticas Socioeducativas. In: CANDAU, V. M. (Org.). **Educação Intercultural na América Latina**: entre concepções, tensões e propostas. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009.

MICHELOTTO, R. M. *et al.* Educação superior no Tocantins: 1991-2004. **Educação Superior Brasileira: 1991-2004**. Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, 2006.

MIGNOLO, W. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005.

MOURA, M. C. O. de. **Índios de Goiás**: uma perspectiva Histórico-Cultural. Goiânia: Ed. da UCG; Ed. Vieira; Ed. Kelps, 2006.

PALADINO, M. Algumas notas para a discussão sobre a situação de acesso e permanência dos povos indígenas na educação superior. **Práxis Educativa**, Ponta Grossa, v. 7, p. 175-195, 2012. Disponível em: <http://www.revistas2.uepg.br/index.php/praxiseducativa/article/view/5062>. Acesso em: abr.2018.

SANTANA SOBRINHO, O. S. **Palmas**: Uma cidade média no coração do Brasil. Saarbrücken: Novas Edições Acadêmicas, 2015.

SANTILLI, J. **Socioambientalismo e novos direitos**: proteção jurídica à diversidade biológica e cultural. São Paulo: Peirópolis, 2005.

SANTOS, B. de S. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2006.

SEDEN. **Tocantins-História:** trajetória de luta pela criação do Tocantins. 2018. Disponível em: < https://seden.to.gov.br/desenvolvimento-da-cultura/tocantins---historia/j-trajetoria-de-luta-pela-criacao-do-tocantins/>. Acesso em: abr.2018.

SOUZA, H. C. de; STIELER, M. C.; ALVES, L. F. La enseñanza superior para indígenas en Mato Grosso. In: PALADINO, M. (Org.). **Educación escolar indígena**: investigaciones antropológicas en Brasil y Argentina. Buenos Aires: [s.n.], 2007. p. 279-295. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-33002007000300004>. Acesso em: abr.2018.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS. **Resolução Consepe nº. 3A/2004**. Palmas: UFT, 2004b. Disponível em: <http://www.site.uft.edu.br>. Acesso em: 22 de abril de 2018.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS. **Resolução do Conselho de Ensino, Pesquisa e Extensão (Consepe) nº. 20/2007**. Palmas: UFT, 2007. Disponível em: <http://www.uft.edu.br>. Acesso em: 23 Abr.2018.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS. **Ata da I reunião da comissão especial para a promoção de políticas de igualdade racial na UFT**. Palmas: UFT, 2004a. Disponível em: <http://www.uft.edu.br>. Acesso em abr.2018.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS. **Identidade Visual.** 2018. Disponível em: < http://ww2.uft.edu.br/index.php/dicom/identidade-visual>. Acesso em: mai.2018.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS. **Projeto Politico pedagógico de Educação do Campo de Tocantinópolis**. Palmas: UFT, 2013.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS. **Projeto Político Pedagógico de Medicina**. Palmas: UFT, 2008.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS. **Relatório da Comissão de implantação da UFT**. Palmas: UFT, 2001.

WALSH, C. Interculturalidade Crítica e Pedagogia Decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver. In: CANDAU, V. M. (Org.). **Educação Intercultural na América Latina**: entre concepções, tensões e propostas. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009.

Capítulo 20

Uma experiência com povos indígenas e quilombolas no curso de formação de gestores e conselheiros de cultura

Adriano Castorino [1]

1 Introdução

Este texto parte de uma experiência vivenciada durante o ano de 2017 por ocasião da oferta do Curso de Formação de Gestores e Conselheiros de Cultura – CFGCC. O curso foi ofertado pela Universidade Federal do Tocantins – UFT, via Diretoria de Cultura, órgão vinculado à Pró-reitoria de Extensão, Cultura e Assuntos Comunitários – Proex. Como se trata de uma ação também oriunda do Ministério da Cultura – Minc, foi celebrada uma parceria entre a UFT e o Minc para organização e oferta do CFGCC.

A modalidade de oferta deste curso foi a educação a distância. Houve dois blocos de oferta, um no primeiro semestre e outro no segundo, do ano de 2017. O público alvo nas duas turmas sempre foi o mesmo, pessoas ligadas aos municípios e que de modo direto ou indireto lidavam com atividades culturais. O projeto dispunha de material apostilado e auxílio de tutores e coordenação geral e coordenação de tutorias.

Durante as conversas de implementação da primeira turma, eu propus que chegássemos também às comunidades que por motivos de falta

[1] Adriano Castorino é doutor em Ciências Sociais/Antropologia, professor, coordenador do programa de ação afirmativa nos cursos modalidade EAD ofertados pela Diretoria de Tecnologias Educacionais – DTE da Universidade Federal do Tocantins – UFT, adrianocastorino@uft.edu.br

de acesso aos serviços de internet estariam fora do CFGCC. Estas comunidades eram, sobretudo, os povos indígenas e os quilombolas. De imediato obtive a anuência da coordenadora geral, Sandra Rodrigues. Os desafios logo apresentados eram os seguintes: a) não havia previsão de recursos para viagens; b) não havia previsão de impressão de material; c) as distâncias entre os povos indígenas e sede do curso, em Palmas e desta para as comunidades quilombolas.

Para este texto vou utilizar o termo comunidade para designar os povos quilombolas e povos indígenas. Não vou fazer nenhuma exegese deste termo, apenas vou utilizar como designação de coletivo. Faço isso porque este texto não tem a intenção de ser um trabalho antropológico sobre estas populações.

Coincidentemente eu estava imerso na II Conferência Nacional de Educação Escolar Indígena – Coneei e poderia fazer os contatos com todas as aldeias de todos os povos indígenas do estado do Tocantins. Assim, conseguimos vencer a primeira tarefa. As viagens aos quilombolas se deram com o apoio da reitoria, em especial do Chefe de Gabinete, que prontamente autorizou o uso de veículo e combustível.

Na última parte das viagens, a Fundação de Apoio – FAPTO deu também apoio logístico. Esse apoio foi fundamental para fazer um giro nas comunidades indígenas e comunidades quilombolas. Para conseguir algum êxito nessa empreitada, é necessário considerar as distâncias, as dificuldades de acesso, as diferenças linguísticas. Isso demanda tempo e disponibilidade da parte de quem oferece o curso.

A seguir, nas demais seções deste texto, eu vou apresentar os fundamentos que utilizei para organizar as turmas com as populações indígenas e quilombolas, vou comentar a metodologia e por fim fazer as considerações finais. Por isso, este texto tem alguns objetivos, dentre os quais o de fazer um relato da experiência. Além disso, tenho também o objetivo de propor uma conversa, que não se esgota nos limites do que aqui está escrito. A conversa a que me proponho é a seguinte: falar sobre a interação com pessoas que estão fora dos centros urbanos. Tentar responder, por

exemplo, se houve algum resultado positivo, se a metodologia aqui a ser explanada pode servir de apoio para outros projetos.

Fundamentos

Quando a Senhora Coordenadora, me chamou para tomar parte no projeto do CFGCC, de imediato eu aceitei, sobretudo pela possibilidade de fazer parte de um projeto que aproxima as diretrizes políticas do Minc dos municípios. Isso já representava para mim um motivo substancial. Eu tenho, por premissa, que o estado deve ser cada vez mais próximo da vida das pessoas, em especial as pessoas que não residem nos centros urbanos.

Diante desse desafio, fui convidado a escrever dois componentes curriculares para compor as disciplinas/apostilas do curso. Mas isso ainda não representava todo o meu anseio. Como já adiantei na introdução, propus a inserção dos povos indígenas e quilombolas. O desafio era imenso. Aqui nesta parte do texto, vou falar um pouco dos fundamentos que me levaram a essa empreitada.

Para começar, quero falar de livro *Outros sujeitos, outras pedagogias*, de Miguel Arroyo (2012). Nesse livro, eu me apoiei para organizar o atendimento que eu propus à coordenação. Para Arroyo, há uma necessidade de ocupar o que ele chama de latifúndio do saber. Isso significa, sobretudo, que a gente consiga, como universidade, se fazer presente no dia a dia dos povos indígenas e quilombolas. A Universidade tem de incluir, mas tem de incluir o povo como um todo, não basta fazer isso com estudantes de maneira isolada.

Miguel Arroyo é uma das vozes que mais tem falado dessa necessidade de a Universidade vivenciar no cotidiano a realidade destas comunidades. Para ele é urgente que a universidade ouça o grito com as demandas dessas comunidades. Vou citar aqui um texto de Miguel Arroyo, de 2009, uma palestra, na qual ela já antecipava alguns argumentos do livro que eu estou utilizando como fundamento.

"Ocupemos o latifúndio do saber" tem sido o grito político dos movimentos do campo na aula inaugural dos cursos de Pedagogia da Terra e de

Formação de Professores indígenas, do campo e quilombolas. As universidades são pressionadas a abrirem cursos específicos para dirigentes, militantes e educadores. Os diversos movimentos, com destaque ao movimento negro, pressionam por políticas afirmativas de acesso e permanência nas universidades. A nível da educação básica, profissionalizante e de jovens e adultos, repolitizam e radicalizam as lutas que vêm desde os anos 50 pela conformação de um sistema público popular que garanta seu direito à educação e ao conhecimento. Uma luta que vem adquirindo destaque no movimento indígena, quilombola, negro, do campo por escolas em suas comunidades de origem, pelo direito a suas linguagens, memória, história, cultura e sua inclusão obrigatória nos currículos (ARROYO, 2009).

Essa noção de aproximação, entre a Universidade e as comunidades, é fundamental para construir uma relação horizontal, uma relação de reciprocidade. Aqui reside o maior desafio dentro da minha proposta: como organizar o curso cuja modalidade de oferta é a educação a distância em comunidades com imensas restrições de acesso à internet? Para tentar responder a esta questão, fui ler o texto de Miguel Arroyo. Há uma passagem nesse livro de que gosto muito: "a diversidade movimentos sociais aponta que não devemos falar de uma única pedagogia (...) mas de pedagogias antagônicas, construídas nas tensas relações políticas, sociais e culturais" (ARROYO, 2012.p. 26).

Com essa premissa, partir para uma segunda leitura, de Clifford Geertz (1989), A interpretação das culturas. Esse texto é um clássico e sempre que preciso pensar sobre como lidar com a diversidade, recorro às páginas dessa obra prima. Há um conceito nessa obra que me interessa muito aqui, a noção de que a cultura é pública justamente porque o significado da cultura é público (GEERTZ, 1989. p.09). Partindo dessa noção de cultura como algo partilhado por uma determinada comunidade ou grupo social, percebi que o acesso que eu desejava para compartilhar o material do curso, os objetivos, a proposta do curso, do curso deveriam ser construídos.

Aqui trago mais uma vez a lição do texto de Geertz (1989). Para ele "Se a interpretação antropológica está construindo uma leitura do que

acontece, então divorciá-la do que acontece (..) é divorciá-la das suas aplicações e torná-la vazia" (GEERTZ, 1989. p.13). Eu precisava compreender as relações intrínsecas a estas comunidades. Era preciso apresentar o curso e considerar o tempo de organização própria para que eu pudesse contar com a adesão ou não ao projeto. "Uma boa interpretação de qualquer coisa — um poema, uma pessoa, uma estória, um ritual, uma instituição, uma sociedade — leva-nos ao cerne do que nos propomos interpretar" (GEERTZ, 1989. p.13).

Recorri a estes dois autores para me ajudarem a pensar tanto na concepção quanto na metodologia de oferta deste projeto. Como o CFGCC foi pensado numa plataforma de educação não presencial, o fator de destaque é uma concepção de educação focada na pessoa, na autonomia de quem estuda. A educação a distância, de algum modo, exacerba os valores individualistas. Esse era também um dos principais entraves que eu tinha, justamente porque nestas comunidades, por regra, a vida é compartilhada, mesmo que numa disputa política e social, mas não o valor de um individualismo tal como o concebemos nas sociedades ocidentais.

Considerar isso na minha interpretação, ter como premissa de que os prazos, os entendimentos, as prioridades divergiriam da plataforma de concepção do curso, me fez também ir a outro autor fundamental, Paulo Freire. Aqui, para os limites dos fundamentos deste texto, vou trazer à tona a explicação que, para FREIRE (1987): "A co-laboração, como característica da ação dialógica, que não pode dar-se a não ser entre sujeitos, ainda que tenham níveis distintos de função, portanto, de responsabilidade, somente pode realizar-se na comunicação" (p.165). Isso significa que a propositura do encontro entre o formador e a comunidade não poderia se dá em termos de imposição, nem de conteúdo nem tampouco de autoridade. Por isso, "o diálogo, que é sempre comunicação, funda a co-laboração" (FREIRE, 1987, p.165).

Para eu estabelecer o encontro, que a rigor no modelo de educação ofertado, chama-se encontro presencial, tive de recorrer ao texto de Paulo Freire. A ideia de encontrar pessoas e apresentar a elas um conteúdo, uma

plataforma, um modelo de curso para mim seria um imenso desafio. Primeiro porque os objetivos do curso, como já explanei rapidamente na introdução, distanciavam das rotinas das comunidades que eu estava adentrando.

Para eu inscrever pessoas conforme as regras do CFGCC, eu teria de observar tanto as pessoas que se interessariam quanto o nível de educação formal, isto é, ter o ensino médio completo como critério básico de acesso. Esse ponto foi um recorte porque afunilava muito, quase sempre sobravam os professores ou lideranças comunitárias. Além desse corte, há também os problemas de acesso à internet. Em todas as comunidades que eu consegui chegar, nenhuma tem acesso regular a internet, nem rede telefônica nem sinal de telefonia celular. Esse quadro de ausência de infraestrutura amplia em muito o grau de dificuldade para realização dos objetivos do curso.

Partindo deste conceito, o de fazer junto, em co-laboração, como explica Paulo Freire, eu percebi que o CFGCC teria tanto o papel de ser o curso de formação, como era previsto, mas também teria a função de aproximar o Ministério da Cultura e a Universidade Federal do Tocantins de comunidades fincadas nos rincões do estado do Tocantins. Nesse sentido, o pressuposto aqui para eu consegui levar a diante era o de ser tanto o vetor que facilitaria o acesso ao material apostilado do curso quanto a pessoa que possibilitaria uma conversa sobre as políticas públicas de cultura.

Por isso é tão importante ter Paulo Freire como base para o projeto. O CFGCC não lograria nenhum êxito se não houvesse a disponibilidade para as viagens, para as conversas, as explicações. Sendo que todas as falas, em especial as que traziam o conteúdo do curso teriam que ser feitas com muita calma, prudência e sensibilidade. Nas comunidades envolvidas no projeto, as pessoas, mesmo as que tem formação universitária, não convivem com o mundo burocrático de escopo legalista tal como é o universo das políticas públicas e suas legislações.

Garantir o acesso às políticas culturais, nesse caso, é sobretudo saber que a compreensão destas populações depende de tempo, de vivência, de

confiança. Isso significa dizer que não dá para explicar nem o conteúdo nem o projeto de formação em uma única visita. Paulo Freire afirma que temos de produzir uma investigação temática, isso significa ter uma metodologia que proponha o acesso ao conteúdo e que esse conteúdo faça sentido para estas comunidades. Esse ponto é fundamental. Muito mais que a quantidade de pessoas que seriam cursistas no sentido estrito, a proposta aqui teria que ser em primeiro lugar aproximar estas comunidades destes entes públicos, que nesse caso eram o MINC e a UFT.

Esse pressuposto, como fundamento da proposta de garantir o acesso destas comunidades a essa política pública, está ancorada na obra de Paulo Freire, quando ele diz que:

A questão fundamental, neste caso, está em que, faltando aos homens uma compreensão crítica da totalidade em que estão captando-a em pedaços nos quais não reconhecem a interação constituinte da mesma totalidade, não podem conhecê-la. E não o podem porque, para conhecê-la, seria necessário partir do ponto inverso. Isto é, lhes seria indispensável ter antes a visão totalizada do contexto para, em seguida, separarem ou isolarem os elementos ou as parcialidades do contexto, através de cuja cisão voltariam com mais claridade à totalidade analisada. Este é um esforço que cabe realizar, não apenas na metodologia da investigação temática que advogamos, mas, também, na educação problematizadora que defendemos.

O esforço de propor aos indivíduos dimensões significativas de sua realidade, cuja análise crítica lhes possibilite reconhecer a interação de suas partes. É preciso que nos convençamos de que as aspirações, os motivos, as finalidades que se encontram implicitados na temática significativa são aspirações, finalidades, motivos humanos. Por isto, não estão aí, num certo espaço, como coisas petrificadas, mas estão sendo. São tão históricos quanto os homens. Não podem ser captados fora deles, insistamos. Captá-los e entende-los é entender os homens que os encarnam e a realidade a eles referida. Mas, precisamente porque não é possível entendê-los fora dos homens, é preciso que estes também os entendam. A

investigação temática se faz, assim, um esforço comum de consciência da realidade e de autoconsciência, que a inscreve como ponto de partida do processo educativo, ou da ação cultural de caráter libertador (FREIRE, 1987. p. 95).

O modelo de pedagogia dialogada, como propõe Paulo Freire, representou alguns desafios, em especial os de logística. Sobretudo para ir a campo, porque eu optei por incluir os Povos Indígenas, Xerente, Krahô, Krahô – Kanela, Apinajé, Karajá, Karajá – Xambioá e Javaé. Além desses povos, optei por acessar os Povos Quilombolas da região do Jalapão, Quilombo do Prata, Quilombo Boa Esperança, Quilombo Rio Novo, Quilombo Rios, da região de Brejinho de Nazaré, Quilombo Malhadinha e da Região de Muricilância, Quilombo Dona Juscelina e Quilombo Cocalinho.

Como os fundamentos eram estabelecer um encontro dialógico, os deslocamentos pressupunham conversas e reuniões com lideranças, entregas de material, explicações metodológicas, explanações sobre o tema das políticas públicas e, no caso aqui específico, sobre as políticas culturais. O planejamento das viagens, portanto, requeria um esquema de logística que viabilizasse idas com passagem por todos as comunidades indígenas e quilombolas que houvesse na rota estabelecida. Abaixo eu apresento a Figura 01 com uma imagem do estado do Tocantins em relação ao Brasil e na Figura 02 uma imagem do estado com uma legenda na qual eu enumero as localidades visitadas e as respectivas comunidades. Eu fiz uso destas imagens para que se tenham uma ideia tanto do tamanho doestado em relação ao Brasil quanto das distâncias percorridas com as saídas da sede da UFT, em Palmas.

Figura 01: Imagem do estado do Tocantins em relação ao Brasil.

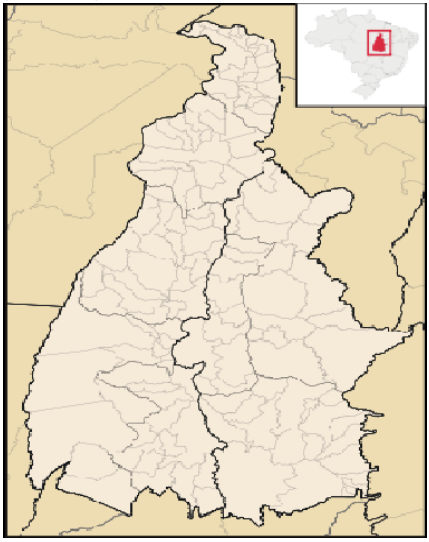
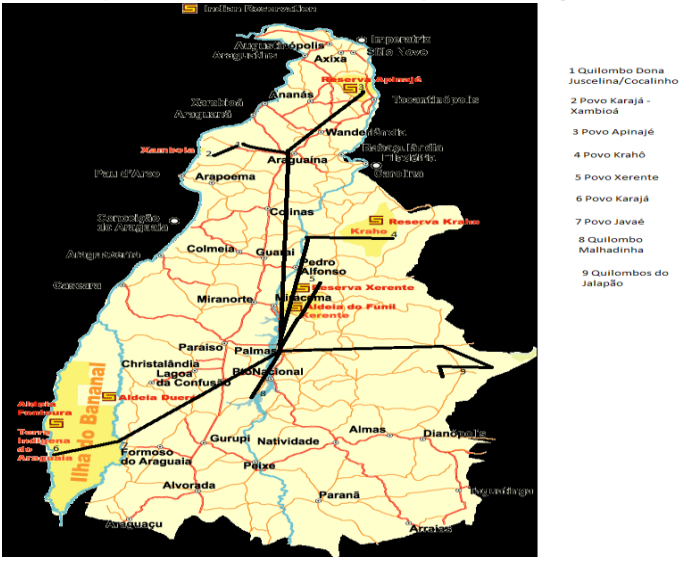


Figura 02: Imagem do estado do Tocantins e legenda com as rotas percorridas.



Passando deste marco pedagógico, por assim dizer, mas ainda no campo dos fundamentos, preciso fazer uma nota aqui sobre a diversidade de culturas contidas nessa empreitada. Quero anotar aqui um texto de Eduardo Viveiros de Castro sobre as cosmologias amazônicas. Como aqui

tenho povos indígenas amazônicos, vou referenciar este texto para me ajudar nos fundamentos que aqui defendo. O texto chama-se Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. Faço essa ponderação porque num plano pedagógico, conforme o escopo do CFGCC, há um conteúdo a ser ministrado, mesmo que a plataforma original do curso seja feita sob uma mediação online.

Esse conteúdo para ser aceito como tal, traz algumas categorias que dentro da lógica de uma sociedade de estado, regulado por leis e normas, são universais. Isso significa que numa sociedade indígenas, por mais contato que esta já possa ter estabelecido com a sociedade envolvente, os conceitos universais, tais como ser humano, políticas públicas, políticas culturais ainda não são ideias que poderíamos dizer aceitas. Isso aumenta o desafio para um debate no qual o MINC, a UFT (o estado, em outras palavras) é o emissor do discurso (o conteúdo) e as sociedades indígenas sejam as destinatárias deste discurso.

Diz Viveiros de Castro:

> Recordemos sobretudo que, se há uma noção virtualmente universal no pensamento ameríndio, é aquela de um estado original de indiferenciação entre os humanos e os animais, descrito pela mitologia. Os mitos são povoados de seres cuja forma, nome e comportamento misturam inextricavelmente atributos humanos e animais, em um contexto comum de intercomunicabilidade idêntico ao que define o mundo intra-humano atual (VIVEIROS DE CASTRO, 1996).

É preciso lembrar que a perspectiva indígena é uma forma de ser, de sentir o mundo, por isso, é muito comum numa reunião, como várias em que já estive presente, pessoas que representam várias áreas de atuação do estado, falarem, explanarem sobre suas áreas e a comunidade que houve fica calada. Em partes isso acontece pela barreira da língua, mas a maior dificuldade é conceitual. O estado (e seus representantes), quase sempre, falam sob a batuta de um vocabulário técnico, por isso, tem uma fala monolítica. A dificuldade de incluir essas comunidades dentro dos objetivos de uma política de cultura, como é o CFGCC, é sobretudo de perspectiva.

"Convém destacar que o perspectivismo ameríndio tem uma relação essencial com o xamanismo" (VIVEIROS DE CASTRO, 1996), por isso, a relação de entendimento passa sempre pelos mais velhos, pelos sábios e não pelos que tem diplomas ou outras insígnias do estado. Aqui é que se mostra o âmago do desafio a que venho me referindo: o tempo de maturação dos conceitos e o tempo do estado. Como toda política pública (ou toda ação do estado) é feita sob uma égide burocrática (regulamentos, portarias, leis, autorizações, prestação de contas) isso significa que o estado (o ente que financia o evento, nesse caso, o CFGCC) tem prazos.

Todavia, o conflito é nítido porque dentro do prazo estabelecido pela norma, um semestre, por exemplo, que foi o marco temporal do CFGCC, é praticamente impossível fazer os encontros, debater os temas, maturar os conceitos, fazer os relatórios, pretas as contas e ainda lograr êxito no processo de ensino-aprendizagem. Esse imbróglio traz uma ansiedade tanto para quem está no projeto e precisa garantir o acesso e cumprir os ditames burocráticos quanto para os povos indígenas que se veem obrigados a emitir um juízo de entendimento de algo que não compreendem bem. Isso acontece porque é muito comum aos indígenas perceberem que devido ao pouco acesso que tem aos serviços do estado, quando algum projeto aparece eles precisam fazer todo o possível para garantir que a comunidade não perca a oportunidade.

Eu fiz essa referência ao texto de Eduardo Viveiros de Castro para dizer que os povos indígenas trazem consigo outras perspectivas e que isso jamais é lembrado na formulação das políticas públicas. A forma de conceber a aprendizagem, a comunicação, a interação social, são feitas sob outras chaves e isso não é considerado num escopo estatal burocrático, mesmo que este estado tenha de garantir a diversidade da cultura indígena. É uma contradição. Não posso esquecer também que em cada um dos povos indígenas em que estive com o projeto do CFGCC há uma língua. A imensa maioria da população de cada um desses povos não fala a língua portuguesa e mesmo entre os falantes, como é o caso de professores/as,

agentes de saúde, estudantes secundaristas o uso da língua portuguesa é bem restrito, isso também cria um outro desafio.

Passando das questões específicas comuns aos povos indígenas, comento algumas particularidades dos povos quilombolas. Em comum com os povos indígenas, os quilombolas compartilham dos mesmos desafios, em especial os de infraestrutura. Além disso, nas comunidades quilombolas os índices educacionais são absurdos. Também há poucas pessoas com escolaridade de nível médio e alguns, bem poucos, com grau universitário.

Não posso deixar de falar do quadro exposto no relatório do Programa Brasil Quilombola, do governo federal, lançado em maio de 2013. Dados desse relatório dão uma dimensão daquilo que eu vi e vivi andando nestas comunidades antes e durante o projeto do CFGCC. Relatório divulgado pelo governo federal reforça a visão de que faltam muitos passos para consolidar os direitos básicos das comunidades quilombolas. Cito aqui um trecho de uma reportagem de Sarah Fernandes, da Rede Brasil Atual – RBA:

Das 80 mil famílias quilombolas do Cadastro Único, a base de dados para programas sociais, 74,73% ainda viviam em situação de extrema pobreza em janeiro desde ano, segundo o estudo do programa Brasil Quilombola, lançado ontem (6) pela Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir). Entre cadastrados ou não, eles somam 1,17 milhões de pessoas e 214 mil famílias. Um dos principais motivos para a manutenção dos quilombolas na pobreza é a dificuldade de acesso a programas de incentivo à agricultura familiar, devido à falta do título da terra, que garante a posse das famílias. Segundo o relatório, das 2.197 comunidades reconhecidas oficialmente, apenas 207 são tituladas. Apesar das dificuldades, 82,2% viviam da agricultura familiar no começo deste ano (FERNADES, 2013).

A repórter também ressalta que um outro dado do relatório estarrecedor é o quantitativo de analfabetos. “Um dos dados que mais chama a atenção, de acordo com Barbara, é a o alto índice de analfabetos: 24,81% deles não sabem ler. A taxa de analfabetismo no país é de 9,1%, segundo

a Pesquisa Nacional por Amostras de Domicílio (PNAD)" (FERNANDES, 2013). Diante de um quadro destes, a proposta dialogada de que falei anteriormente era a única via possível para que o projeto do CFGCC fosse viável junto a estes públicos. Isso também significou um desafio logístico, porque era necessário empreender viagens, em si mesmas longas e cansativas, para estas comunidades conforme os tempos delas e a disponibilidade para ouvir sobre a política de cultura implícita no projeto.

Nas comunidades quilombolas todos falam a língua portuguesa, no entanto, em cada comunidade há a presença de variações linguísticas, dependo da origem de cada comunidade. As pessoas mais velhas, necessariamente com menos anos de escolaridade, ainda falam uma variação bem mais marcada da língua. Há nestas comunidades um certo receio com a presença de pessoas sobre as quais eles não têm informações. Isso deriva ainda do traço histórico destes povoamentos. Não são dados a muitas falas, permanecem desconfiados. Também existe o critério de autoridade atribuído aos mais velhos.

Os itinerários e passos metodológicos

Como eu mostrei na Figura 02, as viagens todas partiram de Palmas. No primeiro semestre de 2017, precisamente de março a junho, eu acessei todas as comunidades indígenas por ocasião da II Conferência Nacional de Educação Escolar Indígena – CONEEI, conforme eu adiantei na introdução deste texto. Eu fui nomeado pela UFT para ser o representante da Universidade nesta conferência, assim eu aproveitei a logística para acessar as pessoas que poderiam me ajudar no projeto do CFGCC.

A minha estratégia com os povos indígenas foi conversar com professores/as que eu já conhecia. Nos intervalos das atividades da CONEEI eu pedia permissão para explicar um pouco do projeto, os objetivos, pegava documentação, fotografava para repassar para a coordenação do CFGCC para que tivéssemos uma espécie de controle que serviria como inscrição, por assim dizer. Em todo caso, eu deixava claro que somente no

segundo semestre eu voltaria com o material e que somente nesse momento falaríamos do curso e de seus objetivos, bem como acataria a decisão da comunidade sobre o ingresso ou não de pessoas no projeto.

Portanto, eu consegui uma lista de pessoas interessadas em apoiar o projeto, com desejo de ser cursista. Mas ainda assim, estava claro para mim que as instâncias de decisão, sempre as reuniões com a presença dos mais velhos, de caciques, pajés e lideranças, é que seriam deliberativas sobre tudo que estava eu planejando fazer. Já tinha ficado nítido para mim que o curso teria de ter dois papeis: a) o de ser o curso, conforme fora pensado e estava sendo executado; e b) o de ser a porta de entrada do MINC, via UFT, nestas comunidades. O modelo que a coordenação operava no ambiente virtual não seria possível com estas duas comunidades, como já expliquei na seção anterior.

Em face disso, nas viagens levadas a termo no segundo semestre de 2017, eu entregava o material apostilado, impresso e mais alguns documentos do MINC, bolsas e canetas para as pessoas previamente listadas, e iniciava uma conversa. Estas conversas, num modelo de aula presencial, por assim dizer, eu explicava os objetivos da política de cultura apresentada no CFGCC, falava das leituras que houvera trazido nas apostilas, falava das possibilidades de as comunidades acessarem as políticas culturais do ministério.

Nestas conversas, mesmo que eu tivesse um ritmo de professor, eu tinha de garantir a fala a quem desejasse perguntar e como eram muitas as dúvidas, as conversas demoravam bastante, se fossem no período matutino, duram a manhã toda, se no vespertino ou noturno, de igual modo. Isso significava que a duração destes encontros nas comunidades se alongavam, mesmo além daquilo que eu tinha como previsão na agenda, sempre cerca de 02 dias em cada localidade. Essa demora se deve ao fato, principalmente, de que nestas comunidades há uma dificuldade de distinguir pessoas que seriam os/as potenciais estudantes das demais pessoas.

Numa reunião, quase sempre todos os membros da comunidade estão presentes, inclusive as crianças. Todos querem saber do que se trata, todos fazem perguntas, todos participam de tudo.

Em face destas características, tomei a liberdade de convidar a gestora do programa no Ministério da Cultura para que ela viesse numa reunião havida na aldeia Manoel Alves, Povo Krahô, entre os dias 12 e 13 de agosto. Esse foi um encontro que marcou, de certo modo, a inauguração do curso nesta modalidade e com estas comunidades. Aqui nesta reunião, ficou bem nítido para a gestora do projeto que os papeis do curso, como mencionei antes, teriam que ser revistos. Por isso, a opção de fazer do curso uma porta de entrada, além de ser bem-vinda, era uma possibilidade mais viável que se apenas focássemos o modelo de oferta previsto inicialmente.

Nesse sentido, o produto que apresentaríamos ao final não seria o número de cursistas que concluiriam uma formação. Apresentaríamos um dado em que num lance de vanguarda, o MINC foi pela primeira vez falar a estes públicos. A gestora do programa percebeu que a ideia inicial de ter cursistas não seria de todo possível, sobretudo pelo prazo do projeto e pela necessidade de ter, em especial com a comunidade indígena, uma outra lógica de tempo. Esta visita teve um caráter tão pedagógico que deixou a gestora muito entusiasmada. Para ela, seria o caso de formatar uma metodologia de trabalho para subsidiar o MINC a ofertar cursos para comunidades indígenas, levando em conta a língua, a cultura, as questões logísticas, os processos próprios de aprendizagem.

Isso se deu porque na reunião que fizemos na Aldeia Manoel Alves, ficou evidente que a comunidade inteira participa. No horário marcado para a nossa conversa, vieram quase todos os membros da comunidade. Houve aquela apresentação da equipe, coordenação do CFGCC, gestão do projeto no MINC, tutores. Depois das falas, passamos a explicar nossa visita, o projeto, como seria bom que o Povo Krahô participasse entre outros assuntos. Passamos a tarde falando, toda a comunidade que nos ouvia, permanecia calada. Terminada a reunião, nos dirigimos para montar

nosso acampamento, aí vieram algumas lideranças, falaram comigo, porque já me conheciam dos projetos que a UFT desenvolve com os Krahô. Conversaram, fizeram perguntas, mas tudo muito tímido. O silêncio da comunidade indica que nosso modelo de curso, nossa metodologia de apresentação, ainda não foi bem aceita.

No dia seguinte, pela manhã, uma imensa assembleia se formou no pátio, vários líderes, anciãos, professores, tomaram a palavra, falaram na língua materna. Discursaram por um longo tempo. Todas as falas eram no sentido de que além de ser bom o projeto, eles gostariam muito de participar, mas não conseguiriam dar as respostas que nosso modelo de curso pretendia. Mas desejavam que a gente explicasse mais sobre as políticas públicas de cultura, pediram que a gente viesse mais vezes, que detalhássemos para eles como funciona essas políticas.

Em termos de objetivo da política do CFGCC, um encontro como este havido com os Krahô, deixa claro que não é apenas o resultado com o número de cursistas atendidos que significa o sucesso do projeto. Uma audiência como esta, impõe para nós, que operamos a política, uma ação diretiva, focada nestas comunidades. Quando saímos daquela comunidade tínhamos a certeza de que poderíamos oferecer toda ajuda de que dispúnhamos, mas mesmo assim não teríamos como ter o curso nos moldes em que estávamos trabalhando. Havia uma enorme distância entre as noções de conteúdo, de pressupostos, de visões de mundo.

Uma proposta metodológica para acessar uma comunidade como o Povo Krahô, passaria por um remodelamento dos materiais apostilados, por uma concepção de ensino aprendizagem oriundo da cultura Krahô, e isso não seria possível dentro do escopo do CFGCC que estava em execução. Mas mesmo com a compreensão de nosso projeto ali com os Krahô não teria cursistas no sentido normal da palavra, saímos de lá com uma sensação de alegria, de vitória, de que nosso projeto tinha dado tão certo. Isso porque era para públicos como este que se deveria desenhar as políticas públicas, afinal.

No dia 14/08/2017, numa segunda feira, estivemos com o Povo Xerente, na sede da Funai em Tocantínia. Mais uma vez, tivemos a oportunidade memorável de ouvir as lideranças, de escutar a sabedoria deles, as ponderações. No caso do Povo Xerente, em especial pela proximidade com a sede da UFT em Palmas, teríamos mais condições de assistir as pessoas que desejariam ser cursistas. A equipe do CFGCC foi muito bem recebida pela direção da Fuani. Estivemos por todo o período da manhã reunidos. Com o Povo Xerente tivemos 10 pessoas como possibilidade de ser inscritas como cursistas.

Mesmo que existisse mais possibilidades de acesso, em face da proximidade com a cidade de Palmas, o Povo Xerente tem uma estrutura constituída de clãs, isso significa que a representação em qualquer projeto deve respeitar essa particularidade. Na fala do ancião, que esteve na reunião e discursou na língua materna, ele pontuou q necessidade de a gente preparar um curso com esta mesma densidade, todavia, fazer com a ajuda de professores Xerente para que se possa traduzir para a língua materna. Ele frisou que sente muito que os projetos, sejam quais forem, não respeitar a língua materna.

Em seguida, a esta reunião, fomos até a Aldeia Porteira, umas das mais antigas aldeias do Povo Xerente. Lá a coordenação do CFGCC, bem como a gestora do projeto no MINC, pode perceber o imenso estrago feito pela barragem do Rio Tocantins ocorrido pela formação do lago da Usina Hidrelétrica de Lajeado. Também conversamos muito com uma professora Xerente, que nos falou sobre a necessidade de haver mesmo formação para que as lideranças indígenas possam ser capacitadas para entender como funciona o universo burocrático dos entes estatais. Segundo ela, a sociedade burocrática não vai mudar para incluir a perspectiva indígena, por isso, tem de haver capacitação.

Tanto na viagem aos Krahô quanto na viagem aos Xerente, a equipe coordenadora do CFGCC bem como a gestora do projeto, puderam constatar como é necessário investir em formação voltado para esses públicos.

Também puderam perceber como há enormes desafios para isso. No modelo que o CFGCC estava modulado, não havia recursos financeiros para que fosse possível fazer um atendimento presencial em cada comunidade. A viagem tem custos fixos, desde combustível até a manutenção do veículo, pagamento de diárias entre outros. Isso onera muito o projeto. Mas, independentemente do quadro precário da infraestrutura, com as comunidades indígenas a formação, seja ela de curta ou longa duração, tem de ter um atendimento presencial fixo.

Não é possível lograr êxito, se o objetivo for ter cursistas concluintes e com aproveitamento de conteúdo, se não tiver atendimento presencial. A plataforma pode ser mediada por tecnologias digitais, mas tem de haver pessoas com vivência na comunidade, que conheçam a cultura para auxiliar na condução didática. A metodologia tem de prever uma tutoria, dependo do tamanho da carga horária, de pelo menos uma vez por mês em cada comunidade. Além disso, o curso tem de prever como escopo metodológico, a participação de muito mais pessoas que aquelas que seriam cadastradas como cursistas.

Aqui está um dos produtos do CFGCC: as viagens para as comunidades indígenas demonstraram como é necessário pensar em formação para os povos indígenas respeitando a cultura, a língua, os modos de vida. Teremos poucos cursistas, é verdade, mesmo que houvesse a despesa de locomoção, todavia, as viagens fundamentaram a proposta de uma metodologia dialogada, tal como estou tentando explicitar neste texto. Por isso, comecei esse texto falando dos fundamentos. Acessar os povos indígenas requer alguns cuidados, dentre os quais, o respeito pela cultura, pela língua, pela perspectiva. Todos os povos indígenas têm, como brasileiros, os mesmos direitos de todos os demais cidadãos brasileiros, todavia, na implementação desses direitos deve ser observada a especificidade de cada povo.

Na viagem que fiz ao Povo Karajá, da ilha do Bananal, especificamente para a Aldeia Santa Isabel, entre os dias 19 e 21 de setembro de 2017, eu ratifiquei as imensas dificuldades de acessar, aqui sobretudo em termos de logística, os povos indígenas. O acesso ao Povo Karajá, da ilha do Bananal é

feito por duas vias, uma por dentro da ilha, esta possível apenas em períodos de seca, de julho a outubro e a outra pelo Mato Grosso, de novembro a junho, período em que chove e a ilha fica alagada. Mesmo na viagem por dentro da ilha, as distâncias são enormes, todavia quando é preciso ir pelo Mato Grosso, como fiz numa segunda viagem no dia 07 de dezembro de 2017, a distância é ainda maior, passando dos mil quilômetros.

Estou reforçando aqui tanto as dificuldades de acesso, pela logística e pelo custo da viagem, quanto as dificuldades metodológicas, por causa da língua e da cultura, para dizer que estes brasileiros precisam da formação para saberem, eles próprios, operarem as políticas públicas. Todavia, quero reiterar que toda e qualquer formação a ser ministrada para povos indígenas, precisa de uma outra base, quer seja o marco das despesas quer seja o marco metodológico. A experiência aqui relatada mostrou que com pouco recurso não se pode fazer com qualidade a formação, porque as necessidades destas pessoas ultrapassam a noção de despesa normalmente pressuposta para públicos urbanos e que compartilham a mesma língua do estado brasileiro.

Pois bem, na viagem que fiz ao Povo Karajá em setembro, eu consegui um acesso agenda dos professores que lá me receberiam, portanto levei o material, expliquei a alguns detalhes da metodologia, dos objetivos. Mas não tive como me alongar porque os professores que decidiram me receber estavam em atividade no curso de Licenciatura Intercultural da Universidade Federal de Goiás – UFG. Preciso também explicar que a cultura Karajá, por sua vez muito diferente da cultura Xerente ou da cultura Krahô, os processos decisórios são feitos em mais estágios e as atividades tendem a ser mais coletivas. No entanto, guardam a regra de ter nas lideranças mais velhas a palavra final sobre todos os assuntos.

Por isso, eu tive de fazer uma viagem, previamente agendada, como falei, para entrega dos materiais, em setembro, e outra em dezembro para discutir os objetivos do curso. Isso se deve ao fato de que eles iriam deliberar entre si como fariam para ver quem poderia ser cursista, se era importante aquele tema, falar com as lideranças. Feito isso, tive a agenda

de dezembro confirmada. Na minha reunião ficou decidido que algumas pessoas fariam parte como cursistas e que as atividades que eu requeri como requisito para integralizar o curso seriam feitas em grupo, como é a marca de trabalho inerente ao Povo Karajá.

Lembrando que nos esforços de inclusão do Povo Karajá, dadas as dimensões da ilha do Bananal, somente consegui chegar à Aldeia Santa Isabel e Aldeia Macaúba, a primeira via ilha (na época de seca) e via São Félix do Araguaia – MT, na época de chuvas, a segunda via Santa Teresinha – MT. Ambas as aldeias ficam às margens do Rio Araguaia. As distâncias e o baixo orçamento tornam os encontros muito difíceis, sobretudo porque, como venho argumentando, há uma necessidade de uma conversa mais longa, mais dialogada, com materiais traduzidos na língua materna. Em todo caso, a vivência é necessária para poder dar um sentido mais amplo ao espectro da política pública. Os povos indígenas precisam ser lembrados como entes que precisam do estado, todavia, é necessário dizer que o estado tem de respeitar as especificidades de cada povo para que a presença do estado não seja tão massacrante quanto é, hoje, a sua ausência.

Há também detalhes de localização espacial associados tanto ao traço cultural quanto à história do Povo Karajá, é o que acontece ao Povo Karajá – Xambioá, que tem vínculos familiares, linguísticos e culturais com os demais parentes da ilha do Bananal, mas vivem em outra área, no norte do estado, no município de Santa Fé do Araguaia. O Povo Karajá – Xambioá é também composto por indígenas Guarani. Todos vivem na mesma área e cada uma fala a sua própria língua. Há também casamentos entre si.

Eu fiz duas viagens para a Aldeia Kureré, que fica à margem do Rio Araguaia. O acesso ao Povo Karajá – Xambioá é via Araguaína, por isso esta era uma viagem que eu tinha de planejar para fazer os encontros com os quilombolas de Muricilândia e com o Povo Apinajé, em Tocantinópolis. Por isso, lá na seção dos fundamentos eu coloquei a Figura 02 com as rotas para exemplificar um pouco mais os itinerários.

Fiz uma viagem para deixar os materiais, conversar com as pessoas que aceitaram ler os documentos. Tivemos uma longa e boa conversa,

eram três pessoas, professores da escola. Quando eu fui embora, fiquei pensando na imensa necessidade de mais momentos como estes, para que a gente pudesse pensar em uma formação que privilegiasse momentos como estes. Boa conversa, boa interação, ideias sobre as políticas públicas de cultura. As distâncias também dificultam em muito qualquer tipo de oferta de curso. Também não há infraestrutura de telecomunicação.

Nesta viagem, como estou explicando aqui, organizei conforme a possibilidade de ir também ao Povo Apinajé, lá eu tinha feito um contato prévio com uma liderança justamente porque assim como o Povo Krahô, os Apinajé são também Timbira, isso significa que tem uma cultura similar. Por isso, eu procurei uma pessoa, que poderia ler os documentos e poderia ser inscrito como cursista. Todavia, eu levei mais materiais, assim como nos Krahô, eles também gostariam de ter os materiais, de poder ler no tempo deles, de debater na língua materna.

As viagens para as terras indígenas se encerraram quando visitei o Povo Javaé, em formoso do Araguaia, na aldeia Canoanã. Lá tive também muito boa recepção, todavia, o dilema sempre é o mesmo. O Povo Javaé mora do lado do Rio Javaé, rio que divisa a ilha do Bananal. Tive agenda com um representante e a conversa foi muito proveitosa. Também havia de respeitar as regras de decisão como no Povo Karajá. O Povo Javaé compartilha muitos traços da cultura e da língua com o Povo Karajá.

O balanço que eu faço das viagens, como já adiantei aqui, é que há uma enorme necessidade de cursos de formação, sobretudo estes voltados para a operacionalização de políticas públicas. O dilema é como oferecer estas formações. Como fazer para que os cursos cumpram o objetivo de garantir acesso às políticas públicas e respeitem a cultura de cada povo. Só aqui no exemplo do estado do Tocantins, como relato neste texto, a diversidade de povos impõe que teríamos de ter uma base de curso com variações de acordo com cada povo. Se não for feito em conformidade com a cultura de cada um dos povos indígenas, corre-se o risco do curso ser tão violento quanto a ausência dele. O curso tem de ter sobretudo outras metodologias de ensino.

Passo a comentar agora as viagens para os Quilombos. Eu faço essa divisão aqui, embora algumas viagens tenham sido concomitantes, porque embora os quilombos e as terras indígenas partilhem da mesma realidade precária, sobretudo em termo de acesso a tecnologias digitais e de comunicação, há distinções e quero me debruçar agora sobre algumas delas. Aqui também reforço que os objetivos do CFGCC era o mesmo para indígenas e quilombolas e também utilizei das mesmas estratégias para levar os materiais, sempre em maior quantidade que o número de pessoas que eu havia contatado para ser cursista. A ideia era compartilhar o conhecimento já inscrito nas apostilas.

Para a comunidade Quilombola Malhadinha, de Brejinho de Nazaré, tive a sorte de contar com uma liderança do movimento negro do Tocantins que muito me ajudou, tivemos boas reuniões, entrega de material, muitas ideias de como debater o tema das políticas públicas. Também, o tempo foi um gargalo. Também estive na escola onde estudam alguns dos membros da comunidade, na cidade de Brejinho de Nazaré, pude ver como a noção de estado, de políticas públicas, valorização da cultura são ideias tão longínquas para aquelas pessoas.

Para o Quilombo Prata, em São Félix do Tocantins, eu levei uma equipe, na qual estava presente a gestora do programa no MINC. Tivemos uma viagem no final de outubro de 2017. Lá no Prata, fizemos uma roda de conversa muito proveitosa, com longas falas da gestora explicando detalhadamente os fluxos das políticas. Uma aula num modelo dialógico, como se não houvesse ali uma hierarquia, mas uma mesa redonda de pessoas com vontade de aprender.

A conversa feita num dia de semana, dia de trabalho, serviço de roça, todas as pessoas ali sentadas, ouviram e falaram até tarde da noite. Um imenso interesse, muitas perguntas, risos, era uma alegria estampada na cara. Mesmo que eu já soubesse por premissa que nem todos ali seriam cursistas, eu me senti alegre, feliz porque eu tinha conseguido reunir uma assembleia de pessoas tão interessadas no tema do CFGCC.

A equipe também já estava bem cansada, havíamos partido de Palmas rumo a São Félix do Tocantins ao meio dia. Uma estrada com muitos buracos, estrada de rodagem, uma paisagem linda, para uma estrada tão desumana. Na viagem ponderamos sobre o dilema que na noite de nosso debate na comunidade Prata retomaríamos: o asfaltamento da rodovia. Ao mesmo tempo que entendíamos a necessidade de ter uma estrada em melhores condições, nos deparávamos com o dilema da massificação do turismo e o consequente estrangulamento dos atrativos. Ouvir isso da boca das pessoas que por lá moram é perceber que mesmo com a total ausência do estado, em especial para garantir melhor educação, o nível de engajamento político, de consciência ambiental é animador. A conversa foi tão animadora que nosso cansaço se dissipou.

Na manhã seguinte, seguimos para cumprir mais um passo da nossa agenda. Ouvimos algumas lideranças do município de São Félix, vereadores e líderes comunitários, também lideranças da comunidade Quilombola Boa Esperança. Esta comunidade fica no município de Mateiros, mas já na divisa com o município de São Félix do Tocantins, por isso é mais fácil acessar por este município. Tivemos uma conversa também muito agradável.

A próxima parada era uma reunião na comunidade Quilombola Mumbuca. Antes, passamos pela comunidade Quilombola do Carrapato. Já em Mumbuca, um pouco antes da reunião, fomos dar uma palavra com uma liderança muito forte, mulher combativa e uma pessoa muito afetuosa. Noemi, conhecida como doutora, nos recebeu com um riso largo, falou sobre como é vida e as lutas. As conversas sempre nos davam a impressão de que deveríamos realmente estar naqueles locais naquela hora. Quando a gente se sente bem-vindo/a em um local, isso traz uma sensação tão boa. É como se a gente fosse acolhida/o.

Eu ressalto esse detalhe porque os objetivos do CFGCC, como uma política de cultura, apontavam justamente para a possibilidade de pessoas que lidavam com atividades culturais pudessem compreender como o Sistema Nacional de Cultura funciona. Por isso, para mim e para a equipe que estávamos lidando com a tarefa de levar esse conhecimento às comunidades

indígenas e quilombolas, ter essa recepção, ter esse acolhimento, só realçava a importância de termos feito o esforço de ir até a estas comunidades.

Depois de ouvir a liderança, como se fosse também uma forma de respeitar a autoridade da comunidade, nos dirigimos à escola, falamos com o presidente da comunidade e com professores/as. A conversa entrou pela noite. A comunidade Quilombola Mumbuca é onde vivia uma grande liderança, Guilhermina Ribeiro da Silva, Dona Miúda, uma das mulheres mais combativas, de enorme capacidade de diálogo. Esse quilombo, assim como os demais da região do Jalapão, está às margens do Parque Estadual do Jalapão.

Nas conversas havidas na comunidade Mumbuca esse tema, o do parque, surge nas conversas como um fator de desagregação para a vida. A demarcação do parque surge como uma política impositiva, sem a necessária discussão. A comunidade é favorável, adere plenamente ao ideal de conservação, todavia precisa ser ouvida. Quando passamos a explicar algumas premissas de como é o estado, como as políticas públicas deveriam funcionar, percebemos como para eles esse é um conhecimento urgente.

Tanto na comunidade Prata, Boa Esperança e na Mumbuca, as pessoas que seriam cursistas seriam estudantes universitários ou professores. Mesmo assim, a assembleia foi feita levando em conta as pessoas mais velhas, ouvindo as lideranças. Em todas as reuniões tinham crianças, adolescentes e jovens. A opção por respeitar esse princípio de participação integral da comunidade garantiu mais adesão. As lideranças observaram que era a primeira vez que pessoas traziam alguma novidade e que não proibiam ninguém de ouvir. Normalmente, os projetos, cursos ou demais eventos, são feitos sob medida e para públicos específicos.

O CFGCC também era, todavia, na oferta, no momento em que estivéssemos por lá, andando pela comunidade, queríamos que o conhecimento chegasse a todos que por nos ouvisse. Não havia nenhuma acepção de pessoa. Esse é um detalhe que em muito contribui para a adesão da comunidade. A inclusão tem de ser feita em nome de toda a comunidade, mesmo que operacionalmente possamos inscrever apenas algumas poucas pessoas como cursistas, no caso de nosso projeto.

Quando chegamos à cidade de Mateiros, já noite a dentro, dormimos e descansamos, na manhã seguinte, sábado, já havia uma reunião a partir das nove horas. Em Mateiros tem a sede administrativa da Associação Quilombola Rios, que reúne três comunidades: Quilombo Rio Preto, Quilombo Rio Galhão e Quilombo Rio Novo. Nessa reunião também tinha muita gente, porque uma parcela dessas comunidades vive em Mateiros. Vieram também muitas lideranças, as pessoas mais velhas, líderes políticos.

A conversa foi no mesmo tom, muitas histórias, contaram como eram as caminhadas da vila, hoje Mateiros, para Porto Nacional, durava 18 dias de caminhada. Contaram quando iam para a Bahia, lombo de animal, tantos e tantos dias andando no cerrado. Pegavam chuva, comiam farinha e rapadura. Mas tudo isso era contado como se dissessem, sobretudo, aos ouvidos da gestora do projeto, "olha, dona, a gente conhece bem essa terra, a gente nasceu aqui, já enfrentou de um tudo". Era uma forma também de cada um dos mais velhos se apresentarem.

Nessas conversas todas, eu percebi que a metodologia de trabalho com pessoas tais como os indígenas e quilombolas deve partir de um ponto de vista no qual quem fala não é o ofertante do curso. O ente ofertante deve ter uma postura de ouvinte, de participante de um ritual no qual não seja ele o sujeito que fala. Isso não significou que não pudéssemos falar, nem tampouco explanar nosso objetivo. Nós o fizemos. Todavia, no tempo deles, conforme o preâmbulo que foi feito por eles próprios. Isso é muito diferente da maneira como a universidade faz no cotidiano. Ali na comunidade, nós éramos o ente externo, e o nosso ingresso passava por um crivo de confiabilidade, por isso, tínhamos de ouvir as histórias, nesse ato de ouvir éramos observados.

Essa reunião durou até quase as 14 horas. Depois, tivemos um almoço e um pouco de descanso. Mais tarde, fomos fazer uma visita a algumas pessoas que nos tinham recebido em Mateiros e nos tinham ajudado na logística, todas quilombolas. Mais conversas. A alegria de todos com a nossa presença nos fazia crer que jamais deveríamos ter deixado de ir. Eles

falavam que nunca uma pessoa do Ministério da Cultura esteve no quilombo. Isso era um motivo de comemoração para eles. Também nas conversas em Mateiros, ficou claro que nem todos seriam cursistas, que o objetivo deles era nos ver, saber quem somos e de onde viemos. Nos olhavam, de alto a baixo, nos observavam o tempo todo. O estabelecimento de confiança é um passo lento, demorado. Somente nos recebia porque eu, como membro da UFT já trabalhava em outros projetos na região. Além disso, como é prática em minha postura profissional, faço contatos com as pessoas que possam me inserir na vida da comunidade.

Quando chego à comunidade eu sempre procuro pedir permissão às lideranças, é como pedir à benção. Jamais falo ou faço algo sem ser autorizado. Mesmo assim, tenho por certo de que nunca serei visto com total confiança. Sobretudo porque como venho de um órgão público, a comunidade sabe, por experiência (e muitos falaram isso nas reuniões tanto no quilombo quanto na aldeia) que não podem confiar no estado. Na hora em que viram a gente com materiais de curso, sacolas de projeto, nos olham com uma postura desolada: é mais um curso, mais uma enrolação. Isso nos disseram o tempo todo.

Por isso, o trabalho por mim empreendido junto com a equipe (em algumas viagens) é um desafio, é um fio da navalha. Porque as comunidades não colocam a menor fé nos ritos burocráticos do estado. É quase um insulto falar que vamos cumprir nosso compromisso e que vamos dar alguma assistência às pessoas que seriam cursistas. Ninguém acredita, mesmo que nada nos digam, mas percebemos como nos olham.

Esse descrédito também tem muito da prática do estado (nesse caso aqui, em especial os entes do poder público estadual) de prometer e não cumprir. Por isso, nessas viagens e nas conversas havidas percebi que algum projeto, seja de que área for, se tiver de ser feito em comunidades indígenas e/ou quilombola tem de ter metodologia específica, financiamento para custeio da logística quanto para organizar reuniões com toda a comunidade. Não tem como, por exemplo, preparar um lanche, um coffe

break só para pessoas que estão estritamente inscritas no projeto. A comunidade vive com laços muito fortes, está sempre junta, há vínculos.

No domingo fomos visitar a comunidade Quilombola Rio Novo. Nosso encontro era a tarde. A reunião foi cheia de crianças. Falamos sobre o CFGCC, percebi que as pessoas que nos ouvia, faziam uma cara de estranhamento, depois um adolescente perguntou o que era o Sistema Nacional de Cultura, como isso funcionava. Esta pergunta me reiterava a certeza de ter feito a escolha certa em ter ido até a estas comunidades. Estes brasileiros vivem, como viveu seu Abel, de 108 anos, patriarca da comunidade, sem jamais saber que tem acesso a alguns direitos. Nesta comunidade Quilombola, pudemos conhecer tanto o patriarca quanto as crianças e isso nos dava uma dimensão da urgência em garantir que aquela população possa acessar o estado brasileiro.

Quando voltamos para a cidade de Mateiros, era como se toda equipe tivesse perdido a língua, um silêncio, um clima de reflexão, parece que no final, porque era nosso último compromisso na região, a sensação que partilhávamos era de que nosso esforço, nosso CFGCC era tão ínfimo diante de tanta necessidade. Havia o tom de alegria, de dever cumprido, de que nossa coragem fora recompensada, mas havia também a exata medida de todas as coisas que a comunidade precisava. Isso também ocorreu na nossa viagem para a aldeia.

Na segunda feira, dia 30 de outubro de 2017, fizemos nossa viagem de volta para Palmas, o cansaço era evidente, mas também nos regozijamos com a beleza do lugar, com a calorosa recepção por onde havíamos passado. O CFGCC tinha cumprido um grande papel, como eu disse na parte dos fundamentos. O papel de aproximar as pessoas de entes como o MINC, que mesmo sendo um órgão do estado brasileiro, não consegue, com facilidade chegar a uma comunidade indígena ou quilombola.

As outras comunidades quilombolas a que tive acesso foram as de Muricilândia e Santa Fé do Araguaia. Em Muricilândia, a sede da comunidade Quilombola Dona Juscelina fica na zona urbana do município. Isso

ajudou muito na logística. Inclusive com a ajuda dos quilombolas de Muricilândia, os materiais puderam chegar aos Quilombo Cocalinho, já em Santa Fé do Araguaia. A liderança Lucelina Gomes dos Santos, uma senhora de 82 anos, forte, conta muitas histórias. Eu fiz duas viagens para, uma entregar o material, quando fui ao Povo Karajá Xambioá, conforme relatei acima. Na segunda viagem, eu tive uma reunião com vários membros da comunidade.

Nesta reunião lemos juntos as apostilas, conversamos sobre o acesso à cultura, sobre a festa que a comunidade realiza por ocasião do dia 13 de maio. Essa comunidade tem uma ligação muito forte com a luta pela libertação dos escravos. Os antepassados da Dona Juscelina, cujo nome é o da comunidade, foram escravos que lutaram pela libertação. Na casa de Dona Lucelina, a sede do Quilombo, na cidade de Muricilândia tem ainda um tronco, como um item de lembrança desse nosso passado colonial terrível.

Considerações finais

Nestas considerações que agora escrevo, passo a organizar, por exemplo, algumas ideias que fui antecipando ao logo do texto. Uma delas é sobre o resultado. Qual foi, afinal o produto do CFGCC para estes dois públicos? A metodologia utilizada pode servir de apoio para outros projetos? Ao longo do texto, tentei perfilar ideias que me ajudassem nesse momento a responder estas questões. No entanto, devo ter em mente que as respostas são provisórias e consiste muito na minha percepção, na minha experiência. Em todo caso, considerando todo o explanado até aqui, vou tentar concluir algumas ideias.

O resultado de um projeto como o CFGCC é sempre medido em termos de cursistas que fazem matrícula e concluem o curso. Todavia, como os pressupostos do curso também eram garantir formação a pessoas interessadas na temática, logo é possível perceber que há formação mesmo que o público alvo não seja considerado cursista. Basta que existam as condições de oferta, de explanação, de fala, de conversa, de reuniões. Poder

sair dos muros da universidade e ir ao encontro de comunidades como estas, indígenas e quilombolas, com parte significativa de seus membros não letrados ou não falantes de língua portuguesa é um enorme avanço.

Nesse sentido, a minha resposta em termos de produto é: a) há um produto associado à aproximação do MINC; b) houve cursistas em cada um dos locais visitados; c) distribuição de material (apostilas, livros, encartes, panfletos); d) encontros com conversas dialogas, palestras sobre políticas de cultura, reuniões para explanação dos conteúdos das apostilas, leituras dirigidas. Esse produto que eu compartimentei em quatro variações apontam para o mesmo significado, o investimento feito com o dinheiro público foi certeiro. Mesmo sendo um investimento muito pequeno, diante das enormes distâncias e demais dificuldades (de logística, de língua, de cultura), apresentou um resultado ainda mais promissor que o número frio de cursistas concluintes.

Demonstrou que há interesse, que estas comunidades estão desassistidas, que as políticas de cultura ainda não escassas. Tem de ter acesso à saúde, à educação, a infraestrutura, sim, evidente, mas não se pode negligenciar a cultura, porque é um direito fundamental também. Como resultado, considero que essa constatação é a que mais conta. Tem de haver um curso/projeto com essa temática, da cultura, da gestão de cultura, de políticas de cultura voltado apenas para comunidades indígenas e quilombolas.

Um outro dado, que não posso deixar de explicitar é que nas comunidades indígenas houve poucos inscritos como cursistas porque a dificuldade linguística de fato importa. As reuniões feitas indicam o imenso interesse, sempre cheias, com bastante gente interessada no debate. Mas ainda temem se aventurar num projeto no qual a língua de interação e comunicação é a língua portuguesa, portanto não é a língua materna de cada povo. Isso é a razão principal para não haver mais indígenas como cursistas.

Nas comunidades Quilombolas é o fato de a comunidade ter parte das lideranças todas como pessoas com pouca escolaridade, eles não poderem

acessar o curso. Os professores e/ou estudantes universitários já são muito assoberbados de trabalho, não podem também assumir tantos compromissos. Em todo caso, tem de ser pensado uma forma de poder certificar também as pessoas que não tem requisitos escolares, porque isso facilita em muito o sucesso de qualquer projeto em contexto indígena e quilombola.

Não estou dizendo com isso que essas lideranças queiram diplomas e certificados. Estou apenas sinalizando que a metodologia de qualquer projeto tem de pensar uma linha de corte, conforme as regras legais, e outra para atender especificidades locais, como a possibilidade de um jovem ser o leitor de uma apostila, ser o copista de uma atividade para que o uma liderança possa também expressar sua opinião e ter isso reconhecido com um certificado.

Nesse ponto, já falo da metodologia. O que mais ficou evidente aqui no CFGCC foi que é preciso pensar em estratégias para que tanto indígenas quanto quilombolas possam ter acesso pleno aos conteúdos e possam compreender como agir dentro do estado. Como vim defendendo, a metodologia tem de considerar o tempo da comunidade. Não dá para organizar reuniões muito rápidas nem no dia que for mais conveniente para a administração. Os materiais, caso não seja possível traduzir (quando for para os indígenas) ter pessoas da aldeia como facilitadores tanto para ajudar na explanação quanto para ajudar na coleta de respostas. Isso parece fácil, mas na operacionalização não é.

Outro detalhe metodológico é em relação ao material, se há o material, se nele estão os fundamentos do curso, as proposituras, as ementas, os objetivos, então esse material tem de ser amplamente distribuído. A aprendizagem nessas comunidades se dá de outra forma. Não há uma aprendizagem calcada em horários, em datas e respostas. Tem de haver a distribuição dos materiais de apoio, tem de haver tutores de apoio, tem de rodas de conversa. Aprender também é ato de convivência, não se pode jamais pensar que nestas comunidades se tem a figura de um/a aprendente sozinho/a.

As respostas recebidas a partir do guia de estudo que eu formulei vieram em grupo, isso demostra como é complexo o processo de individuação da aprendizagem. A opinião é partilhada, as escolhas são também. Independente se o curso/projeto for ofertado em modalidade presencial ou não, tem de haver pessoas com vivência e experiência com populações indígenas e quilombolas para acompanhar o curso/projeto. A comunidade toda vai interagir, porque o entendimento é que todo saber, toda informação pertence a todos e todas.

Nesse sentido, a consideração que eu faço, em termos de metodologia, é que tanto as atividades que eu formulei, quanto as conversas que participei, as reuniões, chamadas ao telefone (quando eram possíveis), mensagens de email (quando eram possíveis) compõem o percurso de aprendizagem. Nesse caso, como defendo aqui, de toda a comunidade. Todavia, em termos de certificado, concordo que pode ser emitida a certificação apenas para quem for considerado cursista. Aqui entra um outro dilema, a comprovação da carga horária. Quando a oferta é na modalidade EAD, tem um portal para que que o cursista registre a sua presença, participe de fóruns, interaja.

Aqui não havia essa possibilidade, tive de considerar o tanto de tempo (em horas) para ler os materiais, para discutir entre si, as reuniões, as conversas. Todavia, o critério de aprovação dos/as que puderam enviar as respostas é outro ponto da metodologia aqui defendida: considerar a opinião formulada. Tanto na apresentação do conteúdo quanto na devolutiva, tem de haver o protagonismo das pessoas da comunidade. O papel da equipe que faz o acompanhamento tem de ser o de apoio, de ajudar no detalhamento das informações, de realizar oficinas e rodas de conversa.

Por isso, as considerações que faço são no sentido de que todos/as cursistas que enviaram as atividades formuladas, estão aptos para receberem a certificação. Atesto isso justamente porque houve muito empenho em todas as comunidades em que estive. Houve muita dificuldade em responder as atividades, de enviar as respostas. Nesse ponto, reforço que o CFGCC deu um passo além daquilo que tinha sido proposto originalmente.

E esse passo gerou despesas, é claro, todavia, as pessoas atendidas nas comunidades também se esforçaram para enviar as respostas. Aqui temos, portanto, uma confluência de justos interesses, tanto a coordenação precisa comprovar o dispêndio de recursos como os/as cursistas precisam do certificado para comprovarem que valeu a pena o esforço.

O CFGCC nesse sentido, foi uma experiência exitosa tanto nos moldes em que foi ofertado quanto na ousadia de ter incluídos pessoas que por razões aqui já mencionadas ficam ao largo das políticas públicas de cultura. O desafio é fazer essa inclusão com mais refinamento, para que se possa alcançar as pessoas incluídas nos termos destas pessoas. A política pública não pode se ela mesma um motivo a mais de invisibilidade.

Referências

ARROYO, Miguel. **Ações coletivas e conhecimento**: outras pedagogias? Texto disponível em: http://www.universidadepopular.org/site/media/leituras_upms/Acoes_Coletivas_e_Conhecimento__30-11-09.PDF Acesso em 03/04/2018.

ARROYO, Miguel G. **Outros Sujeitos**, Outras Pedagogias / Miguel G. Arroyo. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

FERNANDES, Sarah. **No Brasil, 75% dos quilombolas vivem na extrema pobreza**. RBA, 2013. Texto disponível em: http://www.redebrasilatual.com.br/cidadania/2013/05/no-brasil-75-dos-quilombolas-vivem-na-extrema-pobreza Acesso em 03/04/2018.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro, Paz e Terra – 29ª ed.1987.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio**. MANA, 1996. Texto disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131996000200005 Acesso em 03/04/2018.

Capítulo 21

Quilombolas no ensino superior: estudo sobre a permanência dos acadêmicos da comunidade Quilombola Lajeado – TO

Celenita Gualberto Pereira Bernieri [1]
Jardilene Gualberto Pereira Folha [2]
Laurenita Gualberto Pereira Alves [3]
José Damião Rocha [4]
Nelson Russo de Moraes [5]

---

[1] Mestra em Sustentabilidade dos Povos Tradicionais-UNB, Gestora Educacional - Secretaria Municipal de Educação de Dianópolis. Membro do Grupo de Estudos em Democracia e Gestão Social – GEDGS (UNESP). Membro da Rede Internacional de Pesquisadores sobre Comunidades Tradicionais – RedeCT. Membro da Comunidade Quilombola Lajeado. E-mail: celegpb@gmail.com

[2] Mestranda em Educação-UFT, Técnica de Referência - Secretaria Municipal de Educação de Palmas, Coordenadora de Implementação do Currículo da Educação Infantil do Tocantins. Membro do Grupo de Estudos em Democracia e Gestão Social – GEDGS (UNESP). Membro da Rede Internacional de Pesquisadores sobre Comunidades Tradicionais – RedeCT. Membro da Comunidade Quilombola Lajeado. E-mail: jard-25@hotmail.com.

[3] Mestranda em Educação-UFT, Técnica em Avaliação de Aprendizagem na Diretoria Regional de Educação de Dianópolis. Membro do Grupo de Estudos em Democracia e Gestão Social – GEDGS (UNESP). Membro da Rede Internacional de Pesquisadores sobre Comunidades Tradicionais – RedeCT. Membro da Comunidade Quilombola Lajeado. E-mail: laurinhagualberto25@gmail.com

[4] Pós-Doutorado/UEPA. Doutor em Educação/UFBA, Mestre em Educação Brasileira/UFG, Coordenador do Mestrado Profissional em Educação UFT. Membro do Fórum Nacional dos Mestrados Profissionais em Educação (Fompe). Docente do PPGE/UFT. Pesquisador do Programa Nacional de Cooperação Acadêmica na Amazônia: UFT, Uepa, UFRN. (Procad/2018). Pesquisador da Rede Inter-Regional Norte, Nordeste e Centro-Oeste sobre Docência na Educação Básica e Superior (Rides). Membro do Comitê Técnico-Científico da UFT. Membro do Núcleo Docente Estruturante NDE/UFT. E-mail: damiao@uft.edu.br

[5] Doutor em Comunicação e Cultura Contemporâneas (UFBA). Mestre em Serviço Social (UNESP). Graduado em Administração (ITE/Bauru/SP). Especialista em Gestão Pública (Faculdade Guaraí/TO). Especialista em Gestão de Programas e Projetos Sociais (ITE/Bauru/SP). Pós-doutorado em Comunicação pela Universidade Federal do Tocantins (UFT). Professor da Faculdade de Ciências e Engenharia – FCE e do Programa de Pós-graduação em Agronegócio e Desenvolvimento (UNESP). Professor do Programa de Pós-graduação em Comunicação e Sociedade (UFT). Líder do Grupo de Estudos em Democracia e Gestão Social – GEDGS (UNESP). Líder da Rede Internacional de Pesquisadores sobre Comunidades Tradicionais – RedeCT. E-mail: nelsonrusso.unesp@gmail.com

Introdução

O presente trabalho tem como tema a dinâmica das instituições federais do Tocantins ao promover a política de assistência estudantil do Programa Bolsa Permanência para descendentes quilombolas. Nesta perspectiva, as questões que nortearam este trabalho são: como a Universidade Federal do Tocantins e o Instituto Federal do Tocantins promovem a política pública do Programa Bolsa Permanência? Quais os fatores resultantes às questões socioeconômicas e identitárias dos bolsistas da Comunidade Quilombola Lajeado que estudam na UFT e no IFTO?

Neste contexto, o objetivo deste estudo é compreender a dinâmica institucional da Universidade Federal do Tocantins e do Instituto Federal do Tocantins, ao promoverem a política pública do Programa Bolsa Permanência voltada para descendentes quilombolas. Procura-se, ainda, analisar os fatores resultantes às questões socioeconômicas e identitárias dos bolsistas da Comunidade Quilombola Lajeado.

Nesta perspectiva, o estudo traz um breve panorama da entrada dos quilombolas no ensino superior, a contribuição das políticas de ações afirmativas, apresenta o Programa Bolsa Permanência e as discussões sobre o resultado do estudo de caso dos bolsistas da Comunidade Quilombola Lajeado que estudam na UFT e no IFTO.

No primeiro momento, o estudo traz um breve histórico da universidade pública no Brasil e no Estado do Tocantins revelando as transformações pelas quais a Universidade passou para democratizar o ensino superior. Discute-se, também, o reconhecimento das particularidades de grupos em situação de vulnerabilidade, como os remanescentes quilombolas e o esforço do Estado em traçar e implantar estratégias de enfretamento das desigualdades sociais na busca pela equidade no acesso à universidade pública.

Logo após, o trabalho mostra as mudanças oferecidas pela Política Nacional de Assistência Estudantil, com recortes econômico e étnico-racial

que estimularam o processo de transformação do ensino superior e apresenta o Programa de Bolsa Permanência que concede auxílio financeiro a estudantes matriculados em instituições federais de ensino superior em situação de vulnerabilidade socioeconômica.

Em seguida, o estudo trata da dinâmica operacional do Programa Bolsa Permanência na Universidade Federal do Tocantins e no Instituto Federal do Tocantins, destacando a parceria entre as instituições federais e as instituições s democráticas com destaque na inclusão da população no processo decisório.

Como conclusão, o trabalho apresenta as discussões do estudo de caso dos bolsistas da Comunidade Quilombola Lajeado, estudantes e da UFT e do IFTO uma e avaliando o perfil, o quantitativo, os cursos as dificuldades encontradas no ambiente universitário e a importância das contribuições do auxílio financeiro para os acadêmicos que cursam e os que já concluíram o ensino superior com o auxílio da Bolsa Permanência.

Essa pesquisa fundamenta-se nas discussões teóricas apresentadas pelos pesquisadores sobre o tema abordado. Nos estudos sobre Ensino Superior feitos por CUNHA (2008), PINHO (2007) e ZABALZA (2004); na discussão de políticas públicas RUA (1998) e PETERS (1986); sobre quilombolas MOURA (1994) e SANTOS (2009). Além das legislações, documentos e entrevistas.

Procedimentos metodológicos

A metodologia aplicada no desenvolvimento do trabalho foi o estudo de caso com abordagem qualitativa. Conforme afirma Gil (2008), essa metodologia consiste no estudo profundo e exaustivo de um ou poucos objetos, de maneira que permita seu amplo e detalhado conhecimento. Enquanto Yin (1994) defende que o estudo de caso é uma investigação empírica acerca de um fenômeno no seu ambiente natural, quando as fronteiras entre o fenômeno e o contexto não são bem definidas.

Os instrumentos utilizados para coletas de dados foram levantamento bibliográfico, documental e entrevista. Optou-se, inicialmente, pela realização do método de levantamento bibliográfico, buscando-se comparar as ideias de autores que retratam e descrevem sobre quilombolas, ensino superior e políticas de assistência ao estudante. O levantamento bibliográfico será desenvolvido mediante consulta de materiais impressos: livros, revistas, artigos e legislação, e informações disponíveis na internet: teses, artigos e legislação. Conforme Marconi e Lakatos (1999), a finalidade da pesquisa bibliográfica é fazer com que o pesquisador entre em contato direto com todo o material escrito sobre um determinado assunto, auxiliando o cientista na análise de suas pesquisas ou na manipulação de suas informações.

No levantamento documental, analisa-se os documentos e legislações que regulamentam o Programa Bolsa Permanência e os documentos expedidos pela institucionalidade democrática, neste caso, a associação que representa a Comunidade Quilombola Lajeado. Segundo Santos (2000), a pesquisa documental é realizada em fontes como tabelas estatísticas, cartas, pareceres, fotografias, atas, relatórios, obras originais de qualquer natureza, notas, diários, projetos de lei, ofícios, discursos, mapas, testamentos, inventários, informativos, depoimentos orais e escritos, certidões, correspondência pessoal ou comercial, documentos informativos arquivados em repartições públicas, associações, igrejas, hospitais, sindicatos.

Utiliza-se a entrevista para coletar informações dos descendentes da Comunidade Quilombola de Lajeado que estudam ou já estudaram na UFT e IFTO com o auxílio financeiro da Bolsa Permanência. Ao utilizar as entrevistas, segundo Lakatos e Marconi (2010), consegue-se averiguar fatos ocorridos; conhecer a opinião e o sentimento das pessoas sobre o fato ou seu significado para elas; descobrir quais foram, são ou seriam as condutas das pessoas, sejam elas passadas, presentes ou planejadas (futuras); e descobrir fatores que influenciam os pensamentos, sentimentos ou ações das pessoas.

Ao selecionar os universitários quilombolas a serem entrevistados, levou-se em consideração sua representatividade, garantindo-se que suas

informações fossem necessárias à pesquisa. O universo desta pesquisa compreendeu 30 acadêmicos e utilizou-se uma amostra de 16 estudantes.

A coleta de dados deu-se por meio de entrevistas com os acadêmicos bolsistas, sendo a amostra: 04 (quatro) estudantes da IFTO, 07 (sete) estudantes da UFT, 02 (dois) estudantes da UFT que perderam o auxílio financeiro pelo fato do curso ser à distância e 03 (três) egressos formados pela UFT. A entrevista foi semiestruturada com perguntas abertas, conduzidas por uma série de questões norteadoras, oferecendo ao entrevistado a possibilidade de falar livremente sobre as questões propostas. "A entrevista é um encontro entre duas pessoas, a fim de que uma delas obtenha informações a respeito de um determinado assunto (...) é um procedimento utilizado na investigação social" (Marconi & Lakatos, 1999, p. 94).

Para concluir o trabalho de pesquisa, realizou-se a seleção, análise e interpretação dos dados, que foram base para a elaboração do capítulo.

3 Quilombolas no ensino superior

O ensino superior no Brasil estabeleceu-se de maneira tardia. A criação da universidade em solo brasileiro mostra inicialmente, uma considerável resistência por parte de Portugal que considerava mais importante enviar os filhos das elites da época para estudarem em outros países da Europa ou em Coimbra. Cunha (2011) descreve que diferentemente da Espanha que instalou universidades em suas colônias americanas já no século XVI, Portugal não só desestimulou como também proibiu que tais instituições fossem criadas no Brasil.

Desde sua origem, a Universidade brasileira passa por transformações na tentativa de mudar sua trajetória e sua prática social. As reformas ocorridas na Universidade e, consequentemente, no ensino superior contribuíram para melhorar sua flexibilidade administrativa, a formação de capital humano e sua eficiência.

A universidade foi idealizada como um espaço de formação para a elite, no entanto, devido à mobilização do movimento social e as políticas

de ações afirmativas estabelecidas pelo governo, a universidade vem passando por um processo de transformação e mudanças que apontam para um espaço aberto a processos de democratização.

> A Universidade tem a tarefa de formar agentes culturais mobilizadores que usem a educação como instrumento de luta pela ampliação dos direitos humanos e pela consolidação da cidadania. (...) Por isso há a necessidade da democratização do Ensino Superior, democratização essa voltada não apenas a ações de acesso à universidade pública gratuita, como também com mecanismos para a permanência, reduzindo os efeitos das desigualdades apresentadas por um conjunto de estudantes, provenientes de segmentos sociais cada vez mais pauperizados e que apresentam dificuldades concretas de prosseguirem sua vida acadêmica com sucesso. ALVES (2002, p.29)

Ao reconhecer as particularidades desses grupos de minorias, o Estado tem procurado traçar e implantar estratégias de enfretamento das desigualdades sociais na busca pela equidade no acesso à universidade pública. Nesta perspectiva, Gomes (2011) ressalta que a educação no Brasil tem sido apontada pelos estudos, assim como pelos movimentos sociais, como um espaço onde persistem históricas desigualdades sociais e raciais, exigindo que o Estado estabeleça políticas e práticas específicas de superação desse quadro, políticas estas chamadas de Ações Afirmativas. No caso do acesso à educação superior, várias universidades públicas têm instituído sistemas especiais de ingresso em cursos de graduação dirigidos para estudantes negros, indígenas e oriundos do sistema público de ensino.

A flexibilidade pela qual passou e passa a universidade também possibilita o ingresso e a permanência dos grupos de minorias que historicamente estiveram à margem do direito ao Ensino Superior público. De acordo com Zabalza (2004), a universidade é muito complexa e tem uma grande tendência ao Status quo, principalmente as maiores e mais antigas. Como qualquer organização, as universidades, apesar de sua complexidade, aprendem, tendo em vista que incorporam novos dispositivos para enfrentar as novas demandas, ajustam suas práticas, desenvolvem

processos de adaptação interna e externa, enfim, buscam o equilíbrio consubstancial a todos os sistemas abertas.

Mesmo os índices apontando o Brasil como um país com grande desigualdade na educação, o ensino superior demorou ser acessível para muitas pessoas pertencentes a grupos de minorias, inclusive os inúmeros jovens quilombolas. Isto porque a educação foi organizada à base de faculdades tradicionais que, embora tenha alcançado certos avanços, ainda se conservou inadaptada às mudanças. Mantiveram a rigidez de seus quadros e não foram flexíveis o suficiente para oferecer um produto universitário amplamente diversificado e outras demandas da sociedade, que vai além do mercado.

Quando se faz um recorte para o Estado do Tocantins, o ensino superior público nos revela dados preocupantes, pelo fato de ter sido uma região abandonada até os meados dos anos 80. A região norte de Goiás, hoje estado do Tocantins, era muito carente, não recebia investimentos, os lucros da sua produção eram investidos em outra região do Estado. Segundo Pinho (2007), a herança do ensino superior de Goiás para o Estado do Tocantins configurou-se, portanto, em apenas três instituições: as duas autarquias estaduais de Porto Araguaína e a fundação municipal, em Gurupi.

O norte goiano era sinônimo de atraso econômico e de muita pobreza. Com a autonomia política, a população criou expectativas de mudanças no cenário. "A criação do Estado do Tocantins em 1988 despertou na sociedade tocantinense, (...) o desejo de uma universidade pública para o Estado." (PINHO, 2007, p. 60). No ano de 1989, foi apresentado o Movimento Pró-Criação da Universidade do Tocantins que buscava a emancipação política, econômica e social do norte goiano. Um ano após a criação do movimento, o governador criou a Unitins e no ano 2000 o governador determinou a passagem da Unitins ao âmbito federal. No mesmo ano, foi autorizado a instalação da Fundação Universidade Federal do Tocantins, sendo a Universidade de Brasília (UNB) responsável pela implementação da UFT em 2003. Época também em que inaugurou em Palmas a Escola Técnica Federal de Palmas, que atualmente denomina, Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Tocantins.

Outras instituições privadas de ensino superior foram implantadas no Estado, ampliando as possibilidades para a população cursar o nível superior. Entretanto, no Estado do Tocantins, como em alguns outros estados, ainda havia uma parte da população que não conseguia acesso ao ensino superior: grupos de minorias, como indígenas, negros e quilombolas, que historicamente estiveram à margem da sociedade.

As discussões sobre a necessidade de políticas de ações afirmativas diante das desigualdades históricas de acesso dos candidatos às universidades públicas iniciaram a partir dos anos 2000. Educadores, Movimentos sociais, estudiosos, gestores do sistema educacional e sociedade geral intensificaram os debates das políticas públicas voltadas para a reparação das desigualdades. Munanga (2008) defende a educação como instrumento capaz de dar tanto aos jovens quanto aos adultos a possibilidade de questionar e de desconstruir os mitos de superioridade e de inferioridade entre grupos humanos que foram socializados.

> É indispensável que reflitam, em sua plenitude, as contribuições dos diversos grupos étnicos para a formação da nação e da cultura brasileiras. Ignorar essas contribuições – ou não lhes dar o devido reconhecimento – é também uma forma de discriminação racial (...). A superação do racismo ainda presente em nossa sociedade é um imperativo. É uma necessidade moral e uma tarefa política de primeira grandeza. E a educação é um dos terrenos decisivos para que sejamos vitoriosos nesse esforço. (MUNANGA, 2008 p.11)

Após anos servindo a sociedade elitizada, a adoção de programas de ações afirmativas como o Bolsa Permanência, no âmbito da universidade brasileira permitiu a entrada e a permanência de centenas de quilombolas no ensino superior. A concessão do auxílio financeiro aos estudantes de descendência quilombola foi muito significativo, pois, abriu possibilidades para muitos cidadãos que não tinham possibilidades de manter-se na universidade. Os programas de inclusão m como objetivo inserir integrantes de grupos sociais sub-representados, dando igualdade de oportunidade em relação aos que são de grupos preponderantes.

Quando se fala em vulnerabilidade socioeconômica, é necessário refletir que os quilombolas, em grande maioria, sobrevivem em condições socioeconômicas precárias. Devido à herança do processo de libertação que aconteceu no Brasil, onde negros e negras foram libertos, sem assistência e garantias durante a transição para o sistema de trabalho livre. Infelizmente, alguns grupos em vulnerabilidade social, como os quilombolas, ainda se encontram passíveis a processos discriminatórios, permanecendo a situação social de desvantagem e de subordinação aos grupos sócios raciais dominantes. Neste sentido, Moura (1994) ressalta que, na disputa social, os grupos de minorias tendem a permanecer oprimidos, ao disputar a sua sobrevivência social, cultural e mesmo biológica em uma sociedade secularmente racista, na qual técnicas de seleção profissional, cultural, política e étnica são feitas para que ele permaneça imobilizado nas camadas mais oprimidas, exploradas e subalternizadas. Por isso a importância das políticas de ação afirmativa, como o auxílio permanência que contribui de maneira significativa para que os remanescentes quilombolas possam manter-se no ensino superior.

Santos (2009) argumenta que estigmatizar um grupo ou lhe afixar um rótulo de inferioridade é uma tática largamente utilizada na disputa de poder, como forma de garantir a superioridade social. Estigma imposto pelo grupo mais poderoso ao penetrar na autoimagem do grupo menos poderoso, consegue enfraquecê-lo e até desarmá-lo. O autor ressalta que no ambiente educacional e, sobretudo na universidade, esta situação não tem sido diferente. Ao ingressar no ensino superior, a maioria dos acadêmicos quilombolas enfrentam resistências, situações de inadaptação e dificuldades econômicas que muitas das vezes os impedem de permanecer ou desenvolver de maneira significativa.

2.2 Programa Bolsa Permanência

No Brasil, a partir de 2003, implantaram-se algumas políticas que mudaram o perfil socioeconômico dos universitários. As mudanças oferecidas pela Política Nacional de Assistência Estudantil com recortes econômico e étnico-racial estimularam o processo de transformação iniciadas há alguns anos, causando aumento da pressão por recursos. O Programa de Bolsa Permanência foi lançado em 2013, por meio da PORTARIA Nº 389, é uma ação do Governo Federal de concessão de auxílio financeiro a estudantes matriculados em instituições federais de ensino superior em situação de vulnerabilidade socioeconômica e para estudantes indígenas e quilombolas. O Programa possui três objetivos:

> I – viabilizar a permanência de estudantes em situação de vulnerabilidade socioeconômica, em especial os indígenas e quilombolas;
> II – reduzir custos de manutenção de vagas ociosas em decorrência de evasão estudantil;
> III – promover a democratização do acesso ao ensino superior, por meio da adoção de ações complementares de promoção de desempenho acadêmico. (PORTARIA Nº 389, 2013)

Para compreender o desempenho desse auxílio financeiro, é fundamental conceituar o que se entende por desempenho de políticas públicas. Segundo Rua (2009) as políticas públicas são resultantes da atividade política que consiste na resolução pacífica de conflitos, processo essencial à preservação da vida em sociedade. Enquanto Peters (1986) descreve política pública como a soma das atividades dos governos que agem diretamente ou através de delegação e que influenciam a vida dos cidadãos.

Políticas públicas sociais se referem a ações que determinam o padrão de proteção social implementado pelo Estado, voltadas para a redistribuição dos benefícios sociais e visando à diminuição das desigualdades sociais produzidas pelo desenvolvimento socioeconômico. Os programas de transferência de renda, assim como todas as políticas de Estado voltadas para a área social são uma conquista da sociedade.

A Política Nacional de Assistência Estudantil é um conjunto de princípios e diretrizes que norteiam a implantação de ações para garantir o acesso, a permanência e a conclusão de curso de graduação aos estudantes universitários, agindo preventivamente nas situações de repetência e evasão decorrentes das condições de vulnerabilidade socioeconômica.

Aos estudantes indígenas e quilombolas, será garantido um valor diferenciado, igual a pelo menos o dobro da bolsa paga aos demais estudantes, em razão de suas especificidades com relação à organização social de suas comunidades, condição geográfica, costumes, línguas, crenças e tradições, amparadas pela Constituição Federal.

Após a aprovação da assistência estudantil com o auxílio financeiro, aumentou a possibilidade dos remanescentes quilombolas permanecerem na universidade, pois foram vários os benefícios que a Bolsa Permanência trouxe aos acadêmicos remanescentes de quilombolas,, desde um maior número de acadêmicos quilombolas que ingressam nas universidades federais, quanto a sua permanência, que antes desse auxílio financeiro era fragilizada pelo fato da vulnerabilidade socioeconômica.

O Estado possui a responsabilidade de proteger a sociedade em diferentes contextos econômicos, históricos e culturais. De acordo com Rua (1998) a política consiste no conjunto de procedimentos formais e informais que expressam relações de poder e que se destinam à resolução pacífica dos conflitos quanto a bens públicos.

Os grupos étnico-raciais, particularmente os remanescentes das comunidades quilombolas, recebem a proteção do Estado com políticas públicas, como a Bolsa Permanência, devido sua trajetória histórica própria marcada por resistência à opressão. Segundo o Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003 que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos, o Estado busca garantir a reprodução física, social, econômica e cultural.

Quando o Estado intervém na proteção dos indivíduos, assume funções de regulação social e de provisão de bens públicos. O Art. 4, Decreto

7.234/2010 ressalta que no Programa Bolsa Permanência o Estado viabiliza a igualdade de oportunidades, contribui para melhoria do desempenho acadêmico e age, preventivamente, nas situações de retenção e evasão decorrentes da insuficiência de condições financeiras. Santos concorda que "Podemos afirmar que o Brasil conta hoje com um arcabouço constitucional que tem permitido importantes avanços no combate à pobreza e às desigualdades." (SANTOS, 2009 p.49)

O Programa dispõe como o apoio do Manual de Gestão, instrumento que presta esclarecimentos sobre os conceitos e regras fundamentais, indicados nas suas bases legais, que traz informações importantes sobre os fluxos gerais para sua operacionalização.

2.3 Dinâmica Operacional do Programa Bolsa Permanência na Universidade Federal do Tocantins e no Instituto Federal do Tocantins

No Estado do Tocantins, a política pública Bolsa Permanência é viabilizada por meio das instituições federais de ensino superior, sendo a Universidade Federal do Tocantins e o Instituto Federal do Tocantins.

Na dinâmica operacional do programa, as instituições de ensino trabalham em parceria com a institucionalidade responsável pela comunidade, geralmente, as associações desempenham suas atribuições democráticas junto às comunidades quilombolas. Estas associações democráticas têm se destacado pela inclusão da participação da população no processo decisório. Ampliar a representação da democracia formal e integrar na área pública um novo conjunto de representantes da sociedade é uma das metas de criação dos espaços participativos. O principal objetivo desses instrumentos é concretizar o acúmulo de demandas e lutas dos movimentos sociais construídas ao longo de décadas, pela garantia de direitos, especialmente o direito de participar das decisões e definições de políticas e ações do Estado – papel antes reservado apenas aos governantes.

Durante o processo de implantação do Programa Bolsa Permanência, houve falhas na comunicação entre o Estado e as instituições democráticas. O procedimento não ficou esclarecido para as associações, o que acarretou muitas dúvidas e erros na elaboração dos documentos dos bolsistas, provocando morosidade no processo. Outro fator que ocasionou problemas na dinâmica operacional foi a definição de critérios e perfil do solicitante do auxílio, pois, até então as legislações vigentes não expressava com clareza quem eram os remanescentes, então, surgiam vários entendimentos do que é ser quilombola.

Segundo o Manual de Gestão a documentação mínima comprobatória para os estudantes quilombolas seriam a auto declaração do candidato; a declaração de sua respectiva comunidade sobre sua condição de pertencimento étnico, assinada por pelo menos 03 (três) lideranças reconhecidas e a Declaração da Fundação Cultural Palmares que o estudante quilombola reside em comunidade remanescente de quilombo ou comprovante de residência em comunidade quilombola. Como não tinha estabelecido um modelo, cada associação fazia da sua maneira, sendo que, muitas eram reprovadas gerando dificuldades e atrasos nos processos.

Mesmo com o apoio do Manual de Gestão, instrumento que presta esclarecimentos sobre os conceitos e regras fundamentais, indicados nas suas bases legais, trazendo informações importantes sobre os fluxos gerais para sua operacionalização, surgiram muitas dificuldades por parte das associações e comunidades em elaborar os documentos dos processos que solicita auxílio financeiro aos quilombolas.

Devido aos problemas enfrentados pelas comunidades e associações em relação aos critérios necessários para receber a bolsa permanência, a Coordenação Estadual de Quilombolas do Tocantins - COEQTO publicou a NORMATIVA 001/2016 o que facilitou o processo do auxílio financeiro tanto para a universidade quanto para as comunidades/associações. Conforme a NORMATIVA 001/2016 as associações só poderão emitir declarações aos candidatos a vestibular, matricula ou acesso de cota e/ou

bolsa permanência para pessoas que estão associadas formalmente, conforme as definições do Estatuto ou regimento interno de cada associação, sendo necessário que estes sejam quilombolas residentes e pertencentes, comprovando seus vínculos através de documentos oficiais da associação, como livros, atas ou outros registros oficiais da associação.

As associações nas comunidades quilombolas buscam documentos junto à Fundação Cultural Palmares, declararam o pertencimento étnico do descendente e organizam o processo da bolsa do estudante.

No âmbito da UFT, o Programa Bolsa Permanência é o operacionalizado pela Pró- Reitoria de Assuntos Estudantis (PROEST), um espaço interlocutor responsável pela implementação e acompanhamento da política. Segundo a PROEST, a Política de Assistência Estudantil da UFT constitui-se num conjunto de ações voltadas para a promoção do acesso, da permanência e do êxito dos estudantes sob os aspectos de inclusão social, da produção do conhecimento, da melhoria do desempenho escolar e da qualidade de vida.

Essa Pró - reitoria apoia o estudante nas suas diversas solicitações, promovendo a sua interação no meio acadêmico e viabilizando a sua permanência por meio de ações vinculadas ao desenvolvimento de atividades de ensino, pesquisa e extensão. A PROEST tem como missão promover ações de combate às desigualdades sociais e regionais e garantir a ampliação e a democratização das condições de acesso e permanência ao Ensino Superior público federal no Tocantins.

Na UFT, a Diretoria de Acompanhamento e Avaliação dos Programas de Assistência Estudantil acompanha e avalia a execução dos programas de assistência estudantil. Além do Programa Bolsa Permanência, faz parte da Política de Assistência Estudantil outros auxílios, como: saúde, moradia, alimentação, apoio para participação em eventos ou auxílio permanência temporário. Os acadêmicos quilombolas que recebem auxílio financeiro do Programa Bolsa Permanência também podem solicitar esses auxílios.

No âmbito do IFTO, o Programa de Assistência Estudantil possui regulamentação própria e é baseado no Programa Nacional de Assistência Estudantil (PNAES). Nessa instituição, o Programa Bolsa Permanência vem sendo operado pela Diretoria de Apoio ao Estudante e Servidor (DAES) responsável pela gestão e supervisão do programa, de forma articulada ao ensino, pesquisa e extensão. O IFTO oferece também o auxílio-alimentação, que consiste no auxílio financeiro para a refeição diária no refeitório do campus durante o semestre letivo, sendo concedido em duas modalidades: auxílio parcial, destinado a todos os estudantes regularmente matriculados no IFTO – Campus Palmas e o auxílio integral, destinado aos estudantes em situação de vulnerabilidade socioeconômica, comprovada através de edital de seleção.

3 Estudo de caso: acadêmicos bolsistas da comunidade Quilombola Lajeado

3.1 Perfil dos Acadêmicos Bolsistas

Esta pesquisa desenvolveu-se com os acadêmicos da Universidade Federal do Tocantins e do Instituto Federal do Tocantins que recebem o auxílio financeiro do Programa Bolsa Permanência e são descendentes da Comunidade Quilombola Lajeado. A Comunidade faz parte do município de Dianópolis, localizada na zona rural a Fazenda Lajeado, a 400 km da capital. Composta por pessoas de traços e cultura legítima de antigos escravos refugiados aglomerados em quilombos, reconhecida em 2010 pela Fundação Cultural Palmares.

Os acadêmicos são filhos dos agricultores e agricultoras que sobrevivem de pequenas lavouras e inexpressiva pecuária, das aposentadorias e pensões e dos programas sociais. Pessoas simples e hospitaleiras que aprenderam de seus ancestrais um elevado senso moral e dignidade humana. São pessoas na faixa etária de 18 a 40 anos que buscam no ensino

superior a oportunidade de mudar as condições de vida marcada pela desigualdade social.

De acordo com o Decreto nº 4.887 (2003) os quilombolas são grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

Na Comunidade Quilombola Lajeado, atualmente são 22 acadêmicos. Estes universitários estão matriculados em 04 (quatro) instituições federais: sendo 15 (quinze) na Universidade Federal do Tocantins, 05 (cinco) no Instituto Federal do Tocantins, 01 (um) Universidade Federal de Goiás e 01 (um) Universidade Federal de Sergipe.

Dos 22 acadêmicos, 20 recebem o auxílio financeiro. Sendo 13 da UFT, 05 da IFTO, 01 da Universidade Federal de Goiás e 01 da Universidade Federal de Sergipe. Estes universitários estão matriculados nos seguintes cursos: Administração, Administração Pública, Ciências Contábeis, Ciências da Computação, Ciências Econômicas, Engenharia Agrícola, Engenharia Ambiental, Engenharia de Alimentos, Filosofia, Jornalismo, Licenciatura em Computação, Medicina, Nutrição e Pedagogia.

A pesquisa entrevistou alguns acadêmicos vinculados e egressos das instituições de ensino superior do Estado do Tocantins. Ao selecionar os universitários quilombolas a serem entrevistados, levou-se em consideração sua representatividade, garantindo assim que suas informações fossem necessárias à pesquisa.

3.2 Entrevistas - Acadêmicos da Universidade Federal do Tocantins

O primeiro questionamento feito foi sobre a atuação da PROEST enquanto gestora da política de assistência estudantil e comunitária da UFT. Segundo os acadêmicos entrevistados, a PROEST desenvolve um trabalho satisfatório, a maioria avalia a equipe como prestativa, porém, afirma que falta divulgação das ações e dos serviços. “Sempre sou bem atendida, falta

mais informação aos acadêmicos, sobre os tipos de serviço prestados". Sobre o processo de cadastro na PROEST apenas uma acadêmica das entrevistas teve problemas, mas enquanto a liberação do auxílio pelo Ministério da Educação, duas acadêmicas informaram que o auxílio demorou mais de seis meses para ser liberado.

Ao ingressar na Universidade, muitos universitários sentem-se perdidos no novo ambiente. Ao serem questionados sobre as dificuldades de interação no meio acadêmico ou no desenvolvimento das atividades, a maioria dos acadêmicos entrevistados encontra dificuldade de interação no meio acadêmico e relata a falta de receptividade e informações "os novatos não sabem como funciona a universidades (...) horário de funcionamento de cada departamento e localização". Apenas uma entrevistada do curso de Pedagogia relatou que foi bem acolhida "houve uma interação bem acolhedora dos coordenadores do curso, interação entre novatos e veteranos, além do apoio dos professores". Esta fala deduz que a questão do trabalho de receber bem os calouros depende muito da coordenação do curso em que o acadêmico está vinculado.

Quando os acadêmicos falaram sobre as contribuições do auxílio financeiro do Programa Bolsa Permanência, todos expuseram a importância do auxílio para permanecerem estudando. "Durante muito tempo, a Bolsa Permanência, tem sido minha única renda, então, por esse motivo, ela é essencial para manter minha vida tanto estudantil quanto a vida pessoal, permitindo que estude mais tempo". Santos (2009) descreve a preocupação desses jovens e de suas famílias ao passar no vestibular.

> Os jovens negros das classes populares ao passar no vestibular e, portanto, antes mesmo do ingresso, já se preocupam com as despesas durante a vida universitária - e em muitos casos essa preocupação ocupa a vida das suas famílias – e buscam pensar em meios de viabilizar estes custos. (SANTOS, 2009, p.71)

Segundo os entrevistados, a Bolsa permanência contribui para custear os gastos recorrente como moradia, alimentação, transporte,

materiais escolares, entre outros. Uma acadêmica relatou que está matriculada desde julho de 2017, porém, seu auxílio ainda não foi liberado, o que dificulta o seu desenvolvimento. "As respostas evidenciaram que, na visão dos acadêmicos, o auxílio financeiro é fundamental para democratização da universidade e as possibilidades de permanência na universidade.

Além do Programa Bolsa Permanência, a PROEST/UFT oferece outros auxílios, como: saúde, moradia, alimentação, apoio para participação em eventos e auxílio permanência temporário. Todos os acadêmicos entrevistados recebem o auxílio alimentação, através do Restaurante Universitário. Segundo a PROEST/UFT, o Programa Auxílio Alimentação da UFT tem como objetivo atender as necessidades básicas de alimentação dos discentes, além de buscar ampliar a estrutura de produção e fornecimento de refeições de qualidade com preço acessível, por meio do programa a Universidade oferta subsídios financeiros integrais ou parciais, referentes ao valor da refeição, conforme a condição socioeconômica dos estudantes.

Dos universitários entrevistados, apenas 1 (um) já foi contemplado com apoio para participação em eventos. "Já recebi auxílio para participação do evento dos Jogos Universitários Brasileiros 2017(JUB's) em Goiânia-GO". Os demais relatam que não tinham conhecimento sobre os auxílios de saúde, moradia, apoio para participação em eventos e auxílio permanência temporário.

3.3 Entrevistas- Acadêmicos do Instituto Federal do Tocantins

No Instituto Federal do Tocantins, os acadêmicos entrevistados são matriculados no Campus de Dianópolis-TO. Primeiro foram questionados sobre a atuação da DAES gestora da política de assistência estudantil no Instituto. Avaliaram a assistência estudantil de maneira satisfatória, percebem o esforço em atender buscando esclarecer dúvidas. Afirmaram que não tiveram problemas com os cadastros e o recebimento do auxílio está acontecendo dentro dos prazos previstos.

Quando questionados sobre o ingresso na instituição relataram que foram bem recebidos pelos demais estudantes. Um acadêmico afirmou que "encontrei dificuldades nas atividades do curso, pois tive um ensino médio muito fraco e lá e bem cobrado, as vezes fico perdido na aula". Estes universitários entrevistados foram alunos de condições socioeconômicas baixas que estudaram em escolas que ensinam o mínimo do currículo. Grande parte deles cursaram o ensino fundamental em escolas precárias em todos os sentidos: sem estrutura adequada, materiais insuficientes, má alimentação e professores não capacitados para atender esse público.

Em relação às contribuições do programa, "Tem contribuído muito, sem esse auxílio provavelmente não teria condições de permanecer no curso. O mesmo me permite condições para que eu possa obter melhores resultados no desempenho acadêmico", diz um estudante. Nesta perspectiva, Santos (2009) ressalta que, obviamente, são necessárias condições materiais que permitam a subsistência. É necessário dinheiro para comprar livros, almoçar, lanchar, pagar o transporte, entre outros. Mas é necessário também o apoio pedagógico, a valorização da autoestima, os referenciais docentes, etc. (SANTOS, 2009, p.71). Segundo um acadêmico do curso de Engenharia Agronômica, o auxílio do PBP é uma contribuição de extrema importância, tanto na minha vida pessoal quanto estudantil pois, pelo fato do curso ser em tempo integral, dificulta outras atividades externas.

> Uma vez que sua capacidade intelectual e de formação básica já foram avaliadas e aprovadas no processo seletivo de acesso à universidade, deixar de apoiar esses alunos de baixa renda seria uma perda irreparável. Assim sendo, a condição socioeconômica deixaria de ser uma variável negativa ou mesmo impeditiva do percurso universitário e, independentes dela, todos os estudantes poderiam ter igual acesso ao saber e à produção do conhecimento nesta Instituição de Ensino Superior. ALVES (2002, p.10),

Investigando-se sobre os outros auxílios que a Assistência Estudantil oferece, um estudante relatou que recebeu apoio para participação em eventos em outro estado. Outro entrevistado ressalta que: "além do auxílio

do PBP eu já recebi o auxílio alimentação e transporte, mas pelo fato de haver uma drástica redução na verba destinada a assistência estudantil, os bolsistas do PBP deixaram de ser contemplados para que os alunos que não recebem nenhum auxílio pudessem ser contemplados também".

3.4 Acadêmicos da Modalidade a Distância

Na Comunidade Quilombola Lajeado, existe 02 (dois) acadêmicos do curso de Administração Pública ofertado pela UFT em parceria com a Universidade Aberta no Brasil - UAB. Devido às alterações ocorridas no Programa Bolsa Permanência em 2016 como citados anteriormente, esses acadêmicos não têm direito à bolsa auxílio. Um desses acadêmicos em educação à distância ao ser suspensa a bolsa permanência enfrentou diversas dificuldades para estudar, o mesmo relatou na entrevista o seguinte: "a suspensão do auxílio contribuiu negativamente na minha vida acadêmica, pois o valor me ajudava bastante para custear com material de estudo, ajudava nas despesas de casa e eu não me preocupava muito com trabalho. Isso influenciou tanto que fiquei com autoestima baixa, inclusive até hoje não consegui concluir o curso".

O curso citado por ser na modalidade à distância permite ao acadêmico continuar morando na sua comunidade ou próximo dela, o que favorece a preservação das relações identitárias com a cultura vivida. Neste sentido, Santos e Doula (2008) descrevem que "a essência quilombola da atualidade não está apenas nas raízes históricas que também não podem ser negadas, ela se concebe a partir de um projeto de auto definição, de uma articulação cultural de comunidades negras que, de alguma forma, se aglomeraram e preservam relações identitárias com a cultura afro-brasileira".

Afirma assim, por compreender que para a maioria dos acadêmicos quilombolas, a única chance de cursar o ensino Superior está na Educação à distância. Por permitir que continuem nas comunidades e busquem fazer o curso na cidade mais próxima.

3.5 Ex-Acadêmicos - Profissionais Atuantes

O estudo de caso aborda também as experiências de 7 (sete) acadêmicos quilombolas que já concluíram os seus estudos, tendo sido apoiados pelo auxílio financeiro do Programa Bolsa Permanência, sendo: 01 (um) formado em Ciências Contábeis pela UFT (2016); 01 (um) em Ciências Econômicas; 01 (um) em Pedagogia pela UFT (2017); e os outros 4 (quatro) em Administração Pública pela UFT/UAB (2018). Dentre o total de 7 (sete) acadêmicos, os egressos do sistema UFT/UAB, 4 (quatro) acadêmicos tiveram suas bolsas suspensas quando houve a alteração do Programa Bolsa Permanência em 2016. Neste estudo de caso, duas acadêmicas relataram as dificuldades que enfrentaram para concluir o curso. "Analiso esse corte das bolsas permanência, através do critério aluno à distância, como um grande equívoco. O governo, ao estabelecer isso aos acadêmicos quilombolas, que inicialmente encontraram neste decreto a garantia de direitos presentes na constituição, comete um ato excludente, retirando a condição que possibilitava os estudantes Quilombolas permanecerem na universidade até a conclusão do curso. Pois, com o valor da bolsa os estudantes custeavam despesas de transporte, alimentação, hospedagem, materiais e outros. Sem ela, muitos se obrigaram a desistir do sonho de ter um curso superior, por não ter outra alternativa". Conforme a fala de uma das universitárias, independente da modalidade escolhida pelos acadêmicos, são povos vulneráveis, que necessitam do auxílio financeiro para permanecer na graduação.

Segundo outra egressa da UFT/UAB, "para estudantes quilombolas ter o auxílio da bolsa permanência significa: a garantia da compra de materiais complementares para formações. O exemplo disso, os livros com biografias atuais; assegura inscrições de participação em cursos, seminários e congressos; permite acesso à internet por assinatura em suas residências, além de possibilitar uma maior dedicação aos estudos, por não haver necessidade um trabalho extra".

O fato de o curso ser à distância não justifica o corte das bolsas, pois a própria finalidade do programa é minimizar as desigualdades sociais e contribuir para a permanência e a diplomação dos estudantes de graduação em situação de vulnerabilidade socioeconômica. O ato de retirar o auxílio destes bolsistas configura uma forma de exclusão dentro de um processo de cunho inclusivo.

Ambos descreveram a relevância do auxílio: "a Bolsa Permanência é de extrema importância porque auxilia financeiramente os estudantes quilombolas, podendo dedicar mais aos estudos. Acredito que é um grande incentivo para os quilombolas estudarem" e "contribuiu de forma efetiva, pois este auxílio financeiro dá uma maior estabilidade para que o estudante possa fazer seu curso e ajuda a diminuir os riscos de evasão".

> Para as famílias mais abastadas, ou familiarizadas com o meio acadêmico, a universidade pode representar somente mais uma etapa da vida escolar. Nestes casos o curso superior é dado como algo "certo", ou pelo menos muito provável. No caso das famílias menos abastadas, e em geral negras, a universidade representa um grande feito, já que no seu imaginário ela estava ausente, distante, "pouco provável". (SANTOS, 2009, p.70)

Atualmente, 5 (cinco) desses estudantes trabalham nas suas respectivas áreas de formação. Mesmo que no passado ambos não conseguissem ver a universidade em suas mentes, o processo de democratização do ensino superior possibilitou-os de alcançar a graduação.

Os demais formados trabalham em áreas diferentes da formação, o sustento advém de contratos temporários e de concursos anteriores a essa formação. Para uma egressa que ainda não atua na sua área de formação, ressalta que no ambiente da empregabilidade e do desenvolvimento profissional foi muito positivo concluir o curso, uma vez que ajuda os profissionais a se tornar mais hábeis e representar maior valor dentro da organização ou empresa.

4. Considerações finais

A pesquisa aponta o Brasil como um país com grande desigualdade na educação superior, devido a universidade ter sido idealizada como espaço de formação para a elite. Sendo assim, o ensino superior demorou a ser acessível para muitas pessoas pertencentes a grupos vulneráveis, inclusive os inúmeros quilombolas. No entanto, observa-se que com a mobilização do movimento social e as políticas de ações afirmativas estabelecidas pelo governo, surgem as mudanças que contribuem para democratizar o ensino superior.

Estas transformações pelas quais passaram as universidades públicas favoreceram o reconhecimento das particularidades de grupos em situação de vulnerabilidade, como os remanescentes quilombolas. Neste sentido, verifica-se que houve esforço do Estado em traçar e implantar estratégias de enfrentamento das desigualdades sociais na busca pela equidade no acesso à universidade pública. Entretanto, nos últimos anos surgem incertezas quanto a continuidade dessa política diante da limitação que já ocorreram dentro do Programa Bolsa Permanência e perante ao desmonte de outros programas sociais que amparavam grupos de minorias da sociedade brasileira. Ressalta-se também as preocupações relativas aos profundos cortes nos investimentos das universidades públicas, universidades estas, que atendem os acadêmicos bolsistas quilombolas. E ainda a tentativa de corte dos cursos na área de humanas, que são essenciais para o desenvolvimento social e cultural do país, cursos onde os acadêmicos, em sua grande maioria, são provenientes das camadas de baixa renda da população brasileira.

Percebe-se que as mudanças oferecidas pela Política Nacional de Assistência Estudantil com recortes econômico e étnico-racial estimularam o processo de transformação do ensino superior. Infere-se, ainda, pelas falas dos entrevistados, que o Programa Bolsa Permanência é essencial para mantê-los no ensino superior, visto que, concede auxílio financeiro a estudantes matriculados em instituições federais em situação de

vulnerabilidade socioeconômica. Muitos dos entrevistados reconhecem que sem a implantação das políticas de assistência não teriam possibilidades de cursar uma graduação. Neste sentido, se torna essencial a universidade continuar com a responsabilidade de formar agentes culturais que valorizem a educação como mecanismo para ampliar os direitos humanos e o fortalecimento da cidadania.

Referências

ALVES, Jolinda Moraes. **A assistência estudantil no âmbito da política de Ensino Superior Pública.** In: Serviço Social em Revista. v. 5, n. 1. jul/dez. 2002. Londrina: UEL, 2002. Disponível em: < http://www.uel.br/revistas/ssrevista/c_v5n1_Jo.htm>. Acesso em: 15/12/2017.

BRASIL. Ministério da Educação. **Programa Nacional de Assistência Estudantil.** Disponível em:< http://portal.mec.gov.br/arquivos/pdf/portaria_pnaes.pdf>. Acesso em: 08/12/ 2017.

_____. Ministério da Educação. **Programa de Bolsa Permanência**. Disponível em: < http://permanencia.mec.gov.br/index.html Acesso em: 20/12/ 2017.

_____. **Manual de Gestão do Programa Bolsa Permanência.** Disponível em:<http://permanencia.mec.gov.br/docs/manual.pdf >. Acesso em: 20/12/ 2017.

BRASIL. **Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003.** Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.html.>Acesso em: 13/12/ 2017.

Coordenação Estadual de Quilombolas do Tocantins. **Normativa 001/2016.**

CUNHA, Luiz Antonio. **Ensino Superior e Universidade no Brasil**. In: Lopes,
Eliane Marta Teixeira. Faria, Luciano Mendes. Veiga, Cynthia Greive. (Org.). 500 Anos de Educação no **Brasil**. 5º ed., Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

DAES. **Assistência Estudantil.** Disponível em: < http://portal.ifto.edu.br/palmas/campus-palmas/ensino/assistencia-estudantil>. Acesso em: 03/01/2018.

GIL, Antonio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

GOMES, Nilma Lino. **Diversidade étnico-racial, inclusão e equidade na educação brasileira:** desafios, políticas e práticas. Disponível em: < http://www.anpae.org.br/iberolusobrasileiro2010/cdrom/94.pdf>. Acesso em: 13/12/ 2017.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. **Fundamentos de metodologia científica**. 7 ed. São Paulo: Atlas, 2010.

MORONI José Antonio e SERAFIM Lizandra. **Sociedade civil e novas institucionalidades democráticas na américa latina:** dilemas e perspectivas

MOURA, Clóvis. **Dialética radical do Brasil negro**. São Paulo, Anita, 1994.

MUNANGA, Kabengele (org) **Superando o racismo na escola.** Brasília: MEC/SECAD, 2ª ED. 2008.

PROEST. **Assistência Estudantil**. Disponível em:<http://ww2.uft.edu.br/index.php/proest>. Acesso em: 03/01/2018.

SANTOS, Alexandra; DOULA Sheila Maria. Políticas públicas e quilombolas: questões para debate e desafios à prática extensionista. **Revista Extensão Rural**, DEAER/PGExR – CCR – UFSM, Ano XV, n° 16, Jul – Dez de 2008 67

RUA, Maria das Graças. **Políticas públicas**. Florianópolis: Departamento de Ciências da Administração / UFSC; Brasília: CAPES: UAB, 2009.

SANTOS, Dyane Brito Reis**. Para além das cotas**: a permanência de estudantes negros no ensino superior como política de ação afirmativa. – Disponível em: < http://www.repositorio.ufba.br:8080/ri/handle/ri/11778**>.** Acesso em: 09/12/ 2017.

SANTOS, Maria Paula Gomes dos **O Estado e os problemas contemporâneos**. Departamento de Ciências da Administração / UFSC; Brasília: CAPES: UAB, 2009.

PINHO, Maria José de. **Políticas de formação de professores**: intenções e realidade. Goiânia: Cânone Editorial, 2017.

PETERS, B. G. **American public policy.** Chatham, N.J.: Chatham House. 1986.

YIN, Robert (1994). **Case study research**: design and methods (2ª Ed) Thousand Oaks, CA: SAGE Publications.

ZABALZA, Miguel A. **O ensino universitário**: seu cenário e seus protagonistas. tradução Ernani Rosa. – Porto Alegre: Artmed, 2004.

Capítulo 22

Segurança alimentar: tradição e cultura

Dercílio Volpi Júnior [1]
Francisco Augusto Alves Lopes [2]
Vinicius Palácio [3]
Nelson Russo de Moraes [4]

1 Introdução

Este trabalho pretende colaborar, com conceitos e empiricamente, para ressaltar a importância cultural das sociedades na esfera alimentar, e como esses fatores tradicionais associados numa tendência contemporânea, interferem à segurança alimentar das populações, em especial o caso brasileiro. As questões socio-espaciais perdem força numa lógica instantânea de prazer em consumir, sendo que a desterritorialização segue em crescimento, no qual produtos industrializados dominam cada vez mais setores culturalmente estabelecidos e distintos.

---

1 Mestrando do Programa de Pós-graduação em Agronegócio e Desenvolvimento (FCE/UNESP/Tupã). Bacharel em Administração de Empresas com habilitação em Análise de Sistemas (FACCAT/Tupã). E-mail: junior.volpi@gmail.com

2 Mestre em Agronegócio e Desenvolvimento (FCE/UNESP/Tupã). Graduado em Tecnologia de Desenvolvimento de Sistemas (Missão Salesiana de Mato Grosso Unisalesiano). E-mail: profchicolopes@hotmail.com

3 Mestre em Agronegócio e Desenvolvimento (FCE/UNESP/Tupã). Bacharel Engenharia Cartográfica pela Faculdade de Ciências e Tecnologia (FCT/UNESP/ Presidente Prudente). E-mail: palacio.vinicius@hotmail.com

4 Professor Assistente Doutor da FCE/UNESP/Tupã. Doutor em Comunicação e Cultura Contemporâneas (pesquisa: Transparência na Gestão Pública) pela Universidade Federal da Bahia/UFBA. Pós-doutorado em Comunicação e Sociedade pelo PPGCOM (Universidade Federal do Tocantins - UFT). Mestre em Serviço Social (pesquisa: Responsabilidade Social Empresarial) pela UNESP/Franca/SP. E-mail: nelsonrusso@tupa.unesp.br

A abordagem cultural atrelada à segurança alimentar é observada, no caso brasileiro, na própria definição do Conselho Nacional de Segurança Alimentar – CONSEA, no qual fica determinado, obrigatoriamente, que o estado garanta e ofereça as preferencias da nação. Porém, a cultura alimentar, baseado em Bleil (1998) e Souza (2002), sofre uma inversão de padrões, no qual as relações produtos tradicionais x produtos industrializados, qualidade x praticidade se inverteram, como uma das principais causas sendo os processos da globalização.

Historicamente é notado, como observado no trabalho de Recine e Radaelli (2001) e Brasil (2009), como diferentes sociedades, em diferentes contextos históricos, tinham padrões alimentares distintos. Desde a era pré-histórica, até a sociedade atual, muito se alterou da cultura alimentar global, mas, desde marcos como a revolução industrial, a abertura de mercados e a intensificação da globalização, é observado um processo de homogeneização de padrões, no qual a cultura do alimento também é um alvo desses novos processos.

O consumismo, o contexto histórico, as crenças e religiões, as questões econômicas (hábitos de consumo), a esfera social e a geográficas são fatores ativos que ditam os padrões de alimentação (BATALHA; LUCCHESE; LAMBERT, 2005). Ou seja, homogeneizar o mundo numa única tendência seria uma consideração demasiado simples e equivocada dentro de um contexto complexo de fatores. No entanto, processos como comoditização, consumo global, livre mercado desenfreado e a busca incessante pelo capital reforçam tal processo de homogeneização. (BLEIL, 1998).

É com esses objetos de estudo que se busca nesta revisão literária iniciar a reflexão sobre as questões culturais alimentares, a segurança alimentar tradicional, sua alteração ao longo do tempo, e o risco atual para com a diversidade e variabilidade dos alimentos. Para atingir tal reflexão, será utilizada de referências bibliográfica para conceituar e analisar empiricamente os fatores e objetos de analise dentro do objetivo desta revisão.

Assim, esse trabalho fica apresentado numa revisão bibliográfica, com a primeira seção deste tópico destinado à compreensão do tema de

segurança alimentar nutricional. A segunda seção é responsável por demonstrar como a cultura alimentar evoluiu e distinguiu povos e sociedades, e também a importância alimentar como fator caracterizador de populações, sendo destacado a regionalidade brasileira. A terceira seção busca entender os fatores que regem o consumo humano de alimentos, sendo apresentados os aspectos que influenciam o comportamento alimentar; e os alimentos tombados como patrimônio brasileiro. A quarta e última seção deste tópico é destinada a apresentar e conceituar o termo globalização, e também busca a reflexão sobre um processo de homogeneização cultural de padrões de consumo alimentar e suas consequências. Ao fim, será utilizada da reflexão crítica para realizar as considerações e análises finais, adquiridas com a experiência teórica de conhecimento sobre os assuntos discutidos.

2 Revisão da Literatura

Essa revisão busca encontrar, em trabalhos e obras relevantes, a base conceitual para a compreensão sobre o tema de Segurança Alimentar Nutricional – SAN, bem como melhor elucidação acerca da relação desse com as tradições e culturas da população brasileira. Para isso, trata primeiramente do conceito de SAN, trazendo, posteriormente, um breve histórico sobre a alimentação e por fim, destacam-se aspectos de convergência entre as tradições e culturas das sociedades e a alimentação. Por fim, aporta-se a melhor compreensão sobre como os fatores culturais e tradicionais estão relacionados com a alimentação e o risco de "esterilização" dessas culturas heterogêneas pelo atual modelo globalizado de mercado e consumo, e como este fenômeno afeta a SAN.

2.1 Contextualizando a segurança alimentar

O ato de se alimentar significa muito mais que um simples momento de prazer. Maniglia (2009) destaca a vida humana, e como a alimentação

deve ser respeitada em todo o âmbito global, com suas devidas particularidades quando diz que:

> A vida humana é o bem mais considerado em todas as esferas globais, portanto deve ser garantido em todas as suas formas, não apenas no plano da sobrevivência, mas também nas condições saudáveis da existência e dignidade. Aqui, estabelece-se o direito à alimentação que é muito mais do que comer para sobreviver. Alimentar-se é um ato que projeta mais que sobrevivência, é uma permissão a uma vida saudável e ativa, dentro dos padrões culturais de cada país, com qualidade que propicie nutrição e prazer, e os produtos alimentícios devem ser inspecionados por órgãos responsáveis, que devem zelar continuamente por sua oferta e sua segurança às populações (MANIGLIA, 2009, p.123).

A partir da consideração de Maniglia (2009), serão contextualizadas a seguir algumas definições e a evolução do conceito da segurança alimentar mundial e brasileira, a partir de seus principais marcos e algumas ações de políticas públicas mais relevantes. Busca-se nessa contextualização entender esse objeto de estudo, de modo que as análises feitas nessa pesquisa girem em torno de premissas fundamentadas.

É necessário compreender que a pobreza, a fome, e a desnutrição compõem um trinômio que demanda respostas do Estado, por meio de seus governos e políticas públicas, especialmente de órgãos públicos e legislações relacionadas à segurança alimentar. Apesar disso, não serão tratados os conceitos e reflexões históricas sobre essas problemáticas nesse estudo. Assim, será apresentada, respectivamente, a definição e evolução do conceito de Segurança Alimentar em âmbito mundial e posteriormente em âmbito nacional.

2.1.1 Evolução do conceito no mundo

Para iniciar os trabalhos, buscou-se o primeiro relato de Segurança Alimentar – SA, servindo este de ponto de partida da pesquisa. Segundo Valente (2002), a origem do conceito de Segurança Alimentar se deu na

Europa, no início do século XX, a partir da I Guerra Mundial. Sua caracterização se dava na capacidade de produção de alimentos de cada país, tendo como pilar evitar a vulnerabilidade a possíveis cercos, boicotes ou embargos de motivação política ou militar. Ainda segundo os autores, e também com a contribuição de Maluf (2007), a SA tomou perspectivas internacionais com a criação da Organização das Nações Unidas (ONU) e da Organização das Nações Unidas para a Agricultura e a Alimentação, *Food and Agriculture Organization* – FAO, criadas em meio a II Guerra Mundial na conferência dos aliados em Hot Spring, Virginia – EUA (1943), órgãos direcionadas ao combate à fome no mundo. É importante ressaltar que, a FAO é um órgão agente de produzir pilares para o tema, mas cabe a cada país membro estabelecer suas próprias bases para cumprimento dos objetivos mundiais contra a fome.

Seguindo nessa linha, temos em 1948, outro ponto importante, que foi a Declaração Universal dos Direitos Humanos das Nações Unidas, no qual foi incluída a alimentação como um dos direitos humanos básicos (SILVA, 2007). Neste mesmo ano, a Organização Mundial da Saúde – OMS, também se instaurou. Ainda segundo o autor, a idealização de ajuda humanitária, frente à miséria e fome, agravadas pelas grandes guerras, foi o ponto para a SA ser foco de encontros políticos internacionais.

Mas, de acordo com Pinheiro (2008) e Maniglia (2009) a tona do tema de SA se deu no início dos anos 1970 do século passado, com o cenário da crise de alimentos (72-74). Em 1974, na Conferência Mundial de Alimentação, no qual a escassez de alimentos assustava o homem, acordos foram firmados como a criação de estoques nacionais para situações de emergência, frente ainda ao perigo da carência de produtos agropecuários. Nesse momento, ainda segundo os autores, a SA ainda era compreendida como uma política estratégica de armazenamento de alimentos, e não como um direito básico, apesar da declaração de 1948.

Ao fim da década de 1970, a produção de alimentos associada ao aumento populacional deixou de ser o foco do problema de alimentação e nutrição. Maniglia (2009) tratam esse período como o momento onde a

acessibilidade foi o alvo das ações da FAO, no qual em 1982 elaborou, na 8ª. Sessão do comitê da Segurança Alimentar Mundial, a seguinte definição para SA, apresentada em 1983, que é "(...) assegurar em todo momento e a toda população, a possibilidade material e econômica de obter os alimentos básicos de que necessita" (FAO, 1983 apud ORALC/FAO, sd, p. 1). E, como objetivos específicos: "(...) assegurar a produção de alimentos em quantidades suficientes; conseguir a máxima estabilidade dos subsídios de tais alimentos e garantir a possibilidade de obtenção dos alimentos àqueles que necessitam" (FAO, 1983 apud ORALC/FAO, sd, p. 2).

Costa (2008) aponta que a incorporação de SA ao debate internacional gerou repercussões, sendo que em 1986, o Banco Mundial definiu SA como "acesso por parte de todos, a quantidades suficientes de alimentos para levar uma vida ativa e saudável". E essa repercussão gerou ações da FAO, baseada em cinco condições, que de acordo com (MALUF; MENEZES; VALENTE, 1996), podem ser assim organizadas:

1. Suficiência – Associada a demanda;
2. Estabilidade – Compensar oscilações na oferta;
3. Autonomia – Em relação ao comercio exterior;
4. Equidade – Contemplar diferenças sociais de grupos de agricultores;
5. Sustentabilidade – Nova ideia mundial para produção, uso e manejo de recursos naturais.

Pinheiro (2008); Maluf (2007); e Valente (2002) consideram que, na década de 1980, a SA esteve associada, considerando a redução da fome e desigualdade econômica, a produção e acessibilidade de todos, com uma oferta estável a um produto de qualidade. Ou seja, como considera Hirai (2009), ficava claro que a SA não se suportava apenas na produção de alimentos.

Na década de 1990, temos além da preocupação com a fome e acessibilidade, um período onde a sustentabilidade ganha força. Em 1992 a Conferência Internacional de Nutrição, organizada pela FAO e OMS estipula meios de produção que respeitem recursos vitais como água e o saneamento básico (MANIGLIA, 2009). Nessa década ocorreu também um

importante encontro da Cúpula Mundial de alimentação, em 1996, em Roma, no qual foram produzidos a Declaração de Roma sobre a SA mundial e um Plano de Ação (PINHEIRO, 2009). Neles, o conceito de SA se amplia, buscando garantir,

> A todas as pessoas, em todos os momentos, acesso físico e econômico a alimentos suficientes, inócuos e nutritivos para satisfazer suas necessidades alimentares e suas preferencias quanto aos alimentos que lhes permitam levar uma vida ativa e sã. (MALUF, 2007; BRASIL, 2004).

Então, nesse momento, já é entendida a Segurança Alimentar Nutricional – SAN, uma vez que a ampliação do conceito trouxe para a SA a importância do fator nutricional para a população. Assim, pela importância graças a visibilidade dessa conferencia, "a SAN passa a ser entendida como direito humano básico à alimentação e nutrição" (MANIGLIA, 2009, p. 127). A autora completa que a garantia desse direito básico é de responsabilidade do Estado, consequente de ações públicas que cabem a ele promover, atentando a proteger sua sociedade a possíveis crises econômicas, sociais e naturais. Vale destacar que a partir de 1996, vigila o Código de Conduta sobre a alimentação adequada, no qual se busca a erradicação da pobreza e suprimento de necessidades básicas, sendo esse código um guia para a conduta internacional em mirar suas políticas públicas no alvo da fome. Também é valido destacar que o conceito apresentado acima faz referência às preferências nacionais sobre a alimentação, tema central dessa pesquisa que será destacado após essa breve conceituação. (MANIGLIA, 2009).

No século XXI, temos as ações da Cúpula Mundial e da FAO e suas metas de diminuição da fome. Como consta "em 2001, ocorreu o Fórum Mundial sobre Soberania Alimentar, na cidade de Havana, em Cuba, com o objetivo de analisar a perda de soberania sobre os recursos alimentares dos países do terceiro mundo". (CUSTÓDIO et al. 2011, p. 3).

Em 2003, a FAO lançou uma proposta de construção de uma Aliança Internacional contra a fome, porém, como revela Pinheiro (2008), as expectativas desse órgão são baixas em relação ao cumprimento, por parte dos

países signatários da Declaração de Roma, por falta de comprometimento político. Em 2004, Custódio et al. (2011) destaca a aprovação das Diretrizes Voluntárias da FAO, a qual busca o direito à alimentação a partir de orientações aos países membros, na tentativa de alcançar a SAN em sintonia com as recomendações do Plano de Ação da Cúpula Mundial de Alimentação.

Atualmente a FAO conta com um projeto para erradicação da fome no planeta até 2030, contanto com suporte eminente dos países signatários. E, segundo Carolan (2016), analisando dados das Nações Unidas, até 2050 será necessário um crescimento de no mínimo 60% comparado aos níveis de 2007 pela produção agrícola do mundo, para abastecer a toda população. Vale destacar, (FAO, 2004), que existiu um projeto em 2004 para, até 2015, diminuir pela metade o número de pessoas que passam fome,

Com essa base conceitual mundial, é possível então analisar a construção e evolução do conceito em âmbito nacional. Será dado foco aos órgãos que tem o objetivo cuidar para solução do problema.

2.1.2 Evolução do conceito no Brasil

No Brasil, os primeiros conceitos e estudos de SAN são de certa forma similar ao apresentado anteriormente. Porém é impossível tratar do tema em âmbito nacional sem antes contextualizar o governo de Getúlio Vargas e algumas das obras de Josué de Castro (1946, 1951, entre outras), que indicam as primeiras iniciativas de políticas sobre SAN brasileira.

Primeiramente, a imprescindível apresentação das contribuições de Josué de Castro. Médico, filósofo e geografo, foi o primeiro brasileiro a quebrar a barreira do estudo da fome. Em suas obras como o mapa da fome, e a geografia da fome, “Castro vincula o tema da fome brasileira muito mais a pobreza generalizada da população do que a problemas do meio ambiente, como era a visão na época de 1940” (CASTRO, 2008; HIRAI, 2009). Temos então, um primeiro momento onde o acesso ao alimento e o estado nutricional da sociedade brasileira se torna uma preocupação, graças às contribuições de Castro, no qual se inicia o processo de “desmitificação da

fome enquanto fenômeno natural, passando a encontrar sua explicação nos sistemas econômicos e sociais" (HIRAI, 2009, p. 58). Vale destacar ainda que, Castro presidiu a Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura (FAO) sobre dois mandatos (1952-1956).

Dentro do período presidido por Getúlio Vargas, ocorreram as primeiras ações sociais, que basearam políticas até um período recente. Pinheiro destaca que:

> [...] o governo Vargas é o marco do início da formulação de políticas sociais no Brasil. As mudanças institucionais propostas estabeleceram o arcabouço jurídico e material do sistema de proteção social até um período recente. O cenário político e social se caracterizavam pelos efeitos da Grande Depressão norte americano e a crise do café que deslocaram a política econômica e os investimentos do Estado para o fortalecimento das indústrias nacionais urbanas. (PINHEIRO, 2009, p. 76).

Na época, ainda segundo Pinheiro, Vargas implementou as primeiras ações de proteção social, quando converteu as Caixas de Aposentadoria e Pensões – CAPs em Institutos de Aposentadorias e Pensões – IAP. O autor destaca que, no que rege a SAN, baseado nas obras de Josué de Castro, foi formulado a lei do salário mínimo, buscando garantir o acesso dos trabalhadores a uma Ração Alimentar Mínima. Destaque é feito para o fato que, no período citado, as ações públicas ainda não tratavam de SAN, e sim de problemas ligados a fome/miserabilidade e a desnutrição. Pinheiro (2008) evidencia também as criações, além do salário mínimo, do Serviço de Alimentação da Previdência Social – SAPS e da Comissão Nacional de Alimentação – CNA, como o conjunto de ações sociais da época.

Passando para décadas seguintes, como mostra Albuquerque (2007), encontramos em 1972 a criação do Instituto Nacional de Alimentação e Nutrição – INAN, sendo este responsável por desenvolver programas relacionados a alimentação e nutrição, apesar de sempre voltados na lógica da oferta de alimentos a grupos específicos da população. Porem, Pessanha (2002), reflete que apesar da criação desses programas, os erros como seletividade e ineficiência comprometerem os objetivos principais dessas

campanhas, até mesmo a questão do acesso aos alimentos. Nesse período, como já destacado no tópico anterior, SA está associado fortemente a produção de alimentos, porem com traços para acessibilidade, mas ainda não a questão nutricional.

Passamos então, para o debate em cima do conceito de SAN no Brasil. "Em termos institucionais, os documentos e depoimentos demonstram que foi em 1985, num texto do Ministério da Agricultura e Reforma Agrária, a primeira vez que o termo SA foi referido no país." (Pinheiro, 2009, p. 77). Na sociedade acadêmica, segundo Albuerque (2007), os primeiros estudos que relatam sobre o conceito também aparecem em meados da década de 1980, muito influenciado pelas conferencias da FAO. Merece destaque comentar que, a constituição federal de 1988, segundo Pinheiro (2009), buscou recompensar o prejuízo social frente aos prejuízos do regime militar, assegurou a alimentação e nutrição como direito sociais, e adentrou, sem sinergia de ações, a agenda pública nacional.

Costa (2008) nos diz que, apesar de eventos significativos ocorridos anteriormente, foi a partir da década de 1990 que o tema de SAN concentra a maior mobilização social, e os maiores marcos, positivos e negativos. A década de 1990 se mostrou como um grande paradoxo quando se trata de SAN. Ainda segundo Costa, amparado com a discussão de Maniglia (2009), se de um lado temos que a mobilização social desta época, liderada pelo sociólogo Hebert de Souza, explicitou a existência de mais de 32 milhões de miseráveis no campo e nas cidades, e como resultado, em 1993, a elaboração do Plano de Combate à Fome e a instalação do Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional – CONSEA, temos por outro lado que, no ano seguinte, a extinção deste conselho (1994), e por seguinte, o desmonte de diversos programas associados a SAN (INAN 1997; PRODEA, 2000) nos governos de Fernando Collor de Melo e Fernando Henrique Cardoso – FHC (1990-2002). Apesar disto, vale destacar que, segundo Hirai (2009) e Albuquerque (2007), Herbert de Souza, o CONSEA e a mobilização vinculada a Campanha contra a Fome, idealizaram e realizaram no Brasil, a I Conferência Nacional de Segurança Alimentar, do qual

obtém-se documentos pragmáticos a fim de consolidar uma Política Nacional de Segurança Alimentar, sendo então o termo ampliado e vinculado aos direitos sociais e à consolidação da cidadania.

Ou seja, esses anos trouxeram por um lado, grande mobilização social e compreensão de sua importância, e também a criação de planos e conselhos, fortemente ligada ao apelo social, para posteriormente retroceder ao ponto quase zero sobre o assunto. Sobre essa retrocedência, Hirai (2009) considera duas linhas de ações dentro do período governado por FHC, no que tange a SAN nacional. A primeira seria o esvaziamento das políticas universais assistencialistas, e a segunda na substituição de programas de bens pelo capital, o que, em ambas as tendências, diminuíam o alcance, a eficácia, porém, o custo para o governo em programas sociais. Apesar disso, Costa (2008) considera a Política Nacional de Alimentação e Nutrição – PNAN, aprovada pelo Ministério da Saúde em 1993, um grande marco por objetivar o desenvolvimento econômico e social.

Segundo Pinheiro (2008, p.7) "A PNAN afirma a promoção do Direito Humano à Alimentação Adequada (DHAA) como fundamento de suas ações e aponta para a necessidade de criação de uma política abrangente de segurança alimentar e nutricional". E, para cumprimento desta política (PNAN), foram determinadas sete diretrizes, sendo elas apresentadas pelo Ministério da Saúde em 1999 e abaixo destacadas:

1. O estímulo às ações Inter setoriais para o acesso universal aos alimentos;
2. A garantia da segurança e da qualidade dos alimentos e da prestação de serviços;
3. O monitoramento da situação alimentar e nutricional;
4. A promoção de práticas alimentares e estilos de vida saudáveis;
5. A prevenção e controle dos distúrbios nutricionais e de doenças associadas à alimentação e nutrição;
6. A promoção do desenvolvimento de linhas de investigação;
7. O desenvolvimento e capacitação de recursos humanos.

Temos então, no final do século XX, a produção, a acessibilidade, a nutrição e a pobreza como fatores determinantes da insegurança alimentar brasileira. A partir desses fatores que os grupos sócias, ONG's e a

população mobilizada buscam seus princípios de combate à fome. Um importante marco brasileiro que tange a SAN foi, segundo Costa (2008), a inauguração de um grupo de trabalho para continuidade do combate a fome. Essa atitude se deu pela indignação por partes dos representantes das ONG's em relação a Cúpula Mundial de Alimentação de Roma, 1996, de onde os resultados foram considerados muito tímidos para o avanço da luta contra a fome. Sendo assim, em 1998, foi criado o Fórum Brasileiro de Segurança Alimentar e Nutricional – FBSAN, sendo atualmente composta por diversas ONG's nacionais ligadas ao tema.

Pinheiro (2008), após a extinção do INAN e até o recrudescimento do CONSEA, em 2003, a PNAN, apesar de configurar-se em uma política setorial, foi o principal espaço político de resistência e manutenção do debate e emergência da temática SAN no Brasil.

Em 2003, como citado, temos o recrudescimento do CONSEA, porém, sua reinstalação aconteceu graças a outro marco deste mesmo ano. A SAN nacional, com a implementação do programa "Fome zero", segundo Custódio et al. (2011), Costa (2008) e Pinheiro (2008) entrava na agenda política novamente, e com grande força, com base em três pilares: (1) o mapa da fome, estudo realizado pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada – IPEA, objetivando mensurar os sem renda; (2) O plano de combate à fome; (3) o já citado, reinstalação do CONSEA. Ainda segundo os autores, o programa tem sua origem nos anos 1990, e sua instalação foi uma das bases da campanha do Presidente Lula visando combater a fome com veemência. Em 2004 então, surge no Brasil o Ministério Extraordinário de Combate à fome e Insegurança Alimentar, no qual fica responsável pelas políticas nacionais de desenvolvimento social, SAN e assistencialismo social/renda/cidadania (HIRAI, 2009, p.81).

Em 2004 também foi realizada a II Conferência Nacional de Segurança Alimentar – CNSA, o qual reforçou ainda mais o tema em âmbito nacional (ALBUQUERQUE, 2007). Na ocasião da II CNSA, o tema central foi: Por um Desenvolvimento Sustentável com Soberania e Segurança Alimentar e Nutricional, e nela, o conceito de SAN ficou definido como sendo:

> [...] a realização do direito de todos ao acesso regular e permanente a alimentos de qualidade, em quantidade suficiente, sem comprometer o acesso a outras necessidades essenciais, tendo como base práticas alimentares promotoras de saúde que respeitem a diversidade cultural e que sejam social, econômica, e ambientalmente sustentáveis. (BRASIL, 2004).

Esse conceito foi motivado sendo consideradas as diretrizes da FAO e as discussões e considerações do CONSEA e sociedade civil. Num momento brasileiro no qual o tema de combate à fome esteja em seu ponto máximo de ação, Albuquerque (2007) destaca que foi levada ao Congresso Nacional, a proposta de uma lei que firmasse a segurança alimentar e nutricional como ação prioritária no país, a chamada Lei Orgânica de Segurança Alimentar Nutricional – LOSAN, aprovada em 2006, o qual acarretou na criação do Sistema Nacional de Segurança Alimentar Nutricional – SISAN. Custódio et al. (2011) reflete nesse assunto dizendo que, buscando o avanço na SAN, o governo brasileiro sanciona:

> [...] em setembro de 2006, a Lei nº 11.346, criando o Sistema Nacional de Segurança Alimentar Nutricional – SISAN, que objetiva assegurar o DHAA. O principal objetivo do SISAN é formular e implementar políticas e planos de SAN, estimular a integração dos esforços entre governo e sociedade civil, bem como promover o acompanhamento, o monitoramento e a avaliação da SAN do país. A lei estabelece os componentes (membros do governo e da sociedade civil, o CONSEA e a Conferência Nacional de SAN) que integram o SISAN, por meio do qual o poder público, com a participação da sociedade civil organizada, deverá atuar com vistas a assegurar o DHAA. Ela prevê que o SISAN funcione, de forma integrada, por meio de um conjunto de órgãos públicos e de instituições privadas, com ou sem fins lucrativos, relacionadas à SAN, obedecendo a um conjunto de princípios e diretrizes. Esta lei considera que a alimentação adequada é direito fundamental do ser humano, inerente à dignidade da pessoa humana e indispensável à realização dos direitos consagrados na Constituição Federal, devendo o poder público adotar as políticas e ações que se façam necessárias para promover e garantir a SAN da população. (CUSTÓDIO et al., 2011, p. 6).

Com a lei nº 11.346 – LOSAN, o acesso à alimentação torna-se permanentemente política de Estado (COSTA, 2008, p. 105). Porém, Pinheiro (2008), tem certas ressalvas:

> A aprovação da LOSAN é uma ação afirmativa no sentido de garantia e avanço de direitos sociais, contudo não garante por si só a perspectiva da SAN. Há um longo percurso para operacionalizar localmente os princípios da lei, que valem para todo o território nacional, marcado por heterogeneidade e desigualdades significativas. Além disso, a construção de valores e a consolidação da própria noção de direitos nas relações sociopolíticas, que se processam no cotidiano das instituições, são passos igualmente fundamentais. (PINHEIRO, 2008, p. 13).

Assim, as bases para a criação do SISAN são de primordial importância. Para essa discussão, foi realizado em 2007 em Fortaleza, segundo Costa (2008) a III CNSA, que teve como tema: Por um Desenvolvimento Sustentável com Soberania e SAN, no qual teve objetivo de estruturar as bases do SISAN a partir de três eixos: (1) SAN nas estratégias de desenvolvimento; (2) Política Nacional de SAN; (3) SISAN. A III CNSA objetivou seis diretrizes integradoras setoriais, e diversas propostas, sendo então a Declaração Final da III CNSA um documento base para todo o conjunto de SAN.

Em 2011, a IV CNSA aconteceu em Salvador, e teve como tema: Alimentação Adequada e Saudável: Direito de todos. O objetivo geral da conferência foi:

> Construir compromissos para efetivar o direito humano à alimentação adequada e saudável, previsto no artigo 6º da Constituição Federal, e promover a soberania alimentar, por meio da implementação da Política e do Sistema Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (Sisan) nas esferas de governo e com a participação da sociedade. (BRASIL, 2011, p. 7).

A quinta e última CNSA aconteceu em Brasília no ano de 2015, com o tema: Comida de verdade no campo e na cidade: por direitos e soberania alimentar. Essa Conferência trouxe assuntos que envolveram diversas comunidades tradicionais e a preocupação ao entorno de SAN sobre elas, e também uma perspectiva para os próximos passos sobre a esfera de SAN

no Brasil, como a criação e fortalecimento de programas de combate à fome, estabelecimento de tetos do valor de compra de determinados produtos entre outras mais.

2.2 Influência antropológica e cultural da alimentação: a diversidade alimentar ao longo dos anos

A escolha de nossos alimentos diários é influenciada diretamente por variáveis culturais ao longo da história da humanidade – como crenças, tabus, religião, bem como a análise do comportamento do indivíduo e de hábitos de consumo, as quais definem a identidade cultural e as especificações regionais de cada país através da ligação direta com a antropologia, pois grandes partes dos estudos são conduzidas a esse campo teórico. Para melhor compreender as características do indivíduo deve-se realizar uma análise antropológica, um estudo das variações culturais alimentares, destaca Casotti (2002).

Neste contexto, serão abordadas brevemente as contribuições do homem ao longo da história da humanidade em relação à cultura, produção e consumo alimentar, demonstrando que a diversidade alimentar é essencial para caracterizar as civilizações bem como garantir a segurança alimentar, essa evolução histórica no mundo se divide em pré-história e as idades antigas, médias, modernas e contemporâneas segundo Recine e Radaelli (2001); Enedi Boaretto (2009); Leonardo (2009). Em seguida será apresentado a evolução histórica alimentar no Brasil, bem como suas especificidades regionais e influências culturais alimentares.

2.2.1 A história alimentar das civilizações no mundo

Alimentar-se é compreendido como um fenômeno coletivo, uma necessidade biológica vivenciada e influenciada culturalmente pelo indivíduo em que constitui relação entre si e com o ambiente social (TEIXEIRA, 2015). De maneira similar, Mezomo (2002); Maciel (2005), menciona a

alimentação como uma atividade efetuada por indivíduos em que existe a coleta, separação e consumo de alimentos. Para França et al. (2012), a alimentação é uma necessidade fisiológica e agrega além da satisfação do corpo, reunir indivíduos e costumes que caracterizam uma boa forma de socialização.

A alimentação é importante para a humanidade desde seu nascimento, retirando os nutrientes necessários para o funcionamento de seu organismo. Esses nutrientes estão em carnes, vegetais e são transformados e distribuídos para o corpo, segundo Recine e Radaelli (2001). Moratoya et al. (2013); Maciel (2005), aponta que a alimentação é um essencial indicador de qualidade de vida e bem-estar, que afeta o indivíduo de diversas formas. A importância de vitaminas, proteínas, minerais e outros nutrientes são necessários para o funcionamento perfeito do corpo.

A cultura alimentar abrange consumo das variedades de produtos disponíveis de acordo com a região e o acesso ao alimento que ocorre de inúmeras formas de acordo com Recine e Radaelli (2001).

Durante a pré-história que ocorreu há 10 mil anos a.C., para alguns historiadores inicia-se com a invenção da escrita e o surgimento da linguagem que ocorreu em torno de 4 mil anos a.C., essa época é marcada pelo aparecimento do homem nômade até a invenção da agricultura. De acordo os autores Recine e Radaelli (2001) relatam que o homem primitivo comia de tudo, utilizava de todos os alimentos que lhe circundava, e devido à escassez de alimento e as mudanças climáticas, tanto animais como homens eram obrigados a percorrer grandes áreas para encontrar e suprir sua alimentação, assim sendo denominados nômades.

A caça de animais foi necessária para seu sustento em conjunção com a migração, deste modo, o homem foi povoando o globo distribuindo a espécie no planeta. O homem primitivo sobrevivia da caça, pesca e colheita natural de raízes, e frutos sem plantações e esforços de produção, embora não se sabe exatamente qual fruto era consumido, nem onde surgiu o instinto racional para consumir tais alimentos, representando assim um nível

de subsistência, dependente da natureza na qual só podia sustentar uma pequena sociedade afirma Enedi Boaretto (2009) e Leonardo (2009).

Com o início da agricultura o homem nômade passou a viver em aldeias, fixando território, ocorrendo uma grande mudança na civilização. Passam a cultivar e produzir seus alimentos nos locais onde vivem, por meio da domesticação dos animais e plantas. O cultivo inicial foi de trigo, aveia e cevada, a cultura de cereais possibilitou novos produtos como pães e bebidas para o consumo humano. (RECINE; RADAELLI, 2001).

A caça começou a ser substituída pela criação de espécies de animais domesticados como cabras, boi, ovelha, porcos; os animais foram sendo de menor porte como javali, lebre, pássaros, uma vez que antes se caçava cervos, rinocerontes, mamutes, ursos, renas entre outros. A mudança dos animais caçados foi um processo evolutivo do planeta, sendo que este processo possa ter extinguido algumas espécies.

O crescimento populacional, favoreceu a agricultura primitiva e as variedades alimentares ampliaram para fornecer a um número maior de indivíduos quantidade e variedade de comida, iniciando-se a base alimentar tradicional. Os seres humanos adquirem então o conhecimento básico para a criação e o cultivo das plantas, principalmente sobre o período de produção de frutos comestíveis, sendo esse conhecimento acumulado ao passar dos anos.

A antiguidade ou idade antiga vai do século 4 d.C. até o início do 5 d.C., quando ocorreu a queda do império romano. Abreu et al. (2001) menciona que a disseminação de alimentos se firmou no comércio antigo entre as civilizações romanas e gregas em que plantas e animais eram trocados com outros tipos de plantas e produtos como especiarias do oriente, azeite.

No Egito a alimentação do faraó era variada entre massas, legumes, carnes como cordeiro, especiarias, peixes, laticínios, frutas, cereais, condimentos, mel e vinho. A dificuldade é conhecer a alimentação do indivíduo comum egípcio, e o que era oferecido para os escravos nessa mesma época. Os egípcios atribuem grande importância com a saúde e a longevidade relacionava-se aos prazeres da mesa, na qual sabiam muito bem a utilização

de ervas e algumas plantas para curar doenças. (RECINE; RADAELLI, 2001).

Neste período, entre os cereais consumidos e fundamentais, o mais importante era o trigo, em seguida o arroz, que foi adaptado ao cultivo semiaquático, pois antes era cultivado em solo seco, em terceiro o milho e por fim o cultivo da batata, a alimentação de cereais era também complementada com a cevada e as favas.

Os antigos também cultivavam algumas leguminosas e hortaliças, como alho, cebola, couve etc.; a videira e a oliveira eram consideradas plantas sagradas, pois delas se produzia o vinho e o azeite. Os antigos já dominavam as técnicas de cultivo, de escolha das melhores sementes, a prática da irrigação, o uso de esterco animal para adubação e também o repouso do para recuperar a fertilidade do solo. (ENEDI BOARETTO, 2009).

Para Leonardo (2009, p. 3),

> [...] esse processo de administrar e cultivar as sementes e pastorear rebanhos, que garantissem alimentação durante todo o ano, foi um grande avanço. A agricultura e agropecuária tomaram formas bem expressivas na alimentação de uma sociedade, e esta procurava viver em regiões férteis.

Já na Idade Média iniciou-se no século V e terminou no século XV, neste período nasceu e findou-se o feudalismo, na qual o trabalhador rural é servo de grandes proprietários, plantavam para próprio sustento sendo parte dessa produção destinava-se ao senhor do feudo. Apenas no final da idade média com a queda do feudalismo formam-se sociedades urbanas pequenas, as pessoas passam a produzir em terras próprias a comercializar e trocar suas produções na localidade e em locais mais distantes. (ENEDI BOARETTO, 2009; LEONARDO, 2009).

Neste período se tinha como ingrediente culinário três elementos fortes: o doce dos açúcares e do mel; o forte do tempero e condimentos; e o ácido dos vinagres, dos vinhos e dos sucos de frutas cítricas, compondo

um conjunto amplo de combinações valorizando a alimentação em sabores, porém os indivíduos da idade média eram mais preocupados as com aparência e vestimentas do que com a variedade e valores alimentares.

Ainda neste período, segundo Enedi Boaretto (2009), além dos produtos da agricultura como hortícolas (nabo, couve, repolho, a cebola, o alho, a chicória, a acelga, a cenoura, o rabanete e algumas plantas aromáticas), juntava-se alimentos fornecidos pela terra não cultivada (caça, peixe e gado), na qual a carne era obtida do porco, carneiro e do boi, se salgava para ser posteriormente cozida, raramente assada. O vinho deixa de ser consumido diariamente a passa-se a usar da cerveja; o trigo perde seu valor alimentício sendo substituída pelo centeio, a aveia, a cevada e o sorgo; acompanhado as mudanças dos cereais as leguminosas como o feijão e a ervilha passam a ser incluídas na alimentação.

No período do século XVI até a revolução francesa em 1789 se defini como a idade moderna, o sistema feudal foi substituído pelo sistema capitalista, com o crescimento das cidades a agricultura de subsistência passa a ser uma agricultura de mercado. Surge a necessidade de produção de alimentos em grande escala e a inserção de produção industrial para atender a demanda crescente da população. (LEONARDO, 2009).

Alguns historiadores estimam que se passou a consumir mais cereais, decrescendo o consumo de carne no regime alimentar popular, destacando o início das grandes navegações na qual trazia o intercâmbio de produtos e especiarias asiáticas (pimenta, canela, cravo, noz-moscada); transportava plantas alimentícias da América (milho, batata, tomate, amendoim, cacau) para a Europa; e plantas tropicais chegavam a todo o Novo Mundo (cana-de-açúcar, algodão e o café); já as plantas orientais e africanas foram plantadas em todas as região do mundo como a bananeira, o inhame e a videira.

A agricultura passou a ser rentável, ou seja, deixa de ter característica de subsistência na Idade Moderna. Produtos como tomate, batata, milho, arroz são mais consumidos por todas as classes sociais ganhando importância na alimentação ocidental. No final da Idade Moderna o pão era

muito produzido e consumido, crises na produção de cereais impactou a mortalidade neste período. (RECINE; RADALELLI, 2001).

Por fim chegasse à idade contemporânea iniciada com a revolução francesa (1789) até os dias atuais, descaracterizada pela inserção de variedade de alimentos e/ou transporte dos mesmos; porém, caracterizadas por evoluções macro econômicas (explosão demográficas, aumento de produtividade das culturas); tecnológicas (surgimento da hidroponia, alimentos transgênicos, e a biomassa); sustentáveis (globalização: *fast food* X *slow food*) e as mudança dos hábitos alimentes dos consumidores. (RECINE; RADAELLI, 2001; ENEDI BOARETTO, 2009).

Abreu et al. (2001) aponta que no século XX a alimentação agregou valor em novos produtos como queijos, vinhos, cerveja em decorrente o descobrimento da fermentação, beneficiamento de leite, renovação de processos agrícolas. Houve maior consumo de ovos e gordura vegetal e animal, destacou-se também a utilização dos alimentos tradicionais (trigo, outros cereais, vinho e azeite), o aumento gradativo do consumo do chá, o chocolate e o açúcar, entre outros alimentos básicos que passam a tomar parte da alimentação popular como a batata, o milho, o arroz, a mandioca, o tomate, a berinjela e o amendoim.

Em todos os momentos da história, as populações podem ser caracterizadas também pela alimentação. Na idade moderna, com a explosão demográfica e o avanço da troca de experiências globais, temos casos de especialização em determinados produtos alimentares. O peixe cru japonês, a massa italiana, o hambúrguer americano e a linguiça e cerveja alemã, são alguns dos exemplos no qual é possível caracterizar alimentos pela geografia.

Neste contexto se finda a breve história da humanidade em relação às contribuições à cultura alimentar ao longo do tempo, em que atualmente e para o futuro se concentra em um grande desafio "produzir alimentos (com o conhecimento embasado na nutrição mineral de plantas), sem contaminar o solo e sem depauperar a sua fertilidade e os

alimentos produzidos chegarem à mesa de todos." (ENEDI BOARETTO, 2009, p. 525).

2.2.2 A história alimentar brasileira e suas especificidades regionais

A cultura alimentar brasileira segundo BRASIL (2009); Recine e Radaelli (2001); França et al. (2012); Maciel (2005), está formada na miscigenação das culturas portuguesa, indígena e africana. Após séculos outras culturas se inseriram no Brasil e trouxe para nossa terra suas tradições de origem. O Brasil possui uma grande miscigenação de povos de todos os países praticamente, e agregando e muitas vezes adaptando ingredientes locais para preparação de comidas que são elaboradas nos seus países de origem, assim temos as comidas modificadas pelo ingrediente disponível na preparação de pratos típicos oriundos de lugares como Japão, Rússia, Itália, França, Alemanha, Chile, Canadá, Inglaterra, Líbano, Turquia, Grécia e outros que se abrigaram no Brasil como nova pátria.

Para Recine e Radaelli (2001), no período de colonização a expedição portuguesa relatou em suas cartas que os nativos se alimentavam de recursos naturais extraindo da floresta, rios e mar sua subsistência. Cada tribo possuía sua forma de obter seu alimento e seu cardápio era muito variado. Incluía plantas, frutos como caju, goiaba, cupuaçu, açaí, castanhas e sementes, raízes como mandioca, a caça de animais como porco do mato, paca, anta, macaco e peixes pescados com arco e flecha nos rios. Os homens tinham como tarefa a caça e pesca, enquanto as mulheres eram responsáveis por coletar e cultivar, de forma rudimentar, algumas culturas como a mandioca e milho, em que eram preparados alimentos assado ou cozidos. Algumas tribos não tinham conhecimento do açúcar proveniente da cana-de-açucar, mas utilizavam o mel para consumo e elaboração de bebidas.

Para Recine e Radaelli (2001), das variedades de peixe consumido pode ser citado a pescada, tucunaré, pirarucu, mandubi, mapeará, acará,

surubim, peixe-boi, pacu, algumas espécies de crustáceos e moluscos também eram muito apreciados.

Brasil (2009) aponta algumas variedades de carnes consumidas pelos índios brasileiros, da caça podem ser citados: macacos, anta, paca, cotias, lagartos, gaviões, porcos e cobras venenosas como a cascavel. Aponta ainda que algumas tribos brasileiras não conheciam o fogo e que preparavam suas alimentações de forma distinta, para algumas tribos as carnes e peixes eram assados em brasa embrulhados em folha de bananeira, ou enterrados em areia ou terra e coberto por brasa, outros utilizavam o peixe assando entre pedras sob o sol. Alguns utilizavam temperos como pimenta e sal extraído de plantas. Para a preparação dos alimentos algumas tribos conheciam o artesanato e produzia potes, e vasilhas para cozinhar raízes e legumes.

As carnes e peixes eram assadas em espetos paralelos chamado moquem, sendo o precursor do churrasco de hoje. O tempero utilizado era pimenta e alguns misturavam com sal e esporadicamente cozinhavam em agua os alimentos, quando cozido utilizava-se vasilhas de cerâmica. Os índios não sabiam fritar alimentos, posteriormente aprenderam a técnica com os portugueses utilizando azeite ou banha de porco e seu produto mais importante da culinária indígena foi a mandioca e seus derivados foram distribuídos em várias regiões do Brasil, destaca-se como derivados a tapioca, polvilho, molhos, tucupi, farinha sendo este o mais apreciado.

O preparo de algumas bebidas ficava a sob responsabilidade da mulher, que utilizavam diferentes matérias primas como milho, mandioca, cupuaçu, caju, açaí, buriti etc. “Cronistas dos séculos XVI e XVII descreveram tais bebidas como fortificantes e deliciosas, apesar da repugnância instintiva, já que algumas bebidas para serem elaboradas sofriam mastigação prévia para ativar a fermentação”. (RECINE; RADAELLI, 2001, p.12).

As autoras também relatam que na habitação indígena não existia provisão de água, quando sentiam sede iam beber diretamente na fonte que geralmente era rios e riachos próximos da aldeia. A introdução de água dentro da oca foi por intermédio dos colonizadores portugueses.

A contribuição da culinária indígena é citada por Brasil (2015) e Recine e Radaelli (2001) em alguns preparos que são atualmente consumidos e elaborados como polpa de buriti para sucos e outros preparos, a mandioca já descrita como fonte de diversos produtos e para elaboração do cauim, uma espécie de vinho, guaraná como refresco e alimento para dar mais energia para caçar e como cura de febres e dores de cabeça e cãibra. A paçoca feita de farinha de mandioca e carne assada socada em pilão, caranguejo com molho seco de pimenta, camarão, lagosta, moqueca de peixe, que pode ser feita com outro tipo de carne, o caruru que é um prato baseado em vegetais como taioba, quiabo acompanhado de uma variedade de carnes, mingau, pirão e beijú com pimenta.

Na culinária africana alguns dos alimentos se tornaram característicos e configurou-se emblemático nacionalmente brasileiro e conhecido mundialmente. Brasil (2009) refere à culinária africana uma participação inicial de pouca influência pelo fato de serem trazidos como escravos e era pouco valorizada e aceita por ser considerada comida de senzala. Com o crescimento populacional negra, sua cultura e costumes alimentares foram ganhando espaço e o gosto pelos brasileiros, e muitas técnicas foram importantes para ampliar a variedade e também conservar os alimentos. Como influência marcante da sua comida destaca-se o azeite de dendê, coco da Bahia, quiabo, cebola, alho, pimenta malagueta. A palmeira que é extraída o azeite de dendê veio da África nos primeiros séculos de escravidão e colonização do Brasil.

Para Recine e Radaelli (2001), antes de desembarcarem no Brasil os escravos africanos foram condicionados à alimentação utilizada na colônia. Entrou no cardápio o milho, farinha de mandioca, aipim, variados feijões, e cachaça. Das mais longínquas colônias orientais e africanas vieram mudas de plantas, sementes, raízes. Pelo Brasil se espalhou de forma rápida mandioca, milho, amendoim, batata em contrapartida o café, açúcar, fumo e cacau teve uma vagarosa disseminação.

Os negros também produziam a farinha, assim como os indígenas brasileiros, o milho era consumido cozido, como papa, ou era fervido com

leite de vaca, parecido com o mungunzá. A banana originalmente africana naturalizou-se nas plantações brasileiras, rodeando as casas e as ocas indígenas. Considerada popular e representativa do Brasil a banana tem grande influência na alimentação nacional, junto com o amendoim. Outras frutas também foram cultivadas e caracterizadas na identificação brasileira, mas sua origem primitiva é africana, destaca-se a cana de açúcar, manga, jaca, o coqueiro que oferece o leite de coco e o azeite de dendê. Na contribuição o Brasil forneceu goiaba, abacate, caju, abacaxi, cajá, araçá, batata, mandioca. No momento que a capital do país passou para a cidade do Rio de Janeiro o crescimento da população ampliou a quantidade de escravos domésticos reorganizando a culinária.

A crescente demanda de escravos favoreceu o tráfico de negros e plantas, e diversos vegetais foram cultivados no Brasil. Estes vegetais são citados: quiabo, melancia, açafrão, inhame, gergelim, erva doce, e outros. O animal africano inserido no Brasil e que amplia o cardápio nacional é a galinha d'angola.

A comida oferecida para o escravo de uma propriedade mais rica inclui feijão preto, toucinho, farinha de mandioca, carne seca, laranja, banana, nas propriedades com menor riqueza o escravo alimentava-se de farinha de mandioca, laranja, banana. Em Minas Gerais, Goiás e Mato Grosso os escravos comiam angu de milho, carnes de caça e peixe. No Norte era oferecidos peixes e preparado com carne de carneiro chamada de bucha, e o pirão que foi mais bem aceito.

De acordo com Brasil (2009); Brasil (2015) a escrava negra destacou-se na culinária como cozinheira demonstrando suas habilidades. Um prato tipicamente brasileiro, que surgiu na senzala e posteriormente ganhou preferência foi à feijoada. Elaborado com as partes rejeitadas pelos senhores feudais, isto demonstra a situação de pobreza que os escravos viviam.

Feijão foi bem aceito na refeição de portugueses e também por africanos tornando-se um ingrediente básico em todo o Brasil. Recine e Radaelli (2001) descrevem que os escravos que trabalhavam nos engenhos

de cana, alimentavam-se de mel com farinha, caldo de cana, cachaça, mel com água, sucos e café.

Segundo Brasil (2009), três elementos comuns na Europa eram utilizados como modelos para as propriedades: o curral, o quintal e a horta. No curral criavam boi, porco domesticado, cabra, carneiro e a galinha, e um novo produto veio como grande novidade na alimentação o ovo, utilizado de diversas maneiras na culinária. Com os recursos provenientes das criações faziam-se alguns alimentos como queijo, requeijão, embutidos e defumados. No quintal eram plantadas árvores frutíferas como limoeiro, laranjeira, maçã, figo, melão, melancia e etc. A horta estava à produção de legumes e folhas consumidas por todos, acelga, alface, cenoura, berinjela, coentro, cebolinha e couve.

Conforme Recine e Radaelli (2001), com a chegada dos colonizadores ao Brasil, houve a necessidade de adaptação a nova economia e ingredientes alimentares organizando a prática de manejo de roça inspirada no indígena e a aprendizagem das técnicas de pesca e caça realizada. As festividades e banquetes incluía a peixada. Os europeus frente as adaptações nativas inseriram os costumes de sua terra de origem como a criação de aves, gado, e ingredientes das hortas portuguesas como coentro, gengibre, alho, cebola, alface, couve, trigo, abobora.

No início da colonização a adaptação do costume alimentar português e indígena houve demasiada fartura por um período, mas crescimento da população gerou problemas na produção de alimento para todos. Portugueses fabricavam vinho e cachaça e essa bebida afetou os costumes indígenas prejudicando a sua saúde. A situação tornou-se pior com a expedição bandeirante que buscava novas riquezas como ouro e pedras preciosas.

A quantidade de mineradores que migrou para o interior do país desencadeou um êxodo na plantação, sendo deixada em segundo plano. Nesta condição morria-se de fome por escassez produtiva e quem tinha alimento enriqueceu rapidamente com a venda. O primeiro relato de fome pode ser identificado nesta situação em que passou a população brasileira. (RECINE; RADAELII, 2001).

Os portugueses inseriram costumes e hábitos marcantes em nosso paladar com a valorização do sal e apresentaram o açúcar aos africanos e índios do Brasil. A partir destes ingredientes portugueses a culinária brasileira adotou os doces de ovos e uma diversidade de frutas, criou a goiabada, a marmelada e outros doces de frutas enriquecendo a sobremesa brasileira. (Brasil 2009).

Neste contexto se compreende que a alimentação e a culinária brasileira são compostas por variedades de culturas e hábitos alimentares, que influenciaram e diversificaram a mesa do país, contudo, proporcionaram a segurança alimentar. A culinária brasileira foi principalmente baseada na culinária portuguesa, dos negros e dos indígenas; porém, se deve considerar que o país possui uma vasta dimensão territorial não somente em características geográficas, mas também de diversidade cultural inserida pelos imigrantes que aqui se instalaram (italianos, alemães, japoneses, espanhóis, árabes, suíços e outros), e colaboraram para a regionalização brasileira (região Norte, Nordeste, Centro-oeste, Sudeste e Sul).

> *"Melting pot"*, essa expressão em inglês, retrata bem o que é a cultura brasileira, uma "mistura" de raças, crenças, costumes e hábitos alimentares diferentes. Não adianta querer que um paulista coma mandioca cozida no café da manhã com manteiga e sal, como faz o nordestino, se ele está acostumado com o pingado, pão e manteiga. Situação semelhante é exigir que o mineiro deixe de comer seu pão de queijo quentinho logo que acorda e substituí-lo por torradas com geleia, como fazem os gaúchos. (SONATI; VILARTA; SILVA, 2009, p. 143).

Neste contexto elucida-se que as regiões do país desenvolveram hábitos e diversificação alimentares; tendo como base as mais diversas culturas que tornam as comidas peculiares, ricas e diferenciada. Para Recine e Radaelli (2001), Sonati; Vilarta; Silva (2009) as diversificações alimentares, as diversidades nos sabores, entre uma e outra região acontecem por fatores ambientais (solo, clima, espaço territorial, fauna e colonização).

Essas peculiaridades e diversidades nos sabores e pratos são apresentadas por Recine e Radaelli (2001); Sonati; Vilarta; Silva (2009); Brasil (2009), destacando a cultura, alimentação e influências colonizadoras de cada região, como já apresentadas anteriormente nesta revisão literária.

Na Região Norte a mandioca é o alimento característico da região na qual se consome até os dias atuais, na forma cozida ou farinha acompanhando arroz e feijão, herdade da cultura indígena. A raiz *in natura*, tratada e ou seu suco são ingredientes bases em vários pratos característicos: Tucupi, Tacacá, Maniçoba e Açaí com tapioca; entre estes se destaca o Pato no Tucupi, sendo o prato mais conhecido no Pará. Os peixes de água doce também fazem parte da alimentação dessa região devido à grande quantidade de rios; entre os peixes mais consumidos então: pecada, tambaqui, piranha, traíra, tucunaré, sardinha de rio, pacu e pirarucu. O último peixe é também conhecido na região como "bacalhau da Amazônia", por ser mantido através do processo de salga a qual foi inserido por jesuítas nos séculos XVII. Além da mandioca e dos peixes destaca-se as frutas silvestres (pupunha, açaí, mangaba, murici, cupuaçu, graviola), manga, castanha do pará, abacate e guaraná. As carnes consumidas também são peculiares (carne de tartaruga, jacaré assado ou cozido com pimenta). (RECINE; RADAELLI, 2001; SONATI; VILARTA; SILVA, 2009; BRASIL, 2009).

A Região Nordeste foi influenciada principalmente pelas culturas indígenas, africana e portuguesa, além de outras contribuições como a holandesa, francesa e inglesa, o resultado dessas influências preservadas até hoje é uma culinária farta e diversificada que caracteriza a região nordestina. A região Nordeste divide-se em duas áreas: a área litorânea que se inicia no Piauí e termina no Sul da Bahia, também denominada como zona da mata; a outra área é o sertão nordestino caracterizado pelo polígono das secas. Na área litorânea a alimentação é baseada na mandioca, no feijão, no arroz, na carne seca, na rapadura e milho; no sertão se dedica a criação de gado bovino e caprino (carne, leite, queijos e manteiga), além de bata-doce, mandioca, alguns legumes e frutas. Os pratos característicos nordestinos são

angu, cuscuz, e de combinações não tradicionais como doce de leite com banana, abóbora com leite, batata doce com café, queijo com rapadura, polenta com leite etc. No estado da Bahia predominou-se a cultura africana: galinha de cabidela (feita com o próprio sangue do animal, influência portuguesa), o acarajé, o abará, o vatapá e o caruru (influência africana), tendo alguns ingredientes como: a pimenta, o coco, o quiabo, e o azeite de dendê. No estado do Ceará uma variedade de pratos com peixes, camarão e lagostas (como a moqueca), acompanhada rapadura de cana-de-açúcar. No estado do Rio Grande do Norte além dos peixes e crustáceos se encontra a carne-de-sol (influência indígena) acompanhada com farofa e feijão verde. Em Alagoas encontra-se o sururu (frutos do mar e crustáceos de água doce). Outros pratos típicos como buchada, sarapatel, dobradinha, mão-de-vaca, munguzá, pé-de-moleque, umbuzada (feito com umbu, leite e açúcar), e alguns doces e sorvetes de frutas regionais (mamão verde, goiaba, coco, manga, umbu, jaca, abacaxi e araçá) também fazem parte da alimentação dessa região. (RECINE; RADAELLI, 2001; SONATI; VILARTA; SILVA, 2009; BRASIL, 2009; BRASIL, 2015).

Nos primórdios da região Centro-oeste a alimentação se caracterizava pela caça (jacaré, cotia, capivara, anta e veado) e pesca (pintado, pacu, dourado, piranha) acompanhados de arroz, uma culinária condicionada à extração ambiental por ter sido uma região afastada e banhada por duas grandes bacias hidrográfica da América do Sul: a da Amazônia e a do Prata. Após a construção da rodovia Belém-Brasília e a mudança da capital do país do Rio de Janeiro para Brasília possibilitou a migração de várias famílias e colonos vindos de outras regiões brasileiras principalmente do Sul do país. Pode-se considerar que a alimentação desta região originou com a reunião de diversas culturas e costumes alimentares vindas de outras regiões do Brasil. Seus pratos típicos são carne com banana, feijão tropeiro, peixe na telha (assado), peixe com banana, bolinho de arroz, pamonha, carne seca, toucinho de porco e banha de porco, costelinha, o virado paulista e o churrasco gaúcho. Das frutas do serrado destaca-se o pequi, geralmente consumidos com arroz, prato de cheiro forte e típico da

região. (RECINE; RADAELLI, 2001; SONATI; VILARTA; SILVA, 2009; BRASIL, 2009; BRASIL, 2015).

A região Sudeste por sua vez, também recebeu várias influências culturais alimentícias, dos indígenas e principalmente dos colonizadores e imigrantes, essa região é a mais rica do Brasil e também a mais populosa por possuir as duas grandes megalópoles dos negócios. No estado do Espírito Santo é caracterizado pela forte influência indígena principalmente em seu litoral, além dos créditos alemães e italianos. A culinária e alimentação típica são: moqueca de peixe e camarão á base de coentro e urucum (sem influência africana, pois não utiliza como ingredientes o dendê e o coco), quibebe de abóbora, torta capixaba (feita com bacalhau). (RECINE; RADAELLI, 2001; SONATI; VILARTA; SILVA, 2009; BRASIL, 2009; BRASIL, 2015).

O estado de Minas Gerais não recebeu influências estrangeiras, porém os bandeirantes vindos de outros estados que buscava ouro em garimpos deixaram suas influências, porém com o fim das extrações do ouro, os mesmos se dedicaram a criação de gado leiteiro como outra forma de renda, tornando-se o maio estado produtor de derivados do leite: o famoso queijo de minas, requeijão, iogurte, pães de queijo, biscouto de polvilho, manteigas, goiabada cascão, e doce de leite. A mesa mineira é devota ao feijão, milho e porco, sendo estes alimentos tradicionais. Entre as comidas típicas estão: o virado paulista, tutu com torresmo, feijão tropeiro, angu com quiabo, couve à mineira, canjiquinha com carne, costela e lombo de porco, maneco com jaleco e a vaca atolada; e também umas variedades de quitutes a base de milho: bambá de couve, curau, pamonha, broa de fubá, cuscuz de fubá, farofa de farinha de milho e canjica. Para a sobre mesa há uma vasta composição de doces: doce de buriti, rocambole recheado, geleias com queijo de minas, doces de amendoim, etc. (RECINE; RADAELLI, 2001; BRASIL, 2009; BRASIL, 2015).

Já os estados de São Paulo e Rio de Janeiro se destacam pelo cosmopolitismo de sua alimentação, influência da colonização e de outros países como Itália, Japão, Coréia, China, Alemanha, Polônia, Espanha, os países

Árabes e etc., sendo difícil destacar uma alimentação típica para esses estados. Em São Paulo a influência mais forte foi dos Italianos com a pizza, lasanha, macarronada, nhoque, canelone, o salsichão, o espeto corrido e os pães que com a criatividade brasileira se tornou um dos produtos mais importante do nosso consumo diário; além dos pratos característicos como o cuscuz salgado e o cuscuz paulista. No Rio de Janeiro houve a fortes influências dos portugueses, pois a corte portuguesa se instalou neste estado; sua mesa é composta pelos "petiscos de padaria", com os risoles de camarão, as coxinhas com requeijão, e os bolinhos de bacalhau; além dos pratos típicos como a feijoada carioca com feijão preto. Outras influências alimentares também são apreciadas nesses estados por influência estrangeria como: paelha, esfihas, grão-de-bico, doces de gergelim, sushi e sashimi. (RECINE; RADAELLI, 2001; BRASIL, 2009; BRASIL, 2015).

E por último a região Sul, que recebeu a maior diversidade cultural de imigrantes principalmente dos europeus (ucranianos, alemães, poloneses, italianos entre outros), que se fixaram nesta região devido ao clima ser muito similar aos países de onde vieram, nas quais os mesmo desenvolveram principalmente as atividades agrícolas. A alimentação é muito características e os costumes e culturas alimentares são mantidas como as de influência polonesa: repolho à moda, pão de leite e sopas; dos italianos: o cultivo das uvas para produção de vinhos, pães artesanais, queijos, salames, massas em geral e sorvetes; dos alemães: o cultivo de batata, centeio, carnes defumadas, linguiças e laticínios, trouxeram o hábitos dos cafés coloniais. Alguns pratos característicos dessa região são encontrados em alguns estados como em Santa Catarina o consumo de peixes e frutos do mar, doce de maçã e a cuca; no Rio Grande do Sul o consumo de arroz com charque (arroz carreteiro), o churrasco gaúcho e o chimarrão (bebida quente através da infusão do mate nativo), entre outros estados encontra-se o chucrutes (repolho fermentado em salmoura), maças, peras, ameixas e pêssegos oriundas da influência alemã. (RECINE; RADAELLI, 2001; SONATI; VILARTA; SILVA, 2009; BRASIL, 2009; BRASIL, 2015).

Neste contexto é indispensável ressaltar que atualmente a alimentação e comidas típicas são encontradas facilmente em todo o país, sendo assim encontram-se os gaúchos comendo vatapá, os paulistanos saboreando um pato no tucupi sem nenhuma surpresa. Observa-se que cada região do Brasil desenvolveu sua cultura alimentar peculiar, cada região com suas características alimentares, porém dois alimentos formam o perfil alimentar do Brasil: o arroz e o feijão, pois são alimentos consumidos em todo país, apenas variando a espécie de grãos e o modo de preparo. (SONATI; VILARTA; SILVA, 2009; BRASIL, 2015). Ainda segundos os autores com a mudança do estilo de vida dos consumidores e a necessidade de realizar refeições rápidas, afirmam que o arroz com feijão passar a ser facilmente substituído por cachorro-quente, pastéis, coxinhas, esfihas, milho verde cozido, cocada, cachorro quente, caldo de cana, sucos, sorvetes, doces, bolos, pipoca, churrasco grego, amendoim, queijo quente, enroladinho, tapioca, acarajé, churros, crepes, e outros tantos são encontrados diariamente nas ruas das metrópoles de nosso país.

Mesmo após ter compreendido toda e evolução cultural alimentícia do mundo e do Brasil, ainda tornar-se necessário à identificação de quais são os aspectos culturais e de consumo que influenciam na escolha de determinada alimentação e se a mesma atende aos preceitos da segurança alimentar.

2.3 Aspectos culturais diretos e indiretos: o poder de influência sobre o consumo alimentar

Ainda no contexto antropológico, se torna necessário compreender a existência de fatores específicos que podem influenciar a escolha do alimento, para tal compreensão toma-se como embasamento teórico a definição de Rozin (1996) na qual apresenta dois aspectos, o primeiro é o aspecto indireto, relacionado aos fatores culturais como: crenças, descendência familiar e tradições culinárias; o segundo são os aspectos diretos

como: preferência em relação a diferentes produtos. Na qual neste trabalho de pesquisa, foi considerado também como aspetos indiretos: alimentos tombados como patrimônio cultural segundo o próprio Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN; e como aspectos diretos: os hábitos de consumo.

2.3.1 Os aspectos indiretos

Conforme visto anteriormente, a alimentação é influenciada por diversos fatores como valores culturais e sociais, além disso, as religiões e as condições financeiras do ser humano alteram seus hábitos alimentares, os costumes alimentares são determinantemente influenciados por muitas culturas e religiões atualmente.

Segundo Brasil (2009) algumas religiões criam proibições em relação ao consumo de alguns alimentos, procurando deixar enfatizado tal orientação e seus livros sagrados definindo o que pode ou não ser consumido, essas proibições, crenças e superstições são denominadas como tabus alimentares. A inter-relação entre alimentação e religião é exemplificada por Recine; Radaelli (2001) ao mencionar a história bíblica de Adão e Eva, criação dos primeiros homens pelo Deus dos cristãos.

> Segundo o Antigo Testamento, Iavé criou no Paraíso a árvore do Bem e do Mal e também a árvore da Vida. A primeira era proibida ao homem, mas Adão, convencido por Eva, desobedeceu Iavé e comeu o fruto daquela árvore. Conseguiram, com isso, o conhecimento entre o Bem e o Mal e, para que não tivessem a imortalidade, foram expulsos do Paraíso e condenados a procurar e produzir seus próprios alimentos. (RECINE; RADAELLI, 2001, p.8).

Ainda segundo os autores "o maior exemplo dessa influência do plano espiritual está na frase de Jesus Cristo: "aquele que come da minha carne e bebe do meu sangue tem a vida eterna"." (RECINE; RADAELLI, 2001, p.9). Outros exemplos muito comuns são pessoas que não misturam manda e leite, ou não consomem carne de porco, seja por sua combinação

ou por serem prejudiciais à saúde; alguns folcloristas denominam estes tabus como “faz-mal”.

Neste contexto observa-se que várias religiões não permitem consumir certos alimentos, pincipalmente animais, pelo fato destes serem como bichos de estimação, já em outras religiões são proibidos por não serem considerados alimentos. Um prato de gafanhotos assados (para os Israelitas, toda África do Norte, principalmente em Marrocos e no Saara), assim como lagarto, ratos e larvas, são saboreados como o equivalente a uma salada de camarões para os ocidentais, ao contrário, comer gafanhoto é nojento, larvas está associado à comida estragada. “Em alguns países do oriente, porém, é comum comer grilos, gafanhotos, lagartas e formigas. Algumas das regiões rurais do Brasil costumam-se comer içá (a parte traseira de algumas formigas)”. (BRASIL, 2009, p.18).

Muito religiosos proibiam o consumo de carne de porco, esse alimento era abominado no Egito, o judeu e o mulçumano não a consumem atualmente. Segundo Recine e Radaelli (2001) os budistas não matam o peixe pescado, o deixam morrer na praia para depois consumi-lo; os hindus não comem carne de gado, pois consideram um animal sagrado; para os africanos o gado representa riqueza como elemento de venda e de prosperidade, não sendo permito abatê-los quando utilizados para o trabalho rural (igualmente na Ásia Menor, China e Índia), e o galo e a galinha são animais utilizados em sacrifícios aos Deuses (semelhantes ao candomblé, macumbas, xangôs e etc. nos dia de hoje), não sendo aproveitado para a alimentação. Já para os europeus e seus descendentes nas Américas, a carne de gado é regularmente consumida e sempre presente na mesa. Ainda segundo os autores “no tempo do imperador Calígula, a proibição era formal e matar um desses animais era considerado um crime tão grave quanto tirar a vida de um homem. O profeta Isaías afirmava quase o mesmo: “quem mata um boi é como o que fere um homem”.”. (RECINE; RADAELLI, 2001, p.9).

Se por um lado as religiões proíbem certos alimentos por outro tornam alguns sagrados, tendo estes alimentos como parte de um banquete em cerimonias ou em rituais. Conforme Recine; Randaelli (2001) os deuses

olímpicos teriam animais que seriam sacrificados como oferendas, como o *Ogun* com a galinha d'angola; a mais de mil anos o pão se torna um alimento cotidiano, o clássico "pão de cada dia", "eu sou o pão da vida" declarado por Jesus Cristo. O leite para os romanos e gregos eram utilizado nos sacrifícios fúnebres; para os budistas eram um alimento proibido; já para os mulçumanos é considerado um alimento do paraíso; já os sertanejos de nosso país, consumiam o leite de cabra e das burras como forma de animar as crianças doentes e os tuberculosos, mas não bebiam leite de vaca na qual viviam juntos.

Observa-se também o comportamento a mesa, como os orientais que não realizam suas refeições na mesma mesa que inimigos e ao se alimentar permanecem em silêncio, assim como o indígena, na qual atualmente conversam enquanto comem devido a influência do homem branco; já para as refeições no sertão brasileiro deve-se rezar antes e após a alimentação. Desta forma se compreende que a religião e as crenças atuam e influenciam na alimentação até os dias de hoje, e muito dos costumes culturais são heranças religiosas do passado.

O que remete ao passado, porém não está ligada a religião e crenças, e sim as tradições regionais e heranças antepassadas, evidencia-se o surgimento de alimentos tombados como patrimônio cultural. Esses alimentos tombados e registrados no IPHAN garantem a continuidade da existência diversos alimentos culturais nas regiões brasileiras.

Para Costa e Castro (2008), considera-se que um patrimônio seja algo que possui reconhecimento, valor agregado, e outros elementos que o constitui. Embora complexo a definição do termo, ele está associado a outro termo denominado memoria que remete a tempo e costumes passados. Em conjunto os termos formam-se a ideia de patrimônio cultural em que resgata as memorias e costumes passados reconhecidos, agregando uma identidade ou característica de uma cultura.

Pereira (2012), patrimônio cultural retrata valores constituídos que são passados entre gerações e identifica grupos sociais e costumes. Corroborando com a definição Cabral (2009) e Muller; Amaral; Remor (2010),

defini que o patrimônio cultural imaterial é compreendido por bens intangíveis com caráter dinâmico, ações representativas, expressões, instrumentos, artefatos ligados a grupos e comunidades que são traspassados de geração a geração em que se insere a identidade e continuidade que promove o respeito pela cultura diversa da humanidade.

De acordo com Muller; Amaral; Remor (2010), a modernidade e o cotidiano descaracterizam costumes principalmente na culinária em que alguns pratos tradicionais estão se perdendo no contexto histórico. Misturas e adaptações nos ingredientes e na maneira de preparação também contribuem para a perda das características e enfraquecimento cultural da culinária.

Costa e Castro (2008) apontam para a importância de registro de acontecimentos vividos, lendas, contos e outros materiais que se enquadra no patrimônio cultural regida por leis e ações políticas para preservação e resgate cultural. Diversas manifestações culturais brasileiras já foram tombadas como, por exemplo, arte kusiwa dos índios wajãpi, samba de roda do recôncavo baiano. Corroborando Muller; Amaral; Remor (2010, p.8), citam alguns alimentos e pratos culturais que foram registrados pelo IPHAN: "ofício das Baianas do Acarajé, o modo artesanal de fazer Queijo de Minas, nas regiões do Serro e das serras da Canastra e do Salitre, e o ofício das Paneleiras de Goiabeiras (Espírito Santo)". Ainda segundos os autores, os hábitos alimentares se associam a outros parâmetros sociais e sua identidade. O processo e forma de alimentar se compreende como patrimônio em função da tradição de povos, comunidades, ou famílias em que este conjunto tem valor cultural.

Segundo Costa e Castro (2008), a constituição federal brasileira em seu Decreto-Lei de 1937 institui a Lei de Tombamento que protege como patrimônio histórico e artístico nacional bens moveis e imóveis em território nacional. Para Muller; Amaral; Remor (2010), Costa e Castro (2008), Pereira (2012) o IPHAN foi criado em 1937 mantem-se atuante mesmo com as diferentes propostas governamentais e tem como finalidade de prestar serviço federal para gestão e preservação do patrimônio cultural

nacional e em Decreto 3551 de 2000, assegura a existência de bens imateriais culturais mapeados e identificados no Brasil.

2.3.2 Os aspectos diretos

Segundo Brasil (2009) as pessoas mudam seus hábitos alimentares levando em consideração os prazeres proporcionados pela comida, além de vários fatores que modificam o costume alimentar. A condição financeira do ser humano também influencia na alimentação, para uma população de baixa renda os alimentos podem ser classificados como "fortes" (são aqueles que "saciam a fome" como: arroz, feijão e carne) ou "fracos" (aqueles que "enganam a fome" como: frutas, verduras e legumes). Quando o indivíduo faz essa divisão alimentar, ele não se baseia no valor nutritivo e sim na capacidade de "matar a fome".

> [...] como é o caso dos alimentos fortes, que dão a sensação de "barriga cheia", pois são mais gordurosos e mais difíceis para digerir. Normalmente, eles sabem que as frutas, verduras e legumes são ricos em vitaminas e minerais, mas seu consumo deixa a "sensação" de fome. (BRASIL, 2009. p.19).

Os autores Batalha; Lucchese; Lambert (2005) apresentam outra variável com o resultado de vossa pesquisa, definindo que a mudança de hábito alimentar se refere também ao modo como as refeições são realizadas. "Os resultados indicam que grande parte dos brasileiros entrevistados ainda mantém hábitos tradicionais no horário da refeição (pessoas que moram juntas almoçam juntas no mesmo horário e consomem o mesmo prato)." (BATALHA; LUCCHESE; LAMBERT, 2005). A hora de comer se torna um momento de interação entre as pessoas, socialização; todos se sentam a mesa para comer, beber, e celebrar momentos juntos, esse processo é denominado comensalidade.

> Comensalidade é a prática de comer junto, dividindo a comida, mesmo que de forma desigual. A mesa, ao redor da qual ocorre a comensalidade, é um dos símbolos das trocas familiares. É o local onde se divide o alimento e a alegria

> dos encontros, as opiniões sobre os acontecimentos do mundo, sem a preocupação de agradar, sem precisar disfarçar que se está bem. (BRASIL, 2009, p.19).

Porém segundo Batalha; Lucchese; Lambert (2005) esse hábito vem sendo alterado ao longo do tempo, e já aparecem principalmente em consumidores que trabalham e vivem em grandes metrópoles (local de trabalho distante de suas residências e com um horário de almoço reduzido). Observa-se desta forma que o hábito alimentar social com familiares é substituído por refeições junto a colegas de trabalho ou até mesmo pessoas desconhecidas, sendo estas mudanças reflexos vida capitalista e da globalização.

2.4 Globalização: homogeneização de culturas alimentares heterogêneas e a preocupação com SAN

Neste subtópico serão tratados como os aspectos da globalização influenciam, atualmente, a SAN. Para isso, foi necessário analisar conceitos de globalização e avaliar dados de culturas agrícolas e consumo em âmbito mundial, para então, com as bases referenciais, discutir certos aspectos de produção e comportamentos de consumo alimentar para analisar tais consequências.

Fonseca (2011) introduz o pensamento de globalização dos alimentos como um processo que começou desde os povos antigos, quando estes, em seus avanços pelos continentes, transportavam suas especiarias. O tópico 2.2 buscou mostrar exatamente esse fator, tratando de apresentar o consumo de alimentos ao longo dos anos, e como houve a diversificação alimentar entre os povos. Porém, a partir de marcos como a industrialização, a circulação de commodities e o surgimento das transnacionais é que os processos de transportes de diversos produtos, entre eles os alimentos, se intensificam, diante de um sistema econômico de livre mercado adotado por ampla maioria dos países. É a partir dessa intensificação até o período

atual que buscamos analisar as consequências desse processo global perante SAN.

É necessário, por se tratar de um termo que gera muita confusão do uso, conceituar globalização por meio das mais relevantes referencias antes de discuti-la, para garantir sua compreensão. Assim, serão apresentando quatro conceituações (Giddens, Robertson, Santos e Hannerz), buscando na reflexão, atingir uma compreensão de complementação entre elas.

Em sua obra, as consequências da modernidade, Giddens defini globalização como uma consequência da contemporaneidade, refletindo no que chama de "espaço-tempo", considerando que:

> A globalização se refere essencialmente a este processo de alongamento, na medida em que as modalidades de conexão entre diferentes regiões ou contextos sociais se enredaram através da superfície da Terra como um todo. A globalização pode assim ser definida como a intensificação das relações sociais em escala mundial, que ligam localidades distantes de tal maneira que acontecimentos locais são modelados por eventos ocorrendo a muitas milhas de distância e vice-versa. (GIDDENS, 1991, p. 69).

Para Robertson (1996), a globalização aconteceu pela intensificação da mundialização, e sugere que esta globalização seja um processo social global, no qual existe a compreensão da intensificação da consciência das nações como um todo, que existe a interdependência e consciência global concreta. Robertson destaca a intensificação da consciência como o fator discriminante para a globalização, no qual Fonseca (2011) deduz que as constantes decisões tomadas pelos indivíduos, das mais diversas localidades, são baseadas em referências globais.

Santos é mais enfático em conceituar a globalização como um processo global, considerando:

> A globalização constitui o estádio supremo da internacionalização, a amplificação em "sistema-mundo" de todos os lugares e de todos os indivíduos, embora em graus diversos. Neste sentido, com a unificação do planeta, a terra

> torna-se um só e único "mundo", e assiste-se a uma refundição da "totalidade terra. (SANTOS. 1994, p.48).

O último conceito de globalização, aqui apresentado, foi definido por Hannerz, que considerou que “a globalização diz respeito a uma crescente interconectividade a longas distâncias, pelo menos entre fronteiras nacionais, preferencialmente também entre continentes” (HANNERZ, 1996, p. 17)

Assim, entendemos que globalização está na intensificação da interconectividade entre as nações nas mais diversas esferas de interesse dos estados, atingindo as relações sociais, no qual a compreensão da intensificação pode acarretar em modelos globais de diversos padrões, revelando um todo único global.

Com a compreensão do que é globalização, podemos discutir suas consequências para a SAN. Tendo em mente a definição de BRASIL (2004) e Maluf (2007) para SAN, no qual está presente a obrigação de garantir, entre outros, a diversidade e preferências, temos na globalização um fator de risco para esses aspectos.

Bleil (1998) comenta as transformações alimentares e destaca assuntos de forma interessante no que tange os objetivos desse trabalho. O autor contextualiza a alimentação dentro do período da globalização, contesta que este consumo alimentar, pelos processos acelerados do mundo contemporâneo, sofre influencias e transformações.

O autor aponta a existência de duas tendências opostas quanto as consequências para a cultura causada pela globalização, e então uma terceira, no qual o autor entende como a visão mais aceitável, e apesar de realizar tal consideração há quase vinte anos, parece mais atual do que nunca. Segundo o autor, a primeira visão, de um lado extremo, é de que o mundo se tornará totalmente informatizado, e estas informações estarão disponíveis para todas as pessoas.

A segunda, no outro extremo, a visão politizada e pessimista, no qual o mundo contará apenas com um padrão cultural único, que é no caso, o padrão estadunidense. O autor ainda considera nesse mesmo contexto que essas tendências contemplam processos reais, porém, considera-las como

verdades absolutas, em uma análise demasiadamente simples, pode ser um exagero, e uma perigosa generalização.

É refletindo sobre essas duas visões que o autor destaca a terceira. "Tentando exemplificar melhor este processo, talvez fosse mais fácil pensar que haveria uma terceira via, ou seja, nem culturas seriam completamente transformadas, nem tampouco haveria possibilidade de existência de culturas puras." (BLEIL, 1998, p.14). Nesse caminho, no entanto, o autor, e considerando também o texto de Tomlinson (1999), destacam que as novas opções geradas pela globalização, nesse caso de consumo e produção de alimentos, enfraquecem o fornecimento local, desterritorializam e geram mediações, mas que afetam apenas o sentido material local, não ocorrendo à desvalorização cultural. Porém, Fonseca (2011) traz considerações que o aumento constante do nível de um padrão global de consumo pode "esterilizar" gostos e tradições, ou seja, a partir de padrões globais temos a perda de costumes locais.

Ademais da consideração apresentada, temos também outros aspectos a serem analisados. A comoditização, que pode ser explicada como o aumento das produções de *commoditi*es, o controle genético das sementes e o aumento similaridade e a homogeneidade das características nutricionais dos alimentos são questões que merecem analise aprofundadas e possíveis de realizar mais estudos sobre seus impactos. Khoury et al. (2014) em seu estudo, notaram que similaridade e a homogeneidade das características nutricionais aumentaram, respectivamente, em 37,5% e 16,9% no mundo entre 1986 e 2009 para cerca de 80% dos alimentos da base alimentar.

Vargas (2017), em complemento a Khoury et al. (2014), destaca esse fator de similaridade ao fator da produtividade, contrapondo variabilidade x novas variedades, argumentando como a produtividade impulsionada pela revolução verde polarizou a modificação genética a fim de ganhos produtivos sem a preocupação com a perda da diversidade de produção. Além disso, as aberturas de mercados nacionais criaram outro fator relevante para uma homogeneização alimentar.

Oliveira (2008) destaca a crise de alimentos de 2008 advindas da quebra da bolsa americana, e suas consequentes políticas neoliberais, como uma das causas principais para o aumento da produção de commodities.

Tabela 1 – Dados de plantações: principais commodities brasileiras e os alimentos tradicionais brasileiros.

	1990		2000		2008		2015	
Área Plantada	Hac	%	Hac	%	hac	%	hac	%
Cana-de-açúcar	4.322.299	8,13	4.879.841	9,42	8.210.877	12,53	10.161.633	13,232
Milho (grão)	12.023.771	22,6	12.648.005	24,4	14.747.249	22,51	15.846.517	20,634
Soja (grão)	11.584.734	21,8	13693677	26,4	21252721	32,43	32206387	41,937
Arroz	4.158.547	7,82	3.704.863	7,15	2.869.285	4,379	2.162.178	2,8154
Feijão	5.304.267	9,98	4.441.431	8,57	3.967.518	6,055	3.130.036	4,0757
Total (soma)	37.393.618	70,4	39.367.817	76	51.047.650	77,9	63.506.751	82,693
Total Brasileiro	53.152.446	100	51.819.125	100	65.527.804	100	76.797.796	100

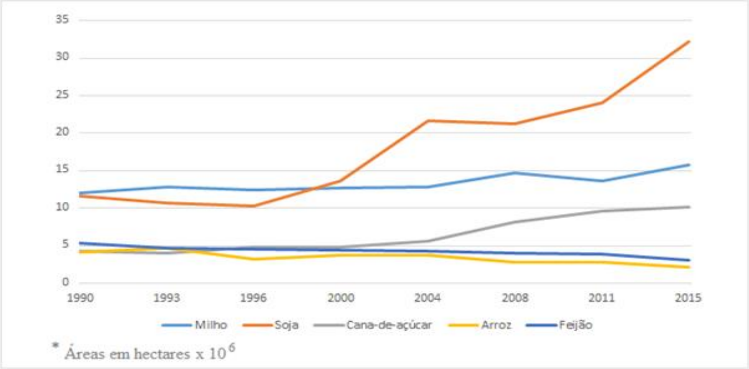
Fonte: IBGE/SIDRA/PAM.

Em terras nacionais, facilmente detectamos tal comoditização. Os dados brasileiros apresentados pelo IBGE revelam um crescimento percentual de área de aproximadamente 24% do total plantado para apenas cinco dos produtos nacionais plantados (Tab. 1). Porém esses dados mostram (Fig. 1) a crescente diminuição de área plantada, como nomeia Batalha; Lucchese; Lambert (2005), dos alimentos brasileiros, o arroz e feijão, e apenas a crescente área plantada para as commodities, em especial, a soja (apesar de cana-de-açúcar não ser uma commodities, temos dele a produção de açúcar).

Dentre os produtos analisados, o milho e a soja são subsídios para a produção, dentre outros, da ração animal, o que explica também o crescimento do *livestock*. Os dados da FAOSTAT (2015) apresentam

comportamento semelhante. Cada país possui poucos produtos que se destacam na produção, e em muitos existe correlação, ou seja, a similaridade ou homogeneidade explicada por Khoury et al. (2014). Além ainda dá pouca diversidade, podemos considerar ainda que, essa crescente homogeneização da agricultura pode acarretar em problemas de saúde, e mais importante, a falta de alimentos diversificados em escala global.

Figura 6 - Áreas plantadas com as principais commodities agrícolas nacionais e o arroz e feijão.



Fonte: Elaborado pelos autores, dados IBGE/SIDRA/PAM.

São no mínimo preocupantes tais aspectos apresentados. Porém, Fonseca (2011) e Khoury et al. (2014) destacam o lado positivo da globalização alimentar. Os autores destacam que apesar dos riscos, muitos produtos se tornaram acessíveis para consumidores que antes não tinham acesso. Os fatores apresentados têm alta relação com um aspecto que tem forte influência na alimentação da sociedade, e já tratados aqui certas consequências: o consumo.

Será tratado o consumo globalizado, e as consequências contemporâneas aos modelos tradicionais. Foi evidenciado que esse é o um tema por demasiado complexo. Partindo por uma rápida concepção crítica de Bauman (2012), no qual o autor destaca a transformação do indivíduo contemporâneo, sendo que este instaura uma lógica instantânea de valor social, e por outra passagem do autor, no qual destaca como o prazer em consumir pode significar a própria vida, temos uma percepção de inquietude para com as culturas tradicionais de alimentação e o reconhecimento

do autor em traços de homogeneidade do consumo da sociedade. (BAUMAN, 2013).

A lógica do consumo contemporâneo possui diversas analises para serem consideradas, e devida a complexidade do assunto, será tratado apenas os pontos no qual o consumo alimentar atual globalizado afeta as esferas culturais e tradicionais no que tange a SAN.

Monteiro; Mondini; Costa (2000); e Ferreira et al. (2005) constataram um padrão chamados por eles de "dieta ocidental". Os autores trabalham com a ideia de que a transição nutricional de consumo de alimentos que aconteceu nos últimos anos, é causada pelo novo padrão de vida baseado na praticidade e acessibilidade, contrapondo qualidade x praticidade, à alimentos relacionados com o tempo para o consumo. Essa "dieta" é um modelo de alimentação baseado em produtos industrializados com altas taxas nutritivas de açucares e gorduras, porém, comercializadas com o apelo de facilidade de consumo.

França et al. (2012) evidenciam algumas consequências dessa transição nutricional. A dieta nutricional gerada pelo padrão atual de consumo é insatisfatória, resultando no surgimento ou agravamento de doenças sérias como a obesidade, a desnutrição, diabetes entre outras. Dados do instituto de pesquisa de métricas de saúde e avaliação – IHME, revelam que, as taxas de obesidade cresceram para quase todo o mundo, em todas as faixas etárias em ambos os sexos, ou seja, até mesmo as patologias estão apresentando homogeneização mundial. No Brasil, essas taxas, apesar de menores que em muitos países desenvolvidos, apresentaram crescimentos significantes nos últimos anos, em especial nas crianças (0-5 anos), merecendo então a preocupação estatal. Ou seja, os hábitos alimentares, e a transição nutricional são questões relevantes a muitas esferas sócias.

Bleil (1998) e Souza (2002) apontam que, nacionalmente, existe uma tendência de adoção de novos hábitos alimentares, no qual o consumo de alimentos tradicionais entra em detrimento e os produtos artificiais são consumidos excessivamente, ou seja, uma inversão de padrões. Complementando os autores, e também à ideia de Monteiro; Mondin; Costa

(2000); e Ferreira et al. (2005) destacam a cultura *"fast food",* no qual a quantidade prevalece sobre a qualidade, e as consequências nutricionais desse tipo de alimentação degradam a saúde humana.

O informativo francês *convergence alimentaire* (2012) coloca outro fator sobre o que dita o consumismo e a atual cultura do *"fast food"*, que são as pouquíssimas empresas alimentares que controlam grande parte das marcas consumidas atualmente. Eles destacam que o poder político dessas empresas é perigoso, e relacionam os impactos à saúde humana, à economia, ao meio ambiente e às questões sociais, intimamente ligada ao controle que possuem sobre a lógica atual de alimentação mundial, no qual dominam praticamente todas as classes de consumidores.

Bleil (1998) coloca ainda a existência de novas classes tomadoras de decisões: os jovens. O autor explica que jovens, por conta do excesso de informações que possuem, cada vez mais tomam para si as decisões de seus costumes, e isso claro, influencia no consumo alimentar, e que estes são novos setores de mercado cada vez mais interessantes para as grandes indústrias alimentares.

O autor ainda explica que, com essas novas tendências, no Brasil, temos a perda de consumo de alimentos considerados tradicionais. Cada vez mais, o pão ("lanche") substitui os jantares, e o consumo de produtos como arroz e feijão no Brasil tem diminuído, o que explica a redução na produção. Ele constata que em grandes metrópoles, as redes de *Fast Food* já têm lugar na vida de sua população, e alimentos industrializados aparecem em grande porcentagem em cidades interioranas dos estados.

É notório que, a globalização alimentar necessita de atenção dos estados. A crescente homogeneização, seja da produção agrícola, da genética dos produtos, seja do consumo alimentar, das empresas que produzem os produtos ou até mesmo de patologias, são preocupações e podem gerar consequências negativas para a sociedade, como a esterilização de costumes típicos regionais, a baixa diversidade alimentar, alto número de doenças ligadas aos fatores nutricionais dos alimentos entre outros. Como

visto na definição de SAN, a diversidade e as preferencias tem de ser garantidas, e o atual momento ainda supri tal demanda, porém, é necessário certo cuidados para o então livre mercado não tornar as sociedades e nações presas a uma só cultura ou uma só linha de pensamento.

Considerações Finais

É notório que a evolução do conceito de Segurança Alimentar Nutricional se deu muito pela contextualização temporal. Primeiramente a preocupação girou em torno da fome e da produção alimentar, posteriormente a acessibilidade e pôr fim a questão nutritiva. Atualmente esses três pilares ainda regem tal conceito, porem com preocupações mais amplas sobre todo processo alimentar e social presentes nas sociedades. Hoje, a globalização acarreta em algumas discussões que entornam a SAN em diversos modos; e no que tange a tradições e culturas, muito deve ser considerado para as próximas ações públicas e cuidados com tradições culturais alimentares, para que estas não sofram ainda mais com o avanço desse "livre comercio".

Fica claro que, durante toda a história humana, as sociedades se diversificaram em alimentação ao longo do tempo. Nações possuem costumes diferentes, e por vezes, as sociedades da mesma nação também possuem suas regionalidades como o exemplo o Brasil. Essa caracterização, como a massa italiana ou o salmão japonês, se deu pela história que as sociedades construíram em torno desses pratos. Essas histórias alimentares podem estar sendo ameaçadas por novos traços mundiais, no qual a diversidade de alimentos está em ampla diminuição, enquanto a população cresce a cada dia mais. Um padrão global pode vir a existir, no qual a culinária regional passaria a ser concentrada a restaurantes especializados, mas, o prato do dia a dia, cada vez mais apresentam similaridades e homogeneização.

O conceito de desenvolvimento atrelado a industrialização deixou marcas. O mundo vive hoje a base do "livre comércio", no qual as grandes

empresas dominam cada vez mais os setores, e no caso alimentar isso não é diferente. A crescente constante dos mesmos produtos nas mais diversas regiões do planeta exige produções em larga escala, sendo a padronização um fator marcante, causando também da desterritorialização.

É notado que, a nova tendência de consumo de produtos industrializados modifica a produção agrícola. A inversão de valores, ou até mesma a dieta ocidental, consegue atingir, no mundo, mais adeptos, e assim produtos tipicamente regionais começam a declinar em consumo e consequentemente em produção. Não apenas isso, como os produtos industrializados requerem uma padronização, ou alta similaridade, os campos agrícolas cada vez mais possuem os mesmos genótipos e assim, a diversidade alimentar e a variabilidade de alimentos em constante declínio. Neste contexto, é fundamental ressaltar que na contramão deste processo há uma pequena resistência de produtores familiares que optam por diferenciar e especializar (artesanal, orgânico) seus produtos, resgatando a diversidade e tradição na qual podem ser protegidas por políticas púbicas que fomentem e mantenham a cultura e tradição alimentar.

Assim, a SAN em termos culturais pode estar sendo ameaçada. É importante notar que na definição do CONSEA, as preferências têm de ser garantidas pelo Estado. O Brasil, como apresentado neste trabalho, possui inúmeras particularidades alimentares, e isso é parte importante da história da nação e da diferenciação das sociedades e comunidades brasileiras, por isso, qualquer tendência que possa comprometer essa culturalidade distinta têm de ser analisada e refletida pela própria população.

Foi avaliado também que, por se tratar de um tema que gira em torno de caráter social, histórico/antropológico, e cultural, que o material existente é consideravelmente menor comparados com analises de fatores econômicos e ambientais. As pesquisas são financiadas pelo Estado, e este deve zelar pela sua população e particularidades, porém, poucas obras relevantes foram encontradas para certos objetos históricos e análises antropológicas, diferentemente em casos de caráter econômico, no qual pode existir investimento e retorno financeiro para o objeto da pesquisa.

Referências

ABREU, E. S.; VIANA, I. C.; MORENO, R. B.; TORRES, E. S. F. A. **Alimentação Mundial - Uma Reflexão Sobre A História;** Saúde e Sociedade 10(2):3-14; 2001.

ALBUQUERQUE, C. A. B. **Segurança alimentar: um conceito em prática?** 2007. 141 f. Trabalho de conclusão de curso (Dissertação) – Pós-Graduação em Ciências Médicas, Universidade Estadual de Campinas, UniCamp, Campinas, 2007.

BATALHA, M. O.; LUCCHESE, T.; LAMBERT, J. L. Hábitos de consumo alimentar no Brasil: realidade e perspectivas. In: BATALHA, M. O. (Coord.). **Gestão do agronegócio**: textos selecionados. São Carlos: Ed. UFSCar, 2005.

BAUMAN, Z. **Vida de consumo**. Fundo de cultura económica, 2012.

BAUMAN, Z. **Sobre educação e juventude**: conversas com Riccardo Mazzeo. Rio de Janeiro: Zahar, 2013. 131 p.

BLEIL, S. I. O Padrão Alimentar Ocidental: considerações sobre a mudança de hábitos no Brasil1. **Revista Cadernos de Debate**, Campinas, Núcleo de Estudos e Pesquisas em Alimentação da UNICAMP, Vol. VI/ 1998. p. 1-25.

BRASIL. Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional. Documento de Referência da II Conferência Nacional de SAN, 2004.

BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Básica; Módulo 10: **Alimentação e nutrição no Brasil** l. / Maria de Lourdes Carlos Rodrigues...[et al.]. – Brasília: Universidade de Brasília, 2009. 92 p.

BRASIL. Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional. Documento de Referência da IV Conferência Nacional de SAN, 2011.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Atenção Básica. **Alimentos regionais brasileiros** / Ministério da Saúde, Secretaria de Atenção à Saúde, Departamento de Atenção Básica. – 2. ed. – Brasília : Ministério da Saúde, p.484, 2015.

CABRAL, C. M. F. B. **Património Cultural Imaterial Proposta de uma Metodologia de Inventariação** - DOCUMENTO PROVISÓRIO - 2009 p.146. (Dissertação de mestrado) Universidade Técnica de Lisboa Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas. Lisboa.

CAROLAN, M. S. ***Food Security and Policy***. Research Gate, Colorado State University, Colorado, 2016.

CASOTTI, L. **À mesa com a família:** um estudo do comportamento do consumidor de alimentos. Rio de Janeiro: Mauad, 2002.

CASTRO, J. **Geografia da Fome**: o dilema brasileiro, entre o pão e o aço. 10. ed. São Paulo: Brasiliense, 2008.

CASTRO, M. L.; COSTA, R. V. **Patrimônio Imaterial Nacional: preservando memórias ou construindo histórias?** Universidade do Rio de Janeiro. 2008.

CONVERGENCE ALIMENTARE. Une poignée de compagnies contrôle l'industrie alimentaire. Informativos, 2012. Disponível em: <http://convergencealimentaire.info/>. Acessado em: 12 jun. 2017.

COSTA, C. G. A. **Segurança Alimentar Nutricional** – Significados e Apropriações, 2008. 306 f. Trabalho de conclusão de curso (Dissertação) – Pós-Graduação em Saúde Pública, Faculdade de Saúde Pública, Universidade de São Paulo, USP, São Paulo, 2008.

CUSTÓDIO, M. B et al. Segurança Alimentar e Nutricional e a construção de sua política: uma visão histórica. **Revista Segurança Alimentar e Nutricional**, Campinas, 18(1): 1-10, 2011.

ENEDI BOARETTO, A. A evolução da população mundial, da oferta de alimentos e das ciências agrárias. **Revista Cares,** vol. 56, núm. 4, jul-ago, 2009, pp. 513-526. Universidade Federal de Viçosa, Viçosa, Brasil.

FAOSTAT – FAO. Statistical Database, Agriculture Data. 2015.

FERREIRA, H. S. et al. Hipertensão, obesidade abdominal e baixa estatura: aspectos da transição nutricional em uma população favelada. **Rev. Nutrição**, Campinas, 18(2):209-218, mar./abr., 2005.

FRANÇA, F.C.O. et al. **Mudanças dos Hábitos Alimentares Provocados pela Industrialização e o Impacto sobre a Saúde do Brasileiro;** Anais do I Seminário Sobre Alimentos e Manifestações Culturais Tradicionais. 2012.

FONSECA, M. J. **Globalização e Comida: uma análise microssociológica da relação global/local na alimentação.** 2011. 285 f. Trabalho de conclusão de curso (Tese) – Pós-Graduação em Administração, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, UFRGS, Porto Alegre, 2011.

Food and Agriculture Organization. Report of the 30th Session of the Committee on World Food Security (CFS). FAO Corporate Documet Repository. 2004. Disponível em: <http://www.fao.org/docrep/meeting/008/J3345e/j3345e01.htm>. Acessado em: 25/05/17

GIDDENS, A. **As Conseqüências da Modernização**. 2ª Edição, Editora UNESP, São Paulo, 1991.

HANNERZ, U**.** ***Transnational Connections*****.** London: Routledge, 1996.

HIRAI, W. G. **Segurança alimentar em tempos de (in)sustentabilidades produzidas**. 2009. 161 f. Trabalho de conclusão de curso (Tese) Pós-Graduação em Serviço Social, Pontifícia Universidade Católica, PUC-RGS, Porto Alegre, 2009.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. SIDRA/PAM.

KHOURY, C. K. et al. **Increasing homogeneity in global food supplies and the implications for food security.** Proc. Natl Acad. Sci. USA **111**, 4001–4006 (2014).

LEONARDO, M. Antropologia da Alimentação. **ANTROPOS – Revista de Antropologia** – Volume 3, Ano 2, Dez. de 2009.

MACIEL, M. E. Olhares antropológicos sobre a alimentação: Identidade cultural e alimentação. IN: CANESQUI, A. M.; GARCIA, R. W. D. (Orgs). **Antropologia e nutrição:** um diálogo possível [online]. Rio de Janeiro. Editora FIOCRUZ. p. 49-55, 2005. Disponível em: <http://books.scielo.org>. Acessado em: 01 de jul. de 2017.

MALUF. R.S.J. **Segurança alimentar e nutricional**: conceitos fundamentais. Petrópolis: Vozes, 2007.

MALUF, R. S; MENEZES, F.; VALENTE, F. L. Contribuição ao tema Segurança Alimentar no Brasil. **Revista Cadernos em Debate.** Campinas, NEPA, UNICAMP, nº 4, p. 66-88, 1996.

MANIGLIA, E. As interfaces do direito agrário e dos direitos humanos e a segurança alimentar [online]. São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009. 277 p.

MEZOMO, F. B. Iracema; **Os serviços de alimentação: planejamento e administração**. Barueri (SP): Manole; 2002.

Ministério da Saúde. Política nacional de alimentação e nutrição. Brasília, 1999.

MORATOYA, E. E. *et al.*. Mudanças no padrão de consumo alimentar no Brasil e no mundo. **Revista de Política Agrícola.** Ano XXII – Nº 1 – Jan./Fev./Mar. 2013.

MONTEIRO, C. A.; MONDINI, L.; COSTA R. B. L. Mudanças na composição e adequação nutricional da dieta alimentar nas áreas metropolitanas do Brasil (1988-1996). **Revista de Saúde Pública**, v. 34, n. 3, p.251-58, 2000.

MULLER, S. G.; AMARAL, F. M.; REMOR, C. A. Alimentação e Cultura: Preservação da Gastronomia Tradicional. Universidade de Caxias do Sul. 6º Semintur. **Anais do VI Seminário de Pesquisa em Turismo do Mercosul Saberes e Fazeres no turismo: Interfaces.** Jul. de 2010.

OLIVEIRA, A. U. Agrocombustíveis e produção de alimentos. **Folha de São Paulo**, 17 abril, 2008, p.2. (Tendências e Debates).

ORALC/FAO. **Papel de la vigilância alimentaria y nutricional em la seguridade alimentaria**. Oficina Regional para America Latina y el Caribe/Food and Agriculture Organization, sd. 45 pp.

ORALC/FAO. **Vigilancia alimentaria y nutricional y seguridade alimentaria**: um enfoque funcional para America Central. Oficina Regional para America Latina y el Caribe/Food and Agriculture Organization. Red de Cooperacion Tecnica em Sistemas de Vigilancia Alimentaria e Nutricional. Nut-33, sd. 14 pp.

PEREIRA, E. S. **Patrimônio Cultural Imaterial:** Uma reflexão sobre o registro do bem cultural como forma de preservação. CELACC/ECA-USP 2012.

PESSANHA, L. D. R. **A experiência brasileira em políticas públicas para a garantia do direito ao alimento.** Rio de Janeiro: Escola Nacional de Ciências Estatísticas, 2002.

PINHEIRO, A. R. O. Reflexões sobre o Processo Histórico / Político de Construção da Lei Orgânica de Segurança Alimentar e Nutricional. **Revista Segurança Alimentar e Nutricional**, Campinas, 15(2): 1-15, 2008.

PINHEIRO, A. R. O. **Análise histórica do processo de formulação da Política Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (2003-2006)**: atores, ideias, interesses e instituições na construção de consenso político. 2009. 234 f. Trabalho de conclusão de curso (Tese) - Política Social – Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, UNB, Brasília, 2009.

RECINE, E.; RADAELLI, P. **Alimentação e Cultura.** NUT/FS/UnB – ATAN/DAB/SPS. 2001.

ROBERTSON, R. **Social Theory and Global Culture**. Ed. Sage, London, 1996.

ROZIN, P. Sociocultural influences on human food selection. In: CAPALDI, E. D. (Org.) **Why we eat what we eat: the psychology of eating.** Washington, DC: American Psychological Association. 1996.

SANTOS, M. O Retorno do Território. In: SANTOS, M.; SOUZA, M. A.A.; SCARLATO, F. C.; ARROYO, M. (Orgs). **TERRITÓRIO Globalização e Fragmentação**. Editora Hucitec-Anpur, São Paulo,1994 c, p 15-20.

SILVA, J. A. R. O. A saúde do trabalhador como um direito humano. **Revista do Tribunal Regional do Trabalho da 15ª Região**, n. 31, 2007.

SONATI, J. G.; VILARTA, R.; SILVA, C. de C. da. Influências Culinárias e Diversidade Cultural da Identidade Brasileira: Imigração, Regionalização e suas comidas. In: MENDES, R. T.; VILARTA, R.; GUTIERREZ, G. L. (Orgs). **Qualidade de Vida e Cultura Alimentar** – Campinas: Ipês Editorial, 2009, p. 137-147.

SOUZA, M. D. C. A.; HARDT, P. P. Evolução dos hábitos alimentares no Brasil. **Brasil alimentos**, ago. 2002.

TEIXEIRA, C. S. **A Influência da Globalização na Cultura Alimentar**. VI Congresso Nacional de Administração e Contabilidade - AdCont 2015; Rio de Janeiro; 2015.

TOMLINSON, John. **Globalization and culture**. University of Chicago Press, 1999.

VALENTE, F. L. **Direito Humano à Alimentação**: desafios e conquistas. São Paulo: Cortez; 2002.

VARGAS, P. F. **Da domesticação de espécies alimentares à revolução verde: e agora?** [S.I]: Rede-SANS, 2017. Disponível em: <http://www.redesans.com.br/da-domesticacao-das-especies-alimentares-a-revolucao-verde-e-agora/>. Acessado em: 10/06/2017.

Capítulo 23

Povos indígenas no Brasil: o desenvolvimento histórico dos direitos e das políticas públicas

Ariane Taisa de Lima [1]
João Augusto Rodrigues [2]
Nelson Russo de Moraes [3]

1. Introdução

O trabalho aqui descrito foi desenvolvido por integrantes do Grupo de Estudos em Democracia e Gestão Social – GEDGS, com sede na Faculdade de Ciências e Engenharia da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (Campus de Tupã), sendo preliminarmente apresentado no I CATE (Congresso sobre Ambiente, Tecnologia e Educação), realizado entre os dias 22 e 26 de outubro de 2018, no Instituto Federal de São Paulo, em Tupã/SP, sob o título "Povos Indígenas no Brasil: O desenvolvimento histórico dos direitos e das políticas públicas". Depois de ouvidas as orientações dos presentes e da banca da sessão onde o trabalho foi exposto no referido congresso, apresenta-se em definitivo sob o formato deste capítulo de livro.

---

[1] Mestranda em Agronegócio e Desenvolvimento (PGAD/UNESP/Tupã). Bacharel em Mecanização em Agricultura de Precisão pela Faculdade de Tecnologia Shunji Nishimura (FATEC –Pompéia). Vinculada do Grupo de Estudos em Democracia e Gestão Social – GEDGS/FCE/UNESP. E-mail: arianetaisalg@gmail.com.

[2] Graduando no curso de Administração pela FCE/UNESP. Vinculado ao Grupo de Estudos em Democracia e Gestão Social – GEDGS/FCE/UNESP. E-mail: joaorodriguesepmk@gmail.com.

[3] Doutor em Comunicação e Cultura Contemporânea (POSCOM/UFBA/Bahia). Mestre em Serviço Social pela (PPGSS/UNESP/Franca). Especialista em Gestão Pública e em Gestão de Programas Sociais. Bacharel em Administração pela Instituição Toledo de Ensino (ITE/Bauru). Líder do Grupo de Estudos em Democracia e Gestão Social – GEDGS/FCE/UNESP. Docente permanente do Programa de Pós-graduação em Agronegócio e Desenvolvimento – PGAD/FCE/UNESP. E-mail: nelsonrusso.unesp@gmail.com.br.

Os povos indígenas habitavam o Brasil muito antes da chegada dos portugueses. O objetivo deste segundo grupo era de usufruir da riqueza, da biodiversidade e dos aspectos multiculturais, que o país apresentava (MORAES et al, 2017). De acordo com os mesmos autores, lutas aconteceram entre os indígenas e os não índios, o que gerou uma colonização de contextos não pacíficos, com criminosas reduções culturais indígenas, escravizações de diferentes etnias, além da chegada de imigrantes de todas as partes do mundo, tornando o país com culturas diversificadas.

O mundo apresenta-se cada vez mais complexo e com grande variedade cultural, por conta da imigração dos povos africanos, asiáticos e europeus, os quais trouxeram elemento que caracterizavam o seu país de origem para o território nacional. Sobre a migração, essa foi e ainda é um acontecimento normal, global e corriqueiro, mas ao mesmo tempo, deve-se atentar ao questionamento das minorias, que estão em um país diferente do seu de origem, a respeito do direito à diferença sobre os demais (LESSER, 2001; PERES, 2002).

Desse modo, faz-se essencial, que as sociedades se aprofundem na "[...] reflexão sócio antropológica em torno das questões étnicas e culturais [...]" (PERES, 2002, p. 4). Em conjunto com a sociedade, é necessário que, o Estado e as instituições repensem e planejem melhorias dos seus papéis e ações para com as comunidades, pautando-se sempre no contexto da multiculturalidade, agregando uma nova cultura ao país, ao invés de dizimá-las e impor uma nova cultura sobre essa (PERES, 2002).

Para a discussão de tal assunto, é válido a compreensão de alguns conceitos, como comunidade e sociedade, políticas públicas e direito. De antemão, quando se olha para o território nacional, as comunidades tradicionais observadas são inúmeras, algumas delas são: letos, quilombolas, ribeirinhos, caiçaras e os indígenas (NOHARA, 2016). Conforme citado anteriormente, apesar de terem sua população reduzida, os povos indígenas contribuíram e contribuem para a formação da sociedade e a manutenção das suas práticas culturais dentro deste espaço, no

entanto, ainda são desrespeitados e sofrem com a progressiva aculturação (CAMINHA, 1500; NOHARA, 2016).

Os direitos e políticas públicas, por sua vez, vieram a ser as normas e leis existentes dentro de um sistema, que é imposto sobre uma sociedade ou comunidade, os norteando a viver em ordem dentro de um grupo. Destaca-se, contudo, a dificuldade em incluir os indígenas em sociedade, sem que eles percam sua essência (CHASI-SARDI, 1987).

Diante disso, apoiando-se na importância dos estudos voltados aos indígenas, determina-se como questão central para essa pesquisa qual a circunscrição histórica da evolução dos direitos e políticas públicas indígenas no Brasil? Para tanto, definiu-se como objetivo descrever a evolução histórica dos direitos e políticas públicas inerentes aos povos indígenas.

Tal pesquisa é justificada com a relevância da discussão e comunicação acerca da temática estudada, que são sustentadas na Constituição Federal de 1988, e outros documentos que venham reconhecer e garantir aos indígenas as suas diferenças entre os demais cidadãos, os quais vem permitir uma maior participação do indígena nas discussões e formulações de políticas. Além disso, ressalta-se o quão significativo é para o indígena a consolidação dos seus direitos, principalmente os fundamentais, quanto ao território, cidadania, saúde, educação e meio ambiente.

2. Metodologia

A pesquisa apresenta-se de forma qualitativa e exploratória, a qual inicialmente, foi realizada uma pesquisa bibliográfica de trabalhos já publicados em bases de dados cientificas com tal temática, bem como a busca e análise de documentos que trazem as políticas públicas inerentes a esses povos (CONDURU; PEREIRA, 2010). O levantamento bibliográfico foi realizado para que houvesse um entendimento inicial de toda a tratativa a respeito dos indígenas, mais precisamente dos seus direitos e políticas públicas. Sendo assim, buscou-se fazer uma investigação acerca dessas

políticas, não definindo os anos limites de publicação dos trabalhos, mas sim o quão relevante foram para essa pesquisa.

3. Referencial teórico

O Brasil apresenta uma vasta extensão territorial, com grande heterogeneidade em fauna e flora. No quesito população, apesar das leis e políticas tentarem construir uma hegemonia nacional, as comunidades tradicionais se formam por justamente não se encaixarem nesse modelo. (NOHARA, 2016; MORAES et al, 2017). Sua compreensão perpassa sobre um resgate teórico dos conceitos que circunscrevem a temática, tais como, cultura, comunidade e sociedade, território, comunidade tradicional e, por fim, a caracterização da comunidade indígena.

Para isso, a cultura é entendida de forma diferente em cada região, tais conhecimentos que formam a cultura, são passados de geração para geração, de forma ampla, o termo pode ser definido como a:

> [...] preocupação em entender os muitos caminhos que conduziram os grupos humanos às suas relações presentes e suas perspectivas de futuro. O desenvolvimento da humanidade está marcado por contatos e conflitos entre modos diferentes de organizar a vida social, de se apropriar dos recursos naturais e transformá-los, de conceber a realidade e expressá-la. (SANTOS, 2006, p.7)

A cultura, pode ser estabelecida conforme as diferenças identitárias de um grupo social para os demais, os quais compõem as formas de sociabilidade, que são definidas por Tönnies (1857) e Brancaleone (2008). Os autores discorrem a existência de duas formas de sociabilidade, sendo a primeira comunitária, cuja relação entre as pessoas é guiada pelo íntimo, isto é, pelo amor do coletivo entre os indivíduos, percebe-se um caráter orgânico e familiar nesse tipo de relação, que é baseada em três laços: consanguinidade, filiação e aliança. Já a outra forma de sociabilidade, a societária, é definida de forma oposta a primeira, ou seja, trata-se de aspectos mais mecanicistas, abstratos e artificiais oriundos do capitalismo e

do individualismo, as relações são guiadas por meio de vínculos estatais e contratuais (TÖNNIES, 1957; BRANCALEONE, 2008).

Com a pressão da sociedade e da grande globalização, reprimindo os pequenos grupos, as comunidades tiveram que trabalhar árdua, a fim de conseguirem conquistar o reconhecimento e a garantia da cultura, as mudanças ocorreram no cenário social, econômico e político, onde se destaca a criação da Comissão Nacional de Desenvolvimento dos Povos e Comunidades Tradicionais, com a finalidade de defender e representar as comunidades tradicionais no âmbito política (MORAES et al, 2017).

Com isso, para a melhor definição de comunidades tradicionais, surge o decreto Nº 6.040 de 07 de fevereiro de 2007, que instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. O decreto diz que os povos e as comunidades tradicionais são:

> [...] grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição. (BRASIL, 2007)

As comunidades tradicionais centralizam as suas atividades dentro do campo familiar, no qual, a vivência do coletivo humano é o principal pilar, junto a isso, estão as características distintas dos povos, como: as suas culturas, os valores, os costumes e as tradições (COSTA, 2010). A formação dos grupos ocorre em um território específico, onde será fundida uma cultura distinta. Moraes et al (2017a) trazem que, o território pode ser permanente, ou temporários, contudo, deve ser um campo geográfico e humano, onde possa ocorrer reprodução cultural, social e econômica da melhor forma possível, aproveitando os sistemas naturais (ABRAMOVAY, 2007; BRASIL, 2007).

Quando é reconhecido uma comunidade com cultura diferenciada em determinado local, é dever do Estado em conjunto com a sociedade olhar por aqueles, a respeito dos indígenas, que são utilizados como objeto de

estudo, eles devem ser reconhecidos como um ser capaz, isto é, deve-se ter respeito e valorização pela diferença étnica, além de seguir e agir de acordo com os preceitos trazidos pela Constituição brasileira de 1988, incluindo o indígena nas políticas, para que eles tenham sua própria identidade e capacidade cultural (BECKHAUSEN, 2002).

Os indígenas são considerados como comunidades tradicionais, conforme elucidado por Brandão (2010) que pontua que eles formam um conjunto que habitam determinado território, e que possuem relações com a natureza, sua diferença está na não necessidade de uma sociedade para relacionar-se e desenvolver.

Os primeiros contatos revelam os indígenas como povos que possuem traços característicos, como a nudez, a pintura no corpo, a moradia de folhas, a pesca e a caça como atividades de sobrevivência, os rituais de dança e a crença em deuses (CAMINHA, 1500). De forma mais crítica, Moonen e Maia (2008) argumentam que, para o indígena, o Brasil não foi descoberto, mas sim, invadido. Inclusive dividem os períodos históricos da seguinte forma: (a) período pré-colonial - até 1500; (b) período do colonialismo português - de 1500 a 1822 e; (c) período do colonialismo brasileiro - de 1822 até os dias atuais.

Os primeiros 50 anos após a chegada dos europeus ao Brasil, a relação entre indígenas e colonizadores era amistosa. Contudo, à medida que foram chegando mais portugueses nas terras brasileiras, as relações se modificaram (VILLAS-BÔAS, 2005). Com a instalação do primeiro governo geral do Brasil, que envolvia colonos, governo e missionários, o processo de expansão da Colônia foi extremamente predatório, de forma a não preservar os recursos naturais e as populações locais (CUNHA, 1994).

Nesse sentido, duas entidades se confrontavam no processo de expansão das terras brasileiras: os múltiplos povos indígenas e a etnia nacional em expansão (RIBEIRO, 1977). Os indígenas reagiram à medida que perceberam que os portugueses roubavam suas terras, atacavam as

mulheres indígenas, restringiam sua liberdade, propagavam doenças e exterminavam suas aldeias (VILLAS-BÔAS, 2005).

Em complemento, Cunha (2002) ressalta que muitos indígenas sofreram com a discriminação, o descaso, a desnutrição infantil, o suicídio, a exploração sexual, o trabalho infantil, os vícios, a exploração das riquezas e mão-de-obra, tudo isso contribui para o desaparecimento dos povos indígenas

> [...] da face da terra como consequência do que hoje se chama, num eufemismo envergonhado, o "encontro" de sociedades do Antigo e do Novo Mundo. Esse morticínio nunca visto foi fruto de um processo complexo cujos agentes foram homens e micro-organismos, mas cujos motores últimos poderiam ser reduzidos a dois: ganância e ambição, formas culturais da expansão do que se convencionou chamar o capitalismo mercantil. Motivos mesquinhos e não uma deliberada política de extermínio conseguiram esse resultado espantoso de reduzir uma população que estava na casa dos milhões em 1500 aos parcos 200 mil índios que hoje [em 1992] habitam o Brasil (CUNHA, 2002).

Os indígenas passaram – segundo Luciano (2006) – a fazer parte de um ambicioso projeto de dominação cultural, econômica, política dos europeus e não eram capazes de compreender a lógica dessas disputas territoriais, uma vez que só conheciam disputas territoriais interlocais e intertribais. Inúmeras tragédias quase exterminaram esses povos durante esses cinco séculos: escravidão, guerras, massacres, genocídios[4] e etnocídios[5] (LUCIANO, 2006).

---

[4] Crime de genocídio: Art. 10 Quem, com a intenção de destruir, no todo ou em parte, grupo nacional, étnico, racial ou religioso, como tal:

a) matar membros do grupo;

b) causar lesão grave à integridade física ou mental de membros do grupo;

c) submeter intencionalmente o grupo a condições de existência capazes de ocasionar-lhe a destruição

física total ou parcial;

d) adotar medidas destinadas a impedir os nascimentos no seio do grupo;

e) efetuar a transferência forçada de crianças do grupo para outro grupo;

[5] Etnocídio: destruição sistemática dos modos de vida e pensamento de povos diferentes daqueles que empreendem essa destruição. Em suma, o genocídio assassina os povos em seu corpo, o etnocídio os mata em seu espírito (CLASTRES, 2004, p.56).

Moonen e Maia (2008) estabelecem os motivos pelos quais o encontro entre povos indígenas e os colonizadores foram danosos para os indígenas, como pode ser observado no Quadro 1.

QUADRO 1 – Efeitos gerados a partir do encontro entre os indígenas e colonizadores

Extermínio biológico	Ocorreu por meio da propagação de doenças até então desconhecidas pelos indígenas, como: varíola, sarampo, coqueluche, catapora, malária, entre outras doenças que provocaram inúmeras mortes devido à baixa imunidade desses povos. Com isso, muitos povos foram exterminados ou tiveram sua população reduzida violentamente. Destaca-se que a barreira imunológica dos indígenas era desfavorável, o que culminou em uma propagação de doenças contagiosas em tribos inteiras.
Extermínio cultural	Culminou na extinção de culturas de muitos povos, por meio do etnocídio, já que em muitos casos, os indígenas foram impossibilitados de manter suas culturas por conta das imposições dos colonizadores europeus.
Invasão territorial	Muitos indígenas, além de perderam as terras em que praticavam suas atividades de subsistência, perderam seus territórios, nos quais realizavam suas tramas políticas, culturais, econômicas e sociais.
Dominação política	Os indígenas perderam sua liberdade e passaram a ser governados pelos colonizadores europeus, por meio de leis, decretos e órgãos que foram criados justamente para essa finalidade.

Fonte: Elaborado pelos autores, baseado em CUNHA (1994);

No entanto, destaca-se a grande importância de preservar a cultura indígena, uma vez que tal cultura foi de extrema importância para a formação das sociedades atuais. Deste modo, a preservação da cultura indígena está associada com a garantia de sua organização social, de acordo com seus hábitos e costumes, sendo assim, é assegurado a eles o direito de possuírem um espaço para o desenvolvimento da comunidade (CURI, 2010; GRUBITS; SORDI, 2017).

Portanto, não há a necessidade de integrar ou assimilar um nativo a sociedade, a integração diz respeito à incorporação do índio à comunidade nacional, isto é, a sociedade dominante, com o reconhecimento dos seus direitos, sem deixar de lado os seus costumes, tradições e a cultura, o posterior à integração, é a assimilação, essa ocorre quando o indígena tem sua identidade apagada, abandonada pela sociedade dominante (CUNHA, 1987). Oliveira (1976) complementa a fala de Cunha, afirmando, que a assimilação é quando um grupo se incorpora a outro perdendo suas

peculiaridades culturais e identitárias anteriores. Tais processos não ocorreram graças à CF de 1988, que traz o reconhecimento do direito à diversidade.

Ressalta-se que o importante é a criação de mecanismos legais, para preservar sua cultura, línguas e tradições (CURI, 2010; GRUBITS; SORDI, 2017). Pois, os índios, que eram antes considerados sem cultura, diante do "[...] fato de os nativos não disporem de Estado, terem uma rotina de trabalho diferenciada e religiões sem dogmas fazia com que eles fossem vistos como não civilizados", ao contrário do que ocorre na integração e assimilação (MARCHIORO, 2018, pg. 172).

Diante disso, torna-se essencial a discussão e implementação das políticas públicas e direitos específicos para o grupo social. Assim, para adentrar na seara de direitos indígenas, faz-se necessário um conhecimento do direito em si, para depois a sua utilização em tal comunidade. O direito é definido, segundo Chasi-Sardi (1987), como as normas existentes em um sistema e como elas norteiam a sociedade e/ou comunidade a viver em ordem. Deste modo, o direito, no seu sentido mais abrangente diz respeito ao "[...] conjunto de normas de conduta e de organização, constituindo uma unidade e tendo por conteúdo a regulamentação das relações fundamentais para a convivência e sobrevivência do grupo social, tais como relações familiares, econômicas" (BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO, 2000, p. 349).

Em se tratando do direito direcionado a comunidade, deve-se ter em mente, que os indígenas não possuem leis, isso devido ao senso comum, no entanto, tal afirmação é ultrapassada, isso vem a partir da 2ª Guerra, quando foi colocado em discussão, que a segurança das minorias dependia do desempenho dos direitos humanos (KYMLICKA, 1995). O mesmo autor ainda ressalta que os direitos das minorias devem compor os direitos humanos em sua totalidade, fazendo parte do conjunto de normas que regulam a todos os indivíduos de comunidade ou sociedade. Para os indígenas o que é mais levado em consideração é o direito à terra (territorial), colocado como essencial (JOAQUIM, 2013).

A criação de alguns direitos específicos e de políticas inerentes aos nativos ocorreu principalmente com a Constituição de 1988, a qual vem desdobrar um novo capítulo da relação entre o Estado e os povos Indígenas em seu (Título VIII, Capítulo VIII, arts. 231 e 232), o principal objetivo é a manutenção da cultura, o protagonismo, e a garantia dos direitos fundamentais à sobrevivência física, legal, moral e cultural dos índios, destacando as suas diferenças dos demais grupos sociais (BRASIL, 1988; ARAÚJO, et al, 2006; CURI, 2010).

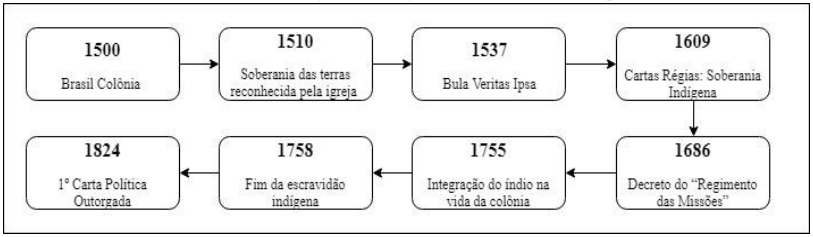
4. Resultados e discussões

A complexidade dos povos indígenas não era considerada durante o período colonial. Destaca-se que as práticas políticas, jurídicas e administrativas vinham de Portugal e nessa época, ações diferentes eram dirigidas aos indígenas a depender dos grupos que eles haviam sido divididos: aliados e inimigos (CUNHA, 2012).

No que tange aos indígenas aliados, eles eram enviados a aldeamentos, geralmente situados próximos a povoações e a eram oferecidas terras de subsistência e salários baixos para realização das atividades cotidianas. A catequização e civilização dos indígenas eram realizadas próximas aos aldeamentos por missionários. Em relação aos indígenas classificados como inimigos, era permitido o uso da violência, escravização e as chamadas guerras justas, o que culminou no extermínio de muitas populações indígenas durante esse período (PERRONE-MOISÉS, 1992).

O país foi descoberto pelos portugueses em 1500, há séculos, desde então, os indígenas não param de lutar, a fim de serem reconhecidos e ganharem espaço perante as discussões políticas, as quais delineiam o futuro da comunidade. A respeito da evolução das políticas públicas e dos direitos indígenas, foi possível desenvolver uma linha do tempo, a qual foi dividida entre os três períodos brasileiros, iniciando-se em 1500, até a atualidade, como mostra nas Figuras a seguir (RESENDE, 2014).

FIGURA 1 – Primeiro momento legislativo indígena - Período Colonial e Imperial (1500-1889)



Fonte: Elaborado pelos autores, baseado nas políticas indigenistas.

As discussões iniciadas em 1500, durante o período Colonial e Imperial, como mostra a Figura 1, são levadas em pauta até os dias atuais, tais indagações perpassaram por diversos assuntos, como o reconhecimento da soberania das terras pela igreja, isso ocorreu, devido à grande importância da relação entre o índio e a terra, tornando-se a centralidade dos direitos indígenas (KAYSER, 2010). Em 1537, surge a Bula Ventas Ipsa de Paulo III, a qual reconhecia os Índios como

> [...] humanos, portanto, passíveis de serem tornados iguais. Tinham alma, portanto, era obrigação dos reis cristãos batizá-los. Essa pseudo-generosidade, que quer conceder a todos a possibilidade (inteiramente teórica) de se tornarem semelhantes a nós, deriva de um etnocentrismo que se ignora a si mesmo (CUNHA, 1994, p.129).

A catequização dos Índios foi vista como um empecilho para os colonos e comerciantes, o que culminou em disputas. Diante dos desentendimentos que passaram a ocorrer entre colonos e missionários, em meados do século XVIII, deram início ao afastamento das missões religiosas. Com isso, deu-se o início ao Diretório dos índios, cujo plano era de impor aos indígenas a assimilação e civilização, tornando-os súditos da coroa portuguesa (MEDEIROS, 2007; CUNHA, 2011).

Segundo os mesmos autores, aos indígenas seriam ensinadas atividades domésticas, a língua portuguesa e eles passariam a ser reconhecidos com nomes e sobrenomes portugueses, além disso, o casamento entre colonos e mulheres indígenas passou a ser permitido. Aos principais

indígenas foi permitida a governança dos vilarejos. Na prática a implantação do Diretório, enfrentou-se inúmeras dificuldades, as epidemias, que culminaram no enfraquecimento da mão de obra indígena, as deserções dos indígenas para as aldeias por conta do excesso de violências e agressões que sofriam, tudo isso causou a extinção do diretório em 1798 (MEDEIROS, 2007; CUNHA, 2011).

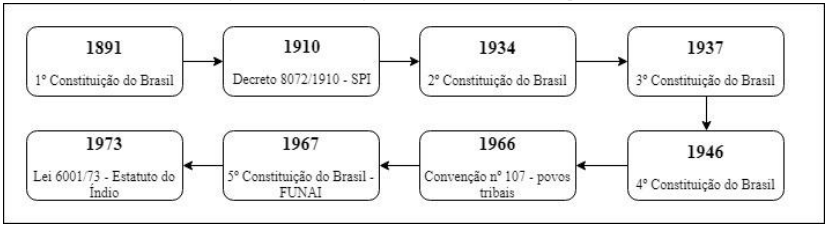
Além disso, a Coroa Portuguesa percebeu que a mão de obra indígena escravizada não era tão lucrativa, com isso, foi criada a Carta Régia, que proibia a escravização Indígena, assim como a Carta criada em 1609, a qual reconheceu soberania aos indígenas, jurisdição e o seu território (FREITAS, 2006). Após as leis que declaravam a liberdade dos Índios, em 1755, criou-se uma lei que estabelecia a isenção da escravidão dos indígenas (MATTEVI, 2010). Um Alvará também foi criado no mesmo ano, o qual tinha como objetivo integrar o índio na vida em colônia, igualando os direitos indígenas aos dos colonos, referente ao trabalho, ao casamento inter-racial e a língua, tornando-se o português a língua oficial (BRITO, 2016).

O Fim da escravidão indígena chegou mesmo em 1758, com o Decreto do Rei de Portugal, e, o aumento do capital dos brancos, o que possibilitou a compra dos escravos negros, africanos, no entanto, algumas regiões do país, ainda mantinham escravos indígenas, em conjunto com os negros, o que proporcionou uma maior miscigenação brasileira - entre indígenas, não indígena e os negros (ALLGAYER, 2005; LOPES; CORRÊA, 2008).

Em 1822, o Brasil, tornou-se independente de Portugal e a igreja junto dos missionários voltaram a fazer a catequização e civilização indígena, com isso, em 1824, surgiu a primeira carta constitucional, a qual vem destacar o ser e seus direitos. No entanto, a Constituição foi omissa, em se tratando dos Índios, não mencionando a sua existência, mas, foram considerados brasileiros, por meio do: “Art. 6º - São cidadãos brasileiros: I – Os que no Brasil tiverem nascido, quer sejam ingênuos ou libertos, ainda que o pai seja estrangeiro, uma vez que este não resida por serviço de sua Nação” (BRASIL, 1824).

Com isso, estabeleceu-se o Decreto 426, de 24 de julho de 1845, cujo objetivo era despertar nos indígenas a necessidade de se relacionar com os não índios. No Brasil Império, o interesse da legislação está com foco nos territórios por eles ocupados, mudando a vertente da mão-de-obra indígena. Nesse sentido, a questão indígena se tornou importante, no que tange às políticas territoriais brasileiras, de maneira que limitaram os direitos indígenas quanto à posse de suas terras, expropriando-os delas. Dessa forma, é possível compreender por que as Constituições da primeira República não mencionavam a presença de indígenas no Brasil (SOUZA, 2015).

FIGURA 2 – Segundo momento legislativo brasileiro - Brasil República (1891-1973)



Fonte: Elaborado pelos autores, baseado nas políticas indigenistas.

O segundo período, é mostrado na figura acima, o período republicano foi iniciado com a promulgação da Constituição de 1891. O retrato da sociedade da época demonstrava escravos recém-libertos sem educação e emprego. Os povos indígenas, dessa época buscavam proteger seus territórios da dominação dos não índios (RIBEIRO, 1986). Isso, por que, primeiros anos do Governo Republicano as disputas territoriais entre indígenas e não índios eram intensas, visto que, buscava-se a expansão de ferrovias, navegação fluvial e linhas telefônicas. Paulatinamente, ocorriam discussões a respeito do extermínio indígena: na mídia, em assembleias legislativas, instituições filantrópicas e na academia (RIBEIRO, 1977).

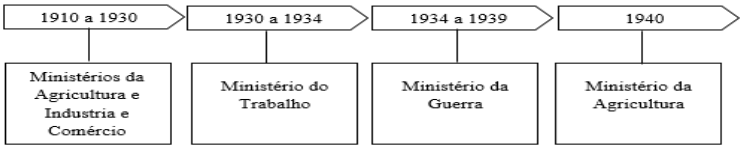
O primeiro órgão indigenista foi o Serviço de Proteção ao Índio e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN). O objetivo do órgão indigenista era garantir a sobrevivência indígena e gradativamente transformá-los em trabalhadores nacionais; povoar o interior do país; fixar o

índio a terra; ter acesso aos recursos presentes nestes territórios (BERNARDES, 2011).

O órgão passou a ser dirigido pelo tenente coronel Cândido Mariano da Silva Rondon, que teve contato pacífico com indígenas da região norte e levou ao Estado propostas para assegurar assistência e proteção aos indígenas, que passaram a ser tutelados pelo Estado. Nesse sentido, passaram a ser considerados relativamente incapazes, uma vez que eram considerados inferiores à população nacional, logo, precisavam de um tratamento especial (BARRETO, 2005). Stauffer (1959), destaca que ocorreram oposições frente a fundação do SPILTN, por razões políticas, visto que, no órgão havia um empecilho, quanto a vendas de terras e exploração da mão de obra indígena.

Em 1910, o órgão passou a se chamar SPI. Apesar do discurso do órgão não envolver a igreja católica, na prática foi utilizado o modelo da administração colonial, época em que os missionários tinham controle sobre a tutela indígena. É importante destacar que o órgão esteve a cargo de diversos Ministérios, como aponta a Figura 3.

FIGURA 3 – Vinculações do SPI durante seu período de existência



Fonte: Bigio (2007)

Em 1939, foi criado o Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI) que tinha por objetivo atuar como formulador e consultor da política indigenista brasileira, ao passo que o SPI seria apenas o órgão executante das políticas indigenistas, fato que não aconteceu. O SPI criou postos indígenas nos estados de São Paulo, Paraná, Espírito Santo e Mato Grosso de maneira que eram introduzidas atividades educacionais junto aos povos indígenas para garantir a produção econômica - oficinas mecânicas, engenhos de cana, casas de farinha (STAUFFER, 1959; MARCHINI, 2012)

Em relação às terras indígenas, muito embora a primeira constituição não mencionasse a presença de indígenas, acabou por transferir aos governos do Estado decisões referente às terras. Por meio de concessões estaduais, os inspetores do SPI devolviam as terras aos indígenas, entretanto, os estados não facilitavam essa transação. A problemática das terras indígenas perpassou o órgão, que durante sua existência teve inúmeras acusações de ineficiência administrativa, corrupção, genocídio (NÖTZOLD; BRINGMANN, 2013). O Quadro 1 ilustra a situação territorial indígena na tratativa das Constituições brasileiras.

QUADRO 1 – Demarcação Territorial indigenista

Constituição de 1934	**Constituição de 1937**	**Constituição de 1946**	**Constituição de 1967**
Art. 129 – Será respeitada a posse de terras de silvícolas que nelas se achem permanentemente localizados, sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las.	Art. 154 – Será respeitada aos silvícolas a posse das terras em que se achem localizados em caráter permanente, sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las.	Art. 216 – Será respeitada aos silvícolas a posse das terras onde se achem permanentemente localizados, com a condição de não a transferirem.	Art. 186 – É assegurada aos silvícolas a posse permanente das terras que habitam e reconhecido o seu direito ao usufruto exclusivo dos recursos naturais e de todas as utilidades nelas existentes.

Fonte: Elaborado pelos autores com base em BRASIL (1934; 1937; 1946; 1967).

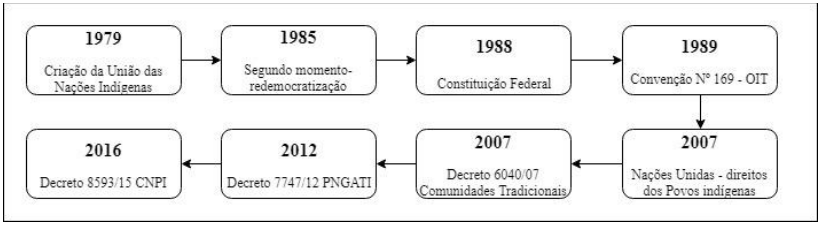
Mediante as inúmeras denúncias, em 5 de dezembro de 1967, por meio da Lei n. 5371, foi criada a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), cujo objetivo era corrigir os problemas evidenciados no SPI e manter as práticas que haviam dado certo. Entretanto, mediante a falta de organização no que tange a criação do órgão, a FUNAI acabou por reproduzir as mesmas práticas, políticas e programas do SPI que em consonância com a ditadura militar tinha poucos interesses voltados às questões indígenas (BRASIL, 1967a; RIBEIRO, 1986; MARCHINI, 2012).

A FUNAI primava por prestar assistência às aldeias para que os indígenas se integrassem à sociedade. Ocorreu também a necessidade da criação de um Estatuto indígena, o qual foi discutido por 3 anos, dando origem em dezembro de 1973, pela promulgação da Lei n. 6001 de 1972,

no entanto, o primeiro artigo destaca a necessidade de aculturar os indígenas progressivamente (ROCHA, 2003).

Apesar de Ribeiro (1986) considerar o Estatuto um retrocesso na legislação ao colocar os indígenas sob tutela do Estado, Lima (1992) e Belfort (2006) salientam que houve alguns avanços, no tocante a preservação dos costumes indígenas, educação bilíngue e na gestão do patrimônio indígena.

FIGURA 4 – Terceiro momento legislativo brasileiro - Nova República (1979 - hoje)



Fonte: Elaborado pelos autores, baseado nas políticas indigenistas.

O terceiro momento da política brasileira para os Indigenistas, como mostrado pela Figura 4, iniciou-se na década de 1979, onde a Organização dos Estados Americanos criou a União das Nações Indígenas, modificando alguns princípios, quanto a: i) autodeterminação: concedendo o direito dos povos indígenas de participarem das decisões que afetam suas vidas; ii) igualdade, cultural e social, sem a discriminação das populações indígenas; iii) direito de participação nos benefícios sociais das nações; iv) dignidade humana, reconhecimento da maturidade, identidade dos povos indígenas, seus valores culturais e sua história; v) cooperação na recuperação e proteção de suas terras e riquezas naturais presentes nelas, a fim do desenvolvimento (ANJOS FILHO, 2009).

Diante disso, como parte do processo de redemocratização do Brasil começaram a surgir as primeiras organizações indígenas junto aos militantes da sociedade civil que apoiavam os direitos dos indígenas. O intuito era a busca pela visibilidade da dura realidade que os indígenas viviam estando sob tutela do Estado e que a Ditadura encobria (FERRAZ; CABALLERO, 2014).

O crescente movimento indígena e o apoio da sociedade civil levaram a mobilização do processo de construção da Constituição Federal de 1988. Para isso, participaram ativamente os indigenistas, antropólogos e outros atores sociais que realizavam manifestações (SOUZA, 2010). A CF/1988 passou a reconhecer que direitos sociais, como: saúde, previdência, moradia, educação, segurança e lazer eram indispensáveis aos povos indígenas. Além disso, foram-lhe garantidos direitos referentes à proteção de suas terras, do desenvolvimento econômico e cultural, ou seja, pela primeira vez as contradições entre o reconhecimento e negação de seus direitos foram superadas (LOBATO, 2016). Para Comandulli (2016) esse reconhecimento ocorreu com a mudança da FUNAI, que até então integrava o Ministério do Interior para o Ministério da Justiça.

É importante salientar que, a CF passou a reconhecer as áreas já existentes e serviu unicamente para criar uma delimitação espacial dos territórios indígena, bem como evitar a apropriação de não indígenas. (MAIA; SOUZA JR, 2017). Além de contextualizar que, terra e território dizem respeito a conceitos distintos. A terra indígena é um processo político e jurídico controlado pelo Estado, o território, por sua vez, está relacionado a vivência e cultura presente no contexto da comunidade indígena (CAVALCANTE, 2016).

Outro avanço foi a descentralização das responsabilidades atribuídas a FUNAI para outros órgãos, como forma de superar a tutela do Estado sobre os indígenas, que ocorreram por meio de Decretos presidenciais a partir de 1991. A Figura 5 ilustra esse processo.

FIGURA 5 – Desconcentrações de atividades exclusivas à Funai

Fonte: Elaborado pelos autores, baseado em Brasil (1967a)

Em 19 de abril de 2004 por meio do Decreto 5.051 de 19 de abril de 2004, o Brasil, tornou-se signatário da Organização Internacional do Trabalho (OIT), adotada em Genebra em 27 de junho de 1989 (BRASIL, 2004). Além disso, foi instituído o Plano Nacional de Áreas Protegidas (PNAP), por meio do Decreto 5.758 de 13 de abril de 2006, que passou a abranger as TIs em uma agenda de políticas de conservação e uso sustentável da biodiversidade (BRASIL, 2006).

Em 2007, a Declaração dos direitos dos povos Indígenas, discutidas pelas Nações Unidas parte do pressuposto de que eles são livres e iguais a todos os demais, além disso, a declaração preocupa-se com a assimilação forçada. Mostrando um compromisso em assegurar os direitos aos Indígenas, como no artigo 5º, o qual diz que os Índios devem ter o direito de manter as próprias instituições políticas, jurídicas, econômicas, sociais e culturais, além da participação no Estado (BRASIL, 2009).

Ainda no mesmo ano, em 7 de fevereiro de 2007, o Decreto 6040 introduziu o conceito de comunidades tradicionais, no qual os indígenas passaram a fazer parte junto a outros povos tradicionais. A Lei n. 13.123 de 20 de maio de 2015, artigo 2º, parágrafo 4, buscou trazer uma contribuição mais recente sobre comunidades tradicionais, tratando-a no singular.

> Grupo culturalmente diferenciado que se reconhece como tal, possui forma própria de organização social e ocupa e usa territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas geradas e transmitidas pela tradição (BRASIL, 2015).

Brandão (2015) salienta que apesar de estarem inseridos no contexto de comunidade tradicional, os povos indígenas, diferente de outras comunidades podem perfeitamente se reproduzir sem as cidades, já que não existem em função delas, sendo está uma diferença fundamental. Por serem diferenciadas das demais comunidades tradicionais, foram desenvolvidas ações de proteção ambiental, saúde e apoio às atividades

produtivas para as comunidades indígenas. Destaca-se a legislação informatizada no Decreto no 1.141, de 19 de maio de 1994, que com o passar do tempo renovou-se na Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas - PNGATI, Decreto no 7747, de 5 de junho de 2012, que por sua vez é articulada entre os Ministérios da Saúde, Meio Ambiente, Agricultura, e Cultura e pela FUNAI, tal política tem o objetivo de gerir o território e a utilização dos recursos naturais dispersos no meio ambiente em que a comunidade se estabelece (BRASIL, 1994; BRASIL, 2012).

O mais recente que se tem da legislação indígena, ocorreu em 2015, com a criação do Conselho Nacional de Política Indigenista - CNPI, de acordo com o artigo 1º, o "órgão colegiado de caráter consultivo responsável pela elaboração, acompanhamento e implementação de políticas públicas voltadas aos povos indígenas" (BRASIL, 2015a). Deste modo o órgão propõe, desenvolver, apoiar, incentivar e monitorar todas as ações, isto é, as políticas públicas inerentes aos indigenistas mencionadas já anteriormente e que ainda então em vigor no país (BRASIL, 2015a).

5. Considerações finais

Percebe-se que a população Indígena que vive no Brasil, foi reduzida drasticamente, saindo da casa de milhões em 1500, para milhares, de acordo com os números apresentados pelo IBGE no censo de 2010, aproximadamente, existiam no Brasil, cinco milhões de Índios, mas esses foram dizimados, restando cerca de 900.000 índios, um número que vem crescendo nos últimos anos, devido à inserção de novas políticas públicas que resguardam os povos e comunidades tradicionais. Destes números nem todos estão inclusos nas políticas, logo, há a necessidade de se fazer algo para o poder político abranger a maior quantidade de indivíduos, pois eles merecem ser preservados e organizados, a fim de serem bem atendidos em suas necessidades e direitos.

Em relação às transformações nas políticas públicas indigenistas, conclui-se que durante muito tempo o modo de organização social, político, cultural, econômico, dos direitos territoriais dos indígenas foram subjugados pelos colonos europeus e somente a partir da democratização do país, os indígenas passaram ter suas particularidades reconhecidas. Entretanto, é necessário salientar a morosidade, no que tange o reconhecimento e garantia dos direitos indígenas.

Destacou-se que o movimento indígena só passou a ganhar força na década de 1970, por muito tempo o protagonismo indígena não foi valorizado, uma vez que os povos indígenas vivam sob tutela da igreja e do Estado, o que acarretou no afastamento de muitos dos seus territórios e consequentemente perderam suas tradições e costumes, bem como inúmeros casos de etnocídios.

As conquistas constitucionais dos povos indígenas quando colocadas defronte com a situação real das comunidades, têm-se uma constatação de que os ganhos ainda não conseguiram garantir-lhes uma inclusão maior. Conclui-se que, a inclusão dos povos indígenas na CF de 1988 não os tirará inteiramente de sua condição anterior, o reconhecimento constitucional não teve uma efetiva transformação da realidade indígena e não constituiu uma medida para assegurar a emancipação social. Foi apenas um primeiro passo, que possibilitou uma inclusão teórica e formal, transformando os indígenas em sujeitos de direito. Apesar disso, depois da promulgação da Constituição Federal em 1988, a luta dos povos indígenas no Brasil tem sido constante para garantir que seus direitos sejam protegidos, respeitados e aplicados.

Referências

ABRAMOVAY, R. O capital social dos territórios: repensando o desenvolvimento rural. **Economia Aplicada**. v. 4, nº 2, abril/junho. 2000.

ALLGAYER, E. **Escravidão, negros e índios**: realidade, histórias e mitos. Porto Alegre: Rígel, 2005.

ANJOS FILHO, R. N. **Direito ao desenvolvimento de Comunidades Indígenas no Brasil**. 2009. 96 f. Tese (Doutor em Direito) - Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2009.

ARAÚJO, A. V. et. al. **Povos Indígenas e a Lei dos "Brancos"**: o direito à diferença. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006. 208 p.

BARRETO, H. G. **Direitos indígenas**: vetores constitucionais. 1ª ed. Curitiba: Jiruá, 2005, p. 38-39.

BECKHAUSEN, M. V. As conseqüências do reconhecimento da diversidade cultural. In: SCHWINGEL, L. R. (Org.). **Povo Indígenas e políticas públicas da assistência social no Rio Grande do Sul**. Rio Grande do Sul: Secretaria do Trabalho, Cidadania e Assistência Social, 2002. p. 8-15.

BELFORT, L. F. **A proteção dos conhecimentos tradicionais dos povos indígenas em face da conservação sobre diversidade biológica**. 2006, 166 p. Dissertação (Mestrado em Direito), Universidade de Brasília (UNB), Brasília, 2016

BERNARDES, A.G Saúde indígena e políticas públicas: alteridade e estado de exceção. **Interface - Comunic., Saúde, Educ**., v.15, n.36, p.153-64, 2011.

BIGIO, E. dos S. A ação indigenista brasileira sob a influência militar e da Nova República (1967-1990). **Revista de Estudos e Pesquisas**, v.4, n.2, p.13-93, 2007

BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. **Dicionário de política**. 11.ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília. 1998.

BRANCALEONE, C. Comunidade, sociedade e sociabilidade: revisitando Ferdinand Tönnies. **Revista de Ciências Sociais**, Fortaleza, v. 39, n. 1, p. 98–104, 2008.

BRANDÃO, C.R. A comunidade tradicional. In: COSTA, J. B. A.; LUZ, C. (Orgs.). **Cerrado, Gerais, Sertão**: comunidades tradicionais dos sertões roseanos. Montes Claros: 2010. Disponível em: <http://www.nupaub.fflch.usp.br/sites/nupaub.fflch.usp.br/files/a%20comunidade%20trad160.pdf>. Acesso: 20 set. 2018.

BRANDÃO, C. R. A comunidade tradicional. In: UDRY, C.; EIDT, J. S. (Org.) **Conhecimento Tradicional**: conceitos e marco legal. Brasília: Embrapa, 2015

BRASIL. Lei 5371, de 5 de Dezembro de 1967a. **Autoriza a instituição da "Fundação Nacional do Índio" e dá outras providências**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/1950-1969/L5371.htm>. Acesso em: 6 jan. 2018.

_____. **Constituição da República Federativa do Brasil 1988**. Brasília: Senado Federal, Centro Gráfico, 1988. 292p.

_____. Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 1967. **O Congresso Nacional, invocando a proteção de Deus, decreta e promulga a seguinte**. Disponível em: <www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao67.htm>. Acesso em: 18 set. 2018.

_____. Constituição dos Estados Unidos do Brasil, de 10 de Novembro de 1937. **Leis Constitucionais**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao37.htm>. Acesso em: 17 out. 2018.

_____. Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, de 16 de Julho de 1934. **Nós, os representantes do povo brasileiro, pondo a nossa confiança em Deus, reunidos em Assembléia Nacional Constituinte para organizar um regime democrático, que assegure à Nação a unidade, a liberdade, a justiça e o bem-estar social e econômico, decretamos e promulgamos a seguinte**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao34.htm>. Acesso em: 10 set. 2018.

_____. Constituição dos Estados Unidos do Brasil, de 18 de Setembro de 1946. **Nós, os representantes do povo brasileiro, reunidos, sob a proteção de Deus, em Assembléia Constituinte para organizar um regime democrático, decretamos e promulgamos a seguinte**. Disponível em: <www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao46.htm>. Acesso em: 25 ago. 2018.

_____. **Constituição política do império do Brazil**, de 25 de Março de 1824. Manda observar a Constituição Política do Imperio, offerecida e jurada por Sua Magestade o Imperador. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao24.htm>. Acesso em: 20 jun. 2018.

_____. **Declaração das Nações Unidas sobre os Povos Indígenas**: perguntas e respostas. 2.ed. – Rio de Janeiro: UNIC; UNESCO, 2009.

_____. Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004. **Promulga a Convenção no 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais.** Disponível em < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm>. Acesso em: 27 mar. 2018.

_____. Decreto nº 5.758, de 13 de abril de 2006**. Institui o Plano Estratégico Nacional de Áreas Protegidas - PNAP, seus princípios, diretrizes, objetivos e estratégias, e dá outras providências**. Brasília, jan. 2006. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/decreto/d5758.htm>. Acesso em: 27 mar. 2018.

_____. Decreto nº 6.040, de 07 de Fevereiro de 2007. **Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm>. Acesso em: 4 out. 2018.

_____. Decreto nº 7.747, de 5 de Junho de 2012. **Institui a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas – PNGATI, e dá outras providências**. Disponível em: <www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/decreto/d7747.htm>. Acesso em: 28 set. 2018.

_____. Decreto no 8593, de 17 de Dezembro de 2015a. **Dispõe sobre a criação do Conselho Nacional de Política Indigenista - CNPI e dá outras providências**. Disponível em: <www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2015/Decreto/D8593.htm>. Acesso em: 16 set. 2018.

_____. **Lei nº 13.123 de 20 de maio de 2015**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/l13123.htm>. Acesso em 11 de mar. 2018.

BRITO, L. C. **O crime da miscigenação**: a mistura de raças no Brasil escravista e a ameaça à pureza racial nos Estados Unidos pós-abolição. Rev. Bras. Hist. v. 36, n. 72, 2016, pp.107-130.

CAMINHA, P. V. de. **A Carta de Pero Vaz de Caminha**. Porto Seguro, Maio 1500. Disponível em <http://www.culturatura.com.br/dochist/carta/obra.htm>. Acesso em 20 de novembro de 2017.

CAVALCANTE, T. L. V. “Terra Indígena”: aspectos históricos da construção e aplicação de um conceito jurídico. **História**, v.35, n.75, p. 1-22, 2016.

CHASI-SARDI, M. **Derecho Consuetudinario Chamacoco**. Asunción: RP Ediciones, 1987.

CLASTRES, P. Do Etnocídio. In: **Arqueologia da violência**: pesquisas de antropologia política. Cosac & Naify, 2004.

COMANDULLI, C. S. Gestão territorial e ambiental de terras indígenas. **RURIS**, v. 10, n. 1, mar. 2016.

CONDURU, M. T.; PEREIRA, J. A. R. **Elaboração de trabalhos acadêmicos:** normas e procedimentos. Belém: EDUFPA, 2010.

COSTA, C. **Sociologia:** introdução à ciência da sociedade. 4. ed. São Paulo: Moderna, 2010.

CUNHA, M. C. **Antropologia do Brasil**. 2ªed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

_____. **Índios no Brasil**: história, direitos e cidadania. 1a ed. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

_____. Introdução a uma história indígena. In: CUNHA, M. C. **História dos Índios no Brasil**. (Org.). São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. **O futuro da questão Indígena**. Estudos avançados. v. 8, n. 20, p. 121-136, 1994.

CUNHA, E. M. C. A legislação pombalina e a regularidade do trabalho indígena: tópicos para a liberdade e inclusão social do índio ou tábua de salvação para a Coroa portuguesa? In: Simpósio Nacional de História XXVI, São Paulo. **Anais**...São Paulo, p. 1-14, 2011.

CURI, M. V. Os direitos indígenas e a constituição Federal. **Consilium - Revista Eletrônica de Direito**, Brasília n.4, v.1, 2010.

FERRAZ, I; CABBALLERO, I. N. V. Movimentos indígenas: luta por direitos ameaçados In: LEITE LOPES, J. S. HEREDIA, B. M. A. de (orgs.). **Movimentos Sociais e Esfera Pública**: o mundo da participação - burocracias, confrontos, aprendizados inesperados. Rio de Janeiro: CBAE. pp. 123-157, 2014.

FREITAS, L. G. A Câmara Municipal da Vila de São Paulo e a escravidão Indígena no século XVII. 2006. 204 f. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, Campinas, 2006.

GRUBITS, S.; SORDI, A. Pesquisas nas Comunidades Indígenas: relações de justiça e igualdade. **Bol. Acad. Paulista de Psicologia**, São Paulo, Brasil - v. 37, n. 92, p. 11-23 jun. 2017.

JOAQUIM, A. P. **Direito Constitucional Indígena, uma análise à luz do caso Raposa/Serra do Sol**. 2013. 168p. Dissertação (Mestrado em Direito) – Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

KAYSER, H. E. **Os Direitos dos Povos Indígenas do Brasil** – Desenvolvimento histórico e estágio atual. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Ed., 2010.

KYMLICKA, W. **Ciudadanía Multicultural**: Una teoría liberal de los derechos de las minorias. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica S.A., 1995.

LESSER, J. **A negociação da identidade nacional:** imigrantes. Minorias e a luta pela etnicidade no Brasil. São Paulo: UNESP, 2001.

LIMA, A. C. de S. O Governo dos Índios sob a Gestão do SPI. In: CUNHA, M. C. **História dos Índios do Brasil** (org.) São Paulo: Cia das Letras, 1992.

LOBATO, L. de V. C. Políticas sociais e modelos de bem-estar social: fragilidades do caso brasileiro. **Saúde Debate**, v. 40, n. especial, p. 87-97, 2016.

LOPES, A. L.; CORRÊA, D. **O multiculturalismo e os direitos fundamentais dos povos indígenas**: a luta pela igualdade no Brasil da intolerância. Rev. Ciên. Jur. e Soc. da Unipar. Umuarama. v. 11, n. 2, p. 471-489, jul./dez. 2008.

LUCIANO, G. S. **O Índio brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

MAIA, F. J. F.; SOUZA JUNIOR, G. R. O judiciário e a demarcação de terras indígenas: o caso de Pernambuco. **Joaçaba**, v. 18, n. 3, p. 747-762, 2017

MARCHINI, R. S. M. **A proteção constitucional das terras indígenas brasileiras no período republicano: evolução e estagnação**. 2012. Dissertação (Mestrado em Direito Civil) - Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

MARCHIORO, M. **Questão indígena no Brasil**: uma perspectiva histórica. São Paulo: InterSaberes, 2018.

MATTEVI, R. **Direitos Indígenas**: as leis, as reivindicações e o direito comunitário. 2010. 141 f. Monografia (Bacharel em Direito) - Universidade do Vale do Itajaí. Biguaçu. 2010.

MEDEIROS, R. P. de. Política indigenista do período pombalino e seus reflexos nas capitanias do norte da América portuguesa. In: MEDEIROS, R. P. de e OLIVEIRA, C. M. S. **Novo Olhares sobre as capitanias do Norte do Estado do Brasil**. João Pessoa: Editora Universitária, UFPB, p. 125-159, 2007.

MOONEN, F.; MAIA, L. M. (orgs.), **Etnohistória dos índios Potiguara**. 2 Edição. João Pessoa: PRPB/SECPB, 2008.

MORAES, N. R.; BRUMATTI, L. M.; LIMA, A. R.; CAMPOS, A. C. Análise da convergência conceitual dos termos "território" e "comunidade tradicional" no Brasil. **Revista Observatório**, Palmas, v. 3, n. 4, p. 518-539, 2017

MORAES, N. R.; CAMPOS, A. C. MÜLLER, N. M; GAMBA, F. B.; GAMBA, M. F. D. F. As comunidades tradicionais e a discussão sobre o conceito de território. **Revista Espacios**, v. 38, n. 12, 2017a.

NOHARA, I. P. Atuação do Estado nas comunidades tradicionais caiçaras. In: STANICH NETO, P**. Direitos das comunidades tradicionais caiçaras**. São Paulo: Café com Lei, 2016.

NÖTZOLD, A. L. V.; BRINGMANN, S. F. O Serviço de Proteção aos Índios e os projetos de desenvolvimento dos Postos Indígenas: o Programa Pecuário e a Campanha do Trigo entre os Kaingang da IR7. **Revista Brasileira de História & Ciências Socia**is. v. 5 n. 10, 2013.

OLIVEIRA, R. C. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira, 1976. 118p.

PERES, A. N. A educação multi-intercultural é uma necessidade e uma exigência da sociedade actual. **Jornal a Página da Educação**, v 11, n. 112, 2002.

PERRONE-MOISÉS, B. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (século XVI a XVIII). In: CUNHA, M. C. (Org) **História dos índios no Brasil**. São Paulo: FAPESP/SMC: Cia das Letras, 1992. p. 115-132.

RESENDE, A. C. Z. **Direitos e autonomia indígena no Brasil (1960-2010)**: uma análise histórica à luz da teoria do sistema-mundo e do pensamento decolonial. Brasília: UnB, 2014. 360 f. Tese (Doutor em História) - Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília - Brasília, 2014.

RIBEIRO, D. **Os índios e a civilização**. 2º Edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1977. 479 p.

_____. **Os índios e a civilização**: A integração das populações indígenas no Brasil moderno. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

ROCHA, L. M. **A política indigenista no Brasil (1930-1967)**. Goiânia: Ed. UFG. 2003.

SANTOS, J. L. **O que é cultura.** 16. ed. São Paulo: Brasiliense, 2006, 89 p.

SOUZA, A. C. L. de. Povos indígenas no Brasil contemporâneo: de tutelados a 'organizados'? In: SOUSA, C.N. Inglez de et al. (orgs). P**ovos indígena**s: projetos e desenvolvimento II. Brasília: Paralelo 15; Rio de Janeiro: Laced. pp. 15-50, 2010.

SOUZA, A. A. de. A Lei de Terras no Brasil Império e os índios do Planalto Meridional: a luta política e diplomática do Kaingang Vitorino Condá (1845-1870). **Revista Brasileira de Histórí**a, vol. 35, no 70, pp. 109-130, 2015.

STAUFFER, D. H. Origem e fundação do Serviço de Proteção aos Índios. **Revista de História** n.37, v. 18, p.73-96, 1959.

TÖNNIES, F. **Community and Society.** Trad. Charles P. Loomis. EUA: Michigan State University Press, 1957.

VILLAS BÔAS, H. C. **Mineração em terras indígenas: a procura de um marco legal**. Rio de Janeiro: CETEM / MCT / CNPq / CYTED/IMPC, 2005

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.

www.editorafi.org
contato@editorafi.org