

Revista de Filosofia e Ciências Humanas
da Universidade Federal de Roraima

20

latino americana
de la
de la
de la
TEXTOS & DEBATES

ISSN 1413-9987



TEXTOS & DEBATES

Revista de Filosofia e Ciências Humanas
da Universidade Federal de Roraima

Nº 20



REVISTA VINCULADA AO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO SOCIEDADE E FRONTEIRAS DO CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA (CCH/UFRR)

ISSN 1413-9987

ISSN On-line 23-1448

Textos & Debates	Boa Vista	Nº 20	p. 1 - 125
------------------	-----------	-------	------------

Ficha catalográfica

Textos & Debates: Revista de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Roraima n. 1 (1995) - - Boa Vista: Editora UFRR, 1995-

Periodicidade: semestral.

ISSN 1413-9987 / ISSN On-line 23-1448

1. Periódicos. 2. Ciências Sociais. 3. História - Universidade Federal de Roraima.

Revista vinculada ao programa de pós-graduação Sociedade e Fronteira do centro de ciências humanas (cch/ufrr)
CDU:0 (05)

Indexada em Sumários Correntes Brasileiros - ESALQ; Índice Histórico Español - Bibliografias de História de España; Centro de Información y Documentación Científica - CINDOC; American History and Life ABC - Clio - 130; Historical Abstract - ABC - Clio - 130; Hispanic American Periodical Index; Bibliographies and Indexes in Latin American and Caribbean Studies; Social Sciences Index; Info-Latinoamerica (ILA); Ulrich's International Periodicals Directory.

Referência: jan./jun. 2011

Publicação: abril. 2013

Textos & Debates

Comitê editorial

Ana Lúcia de Sousa
Maria Luiza Fernandes
Rodrigo Pereira Chagas

Conselho Editorial

Profa. Dra. Ana Lúcia de Sousa (UFRR)
Prof. Dr. Américo Alves de Lyra Júnior (UFRR)
Profa. Dra. Carla Monteiro de Souza (UFRR)
Prof. Dr. Carlos Alberto Marinho Cirino (UFRR)
Profa. Dra. Déborah de B. A. P. Freitas (UFRR)
Prof. Dr. Edison R. Oyama (UFRR)
Prof. Dr. Felipe Kern Moreira (UFRR)
Profa. Dra. Francilene dos Santos Rodrigues (UFRR)
Prof. Dra. Gilvete de Lima Gabriel (UFRR)
Prof. Dr. Jaci Guilherme Vieira (UFRR)
Profa. Dra. Madalena Vange M. do C. Borges (UFRR)
Profa. Dra. Maria das Graças S. D. Magalhães (UFRR)
Profa. Dra. Maria Luiza Fernandes (UFRR)
Prof. Dr. Maxim Repetto (UFRR)
Prof. Dr. Nélvio Paulo Dutra Santos (UFRR)
Prof. Dr. Olendina de Carvalho Cavalcante (UFRR)
Prof. Dr. Reginaldo Gomes de Oliveira (UFRR)
Prof. Dr. Roberto Mibielli (UFRR)
Prof. Dr. Roberto Ramos Santos (UFRR)

Conselho Consultivo

Prof. Dr. Antonio Emílio Morga (UFAM)
Prof. Dr. Antônio Paulo Rezende (UFPE)
Prof. Dr. Durval Muniz de A. Júnior (UFRN)
Prof. Dr. José Ribamar Bessa Freire (UERJ)
Profa. Dra. Maria Denise Guedes (UNESP)
Prof. Dr. Nilson Cortez Crócia de Barros (UFPE)
Prof. Dr. Ramon Peña Castro (UFScar)
Prof. Dr. Stephen G. Baines (UNB)



Editora da UFRR



Campus Paricarana: Av. Cap. Ene Garcez,
n° 2413, Bairro Aeroporto.
CEP: 69304-000 Boa Vista / RR
Telefone: (55) (95) 3621-3111
E-mail: editora@ufrr.br
www.ufrr.br

Direção

Cezário Paulino Bezerra de Queiroz

Editoração Eletrônica e Capa
Rodrigo P. Chagas e
Petra C. Freitas Filgueiras

APRESENTAÇÃO..... 5

ARTIGOS

A HISTÓRIA DAS POLÍTICAS MIGRATÓRIAS DOS ESTADOS UNIDOS . . . 7
João Carlos Jarochinski Silva

FOTOGRAFIAS E EMOÇÕES : SAUDADES E ESQUECIMENTOS 22
Gláucia Tábis da Silva Campos Péclat

**A BUSCA PELA ESCRITA ATRAVÉS DA ESCOLA: ESTRATÉGIA
INTERÉTNICA E TRANSFORMAÇÃO SOCIAL ENTRE OS YANOMAMI DE
MUTURACÁ/AM 40**
Gustavo Hamilton de Sousa menezes

**A DINAMICA SOCIOPOLITICA YANOMAMI NO CONTEXTO DE CRIAÇÃO
DA HUTUKARA: PATA THËPË E A EMERGENCIA DE JOVENS LIDERANÇAS
POLÍTICAS 64**
Maria Auxiliadora Lima de Carvalho

**CONTRIBUIÇÕES EPISTEMOLÓGICAS DO PENSAMENTO COMPLEXO
PARA A COMPREENSÃO DA PERQUISA SOCIAL 81**
Alessandra Rufino Santos

**FORTE SÃO JOAQUIM: DO MARCO DA OCUPAÇÃO PORTUGUESA DO
VALE DO RIO BRANCO ÀS BATALHAS DA MEMÓRIA - SÉCULO XVII AO
XX 101**
Jaci Guilherme Vieira
Gregório Ferreira Gomes Filho

RESENHA

O RESGATE DO ESTATUTO ONTOLÓGICO DA OBRA

DE KARL MARX. 120

Rodrigo Pereira Chagas

APRESENTAÇÃO

Eis mais uma edição da Revista Textos & Debates do Centro de Ciências Humanas da UFRR que, em cada nova edição, recebe mais contribuições e vai se consolidando como um importante periódico na grande área das Ciências Sociais.

A mudança para o formato digital, tendência que está sendo seguida pela grande maioria dos periódicos nacionais e internacionais, faz parte do esforço de tornar a Revista um espaço efetivo de divulgação dos conhecimentos produzidos em diversas e importantes instituições do país, e que valoriza a pesquisa acadêmica na área de Ciências Humanas, de forma interdisciplinar.

Assim, esperamos cumprir com o principal objetivo da Revista que é estimular a produção acadêmica e científica e garantir aos professores, pesquisadores e estudantes da UFRR e de outras instituições do país um espaço adequado para publicar seu trabalho.

Nesse número os artigos publicados apontam para enfoques relacionados a questões de migração internacional, educação de crianças bolivianas na região de fronteira do Brasil com a Bolívia, educação superior em missões argentinas, a ocupação portuguesa no Vale do Rio Branco, visão de mundo e perspectivas de trabalhadores na região amazônica, relações sociopolíticas entre os indígenas Yanomami, entre outros, o que demonstra sua relevância não apenas na academia, mas também para a sociedade. Apresentamos, enfim, uma gama de assuntos que esperamos contribua para aprofundar as discussões entre alunos, pesquisadores e demais interessados. Agradecemos todos os pesquisadores que enviaram seus trabalhos para a publicação desse número, desejando a todos uma boa leitura. Reforçamos o convite aos interessados em contribuir com suas produções acadêmicas nas próximas edições da Revista.

Comitê Editorial.

ARTIGO

A HISTÓRIA DAS POLÍTICAS MIGRATÓRIAS DOS ESTADOS UNIDOS

Resumo

O texto tem como objetivo discutir a história das políticas migratórias dos Estados Unidos, destacando a noção de que sempre houve um processo de seleção de quem poderia entrar no território, colocando por fim a noção de que os Estados Unidos foram um país que praticou as fronteiras abertas e o uso ideológico desse discurso para justificar medidas que são tomadas contemporaneamente. A análise dos fatos desse país se dará a partir da interpretação histórica dos textos legislativos produzidos sobre o tema, demonstrando a mudança na postura e no discurso adotado. Este estudo é fundamental para a compreensão das formas de representação política que os imigrantes conseguem encontrar em países que tiveram, tradicionalmente, grandes levas de imigrantes e que hoje, possuem comunidades migrantes que possuem peso eleitoral suficiente para suscitar o debate sobre as decisões estatais em matéria migratória.

Palavras-chave

Imigração; Legislação Norte-americana; História dos Estados Unidos.

Abstract

The text aims to discuss the history of immigration policies of the United States, highlighting the notion that there was always a selection process of who could enter the territory, putting an end to the notion that the United States was a country that practiced borders open and use this ideological speech to justify measures that are taken contemporaneously. The analysis of the facts of that country will be given from the historical interpretation of legislative texts produced on the subject, demonstrating the change in attitude and speech adopted. This study is crucial for understanding the forms of political representation that immigrants can find in countries that have traditionally large waves of immigrants and, that today, have migrants communities that have enough electoral power to fuel debate on state decisions in migratory issues.

Keywords

Immigration, Legislation North America; U.S. History.

* Professor na UNISANTOS no curso de Relações Internacionais.

A migração entre fronteiras é um fenômeno comum na sociedade contemporânea, pois a melhoria dos meios de transporte e comunicação foram substanciais contribuições para que as pessoas iniciassem movimentos em busca de novas condições e oportunidades em outros locais do planeta. Além disso, a história contemporânea assistiu a consolidação e multiplicação dos Estados Nacionais, o que aumentou o número de fronteiras e permitiu que grande parte dos movimentos migratórios fossem classificados como imigração.

Nesse sentido, países como os Estados Unidos se tornaram grandes receptores de migrantes durante os três últimos séculos, o que fez com que o debate sobre a recepção e aceitação dessas levadas migratórias ultrapassassem os centros de decisões institucionais e ganhassem a participação e a pressão de grupos sociais que possuem interesses na causa.

Dessa forma, o estudo da trajetória dessas políticas migratórias é fundamental para que possamos ter subsídios para analisar o debate que fará parte da campanha eleitoral para presidente dos Estados Unidos, compreendendo os interesses eleitorais e a continuidade ou não da argumentação de certos segmentos que possuem interesse na temática.

Além disso, esse referencial poderá servir de comparação para que países como o Brasil, que possuem alguns paralelos com a história de migrações dos Estados Unidos, tenham uma base de comparação histórica para a sua situação política frente aos migrantes que, em breve, devido ao aumento do número de entradas visto nos últimos anos, também terá que passar por um debate mais aprofundado para reformular as condições oferecidas a esse grupo social que se tornará cada vez mais relevante em termos políticos e econômicos.

A CONDIÇÃO DOS IMIGRANTES NOS ESTADOS UNIDOS ANTES DA 1ª GUERRA MUNDIAL

Falar da imigração dos Estados Unidos é um dos temas mais instigantes nas humanidades. Essa ex-colônia se tornou o país no mundo que mais recebeu imigrantes em toda a história. A questão da imigração se inicia logo com a independência das treze colônias, pois nesse momento se percebe um pequeno fluxo de irlandeses e de pessoas que viviam em possessões inglesas para a América. Na verdade, esse movimento ainda era a continuação do fluxo que tomou conta desse território durante os séculos XVII e XVIII. A independência, que ocorre em 1776, ainda não havia modificado a lógica migratória para os Estados Unidos.

Logo em 1798, a jovem nação estabelece o *Aliens Act and Aliens Enemy Act*, onde o governo prevê a possibilidade de detenção e expulsão dos estrangeiros considerados perigosos, além da possibilidade de expulsão daquelas imigrantes que viessem de países que entrassem em confronto com os Estados Unidos.

As mudanças mais significativas se dão a partir do século XIX, quando os Estados Unidos iniciam um intenso processo de recepção de imigrantes. A maioria deles vinha para trabalhar no campo e ocupar os territórios conquistados no oeste. Isso permitiu que o país adotasse uma política migratória sem qualquer tipo de restrição, pois esses imigrantes eram fundamentais para a necessidade de produção e ocupação nos novos territórios. Isto é um enorme atrativo, pois a terra é vista como uma oportunidade de melhora de vida. Vale ressaltar que essa política livre de recepção ao imigrante se dá no momento em que o maior fluxo de migrantes saía do continente europeu, sendo este um sujeito que interessava à nação norte-americana, pois era branco.

Esses imigrantes também se dirigiram para serem empregados pelos proprietários rurais que necessitavam de mão-de-obra. Portanto, não é apenas a política de colonização que foi a responsável por esse fluxo de migrantes. A questão ficou mais latente quando a escravidão como instituição começou a ser debatida. Esse processo, que percorre a maior parte do século XIX, termina em um conflito extremamente violento que foi a guerra de secessão. Isso fortaleceu a posição dos imigrantes, pois em uma sociedade ainda marcada pelas diferenças raciais, preferia-se, claramente, a mão-de-obra branca em relação à negra.

Vale ressaltar que, no setor agrícola não existia diferença entre o trabalho desenvolvido pelo imigrante e pelo escravo, pois a maioria dos serviços exigia pouquíssimo treinamento ou educação. Isso favoreceu grupos, principalmente de europeus, que há pouco haviam deixado as zonas rurais em seus países de origem, encontrando nos Estados Unidos um ambiente que já lhes era familiar em termos de produção.

Esse quadro, onde há a predominância de trabalhadores no campo, começa a se alterar após a guerra de secessão, quando a indústria norte-americana inicia um processo de desenvolvimento. Nesse momento, o país passa a buscar trabalhadores para a sua indústria, fazendo campanhas para que os imigrantes viessem trabalhar no setor secundário. O apelo anterior pela terra deixa de existir em 1890, pois já não há como atrair contingentes humanos por meio dessa oferta. Nessa década, a maior parte do território já estava ocupada, no entanto, o país ainda necessita e muito de mão-de-obra, o que o leva a praticar intensivas campanhas em outros países, notadamente na Europa, para que essas pessoas se dirijam ao seu país.

Há uma intensa campanha que vincula os Estados Unidos como a terra da liberdade e da oportunidade. Essa campanha tem um efeito muito grande em vários locais, principalmente quando eles sofrem com o processo de cercamento de suas áreas rurais, alterando uma estrutura de propriedade tradicional que assegurava a todos os habitantes da localidade o direito de produzir naquela terra.

Outro ponto interessante é que, com a predominância de empregos na indústria, o próprio perfil do imigrante muda. Tem-se nesse momento um predomínio do imigrante homem solitário que só terá a companhia de sua família muito tempo depois. Isso permite a afirmação que:

The mass immigration of the late nineteenth century and the first fourteen years of the twentieth century was consistent with the labor-market needs of the nation. Most of immigrants were men, whose numbers consistently exceeded the number of women by 2 to 1 and at times by 3 to 1 (for some specific ethnic groups, the male-to-female ratio was as high as 9 to 1). Jobs created during this expansive era typically required little in the way of skill, education, literacy, or fluency in English. The enormous supply of immigrants arriving during this time, who generally lacked these human capital attributes, reasonably matched the prevailing demand for labor. (BRIGGS, 1994, p.14)

Porém, essa imensa massa de imigrantes, a sua maioria formada por pessoas muito pobres, gerou em diversas partes do país um número significativo de desempregados. Isso dá início a um sentimento xenofóbico entre os antigos habitantes e a massa que chega aos Estados Unidos.

A professora Rossana Reis (2003, p. 49-50) ao apresentar os argumentos de Higham coloca que o sentimento anti-estrangeiro norte-americano se baseia em três preceitos: o anti-catolicismo, pois se considera que a obediência ao papa impede a independência necessária para se tornar um cidadão; o anti-radicalismo, evitando-se pessoas ligadas a grupos políticos considerados radicais; e o nativismo racial, que estabelece que a origem da nação se encontra nas raízes anglo-saxônicas.

Esses argumentos são muitas vezes utilizados em contraposição aos negros, mas não é só esse grupo que sofre com esse tipo de discriminação. Na verdade, esse tipo de sentimento cresce a partir do momento em que se coloca o imigrante como o responsável por uma situação econômica desconfortável para alguns setores da população. Essa afirmação que fazemos é facilmente percebida pela charge abaixo, demonstrando que o cidadão norte-americano se encontra em uma posição fragilizada frente aos imigrantes, que recebem salários mais baixos que os antigos habitantes e são recebidos pelo capitalista ansioso em utilizar essa mão-de-obra.

Figura 1



Puck magazine (USA) 10-3-1888 cartoon on immigration

Isso denota que, apesar do discurso ser de que os Estados Unidos foram o país da imigração, a mesma não ocorreu sem o conflito. Chama a atenção o fato de que o próprio governo começa a mudar de postura, de uma totalmente aberta em relação à entrada de estrangeiros para uma mais restritiva, isto é, ele começa a selecionar quais são os imigrantes que ele deseja. Nesse sentido, Briggs (1994, p. 13) nos informa que:

There was still no ceiling on overall immigration, although some qualitative screening had been introduced, e.g. (*exempli gratia*), to forbid entry by paupers, prostitutes, and lunatics, regardless of what country they came from, and to forbid entry by Chinese – the first example of ethnic restrictions.

Além disso, impressiona o fato de no final do século XIX o governo começar a incentivar o uso do trabalhador negro; pois existia um número enorme deles, a grande maioria tendo imigrado por conta da escravidão. Os descendentes desses seres humanos trazidos da África para se tornarem escravos foram totalmente abandonados aos piores postos de trabalho, quando assim conseguiam algo. Obviamente que essa postura é restrita a alguns grupos políticos que percebem nessa situação o risco de um conflito social que seria aumentado com a entrada maciça de imigrantes, ocupando, assim, a maioria dos postos de trabalho.

A SITUAÇÃO APÓS A 1ª GUERRA MUNDIAL E A MUDANÇA DE POSTURA

Com o advento da Primeira Guerra Mundial, a condição de miserabilidade de diversos países piora após o conflito, o que acaba gerando um enorme fluxo mi-

gratório para o país e, que por conta da reação negativa que os setores tradicionais norte-americanos começaram a ter da massa de imigrantes do leste e do sul da Europa já no século XIX, o governo inicia um processo de limitação da entrada dessas pessoas ao seu território. Por exemplo, o país impôs algumas restrições claras à entrada desses imigrantes europeus, estabelecendo um padrão mínimo para a aceitação. Além disso, o número máximo de imigrantes vindos do Oriente é de 154 mil pessoas, mais os membros imediatos de suas famílias, como esposas e crianças. Já em 1921 o governo estabeleceu o *Emergency Immigration Restriction Act* que fixou limites para a entrada de pessoas no país. Essas políticas de restrições foram mantidas no *Immigration Act* de 1924, também chamado de Ato das origens nacionais.

Isso é bastante sintomático da posição que os Estados Unidos começaram a adotar no final do século XIX em matéria de imigração. Rossana Reis (2003, p. 52) coloca que a “legislação de 1924 assentou a discriminação racial na legislação, sob o argumento de que ela refletia os interesses da população já assentada, que era basicamente, manter a homogeneidade racial”.

As medidas restritivas de caráter étnico claramente favorecem a imigração de pessoas vindas da Europa ocidental e do norte, pois o restante dos povos europeus não conseguiriam se encaixar nesses parâmetros. Mais impressionante ainda é o fato dessas restrições banirem os africanos e os asiáticos do cenário migratório, mostrando o aspecto mais degradante dessa política de escolha. A professora Rossana Reis continua (2003, p. 54), destacando que essa política se fazia acompanhar de uma cidadania bastante restrita.

No campo da cidadania, a autoridade do Estado era ainda mais indiscutível. A cidadania também não era originalmente oferecida a todos, mas estava sujeita a certas condições, especialmente à raça. A naturalização, por exemplo, era restrita apenas a homens brancos até 1870. (...) A lei de naturalização só passou a se aplicar a não-brancos em 1952.

Porém, um ponto que chama a atenção é que, apesar de todo esse discurso que valoriza o elemento étnico na questão migratória, os mexicanos permaneceram como um elemento diferenciado dentro dessas políticas, em grande medida pelo fato de serem necessários para a agroindústria do sul do território. Porém, como destaca Zolberg (1999, p. 77), essa imigração não foi acompanhada da inserção política e social desse indivíduo.

Essa política específica em relação aos imigrantes mexicanos permanece até 1964. A partir dos anos 40, as relações entre o México e os Estados Unidos são marcadas pelo *Bracero Program* que, em vários momentos de necessidade dessa agroindústria do sul do país, promove a entrada de mão-de-obra barata para esse setor.

A vantagem desse programa é que os mexicanos, devido ao diferente sistema de regulação de sua presença, podiam ser facilmente repatriados.

Passel (1994, p. 113) argumenta que o fim dos *Braceros Programs* marca a emergência de imigrantes ilegais para os Estados Unidos, pois com o fim destes não significou a diminuição do fluxo de mexicanos para os Estados Unidos, principalmente nos anos 70 e 80, momento em que o México atravessa uma grave crise econômica. Apesar dessa posição apresentada, a existência dos programas não impedia a existência de imigrantes ilegais, pois, dos 10 milhões de trabalhadores mexicanos que se dirigiram aos Estados Unidos no período de 22 anos em que o programa esteve em vigor, mais da metade era indocumentada, segundo dados apresentados pelo próprio Passel (1994). Isso significa que esses programas não abarcavam todos os imigrantes em seus recrutamentos.

Porém, a própria existência de um programa como esse já denota a situação de desamparo político e social que se encontram esses trabalhadores, pois, apesar de serem regulados por um programa estatal, só se dá em favor do Estado receptor e de seus produtores, deixando esse imigrante desamparado frente a essa situação. É verdade que o Estado não pode expulsá-lo a qualquer tempo, mas, como se percebe, quando for do interesse deste, ele pode simplesmente repatriar massas de mexicanos para o seu território. Não existem muitas vantagens em uma regulação desse tipo; não é um modelo como esse que se espera, pois deixa o ser humano a mercê dos interesses econômicos mais uma vez.

Tanto é assim que Rossana Reis (2003, p. 81), ao retratar a situação da imigração mexicana para os Estados Unidos nesse período, coloca que:

Até os anos 50, a imigração mexicana, legal ou ilegal, era incentivada, pois a mão-de-obra era considerada mais flexível, menos politizada, e pelo menos teoricamente, mais fácil de ser repatriada. Nos anos 50, sob efeito de uma crise econômica, e da retórica da guerra fria, o número crescente de imigrantes mexicanos começa a incomodar, em resposta, os Estados Unidos lançaram a operação *Wetback*, na qual centenas de milhares de mexicanos, legais e ilegais, foram presos e deportados.

Em 1965 os Estados Unidos estabelecem novamente um novo *Immigration Act* que estabelece o fim de uma política migratória que estabelecia padrões raciais e étnicos. Porém, apesar dessa perspectiva, o país continuou com tetos que diferenciavam o hemisfério ocidental do oriental, medida essa que duraria até 1978, quando finalmente se extingue a diferença entre os dois hemisférios.

Essa medida estabeleceu uma série de critérios para a admissão no território americano. Entre eles se destaca o de habilidades profissionais, demonstrando o

momento favorável da economia americana, que necessitava de trabalhadores para determinados setores de sua economia, mas que mesmo assim se dá de maneira seletiva. O outro critério estabelecido foi o de reunificação familiar de pessoas que se encontram de maneira legal no território. Um terceiro critério para a concessão do visto para a residência é o enquadramento do imigrante como refugiado. A professora Rossana Reis afirma existirem sete critérios, porém, apesar de a legislação estabelecer esse número de parâmetros para a concessão de visto, os mesmos se encaixam dentro dos três grupos que colocamos acima.

No entanto alguns resultados não esperados começaram a aparecer quando esse ato começou a vigorar. O primeiro foi o aumento do número de latino americanos e asiáticos no território, como coloca Briggs (1994, p. 20)

A consequence of the unexpected shift in the origin of immigrants coming from Europe to Latin America and Asia after 1965 was a steady rise in the number of immediate family members accompanying each visa-holder, and an increase in the size of families with members with minor children accompanying visa-holders.

O outro foi o crescimento do número de imigrantes ilegais no território, pois como continua Briggs (1994, p. 21)

Several of the provisions of the 1965 act that contributed to the acceleration of illegal immigration had greater long-term effects. The act, it should be recalled, placed a ceiling on immigration stream. In the same vein, when the annual country limit of 20.000 immigrants was extended in 1976 to Western Hemisphere nation, Mexico, in particular, quickly accumulated a massive backlog of would-be emigrants who could not leave legally. (...) Once the single worldwide ceiling on immigration went into effect in 1978, no non-preference visas were available for people who were determined to immigrate but who did not meet in any of the three preference requirements was to enter illegally.

Essa política, que se estabeleceu como um marco nos anos 1960 por contar com o apoio quase que total do congresso e da própria sociedade norte-americana, inclusive dos sindicatos, dura até as condições econômicas se dificultarem e o país se encontrar em uma recessão. Em 1980 o debate se inicia com a questão dos refugiados. Diversos setores da sociedade norte-americana afirmam que o asilo é uma porta de entrada aberta para os estrangeiros. Nesse sentido, uma escala de preferência foi feita para a concessão desse asilo, critérios como: se o refugiado era de interesse para o Estado, se ele possuía relações com o país, se estava em perigo e não tinha outro local para ir e, se os Estados Unidos possuíam alguma responsabilidade na sua situação, refletindo a efetiva atuação militar norte-americana durante os anos da Guerra Fria.

Essa política em relação ao tema demonstra que os norte-americanos estavam, já naquela época, fechando cada vez mais suas fronteiras para a imigração. O que se vê é a associação do tema Refúgio com a imigração, o que leva os Estados a cada vez mais criarem medidas de bloqueio para essas pessoas. Nos anos 1970 se fala numa invasão de refugiados ao território norte-americano. Os Direitos Humanos saem fragilizados dessa disputa. A questão da soberania e dos interesses nacionais vem se fortalecendo cada vez mais em contraposição a uma postura mais protecionista em relação ao ser humano, principalmente se ele for estrangeiro.

Em 1986, os Estados Unidos estabelecem o *Immigration Reform and Control Act* no qual objetiva diminuir o número de imigrantes ilegais em seu território, através de sanções contra os empregadores desse tipo de mão-de-obra e um amplo programa de anistia para todos os estrangeiros ilegais que moravam no país desde 1982. Esse programa começou a ser discutido em 1971 e somente depois de 15 anos foi aprovado, o que demonstra o intenso debate que marcou a questão. Para conseguir ser aprovado, o projeto teve que prever a possibilidade de um plano de vistos temporários para os trabalhadores sazonais do campo; devido ao forte *lobby* dos proprietários da agroindústria do sul.

O que se percebe com essa solução de compromisso foi que ela demonstrou ser ineficaz, pois as sanções dadas aos empregadores de mão-de-obra irregular eram irrisórias frente ao lucro que essa possibilitava. Vale ressaltar que nos anos seguintes à aprovação da medida, os Estados Unidos investiram muito mais nos controles das fronteiras do que numa política de punição aos empregadores desse trabalhador sem documentos. Além disso, argumentava-se que o programa de anistia havia sido muito generoso, o que poderia gerar a possibilidade de novas pessoas adentrarem no território com a esperança de que no futuro um outro plano, semelhante a esse, fosse estabelecido.

Conforme os números mostram, pode-se afirmar que o programa não conseguiu alcançar os seus objetivos, deixando a situação se não no mesmo patamar, em um nível pior, pois ao estabelecer alguns preceitos anti-discriminatórios, o que se percebeu foi exatamente o contrário, pois os imigrantes foram ainda mais estigmatizados. O debate permaneceu, apesar dessa iniciativa legislativa.

Com esse crescimento do debate, principalmente sobre a imigração dos chamados ilegais, os Estados Unidos aprovam em 1990, um novo *Immigrant Act* que tinha o objetivo de aumentar o número de vistos legais permitidos no país. Esse ato, que contou com pouco debate público, fez com que o número de vistos concedidos para imigrantes aumentasse bastante. As regras seguiam os mesmos padrões

estabelecidos em 1965, porém, com um número maior de vistos, os imigrantes com qualificação profissional foram mais facilmente aceitos no território, principalmente quando se ficava demonstrado que o seu serviço era necessário e importante para a economia do país. Outro ponto interessante foi a criação do imigrante investidor, que com isso podia se estabelecer livremente no país.

Apesar desse aumento no número de vistos concedidos, a questão do imigrante sem documentos não foi respondida, pois o que esse ato fez foi modificar o número de concessões e criar um critério novo para esse visto, que obviamente não atende a quase integralidade dos imigrantes, que é o da capacidade de investimento.

Com a ineficácia do texto de 1986 e com a ausência de uma previsão expressa em 1990, foi necessário, principalmente a partir dos acalorados debates que se manifestavam na sociedade civil norte-americana, que se criasse em 1996 o *Immigration Reform and Immigrant Responsibility Act* para, mais uma vez, se tentar solucionar os problemas, principalmente a questão da imigração sem documentação.

Vale ressaltar que esse plano foi precedido por medidas como a iniciativa 187, iniciada na Califórnia e, intitulada de *Save our State Immigrant Initiative*, que propunha a exclusão completa dos imigrantes ilegais do âmbito de atuação de quase todos os serviços públicos. Iniciativas como essa de setores mais restricionistas foram amplamente utilizadas pelos políticos, como coloca Rossana Reis (2003, p. 87)

No contexto da recessão econômica em que se encontrava a Califórnia, a questão dos ilegais foi considerada um bode expiatório da campanha de reeleição do governador republicano Pete Wilson, que pouco tempo antes, como congressista, tinha trabalhado pela inclusão de um programa de imigração temporária na legislação de 1986. Com apenas 15% das intenções de voto nas primeiras pesquisas eleitorais, Pete Wilson lançou uma carta aberta ao governo federal, nos principais jornais norte-americanos, defendendo a proposta 187 e acusando o governo federal de faltar com a responsabilidade de controlar a fronteira.

Outro ponto recorrente nesse período era o fortalecimento das fronteiras norte-americanas, essas que seriam os principais canais de entrada de imigrantes ilegais para os Estados Unidos, apesar de não ser o único, pois uma grande parte desses imigrantes entra no território norte-americano com o visto de turistas e depois se fixa por lá.

Outras propostas, no mínimo esdrúxulas, apareceram, como a cobrança de uma taxa para as pessoas legais que cruzassem a fronteira do México para os Estados Unidos, com o objetivo de aumentar o orçamento dos órgãos responsáveis pela fiscalização desse tipo de imigrante, contribuindo para a adoção de um sistema informatizado de registro que criaria dificuldades a possibilidade de falsificação de

documentos de permanência no país. A falta de uma documentação confiável seria a grande responsável pelo fracasso da lei anterior sobre a imigração irregular.

Em 1994, prestes a ocorrerem às eleições para o Congresso e para alguns estados, as famosas *midterm elections*, o que demonstra que a medida tinha um claro objetivo eleitoral, o governo norte-americano estabeleceu a Operação Gatekeeper, que fortaleceria as fronteiras com o México, além de um aumento substancial no orçamento dos órgãos ligados ao controle das fronteiras e da imigração. Destaca-se o fato de os Estados Unidos relacionarem a todo o momento a imigração “ilegal” com o México, como se apenas os mexicanos estivessem de maneira irregular em seu território, ou que essa fosse a única porta de entrada para essas pessoas.

Apesar dessas medidas, a lei de 1996 estabeleceu, como políticas de combate a imigração: os imigrantes ilegais sofreriam restrições de serviços públicos, a construção de uma cerca tripla de 14 milhas, próxima a San Diego, no sul da Califórnia, o aumento da patrulha de fronteira, a disposição em se criar um plano de identidades no prazo de três anos, sendo que em alguns estados, principalmente aqueles que mais sofriam com o número de ilegais, o plano seria estabelecido imediatamente, de maneira piloto, além do aumento das penas para os falsificadores de documentos e de traficantes de pessoas. Isso significa que a legislação veio consagrar a Operação Gatekeeper.

O que se percebe, principalmente na questão da fronteira com o México é o que Dauvergne (2008, p. 162) coloca, ao afirmar que “more than any other core sample, the Mexican border demonstrates the failure of modern responses to illegal immigration. It also demonstrates increased state emphasis on controlling these movements.”

Essa legislação, ainda em vigor, não conseguiu, mais uma vez, resolver a questão da imigração indocumentada e, além do mais, deixou uma enorme massa de imigrantes sem o serviço de assistência do governo. Isso tudo por conta de não estarem regularizados no território e por isso mesmo serem considerados criminosos. Rossana Reis (2003, p. 88) traz um importante exemplo desta postura que vê no imigrante sem documentos um criminoso ao relatar a posição defendida pelo *Orange County-based Coalition for Immigration Reform*, ao colocar a atitude dessas pessoas que atravessam as fronteiras em busca de melhores condições de vida como um “ato criminoso de violar nossas fronteiras e então trazer seus valores e suas culturas para o nosso meio, (eles) são os principais culpados dos nossos crescentes encargos financeiros e da degradação social e moral”.

Apesar dessa luta de vários setores da sociedade norte-americana contra a imi-

gração dita ilegal, o que se vê é uma política mais restritiva nas fronteiras que não se faz acompanhar da mesma intervenção estatal quando esses ilegais já estão no território. Com a impossibilidade desses imigrantes se utilizarem de vários serviços públicos, o Estado, que não necessita mais gastar com esse ser humano, simplesmente o deixa de lado, não o incomodando dentro da sua sociedade, pois sabe que esse indivíduo tem uma função fundamental para a sua economia, atuando em diversos setores que possuem carência de profissionais, por serem setores não valorizados.

Todavia, a partir dos acontecimentos do dia 11 de setembro de 2001, a paranoia sobre a imigração ilegal retorna à pauta do dia, pois esses imigrantes são acusados, dessa vez, pela insegurança que domina o país, momento em que uma nação aterrorizada com os eventos dá ao seu governo carta branca para defender o seu país. Impressiona que esse evento ressuscitou o argumento utilizado durante a época da criação do Gatekeeper, que é o de que combater a imigração indocumentada é uma política de segurança¹.

Nesse sentido, Catherine Dauvergne (2008, p. 158) destaca o aumento drástico dos gastos com essas políticas, ao dizer que

In October 2006, Congress approved \$34 billion in funding to “secure” U.S. ports and to strengthen border control. The number of border agents is slated to double between 2001 and 2008. The American National Guard has been bolstering border patrol activities since May 2006 while awaiting the training of 6.000 new agents. Even prior to the 2006 announcement, fencing both old-tech and new was being constructed. In short, by comparison with the present, Operation Gatekeeper was a mere beginning.

Merece ser destacado é de que apesar do aumento dos custos no combate a imigração indocumentada, que estão se tornando proibitivos, não se foi alcançada uma eficiência maior. Percebe-se claramente que é praticamente impossível se obter um controle total sobre a fronteira, principalmente quando esta é, como no caso norte-americano, imensa. Além disso, para se obter sucesso com essas medidas, o Estado deve fazer uso de atitudes draconianas que não são condizentes com o que um Estado liberal se propõe a defender.

Conclusões

Com essa perspectiva histórica dos principais textos legislativos norte-americanos sobre a questão, fica bastante óbvio que há diversos fatores que justificam a

1 Várias obras discutem a temática da imigração nos Estados Unidos, mas, sem dúvida, uma das obras que deixa a questão de maneira mais evidente após o 11 de setembro é o filme *O Visitante* (*The Visitor*), com direção de Thomas McCarthy. Apesar da argumentação bastante óbvia do filme, ele traz uma importante colaboração para o debate do tema nos Estados Unidos.

criação de barreiras cada vez mais fortes à entrada de imigrantes, mas, apesar dos discursos inflamados em defesa de uma nacionalidade que está sendo perdida, da pureza cultural, entre outros, o principal elemento propulsor dessa paranoia em relação aos imigrantes é a questão do emprego e dos custos que esse imigrante pode gerar para o Estado por conta dos serviços públicos oferecidos. Não é por acaso, que o debate sobre a construção de um serviço de saúde para o atendimento da população acaba perpassando a questão do imigrante.

Outra questão que ficou clara é que a imigração, ao ser objeto de uma política de governo, não fica isenta do poder dos *lobbies*, pois as alterações feitas nos atos de 1986 demonstram o poder de intervenção desses grupos quando possuem algum tipo de interesse na questão. O Estado coloca o imigrante como inimigo perante a sua população, tanto que há a contratação de patrulheiros para controlar a entrada desses imigrantes na fronteira, o que gerou em muitos casos até a morte de pessoas, porém, apesar de todo esse discurso, os proprietários de terras do sul conseguiram o estabelecimento de concessões para continuarem a usar a mão-de-obra imigrante. Percebe-se, nesse ponto, que, quando os imigrantes são necessários, eles são recebidos no território, de uma maneira ou de outra, pois há o interesse de setores economicamente fortes para isso.

Assim, o que se percebe é que mesmo com todo o discurso de que os Estados Unidos são a nação dos imigrantes e de que por muito tempo não houve qualquer tipo de restrição para a entrada de pessoas em seu território, isso não é totalmente verdadeiro. Fica evidente que o país, assim como a maioria dos outros Estados do mundo, fez uso de uma imigração selecionada para atender as suas demandas. Com a preocupação de criar e manter um sentimento nacional, o governo norte-americano muitas vezes impediu a entrada e, mesmo quando essa se realizava, impede que diversos setores desses imigrantes fossem admitidos como cidadãos em seu território.

Isso demonstra a incoerência do discurso que coloca os Estados Unidos como o exemplo de política de imigração livre e desfaz por completo o discurso que a nação se fundou sobre os pilares liberais. Há quem ainda argumente nesse sentido, apesar desses princípios serem incompatíveis com a política migratória seletiva e com a escravidão que durou quase um século no país².

Além disso, ficou claro, com a quantidade enorme de textos legislativos propostos para regularem o tema, que uma postura unilateral em matéria de imigração

2 Para essa afirmação só consideramos o país após a sua independência, portanto, o período colonial não foi contemplado.

não alcançará sucesso, pois o problema não é somente de âmbito nacional. No caso norte-americano, essa postura tem ainda outro aspecto bastante significativo, que é o dos custos altíssimos que essa opção tem gerado, não tem impedido o acesso e, o que é pior, tem deixado grandes grupos de pessoas fora das linhas básicas de atendimento social. Isso, que por si só, já é uma enorme injustiça.

Portanto, percebe-se que o debate, mesmo nos níveis eleitorais, não atingiu eficácia para dirimir a questão sobre a recepção dos imigrantes e os indocumentados a contento dos princípios democráticos e republicanos daquele Estado. Que tal fato sirva de lição para países como o Brasil comecem a debater a questão e estabelecer diretrizes claras e de acordo com o princípio da dignidade da pessoa humana para que não ocorram situações de exclusão, repulsão e xenofobia como o exemplo dos Estados Unidos demonstra.

Referências Bibliográficas

Figura 1 – Puck magazine (USA) 10-3-1888 cartoon on immigration

AMIN, Samir. *Os Desafios da Mundialização*. Aparecida, SP: Idéias e Letras, 2006.

APPEL, John; APPEL, Selma. *Comics da Imigração na América*. São Paulo: Perspectiva, 1994.

BALDWIN, David. *Neorealism and Neoliberalism: The Contemporary Debate*. Nova York: Columbia, 1993.

BOBBIO, Norberto. *A Era dos Direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

BRIGGS, Vernon; MOORE, Stephen. *Still na Open Door? U.S. Immigration Policy and the American Economy*. Washington, D.C.: The American University, 1994.

CARENS, Joseph H. 1987. *Aliens and citizens: The case for open borders*. *Review of Politics* 49, 1987, p. 251-273.

DAUVERGNE, Catherine. *Making People Illegal: What Globalization Means for Migration and Law*. Nova York: Cambridge, 2008.

ESTUDOS AVANÇADOS 57: Dossiê Migrações. São Paulo: Universidade de São Paulo, Maio/Agosto 2006- ISSN 0104-4014.

GHOSH, Bimal (org.). *Managing Migration: Time for a New International Regime?* Nova York: Oxford, 2000.

HOBBSBAWN, Eric. *A Era dos Impérios: 1875 – 1914*. 8ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

_____. *A Era do Capital: 1848 – 1875*. 9ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

_____. *A Era das Revoluções: 1789 – 1848*. 17ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

_____. *Era dos Extremos: O Breve Século XX 1914 –1991*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

KISSINGER, Henry. *Diplomacia*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2001.

MOSES, Jonathon. *International Migration: Globalization's Last Frontier*. Nova York: Palgrave USA, 2006.

PASSEL, Jeffrey. *Illegal Immigration to the United States: the Demographic Context*. In: Martin Cornelius; James Hollifield (orgs.). *Controlling Immigration: a Global Perspective*. Stanford: Stanford, 1994.

REIS, Rossana Rocha. *Construindo Fronteiras: políticas de imigração na França e nos Estados Unidos (1980-1998)*. São Paulo: USP, 2003. Tese de Doutorado em Ciência Política, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2003.

SAYAD, Abdelmalek. *A Imigração*. São Paulo: Edusp, 1998.

ZOLBERG, Aristide. *The Next Waves: Migration Theory for a Changing World*. In: *International Migration Review* 23 (3), 1989, p. 403-430.

_____. *Matters of State: Theorizing Immigration Policy*. In: Charles, H.; DeWind, J. Kasinitz, P. (orgs.). *The Handbook of International Migration: The American Experience*. Nova York: Russell Sage foundation, 1999, p. 71-93.

ARTIGO

FOTOGRAFIAS E EMOÇÕES:
SAUDADES E ESQUECIMENTOS

Resumo

Pretendo neste artigo apontar como um grupo de trabalhadores da Fazenda Descalvados – Pantanal de Cáceres/MT, região que corresponde ao Baixo Amazonas, elabora através de narrativas orais e narrativas visuais, expressões de emoção, formando assim, o que Rosenwein (2011) chama de “comunidade emocional”. Deste modo, mediante o estudo das emoções analiso aqui, movimentos simultâneos de memórias: lembrar/esquecer/saudade. Para tal fim, me apoio em algumas fotografias e tomo emprestado conceitos pensados por Heidegger (1977), com objetivo de avaliar como estes sujeitos sociais, diante destas imagens, formulam sentidos de vir-a-ser, estar-aí, ver-se-aí – categorias que indicam visão de mundo e perspectivas sensoriais.

Palavras-chave

Emoção, Sofrimento, Saudade.

Abstract

In this text I intend to show how a group of workers from Descalvados land in Pantanal Cáceres/MT, region that corresponds to the lower Amazon, make through oral and visual narratives emotion expressions accounting for what Rosenwein(2011) calls “emotional community”. In this way and through the study of these emotions I do the analysis of some simultaneous memories movements: remember/forget/mis. In order to achieve this purpose I used some pictures and I got essential support in theory concepts borrowed from Heidegger(1977) to evaluate how these social subjects make up senses of come-to-be, being-there, seeing-themselves –there when facing the images/pictures. These categories point out world vision and sensorial perspectives.

Keywords

Sensibility, Missing, Forgetfulness.

* Bolsista Capes em Antropologia no Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA) do Instituto Universitário de Lisboa, Portugal. E-mail: glauciapeclat@hotmail.com/ gtscep@iscte.pt

Introdução

O estudo das emoções tem sido nas Ciências Sociais e Ciências Humanas, entendido como um campo de possibilidades em aberto, isto é, no âmago de processos histórico-culturais, grupos, indivíduos e sociedades, estão sempre sujeitos a outros momentos, outros contextos. Nesta condicionante, isto pode significar outras emoções, conforme noção de tempo que o ser humano elabora para si. Assim, como pretender avaliar tudo isto entre estes narradores, os trabalhadores da Fazenda Descalvados?¹ E como averiguar o que um indivíduo específico, poderia ter sentido em certa situação? Como explicar emoções vividas por estes trabalhadores, ainda que eu tivesse sido uma entre os demais atores? Questões de difícil resposta. No entanto, colocadas por mim, de maneira proposital.

O que na verdade, intento neste artigo é indicar possíveis interpretações de como um grupo de trabalhadores da Fazenda Descalvados – Pantanal de Cáceres/MT, região que corresponde a fronteira Brasil/Bolívia, elabora através de narrativas orais e narrativas visuais, expressões de emoção, o que considere em minha tese de Doutorado intitulada: *“Descalvados: a carne de charque em projetos de memórias e de identificação de um grupo de trabalhadores (Pantanal, MT, 1945-1990)*, como sentimentos característicos do movimento simultâneo de memória: lembrar/esquecer/saudade.

Há na lembrança destes trabalhadores, para muitos deles, sentimentos que oscilam, quando o caso é lembrar Descalvados. Para eles isto não significa bondade, nem maldade, nem raiva. O que significa? Questão-problema, por isto, como exercício de memória, levei fotografias desta fazenda, para que estes trabalhadores pudessem tecer comigo a urdidura desta trama, através de algumas imagens.

As fotos que selecionei não foram aleatórias, mantive o cuidado de escolher uma de cada edifício desta fazenda e duas de cada entrevistado, em situações diferenciadas. Isto se tornou interessante por que eles viam a si próprios e também outros trabalhadores (compadres, parentes e amigos).

Estabeleci critérios, tomando por base categorias de idade e gênero – homens e mulheres, a partir de 60 a 90 anos. Claro que evitei hierarquizações que viessem a privilegiar um trabalhador em detrimento do outro, mas foi preciso metodologicamente fazer escolhas.

1 A propósito, o que pretendo continuar avaliando, é resultado de muita pesquisa, iniciada por mim em 2004, de modos como estes trabalhadores da Fazenda Descalvados, a partir da carne de charque elaboram projetos de memória e de identificação. Selecionei esta dimensão como ponto de partida para pensar sentimentos de emoções destes narradores, quando lembram desta fazenda, que exerceu importante papel econômico na história do Pantanal Mato-grossense.

Foi um choque para eles ver estas fotografias e, para mim também. Surpreendi-me com a reação deles. Fiquei paralisada no sentido de Benjamin (1994). Assim, jamais imaginei que eles poderiam chorar ou se negar a ver estas fotos. Observei, neste momento, que eles apresentavam enormes diferenças naquilo que deixavam transparecer quanto ao que omitiam, manuseando e interpretando estas imagens.

Ver estas fotos significou para eles relembra-los histórias deles e de outros companheiros desta charqueada. Significou também, a partilha do sofrimento, pois, em algumas situações consegui reunir mais que um trabalhador, possibilitando-os intercambiar experiências, ou seja, falar de sentimentos deles, quando o caso era lembrar Fazenda Descalvados. Tudo isto, pareceu-me uma espécie de culto da saudade como diz Benjamin (1994, p. 174).

Ricoeur disse que recordar é ter uma imagem do passado. E esta imagem é uma impressão deixada pelos acontecimentos e que permanece fixada no espírito (1994, p. 27). Estas fotografias provocaram inquietações nestes observadores. Eles se sentiram sujeitos e objetos nesta história como alerta Bosi (2003).

Ver a Fazenda Descalvados nestas fotografias era como se fosse, para estes trabalhadores ver algumas páginas do passado. Ao me apoiar nas palavras de Halbwachs (2004, p. 137), interpreto que seus pensamentos sofreram perturbações e seguiram acompanhados por uma espécie de ruptura entre aquilo que eles retiveram na lembrança sobre esta fazenda e aquilo que estavam vendo naquele momento: os prédios em ruínas.²

A sensação que tive ao observar o comportamento deles, quando viam estas fotografias, foi que estavam procurando por suas identidades, ou melhor, identificarem-se. Na medida em que alguns me disseram ter se imaginado nestas fotos, muitos deles declararam não ter se visto mais. Aquele passado não era mais o mesmo para eles.

Nesta projeção, é a emoção que atua ou se atua sobre ela? Ela associa-se a adjetivos ou a outras classes de palavras, incluindo interjeições ou substantivos para partes do corpo e gestos? Para Mauss (1981, p. 62) as emoções tanto na sua expressão oral quanto gestual e corporal, formam uma linguagem – uma linguagem de mão dupla.

Assim, pensar como este grupo de trabalhadores elabora emoções ao se recordarem da Fazenda Descalvados é caminhar junto à possibilidade de dar visibilidade a estados afetivos. De quem? Deles.

2 Ressalto que a maioria destes trabalhadores por mim entrevistados, são descendentes indígenas de origem Guató, Chiquitano e Bororo, que além de terem nascido e vivido neste local, têm na sua ancestralidade, membros familiares que também nasceram e moraram nesta charqueada, experimentando aquilo que se poderia chamar de auge e crise da Fazenda Descalvados.

Rezende (2002) considera que, mais que tratar um discurso emotivo como meio de expressão dos sentimentos, ele deve ser analisado enquanto um conjunto de atos pragmáticos e *performances* comunicativas. Neste sentido, é fundamental para a compreensão do discurso considerar o contexto em que é acionado – *por quem, para quem, quando, com que propósito*. Mauss (1981) enfatiza a necessidade de compreender as emoções acima de tudo como elementos de comunicação, portanto, como elementos eminentemente sociais.

Neste texto, não pretendo tratar as emoções como estados subjetivos, mas como práticas discursivas permeadas por negociações de poder, assim como chama atenção Rezende e Coelho (2010). Deste modo, refletir sobre a intensidade das emoções dentro deste movimento simultâneo de memória: lembrar/esquecer/saudade é um desafio, à medida que, o senso comum ocidental, freqüentemente associa aspectos da experiência humana aos instintos, ou trata-os como assunto restrito ao indivíduo (Rezende & Coelho, 2010).

Pensar sobre o campo das emoções, é sem dúvida, contar palavras, tarefa assumidamente onerosa. As palavras podem ter muitas funções em uma frase, e seus significados podem ser diferentes de acordo com seus papéis gramaticais (Rosenwein, 2011).

FOTOGRAFIAS E SENSIBILIDADES: O CAMPO DAS “EMOÇÕES”

Para dar corpo a este texto, escolhi trabalhar com algumas fotografias e avaliar a partir delas, como este grupo de trabalhadores da Fazenda Descalvados, narram suas experiências neste local. Estas imagens não são simulacros sem vida (Magalhães, 2004), elas representam, como possibilidade de interpretação, um campo sensorial na perspectiva de Edwards (2006).

Meu objetivo neste artigo é tratar estas fotografias como objeto de pesquisa, cujo método de análise será baseado nos modos de interpretação destes trabalhadores. Por intermédio destas imagens, pretendo analisar como estes sujeitos históricos constroem visões de mundo (Heidegger, 1977), mediante projetos de memórias e de identificação que eles elaboraram e elaboram sobre suas experiências de vida nesta fazenda.

Esta trama tem como recorte temporal os anos de 1945 a 1990, no entanto ele funciona apenas como um balizamento, para que eu possa avançar ou recuar no tempo. Mas que tempo é este? **O tempo do saladeiro**, o **tempo da carne em**

abundância (fresca ou de charque), o **tempo da matança/fim da matança**, o **tempo de Luiz Lacerda**. Daí o movimento simultâneo de memória: lembrar/esquecer/saudade.

A leitura destas fotografias depende da experiência temporal humana (Ricoeur, 1994). Neste caso, destes sujeitos históricos. Para pensar nesta intriga (história), carregada de significados e interditos, tomo emprestado de Heidegger (1977) algumas categorias: *vir-a-ser*, *estar-aí*, *ver-se-aí*. O objetivo é abordar noções de visões de mundo, na qual, estes sujeitos se apresentam auto-conscientes.

Esta categorização se deu em razão do número de imagens que produzi ao longo das etapas de pesquisa de campo. Selecionar e decidir sobre quais fotos pensar fios narrativos, não me foi fácil, porque me senti sensibilizada ao vê-las e por me lembrar de certos episódios por mim experimentadas com estes trabalhadores.

Com estes trabalhadores aprendi a compartilhar e intercambiar experiência e em um exercício de sociabilização, à buscar nestas imagens fios narrativos – uns a partir dos outros – e analisar o que se passa entre eles (Foucault, 1979, p. 05). Tudo isto, aprendi com eles. E é com base neste processo de aprendizado que emergiu de um *continuum* de trocas (entre eu e eles) que pretendo dirigir minha atenção para trazer à luz aquilo que se oculta naquilo que se mostra e que precisamente se manifesta naquilo que se vê: o campo emocional destes indivíduos a partir de fotografias. Interpretar o que se mostra, mas que, no início e na maioria das vezes, não se deixa ver (Heidegger, 1977).

Aqui o mundo presente/ausente – contido nestas imagens – aflora o que foi vivido por estes trabalhadores. Estes narradores/pensadores não podem ser, senão o vivente produzindo-se a si mesmo, tornando-se senhor e possuidor do seu mundo, que é a história. Apresentando-se consciente de seu papel (Debord, 2003, p. 43).

Estas fotografias podem, num campo de possibilidade em aberto, indicar corpo e mente e aquilo que se encontra *outside* e *inside*, como assinala Pinney (1997). E mais, podem ainda, indicar o estado do corpo ligado ao estado da alma – “somaticity” – complexo multilateral indivisível. É uma síntese: física, somática, emocional, sensorial e cognitiva, daquilo que foi/é vivido por estes trabalhadores.

Proponho avaliar comportamentos coletivos e a perceber espaços de fala destes sujeitos sociais. Além disto, a reproduzir a voz do que fala sobre a imagem e a imagem dele mesmo (Pinney, 1997). E ainda, a pensar no autor(a) e na audiência dele/dela. Especificamente, me interessa pela relação temporal e espacial existente nestas fotografias, por aquilo que é indexal, pelo léxico entre estas fotos e narrativas orais sobre a Fazenda Descalvados.

As fotos que exponho logo abaixo podem, ainda como possibilidade de interpretação, sugerir pelo menos três elementos importantes: o signo mesmo, o objeto (representante deste signo) e o interpretante (efeito, idéia ou toque) para que ele possa se fazer signo. Aqui chamo atenção para o que Pierce considerou de “*semiosis ilimitada*” que implica em um signo, seu objeto e seu interpretante (Pierce, 1907 apud Bentes Pinto; Meunier e Neto, 2008).

Assim, num campo representacional, estas fotografias expressam sentidos trans-históricos com teores subjetivos (Sontag, 2003). Além disto, reproduzem experiências sensoriais (Banks, 2001; Favero, 2007; Edwards 2006), o que gera uma inquietude de manifestações nestes indivíduos (Péclat, 2011). A emoção percebida/transmitida nestas imagens ou por meio delas, pode ou não, está relacionada a fatos ocultos vivenciados por alguns destes trabalhadores.

Ao olhar por intermédio (de), se olhar (para) e se olhar (por trás de), torna-se possível ler de traz para frente, o que permite ir e voltar, realizando assim, uma leitura transversal destas imagens. Estas fotos são *diegesis* (Pinney, 1997, p. 150), representam experiências temporais, ou seja, uma “narratologia” daquilo que estes trabalhadores viveram neste local. E ainda, podem revelar ou não, sentidos de externalização fixados em projetos de caráter identitários.

O que se sabe sobre estas pessoas? O que se vê nestas fotografias? O que estes trabalhadores viram/vêm nestas imagens? Retomo as categorias: estar-aí (lembança); vir-a-ser (esquecimento); ver-se-aí (saudade).

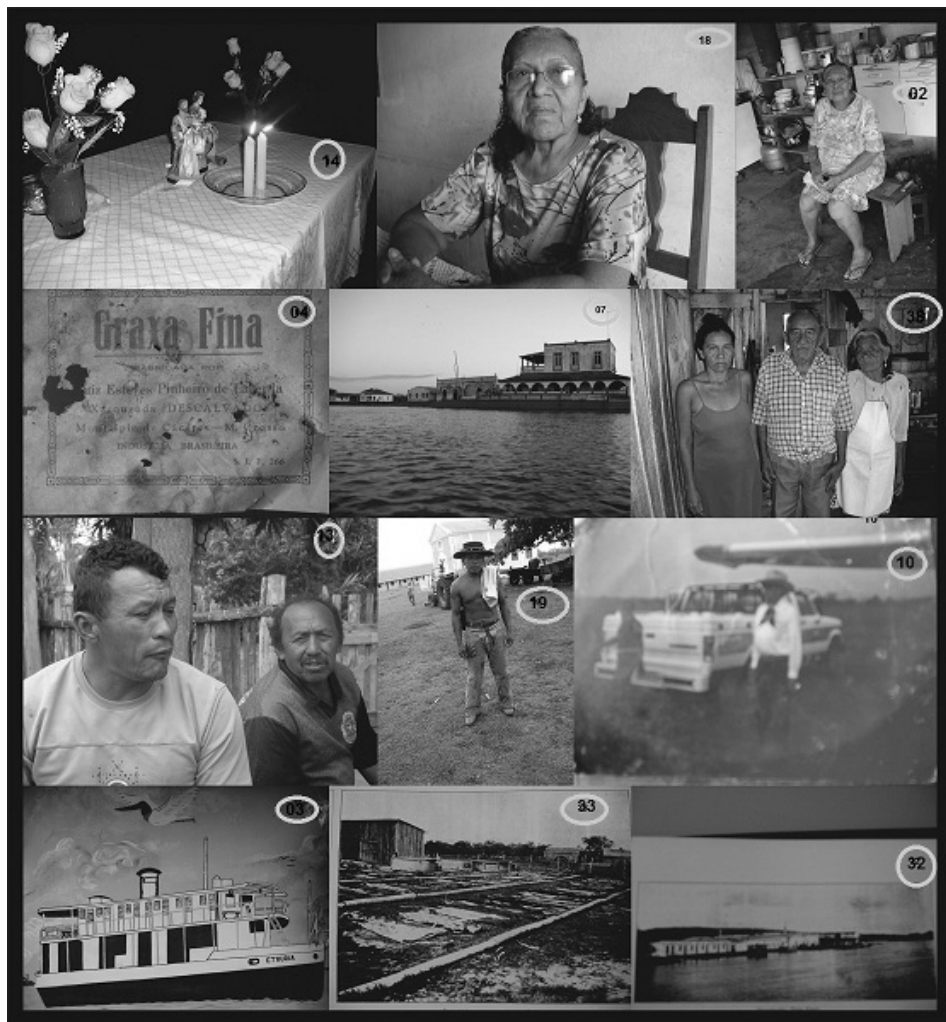
Percebi entre estes trabalhadores desejos de regresso a este passado, talvez, memória saudade. Eles não se deslocaram desta fazenda sem resistências, sem ressentimentos. Quando recordam Descalvados vêm à tona traços de si mesmos. Trajetórias de experiências, caleidoscópio de memórias.

É uma memória de continuidades como diria Woortmann (1998, p.104). Digo ainda, também de descontinuidades, que atinge profundamente a percepção deles quando pensado em memória de rupturas.

Por isto, para mim, de certo modo, a memória que eles construíram sobre Descalvados é como se fosse um aparelho formado de um tubo que contém diversos espelhos dispostos, de um modo tal, que pequenas imagens coloridas, colocadas em seu interior, produzem desenhos variados, caleidoscópicos (Péclat, 2011, p.181).

Estas imagens são transversais. No entanto, escolhi as fotos (02, 07, 13, 18, 19)³ para falar do campo emocional como proposta de interpretação. Por que alguns

3 Quanto à numeração destas imagens, procurei aqui neste texto, não enumerá-las em ordem, pois fazem parte do método que adotei no exercício de memória, quando levei estas fotografias para estes e outros narradores tecerem comigo a urdidura desta trama.



Fotos: Gláucia Péclat

Foto 14: Altar da Festa de São João (Porto Limão/2008); Foto 02: D. Rafaela P. (Cáceres, MT/2009); Foto 04: Selo da Graxa Fina. (Acervo F. Descalvados/2009); Foto 07: Fazenda Descalvados (Pantanal de Cáceres/2009); Foto 38: Sr. Tomaz Aquino e Família (Cáceres, MT/2006); Foto 13: Sebastião e Sr. Braulio Torres (Porto Limão/2008); Foto 19: Libâneo Lima (Faz. Descalvados/2009); Foto 10: Luiz Lacerda (Faz. Descalvados/s/d); Foto 03: Quadro em Tela da Embarcação Etruria (Cáceres, MT/2009); Foto 33: Fazenda Descalvados (Álbum Graphico do MT, 1914); Foto 32: Fazenda Descalvados (Álbum Graphico do MT, 1914).

destes narradores foram incluídos outros não? Problematizo esta questão para me referir à questão da “*citationality*” – aquilo que é sustentado por contínuas evidências identificadas em outros registros, como sugere Pinney (1997).

Assim, destes fios narrativos (visuais) entrelaçados, optei por trabalhar com apenas cinco destas fotografias e apenas com alguns dos trabalhadores. Trata-se de uma questão de método. A escolha não se deu de forma aleatória. O conteúdo destas imagens que tomo como objeto de pesquisa partiu de conversas com estes sujeitos sociais sobre estas fotos.

Nesta projeção, como lembra Marcus Banks (2001), estes sujeitos sociais puderam junto comigo entender meus objetivos e o por quê desta metodologia por mim adotada. A explanação deste tipo de método é fundamental para o bom andamento da pesquisa. E neste processo que se deu entre mim e eles, que me importou perceber os sentidos emocionais por eles expressos (falas e gestos) e os sentidos sensoriais que estas fotografias poderiam conotar.

Notei que nas imagens de número 07, 32 e 33, para estes narradores havia silêncios. E ao observar isto, insisti em evocar neles as aparências de algo ausente, como alerta Berger (1972).

Apesar destas fotografias (07, 32 e 33) representarem Descalvados, a imagem (07) seria entre todas, para mim e para eles, um ponto de referência. Isto porque esta foto evoca entre as lembranças deles, aquilo por eles experimentado, o tempo de Luiz Lacerda (foto 10).

Não, não consigo ver. Estou cego desse olho e do outro quase não enxergo nada. Foi de tanto carregar manta de carne na cabeça e o sal escorrer no meu olho. Era bonito Descalvados... Mas não quero nem tentar forçar minhas vistas (Bráulio Torres, 67 anos, aposentado, morador de Porto Limão).

Na narrativa acima do Sr. Bráulio (da direita para esquerda - foto 13), ele disse que não conseguia enxergar as fotografias encontradas no álbum que levei. Assim me propus a mostrar pelo computador estas mesmas imagens, mas mesmo assim ele se mostrou reticente, apesar de **pronunciar sentir saudade**. Nascido em Itacuarí, próximo a Corumbá, atual Mato Grosso do Sul. Trabalhou na Descalvados no “tempo de solteiro” e no “tempo de casado”. Casou-se com D. Carmem Picolomini (“descalvadiana” – descendente de índio Bororo).⁴

4 A atribuição “descalvadiano” ou “descalvadiano puro” estão associadas aos sentidos de identificação que boa parte destes trabalhadores elaboraram para exprimir aquele que nasceu na Fazenda Descalvados e que conscientemente ou não, é uma maneira encontrada por eles para negarem as origens indígenas.



Foto 13: Sr. Braulio e Sebastião Picolomini.
Local: Porto Limão, MT. Foto: Gláucia Péclat (2008).

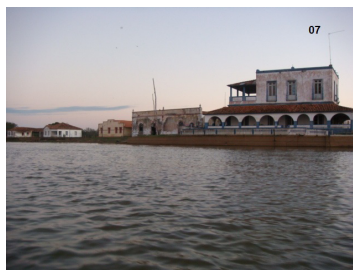


Foto 19: Libâneo Lima, 42 anos, vaqueiro.
Local: Descalvados, MT. Foto: Gláucia Péclat (2006).



Foto 07: Fazenda Descalvados, Pantanal de Cáceres, MT. Antiga Charqueada situada à margem direita do Rio Paraguai.
Foto: Gláucia Péclat (2009).

Nos projetos de memórias de quase todos estes trabalhadores – senão todos – Descalvados não é lugar de sensação de ordem ou de quietude. É de movimentação, tensões, contradições. Por tal motivo, alguns destes narradores optaram pelo esquecimento. Para Pollak (1989, p. 17), mesmo que haja um longo silêncio sobre o passado, este está longe de conduzir ao esquecimento.

Essa tipologia de discursos, de silêncios, e também de alusões e metáforas, é moldada pela angústia de não encontrar uma escuta, de ser punido por aquilo que se diz, ou, ao menos, de se expor a mal-entendidos. A “*memória é um fenômeno construído*” (Pollak, 1992, p. 05). Os modos de construção podem tanto ser conscientes como inconscientes. O que a memória individual grava, recalca, exclui, relembra⁵, é evidentemente o resultado de um verdadeiro trabalho de organização, diz o autor.

Percebi que dependendo da forma como provoquei certas questões, eles reagiam de maneira diferenciada. Em vários momentos em que estive com eles, revelaram-me dificuldades e bloqueios ao longo de uma entrevista ou outra. João Leite da Silva Freire, hoje com 80 anos, em conversa informal comigo, porque não me

5 Grifos meus.

permitiu que ligasse o gravador e nem se deixar fotografar, falou: “*não gosto nem de lembrar da Descalvados*”. E narrou mais: “*Lá é o lugar onde o filho chora e o pai não escuta*”.⁶ Pollak (1989) considera que em face de lembranças traumatizantes, o silêncio parece se impor a todos aqueles que querem evitar culpar as vítimas.

João Leite me contou que saiu desta fazenda “*com duas botinas, uma no pé outra na bunda*”. Notei que ele apresentava desejo simultâneo de testemunhar e esquecer, sentimento bem próximo àquilo que Pollak (1989, p. 12) discutiu ao se referir às mulheres sobreviventes do campo de concentração de Auschwitz-Birkenau.

Este narrador manifestou, durante nosso diálogo, vontade de esquecer os traumas que experimentou nesta fazenda, ao se recordar da situação como deixou o local sem receber aquilo que lhe foi prometido, como muitos outros destes trabalhadores, afirma ele.

As fronteiras dos silêncios, “*não-ditos*” no sentido de Pollak (1989), também são expressadas em gestos e pausas, pois existem nas lembranças de uns e outros zonas trabalhadores de sombras e tentativas de esquecimento. Foi o que percebi na fala e gestos deste narrador.

No entanto, sugeri-me que organizasse uma reunião com todos outros trabalhadores para que numa “*roda de conversa*” – expressão por ele utilizada – pudessem me contar como que viveram na Descalvados.

Tudo isso me pareceu vontade de, no presente, regressar a esse passado. De experimentar formas de desabafos tanto de si mesmo como destes outros trabalhadores que, supostamente, arrancariam do peito sentimentos simultâneos do presente e do passado sobre esta fazenda: lembrar/esquecer/saudade.

Optei por não reunir este grupo de trabalhadores na Cidade de Cáceres como sugerido por João Leite. Decidi aplicar este exercício de memória, levando estas fotografias desta fazenda, para que eles pudessem me contar a suas experiências e a história deste local através destas imagens.

Libâneo (foto 19) se negou a falar de suas experiências nesta fazenda. Quando o interroguei sobre o que era bagualhação (forma de aprisionamento do boi baguá no Pantanal), ele criativamente me respondeu: “*tá vendo aquele urubu lá? É urubu paulista. De vez em quando, ele aparece e fica urubuzando para saber das coisas*”, sorriu demasiadamente.

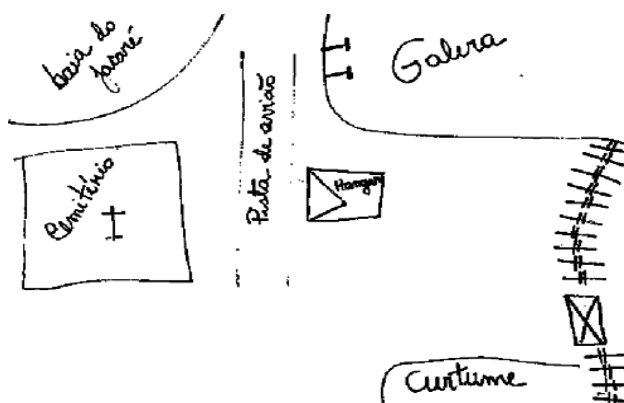
6 Existe um ditado popular que diz: “Lá é o lugar onde o filho chora e a mãe não vê”. Aqui o Sr. João Leite da Silva Freire substituiu a figura da materna pela paterna, porque seu pai foi sócio de Luiz Lacerda nesta charqueada.

Urubu? Não havia nenhum sobrevoando a área. Disposto ou não a narrar, ele silenciou aquilo que me interessava e outras tantas questões. Senti-me num país de cegos, pois, como fala Geertz (2003, p.89) quem tem um olho não é rei, é um espectador.

Libâneo (depois de várias tentativas) resolveu narrar sobre a Galera – local de habitação dos índios – “Ajudei a demolir a Galera, porque achei que os índios foram os culpados pela falência da Descalvados. Na época senti ódio. Acabou tudo. Hoje, me arrependo e sinto saudade, porque foi lá que nasci”. Observei que durante a entrevista ele se apresentou triste e com olhar muito distante. Este momento foi crucial para mim perceber a angústia dele em lembrar de certos episódios por ele vivido neste local. Notei também, no silêncio dele, certo medo em narrar as razões que o levou a cumprir ordem do patrão e demolir a Galera.

Acolho aqui a expressão “Apaguem os rastros!” do estribilho do primeiro poema da *Cartilha para os cidadãos* analisada por Benjamin (1994, p. 118). A *Galera*, segundo narrativa de Pedro Cardoso, seria para o herdeiro, Luiz Antônio, a expressão da lembrança do envolvimento de seu pai com uma descendente indígena residente neste local, com a qual ele teve quatro filhos, o que teria levado à separação do casal Luiz Esteves de Pinheiro Lacerda e Alice Cavalcante Lacerda.

O desenho abaixo da *Galera*, por mim esboçado a partir da narrativa do Sr. Eugênio Batista indica como ele elabora leituras sobre esta localidade. Ao transitar comigo pela área, disse-me algo que me deixou atenta:



Aqui era mais ou menos umas 40 famílias que morava. Depois do cemitério, até lá embaixo, perto do rio tinha mais casas. Morava aquele tanto de povo.

Morava aquele povo de bugre. Eu passava aqui de passagem, mas via esse povo ai. Foi a tia do Libâneo, D. Lídia e seu esposo Zeferino Sanaurio, pais de Zé Braz, que plantou esse pé de tamarindo. Esse povo que era índio morava até lá perto da baía do jacaré, pra lá do cemitério.

Fonte: Entrevista concedida por Eugênio Batista.
Local: Fazenda Descalvados. Data: 18/10/2006.

Notei em sua narrativa que a *Galera* era o espaço de relação entre estes trabalhadores que nela residiam com a Lagoa. Situada a quatro léguas da Descalvados, a Lagoa abrigava os Bororo (Moreira da Costa, 2008, p. 202).⁷

Ao longo do percurso que ele traçou, para me mostrar como operavam em cada lugar desta fazenda atividades ligadas ao charque, observei que as auto-atribuições de ser ou não “descalvadiano puro” estão também, ao mesmo tempo, relacionadas a modos de negar que estes trabalhadores tinham morado na *Galera*.

Muitos trabalhadores que entrevistei não assumem ter morado na *Galera*. Esta negação por eles construída me permite interpretar que a lembrança deste espaço *Galera* para alguns deles significa recordar da condição de ser índio.

Descalvados para estes trabalhadores não é como um quadro negro sobre o qual escrevemos, depois apagamos (Halbwachs, 2004, p. 139). Este lugar recebeu marcas deste grupo, e nele deixou marcas (Magalhães, 1996).

Nesta direção, entre a maioria dos trabalhadores por mim entrevistados, entre as imagens que eles elaboram sobre esta fazenda aparecem estes edifícios como lembranças significantes, embora outros prédios formem também a Descalvados.

Notei que estes trabalhadores elegem certas edificações desta fazenda, excluindo outras. Mesmo o vaqueiro, o matador de gado e o peão, pouco fazem referência à *Galera* ou *Galilen*, local de habitação de boa parte destes profissionais. Será paralisção do pensamento como na proposta filosófica de Benjamin?

Quando o pensamento para, bruscamente, numa constelação saturada de tensões, ele lhes comunica um choque (Benjamin, 1994, p. 231). Assim, percebi que os espaços por mim nestas fotografias são eleitos por muitos destes trabalhadores como de maior significação, porque outros destes edifícios provocam neles lembranças de situações rígidas e/ou dolorosas (castigo, opressão e exclusão).

Minha mãe contava que quando alguém cometia algum erro grave ele era castigado e era maltratado. Sim! Maltratado. Este trabalhador ia pra salmoura, aquele lugar que salgava a

7 Ver também Fonseca (1986).



Foto 17: Benedita Picolomini, 67 anos.
Local: Cáceres, MT. Foto: Gláucia Péclat
(2009).

“Sinto saudade penso
em voltar para visitar o
túmulo da minha família.
*Nunca pensei que iria
acabar tão rápido!! O patrão
reformava as casas, era bonito.
Lembro-me do meu pai, que
me passou ensinamentos de
valores*”. (Benedita Pico-
lomini).



Foto 18: Rafaela Prudente, 83
anos, aposentada. Local: Cáceres,
MT. Foto: Gláucia Péclat (2009).

carne. E aí, ardia as feridas dele por causa de ter sido maltratado e por conta do sal (Fátima Picolomini, 36 anos).

D. Benedita Picolomini (foto 17) pareceu-me perdida. Demonstrou-se de modo estranho e movente, faltava-lhe algum ponto de apoio. Ver Descalvados nestas fotografias era como se fossem algumas páginas de seu passado, disse ela.

A sensação que tive, ao observar o comportamento dela, quando a mesma via estas fotografias, foi que estava procurando por sua identidade, ou melhor, identificar-se. Na medida em que ela disse ter se imaginado nestas fotos, ela declarou não ter se visto mais. Aquele passado não era mais o mesmo para ela; restava ali o túmulo de seus pais e a lembrança dos “ensinamentos de valores”: entrar e sair, herança que recebeu de seu pai Genero Picolomini.

Após muito choro ao ver estas fotografias, pediu-me uma pausa na entrevista para se acalmar e poder continuar sua narrativa. Apesar de mencionar sentir saudade, narrou-me que havia muito o que esquecer sobre sua experiência nesta fazenda.

D. Rafaela Prudente, 83 anos (foto acima), ao me conceder entrevista, demonstrou-se sensível e buscou construir modos narrativos ligados à carne de charque, ao churrasco (geralmente, realizado em festas de Santo) como aquilo que provocava nela sentimentos de saudade. Ao suspirar sempre dizia: “*Descalvadiano que é descavadiano sente saudade é de carne*”.

O sentimento de saudade para muitos destes trabalhadores me pareceu memorioso, melancólico: tempo de carne boa e fácil, da família reunida, do emprego certo

para eles, próximo ao que Bosi (2003) fala em *Tempo Vivo da Memória* ao discutir o direito à nostalgia.

Recordar suas experiências na Descalvados preserva neles, o melhor do que foi e o melhor do que pode ser (Matos, 1985, p. 21). Projeta também neles, sentido de identificação nesta fronteira Brasil/Bolívia. Libera neles, ainda, mesmo que inconscientemente, certo ocultamento estratégico, de suas descendências indígenas, porque ser descendente indígena pode significar, receber a designação genérica de bugre.

Considerações Finais

Neste artigo procurei interpretar num campo de possibilidades em aberto, como estes narradores elaboram sentidos de emoção quando vêem fotografias da Fazenda Descalvados. Nesta condicionante, caminhei em direção aos modos de como nossa apreensão e percepção de uma imagem depende também do nosso próprio modo de ver. Isto pode significar auto-consciência, em outras palavras, visão de mundo (Heidegger, 1977).

Pensado assim, levanto aqui algumas reflexões: por que as fotografias não são, como se presume frequentemente, um registro mecânico? Por que estes trabalhadores não reproduziram respostas prontas? Como perceber sensorialidades entre estas imagens? E a saudade?

A carne de charque remete a um sentimento de saudade nestes trabalhadores – um possível encontro com o futuro. Por isto, o “*fim da matança*” marca a memória de grande parte deste grupo, senão de todos. O “*fim da matança*” significa o dispersar de grande parcela destes trabalhadores. É o entendimento deles que o registro da carteira de trabalho era ilegal, que a escola ‘Maria Cléria’ era fictícia. Mas esta carne é também expressão de tempo da família reunida, da carne em abundância, do emprego e da habitação. Por isto: lembrar/esquecer/saudade.

Estes narradores pensadores vivenciaram um seqüencial de experiências temporais nesta fazenda: farelo de carne, latinhas de carne, os três marcos de Rondon, a espera pelo sino, mas também a resistência ao sino (só se trabalhava quando este tocava). Entre orelhas cortadas de alguns trabalhadores a título de exemplo, havia aquele que temia e aquele que não temia, seguia para outros rumos e não voltava. Por isto: lembra/esquecer/saudade.

O que mais me importou neste artigo foi indicar, como alerta Edwards (2006), que os objetos e, neste caso, em especial, me refiro às fotografias, elas se encontram engançadas sensorialmente no tempo, espaço e na experiência social e cultural dos indivíduos, aqui, destes sujeitos sociais que me dedico atenção.

Estas fotos contam histórias e para mim e para estes narradores são objetos sociais, imagens revestidas de poder e semiologia. Ademais, envolvidas num campo de sons e gestos, o qual, estes trabalhadores exprimem através de suas narrativas orais, experiências por eles vivenciadas, o que pode em certa medida, se encontrar formulada na saudade ou não, no esquecimento ou não.

As fotografias que aqui apresento representam um dos possíveis caminhos de análise sobre modos de elaboração das narrativas orais destes indivíduos, quando o caso é ver imagens da Descalvados. No entanto, estes caminhos estão sendo trilhados, considerando que estas questões não são fechadas.

Referências Bibliográficas

BANKS, Marcus. *Visual methods in social research*. SAGE: Los Angeles, 2001.

BARTHES, R. "The photographic message." *In: Image Music Text*. London: Fontana press. P 15-51. 1977.

BENJAMIN, **Walter**. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. Prefácio Jeanne Marie Gagnebin. - 7. ed. - São Paulo: Brasiliense, 1994.

BERGER, J. *Ways of seeing*. London: Penguin. 1972.

BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos*. São Paulo, EDUSP, 1979.

_____. *O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

COSTA, José Eduardo Fernandes Moreira da. O manto do encoberto – Territorialização e identidade dos Chiquitano. In: *Territórios e Fronteiras – Revista do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Mato Grosso*, vol. 3 n. 2 jul-dez/ – Cuiabá – MT, 2002.

_____. A formação do território Chiquitano. In: *Estudo sobre os Chiquitanos no Brasil e na Bolívia: história, língua, cultura e territorialidades* / organizadora Joana A. Fernandes Silva. – Goiânia: Ed. Da UCG, 2008.

DEBORD, G. Society of the Spectacle. Paragraph 1 to 34. 1967.<http://www2.cddc.vt.edu/marxists/cd/cd4/Library/reference/archive/debord/society.htm>. acessado em 18/05/2012.

DELEUZE, Gilles. *Foucault* / Gilles Deleuze; tradução Claudia Sant'Anna Martins; revisão da tradução Renato Ribeiro. – São Paulo: Brasiliense, 2006.

_____. *Cine I: Bergson y las imágenes*. Traducido por: Sebastián Puente y Pablo Ires.; – 1ª Ed. – Buenos Aires: Cactus, 2009.

EDWARDS, E. Photographs And The Sound Of History. In: *Visual Anthropology Review*, Vol. (1 and 2), pages 27-46. 2006.

FAVERO, P. "What a Wonderful World!" on the 'touristic ways of seeing', the knowledge and the politics of the 'culture industries of otherness'. In: *Tourist Studies*, vol 7, pp. 51-81. Durham: SAGE. 2007

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Memória, História, Testemunho*. In: *Memória e (re)sentimento: indagações sobre uma questão sensível*. Stella Bresciani e Márcia Naxara (orgs.). - Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2004.

_____. Walter Benjamin: *Os cacos da história*. Tradução: Sônia Salzstein. São LIS-SOVSKY, Maurício. “Sob o signo do clic: fotografia e história em Walter Benjamin”, em FELDMAN, Bela (org.). *Desafios da imagem. Fotografia, iconografia e vídeo nas Ciências Sociais*, Campinas: Papyrus, 1998.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

_____. O saber local: *novos ensaios em antropologia interpretativa* / Clifford Geertz; tradução de Vera Mello Joscélune. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

HALBWACHS, Maurice. *A memória Coletiva*. Tradução Laís Teles Benoir. -- São Paulo: Centauro, 2004.

HEIDEGGER, M. “The Age of the World Picture” In: *The Question Concerning Technology and Other Essays*. New York: Harper. Pp. 115-154. 1977.

MACDOUGALL, D. “The Visual in Anthropology”. In: *Rethinking Visual Anthropology*. Banks, M. and Morphy, H. eds.. New Haven: Yale Univ. Press. pp. 276-295. 1997.

MCQUIRE, S. 1998. *Visions of Modernity: Representation, Memory, Time and Space in the Age of the Camera*. London: Sage.

MAGALHÃES, Nancy Alessio. Terra: memória, imagem e raízes da vida. Em Dossiê: *História Atlântica*. **Textos de História: Revista da Pós-Graduação em História da UnB**. Brasília: UnB, vol. 12, n. 1 / 2, 2004.

_____. Narradores: vozes e poderes de diferentes pensadores. In, *História Oral. Revista da Associação Brasileira de História Oral*. n° 5, junho de 2002, São Paulo, p. 45-70. Também em COSTA, Cléria B, da e MAGALHÃES, N. A. *Contar história, fazer História. História, cultura e memória*. Brasília: Paralelo 15, p. 85-107.

_____. MATSUMOTO, Roberta K. e NUNES, José Walter. Memória e história oral: esquecimento e lembrança no movimento de identidades. Em *CADERNOS DO CEAM* 15. Oralidade e outras linguagens. Brasília: NECOIM/CEAM/UnB, dez. 2004, p. 93-102.

_____. *Marcas da terra, marcas na terra. Um estudo da terra como patrimônio cultural e histórico. Guarantã do Norte, MT. 1984-1990*. Tese de Doutorado em História Social. São Paulo: FFLCH, USP, 1995 (no prelo, EDUNB, 2011).

MATOS, Olgária C. F. Os arcanos do inteiramente outro: *A Escola de Frankfurt, a melancolia, a revolução*. 2. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1995.

_____. *A rosa de Paracelso. In: Tempo e história/ organização Aduino Novaes*. – São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal da Cultura, 2001.

MAUAD, Ana Maria. *Através da imagem: fotografia e História interfaces*. Tempo, Rio de Janeiro, vol. 1, n.º 2, 1996.

PÉCLAT, Gláucia Tahis da Silva Campos. *Descalvados: a carne de charque em projetos de memória e de identificação de um grupo de trabalhadores (Pantanal, MT, 1945 – 1990)*. Tese (Doutorado em História Cultural) – PPGHIS, UnB, Brasília, 2011.

PINNEY, Christopher. *Camera Indica: the social life of Indian photographs*/Christopher Pinney. The University of Chigado Press, 1997.

POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. In: *Estudos Históricos*, FGV, vol. 10, Rio de Janeiro, 1992.

RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa* (tomo 1). Tradução Constança Marcondes César - Campinas, SP. Papyrus, 1994.

ROOSEVELT, Theodoro. *Nas Selvas do Brasil*. Livraria Itatiaia Ltda. – São Paulo, 1976.

SONTAG, S. *Regarding the pain of others*. London: Penguin. Ch. 2 pp.16-35. 2003.

TOBING RONY, F. *The Third Eye: Race, Cinema, and Ethnographic Spectacle*. Durham: Duke Univ. Press. Pp. 21-44. 2001.

WRIGHT, C. The Third Subject: *Perspectives on Visual Anthropology*. In *Anthropology Today*, 14(4):16-22. 1998.

ARTIGO

**A BUSCA PELA ESCRITA ATRAVÉS DA ESCOLA:
ESTRATÉGIA INTERÉTNICA E TRANSFORMAÇÃO SOCIAL
ENTRE OS YANOMAMI DE MATURACÁ/AM****

Resumo

Este artigo analisa alguns pontos da situação de escolarização de um subgrupo Yanomami que atualmente vive às margens do canal de Maturacá, no noroeste da Amazônia, junto à fronteira com a Venezuela. Através de um panorama da relação mantida entre estes Yanomami e a missão católica salesiana, vemos o sentido “destruidor” do contato existe, mas é melhor compreendido através das ideias de “transformação social” e “estratégia interétnica”, uma vez que o processo de contato é também caracterizado por uma busca mútua (ainda que assimétrica) de acomodação e de entendimento comum entre as partes.

Palavras-chave

Yanomami, Maturacá, education.

Abstract

This article discusses some points of the educational situation of an Yanomami subgroup who now lives on the banks of the channel Maturacá in northwestern Amazon, along the border with Venezuela. Through an overview of the relationship maintained between the Yanomami and the Salesian Catholic mission, we see the “destructive” meaning of the contact exists but is best understood through the ideas of “cultural transformation” and “interethnic strategy”, since the contact process is also characterized by a mutual quest (though asymmetric) of accommodation and common understanding between the parties.

Keywords

Yanomami, Maturacá, education.

* Doutor em Antropologia Social pela Universidade de Brasília. E-mail: menezesgustavo@gmail.com

** Esse artigo é resultado de pesquisa de campo realizado junto aos Yanomami de Maturacá, entre os anos de 2005 e 2008, que culminou na minha tese de doutorado (Yanomami na encruzilhada da conquista: contato e transformação na fronteira amazônica), defendida em 2010, pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília.

Este trabalho visa descrever e analisar alguns pontos da situação de escolarização de um subgrupo Yanomami que atualmente vive às margens do canal de Maturacá, no noroeste da Amazônia, junto à fronteira com a Venezuela¹. Para tanto, pretendo apresentar um panorama da relação mantida entre estes Yanomami e a missão católica salesiana, presente há cinco décadas na localidade. É um estudo que se insere no campo da Antropologia Política, uma vez que está ligada à temática das relações de poder entre minorias étnicas e movimentos coloniais. O panorama aqui descrito inclui imposições ideológicas, desestruturação da ordem tradicional e desenvolvimento de mecanismos de resistência e adaptação; fenômenos característicos da “situação colonial” percebida por Ballandier (1987: 162-173).

No caso específico dos Yanomami de Maturacá, em suas relações com os agentes externos, o sentido “destruidor” do contato existe, mas é melhor compreendido através das ideias de “estratégia interétnica” e “transformação social”, uma vez que o processo de contato é também caracterizado por uma busca mútua (ainda que assimétrica) de acomodação e de entendimento comum entre as partes. Assim, além de apontar os efeitos desestruturantes da conquista, é minha intenção sublinhar os esforços dessa comunidade Yanomami para tornar o seu mundo transformado em um ambiente inteligível e “vivível”. Afinal, mais do que manter sua cultura e tradição intocadas, essa comunidade Yanomami está engajada em construir junto com os não-índios um terreno intermediário, ou “middle ground” como chamou White (1991), onde a voz e o poder político indígena têm peso e repercussão, onde as dinâmicas de negociação existem e a comunidade indígena não é excluída das decisões que afetam e influenciam o seu presente e futuro.

A REGIÃO DE MATURACÁ HOJE

A posição mais nor-ocidental do Brasil é genericamente chamada, pelo desenho que as fronteiras lhe impõem, de “Cabeça do Cachorro”. Nessa região, também conhecida por Alto Rio Negro (ou Noroeste Amazônico) vive uma população indí-

¹ Nessa localidade, a presença por décadas de uma missão católica e, mais recentemente, de posto da FUNAI, pelotão de fronteira do Exército e posto de saúde, acrescida do acirramento nas relações com o município de São Gabriel da Cachoeira, desencadeou uma série de transformações na comunidade, que passou a lidar com distintos (e muitas vezes incompatíveis) sistemas simbólicos.

gena culturalmente diversificada em 23 etnias, pertencentes às famílias dos troncos lingüísticos Tukano, Aruak, Maku e Yanomami.

Segundo o desenho das fronteiras, é na altura da “nuca do cachorro” que o canal Maturacá adentra o território brasileiro, vindo da Venezuela, de um estado também chamado “Amazonas”. Esse ponto, também conhecido por Salto Huá (ou Uá), localiza-se a apenas 20 km em linha reta de quatro aldeias Yanomami, estabelecidas na área onde o igarapé Ariabú encontra o canal Maturacá e o abastece com as águas frias que descem das serras da Neblina e Paruri. Esse canal encontra as águas barrentas do rio Cauaburis a cerca de 10 km depois das aldeias, invadindo-o com suas águas pretas e produzindo, em pequena escala, um fenômeno de encontro das águas semelhante ao que ocorre próximo a Manaus com os rios Negro e Solimões.

Os Yanomami dessa região pertencem ao maior dos quatro principais grupos lingüísticos Yanomami, cuja maioria dos falantes vive na Venezuela. Entre os Yanomami de Maturacá, ouvi por diversas vezes a auto-denominação “Yanonami”, com “n” ao invés de “m”. Reparei que essa era a pronúncia espontânea que muitos utilizavam para se referirem a si mesmos. Assim, por ser “yanonami” um etnônimo próprio comumente utilizado pelos indígenas da região de Maturacá (ainda que não utilizado em documentos), adotarei esse termo, ao longo do texto, para designar essa população regional.

Para a sociedade envolvente, o nome “Maturacá” representa todas as comunidades Yanonami que vivem às margens do canal Maturacá e do igarapé Ariabú, ambos afluentes do rio Cauaburis, tributário do rio Negro. Ali, 1250 Yanonami vivem em uma região de serras e densa floresta tropical, nas proximidades dos limites de fronteira entre o Brasil, a Venezuela e a Colômbia. No entanto, para os Yanonami que ali vivem e para todos aqueles que ali trabalham, Maturacá é apenas o nome de uma das duas principais aldeias da região, a qual conta com 550 habitantes. A outra grande e importante aldeia é conhecida por Ariabú, com 600 habitantes, havendo ainda duas aldeias menores, fundadas mais recentemente e que recebem designações próprias, União e Nossa Senhora Auxiliadora (ou simplesmente Auxiliadora), com 50 habitantes cada uma. A aldeia de Maturacá está separada das outras três pelo canal de Maturacá e fica a pouco mais de um quilômetro de distância delas.

REVERTENDO A DIVISÃO DE OMAWĚ

Do vasto panteão de espíritos e entidades sobrenaturais que compõem a mitologia Yanomami, *Omanwë* é o principal espírito criador, é o demiurgo. Uma vez, conversando com dois professores Yanonami (um de Maturacá e outro de Ariabú) perguntei-lhes sobre a importância e a variedade das criações de *Omanwë*. Eles entreolharam-se e disseram – já prevenindo minha reação de surpresa: “Inclusive, foi *Omanwë* quem **criou a escrita**!”. Pedi-lhes detalhes e eles narraram-me a seguinte história:

“Certa vez, *Omanwë* provocou uma grande enchente que afogou todo o mundo. Todos os Yanonami foram levados pelas fortes correntezas. Entre os corpos que boiavam havia Yanonami de diferentes tons de pele. Os de pele negra foram considerados feios por *Omanwë*, que os deixou boiando nas correntezas até que chegassem à África. Os de pele morena, *Omanwë* retirou das águas e reservou o melhor lugar, junto a si, nas florestas da Amazônia. Quanto aos de pele branca, *Omanwë* fez deles estrangeiros, dando-lhes outra língua e colocando-os na Europa, um lugar frio, árido e cheio de pedras. Com pena da situação dos brancos, *Omanwë* deu-lhes um conhecimento que era exclusivo seu, o da escrita, para que eles pudessem sobreviver e prosperar naquelas condições severas. Assim, os brancos, com os conhecimentos adquiridos de *Omanwë*, desenvolveram barcos e navios e quiseram deixar a Europa para vir para a boa terra dos Yanonami, para tentar tirá-la deles. Por isso, atualmente, os Yanonami buscam junto aos brancos o conhecimento da escrita, que na verdade é de *Omanwë*.”

Esta curta narrativa é carregada de importantes mensagens. Ela é mais uma variação de histórias que compõem o arcabouço mitológico dos Yanomami. Uma narrativa semelhante foi registrada por Albert junto ao sub-grupo Yanomae e faz parte da coletânea de Wilbert & Simoneau (1990), sob o título de “The Flood, and the Origin of the Foreigners”. Eis um trecho relevante:

“Previously there were no foreigners; it was Remori² who created them. In those early times Remori was the only foreigner. He was a supernatural being. He transformed the inhabitants of Hayowari into foreigners like himself, into white people. Do they not fly now? You do the things the way Remori did, you make things to be named. It was Remori who made you think straight; do you not think this way now? Over there in the highlands people did not know about things. It was Remori who made them wise. It was he who had them make the radios and the manufactured objects. He made people to live with them. That was how the ancestors were; they transformed into foreigners. They were Yanomam but they were washed away by the flood and became foreigners” (1990: 79-82).

O mais interessante na narrativa dos Yanonami é a referência explícita à escrita como símbolo do conhecimento passado de *Omanwë* para os brancos. Na versão Yanomae, diferentemente, fala-se de rádios, da produção de objetos e da capacidade de

2 Remori é um outro nome dado a *Omanwë*.

voar, mas não é apontado um conhecimento original condensador ou produtor de todas estas habilidades. Na versão dos Yanomami, as conquistas tecnológicas (barcos e navios) são frutos do conhecimento da escrita.

Em uma outra versão desta história, registrada por Chagnon junto às comunidades Yanomami da Venezuela, os Yanomami cortam árvores e bóiam encima delas para fugir da grande enchente. Deste modo, eles bóiam para bem longe e se transformam em estrangeiros, enquanto sua língua gradualmente vai se transformando, até não ser mais compreendida pelos Yanomami: “This is why foreigners have canoes and cannot be understood” (1977: 47).

As três versões fazem referências às tecnologias de transporte (canoas, barcos, navios, capacidade de voar) como algo próprio dos estrangeiros. Mas a versão da mitologia Yanomami é distinta das várias versões de outros povos indígenas que justificam as diferenças tecnológicas a partir de uma “má escolha” dos seus ancestrais míticos (Carneiro da Cunha, 1992). De maneira peculiar, a versão Yanomami propõe um equilíbrio na divisão de seu demiurgo, já que os brancos receberam de Omawë o conhecimento da escrita para sobreviver ao solo ruim e às intempéries européias, enquanto os Yanomami, apesar de não terem recebido este conhecimento, foram contemplados com boa terra e fartura. Assim, as expectativas de um e de outro agora se cruzam: os brancos buscam o que é dos Yanomami (a terra) e estes, especialmente para defender seu território do assédio estrangeiro, buscam o conhecimento de Omawë passado aos brancos (a escrita).

Esta narrativa pode ser vista como a versão própria dos Yanomami para um “mito de referência” do amplo grupo Yanomami (ou ao menos de vários dos subgrupos) sobre a origem dos estrangeiros e sobre seu conhecimento tecnológico, uma vez que o mito de referência “é uma transformação mais ou menos elaborada de outros mitos, provenientes da mesma sociedade ou de sociedades próximas ou afastadas” (Lévi-Strauss, 2004: 20). Neste caso, o mito – que ao longo do tempo se transforma e incorpora a experiência da sociedade, ainda que mantendo uma “estrutura” original – reflete o acúmulo de informações e reflexões específicas dos Yanomami. Este é o caso da noção Yanomami de que a Europa tem terras ruins e inférteis. Esta noção, frequentemente expressa pelos Yanomami, foi difundida na região de Maturacá principalmente por um padre alemão, cuja história de vida antes de ser missionário é amplamente conhecida, contada e recontada por todos, justamente por muito impressioná-los. Contam que durante a segunda guerra o padre alemão (que ainda não era padre) foi prisioneiro dos nazistas em um campo de concentração. Lá, ele passou por frio e fome atrozes. No auge da fome, os soldados nazistas mataram

um cavalo e jogaram os pedaços para os prisioneiros, e o futuro padre se alimentou de parte da cabeça crua do cavalo para sobreviver. Depois disso ele conseguiu fugir do campo de concentração, caminhou até o litoral e se escondeu em um navio. Ali, ele jurou que jamais voltaria a enfrentar o frio e a fome, e decidiu ser missionário na Amazônia. Esta história era sempre contada pelos Yanonami com um misto de horror e humor negro, afinal, em sua matriz cultural, nada é mais repugnante do que alimentar-se de carne crua: “essa, aliás, é uma das marcas da humanidade: só os animais comem carne crua; aos seres humanos não é permitido ingerir carne mole, semicrua e sangrenta, sob pena de adoecerem” (Ramos, 1990: 34). Vejamos um quadro esquematizando os princípios do “mito referencial”:

Quem?	O que possuem?	O que buscam?	Por quê?
Os brancos	O conhecimento da escrita	As terras dos Yanonami	Por que suas terras são ruins
Os Yanonami	Boas terras e fartura	O conhecimento da escrita	Para evitar a tomada de suas terras pelos brancos

Outro ponto é a incorporação de noções geográficas relativas à divisão dos continentes, as quais redefinem o escopo do palco e das referências nas relações interétnicas. Afinal, ao se colocarem em pé de igualdade (ou próximo a isso) com os brancos, os Yanonami também apontam para os excluídos da história, que são os negros. A narrativa traz, assim, um paradigma da perspectiva Yanonami quanto à hierarquia das “raças” socialmente construídas, instrumentalizando-os para as relações interétnicas. Porém, a insatisfação de Omawë em relação aos corpos pretos que boiavam na enchente não é um elemento acrescido ao mito pelos Yanonami de Maturacá, enquanto a referência à África parece ser. Ramirez (1993), que coletou narrativas sobre a mitologia Yanonami junto a comunidades da Venezuela, apresenta versão traduzida para o português da história “Os antepassados foram à deriva”. Nela, o repúdio aos cadáveres negros também é enfatizada:

“Os antepassados iam à deriva, mortos. Lá, no leste, onde moravam, os gêmeos tinham feito barragens para recolher os corpos que baixavam pelas águas.

Recolhendo os corpos dos pretos, Omawë e seu irmão gêmeo diziam:

- Preto! Preto!

E eles os jogavam novamente na água, deixando-os ir à deriva. Recolhendo os corpos dos brancos:

- Brancos! Brancos!

E eles os colocavam em cima de jiraus. Debaixo, acendiam fogos enormes. Escutava-se o barulho da gordura dos cadáveres caindo nas chamas. (...)

Era assim que faziam com os cadáveres dos brancos. Colocavam-nos em cima de jiraus e, depois, espremiam-nos, espremiam-nos. Esses corpos ressuscitavam. São os “Branco”, que moram – lá no leste – com os gêmeos. São amigos deles. Moram um pouco acima, perto dos gêmeos” (: 212-213).

Certamente, para os Yanonami, a referência aos negros como um grupo subjugado contribui para formar sua própria imagem de povo exitoso.

Finalmente, o mais significativo no mito referencial dos Yanonami é que ele não se limita a contar o surgimento dos estrangeiros e a explicar a diferença no domínio tecnológico, mas, sobretudo, ele apresenta um enredo, uma dinâmica da relação entre brancos e Yanonami, que é baseada na busca de um pelo que é próprio do outro. Como ponderou van Velthem (2002), que conduziu pesquisa sobre as representações wayana sobre cultura material:

“(…) os bens dos brancos não são necessariamente aceitos com um passivo fascínio, emanado de seus valores de uso. Os objetos industrializados, ao mudarem de domínio, podem igualmente mudar de significado, conforme as concepções das sociedades que os adotam. Revestem-se assim de novos sentidos que se manifestam em diversos registros culturais e, sobretudo, por meio de reconstruções simbólicas que almejam a reafirmação étnica” (:61).

Assim, a escrita – que mesmo não sendo um bem industrializado é uma tecnologia exógena à cultura Yanonami – passou a simbolizar para os Yanonami não apenas aquilo que eles não têm, mas justamente aquilo que eles *devem e precisam ter* para equilibrar as relações de poder com os brancos.

E qual o caminho enxergado pelos Yanonami para se adquirir o conhecimento da escrita? Através da escola. É através dela que buscam completar o que lhes falta, antes que os brancos o façam e comprometam irremediavelmente o seu futuro. Para ter acesso e difundir nas comunidades o conhecimento de Omawë, os Yanonami estão empenhados na luta por uma escola de qualidade, a qual, como já sabem, é um direito conquistado pelos povos indígenas.

ENTRE A ESCRITA E A ESCRITURA

Atualmente, a educação escolar indígena, juntamente com a questão fundiária e a questão da saúde, constitui um dos principais desafios e reivindicações dos povos indígenas brasileiros. Na Constituição Brasileira de 1988, assim como

em uma extensa legislação complementar, ficou definido e garantido o direito dos povos indígenas à manutenção e à reprodução de suas culturas e línguas e ao desenvolvimento de uma educação escolar em consonância com seus princípios, valores e suas formas tradicionais de organização e reprodução de conhecimento. A partir desses preceitos legais, cada povo ou comunidade indígena específica deve receber incentivos para definir seus currículos, seus objetivos e projetos educacionais próprios, para assim construir aquilo que na legislação ficou conhecido por educação “diferenciada”, ou seja, uma educação específica, intercultural e bilíngue.

Historicamente, porém, é inegável o papel da escola como agência de reprodução social, econômica e cultural dos grupos e classes dominantes, ou como um “programa de percepção, de pensamento e de ação” uniformizante (Bourdieu, 1992: 219). Por isso, em uma mirada mais atenta, não é difícil perceber que:

“A escola não é apolítica, e a maneira pela qual o Estado, através de suas concessões seletivas, suas políticas de certificação e poderes legais, influencia as práticas escolares no interesse da ideologia dominante tem, no caso dos povos indígenas, um dos exemplos mais significativos e preocupantes (Ladeira, 2004: 145).

A favor da educação indígena, poder-se-ia reivindicar que, atualmente, as propostas e os projetos de ensino são mais elaborados, em sintonia com as distintas realidades culturais e, muitas vezes, feitos em parceria com os povos indígenas interessados. Contudo, sua implementação conta ainda com muitas falhas e, via de regra, distancia-se largamente desses mesmos projetos e propostas:

“As escolas nas aldeias têm sido, com raras exceções, réplicas das escolas das cidades: a mesma proposta de currículos, de critérios de avaliação, carga horária, estrutura de funcionamento etc. A escola sendo pensada como possibilidade de que os grupos indígenas se “incluam” na sociedade nacional, abandonando com o passar do tempo o seu modo próprio de ser” (Ladeira, 2004: 143).

Dessa forma, a educação indígena vive dilemas e conflitos entre a “teoria” e a “prática”. Por um lado, tem-se uma legislação ambiciosa e sedutora, comprometida em proteger e incentivar as diversas culturas indígenas, resgatando suas línguas, promovendo seus valores e admitindo suas diferenças e, por outro, há uma implementação precária das propostas diferenciadas, muito distantes do idealizado pelas leis e com grande dificuldade de se afastar do modelo nacional de educação.

No conjunto regional de Maturacá, a crescente aquisição de conhecimentos sobre as leis nacionais que regem a educação escolar indígena tem provocado grandes questionamentos e muita insatisfação entre os Yanonami – especialmente entre os professores, lideranças e membros da Associação Yanomami do Rio Cauaburis e

Afluentes (AYRCA) – em relação aos órgãos governamentais responsáveis. Essa insatisfação não é gerada pelo conteúdo das leis, mas justamente pela constatação de que tais leis e princípios não estão sendo respeitados e cumpridos junto a eles. Sentem-se excluídos e desrespeitados. Nas palavras de um dos professores da Escola Municipal Indígena Pedro Durant, proferidas ao microfone, em 2008, na Assembléia da AYRCA:

A necessidade da comunidade Yanomami é muito grande. Maturacá, imagine. Muito mais é todo o Maiá que fica mais longe ainda. Mas é para isso que nós, uma vez na Assembléia, nós reivindicamos que seja instalado o Magistério Indígena específico. Porque que a gente pediu? Porque que a gente reivindicou isso? Para que Yanomami, os professores Yanomami, sejam preparados. Tem um grupo que se prontificou para esse projeto, FOIRN [Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro] estava junta, a SEMEC [Secretaria Municipal de Educação] estava junta, IPOL [Instituto de Investigação de Desenvolvimento em Política Linguística] estava junto, UFAM [Universidade Federal do Amazonas] estava junta. Quando iniciamos esse magistério para que os professores Yanomami formassem cedo, porque que a gente perdeu? Por causa da burocracia, a SEDUC entrou e até agora nós não temos resposta sobre o começo desse magistério. Para mim, SEDUC ao invés de ajudar, fez só atrapalhar. Eu não sei quanto tempo tem essa história, como é que foi, para parar, para interditar o magistério indígena.

Depois da gente, lá no Xamata³, pessoal implantou depois [o magistério]. Pela ajuda dos missionários. Até agora está funcionando muito bem. E aqui? Napê⁴ vem só atrapalhar. Com a ajuda dos salesianos os Yanomami estão recebendo esse magistério, recebendo essa formação de professores. Pela ajuda dos salesianos. Porque Yanomami, as lideranças a gente conta muito. Tem que ser do jeito que a gente quer! Eu já falei claro, ontem. Ninguém vai pedir dos napê! É um direito nosso! A educação ninguém nunca vai pedir para napê fazer a educação nossa. É um direito do povo Yanomami, de qualquer povo. Como eles napê têm o direito de ter uma educação de qualidade, Yanomami também quer ter. É o desejo do Yanomami. Como em qualquer discussão, qualquer povo reivindica isso, fala isso.

Porque que no baixo Amazonas, outras partes do Brasil, porque que nossos irmãos têm essas escolas funcionando muito bem? Porque eles brigam. Eles não ficam calados. Porque que nossos irmãos que ficam perto das cidades grandes brigam muito? Porque eles sabem o que é o direito deles! Porque aqui o Yanomami do Amazonas tem que ficar calado? Nós que moramos na fronteira, moramos muito longe, nós também queremos isso. É o direito do cidadão brasileiro. Nós somos cidadãos brasileiros! Para mim napê considera, Yanomami principalmente, eu acabei de falar, porque que ele [o Yanomami] não é consultado a qualquer evento que acontece por aí? Porque? Porque napê desconsidera a gente. Napê ele

3 Xamata é o nome de uma comunidade Yanomami localizada às margens de um afluente do rio Marauaiá, onde existe missão e escola salesianas.

4 Napê é a designação que se dá aos estrangeiros. É um termo contextual e pode representar os não indígenas ou os não Yanomami. No contexto da fala apresentada, napê é sinônimo de “branco”, de não indígena.

tem que tratar Yanonami como gente! Yanonami é cristão, é filho de Deus! Yanonami é carne e osso! Nós somos gente! Gente que tem sabedoria. Gente que tem respeito. Devemos merecer esse respeito. Nós somos Yanonami soberanos. É para isso que nós implantamos a nossa escola. É para isso que nossos antepassados reivindicaram que as escolas fossem implantadas nas comunidades. A gente reivindicou a nossa escola, ela veio e nunca mais. Viraram as costas e até hoje... Não tem atendimento. As cadeiras, aqui... Se ela tivesse aqui, essa responsável que está em São Gabriel... Ela não vê nada aqui! As cadeiras todas quebradas. Quem é que dá jeito? Quem é que dá suporte a essa escola? Os missionários. Se não fossem os missionários, a escola estaria toda acabada. Graças aos missionários que alimentam a nossa escola.

Nesse contexto, a Ordem dos Salesianos de Dom Bosco, por não fazer parte da estrutura oficial de educação (Secretarias de Educação Estadual e Municipal), é considerada pelos Yanonami uma instituição muito mais confiável e interessada do que as instituições públicas responsáveis. Afinal, enquanto as propostas diferenciadas e específicas não saem do papel e se tornam realidade, tudo o que os Yanonami conhecem e com que podem contar é com a educação não-secular dirigida pelos salesianos. Por isso, para os Yanonami, a ampla maioria dos avanços por eles obtidos em relação à escolarização é atribuída aos seus próprios esforços e aos dos missionários. Consideram que o fato de terem uma educação escolar dirigida pelos salesianos é um diferencial positivo em relação às comunidades que dependem exclusivamente dos órgãos do Estado.”

Assim, em linhas gerais, pode-se formular o seguinte esquema sobre a concepção dos Yanonami em relação aos missionários salesianos e aos agentes públicos de educação:

Missionários	Voluntários (sem obrigação institucional)	Presença constante	Resultado positivo
Agentes públicos da área de educação	Contratados (com obrigação institucional)	Presença rara	Resultado negativo

Entre alguns Yanonami há um ceticismo em relação aos projetos educacionais que propõem “educação diferenciada”. Eles temem que sob o rótulo de diferenciada, lhes seja oferecida uma escolarização de qualidade inferior àquela regularmente oferecida nas escolas não-indígenas.

Em outra oportunidade, também refleti sobre o real caráter inovador dos projetos ditos “específicos e diferenciados”, questionando até que ponto eles são exclusivamente benéficos para os povos indígenas (Menezes, 2005). Acompanhando profissionalmente os Projetos Políticos Pedagógicos de uma série de escolas indígenas elaborados por suas comunidades em parceria com as secretarias municipais e estaduais de educação, aponte que um dos aspectos problemáticos é a frequente dificuldade que essas equipes têm em se distanciar das práticas pedagógicas do sistema nacional e em realmente valorizar os processos de ensino e aprendizado, de conservação e reprodução de conhecimentos próprios de cada cultura indígena. Um dos pontos recorrentes está no fato de a maioria dos projetos diferenciados enfatizar, quase que exclusivamente, materiais didáticos escritos, praticamente desconsiderando outros recursos, como os áudio-visuais, que podem ser mais adequados para sociedades de tradição oral.

Assim, se, por um lado, é verdade que através do conhecimento da leitura e da escrita os índios terão melhor preparação para lutar por seus direitos e estarão menos suscetíveis às manipulações dos não-índios, por outro, as mudanças geradas pela instituição de escolas no seio das comunidades indígenas podem ser contraproducentes, quando não observados os ritmos próprios dessas comunidades ou o seu preparo para lidar com alguns dos impactos da introdução de novas formas de reprodução do conhecimento, a qual frequentemente legitima novas “elites intelectuais” nas comunidades e gera perda de interesse pelos mais jovens no conhecimento tradicional.

Vários autores de diferentes disciplinas ressaltam o poder de impacto e transformação que a escrita exerce nos povos que têm contato com essa tecnologia de comunicação (Platão, 1973; Derrida, 1997; Gadamer, 1985; Ong, 1982; Goody, 1968 e 1986). A importância da escrita está na criação de um novo meio de comunicação entre os homens. Seu serviço essencial é o de cristalizar a fala através de um conjunto de sinais visíveis, permitindo que seu conteúdo seja transmitido através do espaço e preservado através do tempo; o que as pessoas dizem e pensam pode ser resgatado da transitoriedade da comunicação oral. O alcance do contato humano pode então ser altamente estendido. As potencialidades desse novo instrumento de comunicação podem afetar as mais diversas atividades, como a política, a economia, as leis e a religião.

Na região de Maturacá, não só os materiais didáticos presentes nas escolas são exclusivamente escritos, como são todos em língua portuguesa. Assim, apesar dos esforços dos professores Yanonami, a alfabetização dos alunos é quase que comple-

tamente realizada em português. Os únicos livros bilíngues (Yanomami – português) com que têm contato são dois livros de mitologia assinados por Henri Ramirez (1993): *Hapa te pë rë kuonowei – Mitologia Yanomami – Vols. I e II*. Tais livros foram elaborados na missão salesiana Sagrada Família do rio Marauíá com a participação de dois importantes pajés e de dois proeminentes alunos da escola de Marauíá. Segundo informações contidas nos livros, os desenhos foram produzidos pelos alunos Yanomami da “Escuela Intercultural Bilingue”, localizada no Alto Orinoco, Venezuela, mostrando que, apesar de pequeno, existe um diálogo nas questões escolares entre os Yanomami dos dois lados da fronteira Brasil/Venezuela. Esses exemplares são guardados com cuidado por um dos professores Yanomami da escola municipal de Maturacá, que os utiliza em suas aulas. Porém, não há cópias para os alunos. Na biblioteca da escola estadual, localizada no prédio da missão, também não há oferta de leitura sobre temas variados. Além do material didático de escolas não-indígenas, os únicos materiais de leitura a que os Yanomami têm acesso através da escola são a bíblia, o periódico católico “Porantim” e algumas fotocópias de “cantos para a missa”.

Apesar da ênfase que os Yanomami têm dado ao aprendizado da escrita, percebe-se que um material didático que tem se destacado por ser mais bem absorvido pelas comunidades indígenas, justamente por estar mais próximo dos seus processos tradicionais de ensino e aprendizado, é o vídeo. Apesar de o vídeo ser uma ferramenta de registro e comunicação muito mais recente do que a escrita, ele trabalha com elementos visuais e sonoros que são prontamente reconhecidos e facilmente apropriados pelos indígenas. Os Ashaninka do rio Amônia, no Acre, por exemplo, sob orientação técnica de um experiente documentarista, apropriaram-se com impressionante rapidez do uso da câmera e das técnicas de filmagem, dando novo significado a esse instrumento da sociedade ocidental e passando a tê-lo como um meio de fortalecimento de suas tradições culturais e de afirmação de sua identidade étnica (Pimenta, 2002: 263- 266).

Enquanto o aprendizado da escrita pelos povos indígenas consiste, normalmente, em uma preparação para a leitura de textos produzidos por não-indígenas, tais como a bíblia, a legislação indigenista e os materiais didáticos das escolas “brancas”, ou é visto como um instrumento de comunicação com o mundo externo, através de cartas, ofícios e outros documentos, o vídeo, por outro lado, tem sido mais facilmente apropriado como um instrumento de auto-reflexão pelos indígenas que imprimem em seus registros um marcante “olhar nativo”. Esse é o caso dos Kayapó que, a partir dos anos 1980, passaram a ter os vídeos e filmes desempenhando um importante papel na objetificação de sua própria cultura. O poder de representação

desse meios passou a ser associado com o poder de conferir valor e significado para si mesmos aos olhos do mundo exterior e, reflexivamente, aos seus próprios olhos. Assim, a aquisição dessa tecnologia e do modo de manuseá-la tornou-se uma importante parte da luta dos Kayapó para se auto-atribuir poder político na situação de contato interétnico (Turner, 1991: 305-6).

Carelli e Gallois (1995), a partir de sua experiência com o projeto Vídeo nas Aldeias, consideram que a apreciação coletiva das imagens faz com que o vídeo potencialize a transmissão participante, própria às sociedades de tradição oral. Segundo eles, “a difusão de imagens em vídeo nos pátios das aldeias favorece a continuidade na transmissão de símbolos próprios a cada cultura, na medida em que as imagens reiteradas por uns são também vistas e realimentadas por outros” (ibid: 64).

De fato, construir materiais didáticos que ultrapassem o rótulo de “bilíngues, interculturais, específicos e diferenciados” e que, efetivamente, ressaltem o valor social das línguas e culturas indígenas, é uma tarefa das mais complexas. Além das dificuldades impostas pelas variações das próprias línguas, está o fato de certos usos da língua serem caracterizados pela fluidez e pela oralidade, resistindo à captura da escrita.

Sem material didático próprio e sem produção sistemática, sem a reflexão relativa aos ritmos de mudança e à capacidade de adaptação, as comunidades que passam à lógica da escrita – seja através de projetos diferenciados ou não – correm o risco de deixarem de ser seus próprios provedores de elaborados discursos orais – os quais tendem a perder paulatinamente sua importância – e de se transformarem em comunidades leitoras das palavras produzidas pelos outros; uma clara forma de dominação.

Portanto, sustento que o desencadeamento da lógica da escrita, através das escolas, em populações orais, carrega o potencial de alterar suas organizações sociais tradicionais, principalmente quando a proposta inicial da escola é subvertida, como no caso dos Yekuana de Auaris (Roraima), cuja intenção primeira era adquirir o conhecimento dos brancos e preparar-se para o ciclo futuro, já previsto pelos mais velhos, sem abrir mão do conhecimento tradicional. O resultado, porém, foi contra-producente e inesperado, pois, através das escolas, vários jovens Ye’kuana entraram em um violento e incontrolável redemoinho de dúvidas e questionamentos que, segundo os mais velhos, os desorientou profundamente e foi a causa de mais de uma dezena de suicídios além de várias tentativas mal-sucedidas, num período de poucos anos (Andrade, 2007: 200, 201).

Com isso não estou propondo que a escola é inevitavelmente nociva às populações indígenas, mas que o risco de trazer malefícios às comunidades existe e deve

ser cuidadosamente observado. Essa “ambiguidade” inerente à escola indígena possibilita sua análise através do conceito de “fronteira”, uma vez que a percepção sobre ela tem oscilado entre dois campos principais: ora a escola é vista como um espaço ocidental que ameaça a sobrevivência indígena, ora é vista como um espaço de resignificação da cultura indígena (Tassinari, 2001: 56). É também elucidativa a comparação entre escola e xamanismo feita por algumas comunidades indígenas do rio Urubamba, no Peru. Para elas, tal como ocorre com os xamãs, que mediam e entram em contato com forças poderosas provenientes de vários mundos, a escola seria um espaço de mediação que permitiria o trânsito entre mundos. Quando realizam essa mediação – assim como ocorre com os xamãs – os membros da escola lidam com forças poderosas que, se manipuladas de maneira incorreta, podem acarretar resultados negativos ou destrutivos para a esfera humana (Gow, 1991: 235-241).

Entre os Yanonami, a escola e seus aspectos negativos e positivos estão imbricados com os aspectos negativos e positivos da presença missionária na região. De forma geral, a escola é vista como um importante instrumento de formação de sua população em relação àquilo que chamam de “coisas do napë”. Através dessa expressão, referem-se tanto ao conteúdo das aulas (português, matemática, etc.) quanto à lógica da instituição, ou seja, a rotina das aulas, a divisão das disciplinas, a hierarquia dos cargos, etc. Apesar de reconhecerem a importância da escola, os Yanonami admitem que a ela falta maior adequação às características próprias de sua cultura, como preconizado pela lei. Sabem que os salesianos e a escola por eles dirigida não são apenas indiferentes, mas contrários a certos aspectos da tradição Yanonami. Contudo, preferem manter-se ligados aos missionários e à maneira pouco diferenciada e altamente religiosa com que eles conduzem a escola, do que reivindicar a saída dos mesmos e a implantação, através da SEDUC, de uma escola realmente específica e diferenciada, uma vez que eles têm consciência de que tal tentativa teria grande possibilidade de falhar.

A MISSÃO E A ESCOLA: INSTITUIÇÕES INDISSOCIÁVEIS EM MATURACÁ

Entre as duas grandes aldeias de Maturacá e Ariabú, situa-se o grande prédio da Missão Salesiana. Nesse mesmo prédio, localiza-se a *Escola Estadual Indígena Imaculada Conceição*, a qual contava, em 2006, com 314 estudantes de 1ª a 8ª séries do ensino fundamental. No período matutino estudam os 161 alunos da 1ª a 4ª séries e no período vespertino, os 153 alunos da 5ª a 8ª⁵. Segundo os professores Yanonami,

5 Em 2008 a organização do ensino fundamental da escola estava em transição para a divisão em Ciclos⁵.

a escola da missão foi inaugurada em 1974, passando a ser uma escola estadual em 1977. Desde sua criação, a escola estadual tem sido dirigida pelos religiosos salesianos. Atualmente, as atribuições de chefe da missão e de diretor da escola estadual estão sob a responsabilidade da mesma pessoa. A escola estadual carece de um Projeto Político Pedagógico específico. Atualmente, ela segue o Regimento Escolar Salesiano, que segue preceitos religiosos e reproduz o mesmo sistema de ensino das escolas não-indígenas⁶.

Ainda assim, a estrutura da escola erguida pelos salesianos e atualmente sob a responsabilidade da Secretaria Estadual de Educação é bem maior e melhor do que da maioria das escolas estaduais da região. Ali trabalham onze professores Yanomami, dois professores não indígenas, dois professores salesianos e uma secretária não indígena. Contudo, apesar dessa melhor estrutura, a escola estadual ainda precisa de muito investimento para corresponder às expectativas dos professores e alunos. Segundo o diretor da escola, a reprovação, em 2005, atingiu o enorme índice de 50% dos alunos. A falta de material didático na língua Yanomami é um dos maiores problemas enfrentados por todos e é possível que seja a principal razão do baixo rendimento de tantos alunos. Os professores continuam esperando a publicação dos materiais didáticos por eles produzidos entre 1999 e 2001, em um curso de Magistério Indígena que, dentre várias outras etnias, formou uma turma de cerca de vinte professores Yanomami. Tal magistério foi fomentado pela Prefeitura de São Gabriel da Cachoeira, pela Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) e pela Secretaria Estadual de Educação (SEDUC).

Há também, desde 2005, uma iniciativa de Magistério Específico em andamento. Ela tem como objetivo formar professores para atuarem nas comunidades de Maturacá e Ariabú, assim como nas outras quatro comunidades Yanomami localizadas nos afluentes do rio Cauaburis – Nazaré, Inambú, Maiá e Tamaquaré. No total, são quarenta e dois os estudantes destas aldeias matriculados no curso. Os propositores desse “Magistério Yanomami” são membros da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e do Instituto de Investigação e Desenvolvimento em Política Linguística (IPOL). Na Assembléia de 2008 da AYRCA, quando se discutia o tema Educação,

6 No regimento utilizado pelos Salesianos em Maturacá temos: Título I, Dos fins e princípios, Capítulo I, Artigo 1º - As Escolas têm por finalidade atendendo aos artigos 2º, 3º, 32, 35, 37,39,58 e 78 da Lei 9394/96, proporcionar uma educação evangélico-libertadora pautada nos princípios da solidariedade e fraternidade, desenvolvendo nos alunos o senso social e cívico, cultural e moral-religioso e oferecer à comunidade uma escola que visa ao desenvolvimento pessoal e integral do aluno inserido na sua realidade, ministrando formação geral para os Ensinos Fundamental e Médio.

um dos líderes de Ariabú contou aos presentes sua experiência escolar e tentou resumir algumas das expectativas que os Yanonami têm com a escola e com a formação de seus alunos e professores:

“O meu conhecimento, na minha época, os alunos e as alunas, quando a gente estudava lá em Santa Isabel, era 1º ano, 2º ano, 3º ano, 4º ano até o fim do primário. Agora é que apareceu “ciclo”. A criança, quando vai para a sala de aula, tem que estar emparelhada com o português. Porque, desde o começo, desde o princípio, quando a criança nasce, começa a falar, qual a primeira palavra que a nossa criança Yanomami pronuncia, qual é? Nunquinha que ele fala *hape* e *nape*. Ele fala logo pai, mãe. É por isso que eu digo, quando a criança começa a ir à escola e a ler e a escrever, então a criança já devia começar a aprender emparelhado o português.

Eu, no meu modo de entender, quando fui aprender português em Santa Isabel, eu praticamente só aprendi essa língua. É difícil? É. E não foi todo Yanomami que conseguiu não. Mas aqui é diferente. Aqui todo Yanomami fala Yanomami e ao mesmo tempo fala português. Certo? Então a nossa formação está muito boa. E o quê que nós queremos? Nós queremos ter uma formação para os professores. Nós estamos com prejuízo com nossos meninos que se formaram ano passado e ano retrasado [8ª série]. Eles estão prejudicados. Para não ficar tão prejudicados veio esse magistério indígena. Ali, os professores estão se formando. Estão aprendendo ler e escrever em Yanomami, saber ler e escrever em letras. Pois nós não temos letras. Estamos pegando letras emprestado do *napê*. Não é que nós não queremos, nós queremos sim! Por tanto querer que eu estou falando esse português, por querer que eu estou vestido, por querer que eu estou calçado aqui no meu pé, por querer que eu estou cortado, o meu cabelo aqui, como o do *napê*. Nós queremos. E eles também querem aprender de nós.

Nós nos auto-formamos. Os professores estão auto-formando no seu próprio ensino, no seu costume, nas suas tradições. Vocês estão se formando. E esses rapazes jovens, *buia-buia*, *móco-móco*, eles estão prejudicados. Eu já disse e eu continuarei falando. Eles estão prejudicados. Para eles, cadê o tal de Ensino-Médio? Nós temos que apelar por eles. Ensino Médio, cadê? E quem vai dar aula para esses meninos? São vocês que estão se formando lá no Magistério Indígena, são vocês que vão dar aula para eles.

Nas falas do líder, vemos o reconhecimento de que a aquisição da escrita é necessária, que é algo que os Yanonami não possuem e que precisam e *querem* buscar “emprestado” com os brancos. Também a língua portuguesa é considerada como uma importante aquisição sua e de outros membros da comunidade, uma vez que ela é apropriada como instrumento de afirmação identitária e negociação interétnica. De fato, no conjunto regional de Maturacá há um grande número de não indígenas convivendo há décadas com as comunidades, a maioria dos Yanonami compreende bem o português. Mas, enquanto a fluência na língua Yanomami é partilhada por todos, a habilidade no português varia bastante.

Uma reflexão que os Yanonami têm feito é que o aprendizado apenas elementar ou parcial da língua portuguesa não é suficiente para os seus interesses de negociação interétnica em pé de igualdade. Sem os conhecimentos completos da língua portuguesa sentem que sempre estarão em desvantagem frente ao napë. Assim, quando o líder fala em aprendizado “emparelhado” das línguas portuguesas e Yanomami, refere-se a um ideal de bilinguismo que eles mesmos sabem ser difícil de atingir, especialmente com professores Yanonami, que não possuem esta fluência. Por isso que não há muita clareza para os Yanonami quanto ao benefício da adoção de escolas diferenciadas. Muitos consideram que os conhecimentos tradicionais Yanonami devam ser garantidos pela comunidade numa esfera própria, externa à escola. E que a escola deva ser justamente um espaço para se conquistar o conhecimento do mundo exterior. Mais recentemente, entretanto, alguns têm proposto que ela deva incorporar os dois conhecimentos de maneira ordenada, algo que só os professores Yanonami podem fazer. Mas, em linhas gerais, a grande maioria permanece com a idéia de uma escola tal como sempre conheceram: nos moldes dos brancos e conduzida pelos missionários.

De fato, são inúmeros os elementos religiosos que envolvem o dia-a-dia da comunidade, dando a impressão a todos, ou quase todos, de que as coisas sempre se passaram daquela forma, tornando aquela situação historicamente estabelecida em algo natural. Assim, a relação da missão salesiana com a comunidade apresenta os dois elementos apontados pelos Comaroff (1991) como o dueto de poderes que fundamentam o colonialismo: ideologia e hegemonia. A ideologia – que é um leque mais ou menos coerente de valores e significados, relativo a questões políticas e materiais, que produzem uma articulada visão de mundo – está presente no discurso, na ética e nos valores católicos dos missionários; a hegemonia – uma ordem de signos implícitos que estruturam o modo convencional de ser e agir – está na posição de liderança assumida pelos salesianos e implicitamente aceita pelo poder público em Maturacá (ibid: 314).

Um dos signos mais marcantes da ideologia propagada pela missão salesiana está no painel localizado atrás do altar do templo onde ocorrem as missas. Essa pintura, cujas medidas aproximadas são dois metros de altura por quatro metros de largura, representa uma ampla cena dividida em três planos. No plano mais ao fundo percebe-se, sob um céu azul com nuvens brancas, os contornos angulados da Serra do Padre (*Opota*). No plano intermediário, estão belamente representadas as margens direita e esquerda do Cauaburis, com detalhes da densa vegetação ciliar se debruçando por sobre as águas do rio, onde se enxerga um grupo de pássaros em

pleno vôo. No primeiro plano, na parte de cima, está Jesus, na figura de um homem de pele e cabelos claros, vestindo túnica branca e capa vermelha, seus braços estão abertos e levemente levantados, de sua cabeça e corpo irradia uma forte luz dourada que sobe ao céu e é refletida pelas águas do rio. Na parte de baixo da cena, também em primeiro plano, está um Yanonami com os pés dentro da água, braços para baixo, levemente abertos, com as mãos para cima, como que recebendo a luz que irradia da figura acima, a qual parece estar flutuando. O Yanonami representado é um homem com pintura de urucum no peito, com brincos de penas azuis e uma vasta plumagem em torno de um dos braços, de onde despontam duas longas penas vermelhas. Sua nudez está coberta por uma tanga. Ainda no primeiro plano, observando a cena dos dois homens, há araras, tucano e garça. A cena sugere um batismo, especialmente pelo Yanonami estar com os pés submersos nas águas do Cauaburis. De modo geral, ela representa a conversão daquele homem à fé cristã e, por metonímia, a conversão de todo o povo Yanonami do rio Cauaburis.

Os salesianos, além de dominar a disseminação da escrita, conhecem e usam em seu favor a linguagem visual da imagem que expõem, e logram misturar o ambiente escolar com a liturgia religiosa. Em todos os dias letivos, por volta das sete horas da manhã, o sino da igreja soa por diversas vezes, indicando que as aulas terão início em poucos minutos (esse é o mesmo chamado que ocorre aos domingos, em razão da missa). As crianças seguem apressadas pelas trilhas e estradas de terra em direção à escola. Recém saídas de seu banho matutino, caminham com seus cabelos úmidos e penteados. A maioria não tem uniforme escolar completo (ou farda, como costumam dizer), mas apenas peças velhas e surradas do uniforme do Governo do Estado do Amazonas. Em geral, as crianças calçam sandálias estilo “havaiana”, às vezes com muitos números maiores ou menores que os seus, às vezes, com pés trocados. Muitos vão descalços. Cada estudante carrega seu próprio caderno. Quando chove, o que não é raro, eles colocam os cadernos dentro de sacos de arroz vazios e arrancam imensas folhas de uma planta abundante na região para utilizá-las como guarda chuvas. A lama pinta seus pés e canelas. As crianças não perdem o bom humor e seguem caminhando em grupos, fazendo algazarra e mostrando sorrisos banguelas.

Antes do início das aulas, os alunos participam de uma oração conjunta e recebem a “palavra do dia”, proferida pelo padre-diretor. O conteúdo diferenciado e específico das aulas, quando ocorre, é por iniciativa dos professores Yanonami, que frequentemente lecionam na língua materna. Porém, além de não haver um projeto político pedagógico diferenciado para a escola, nem material didático específico na língua Yanonami, as aulas de religião fazem parte do programa de aulas, não sendo

de matrícula facultativa. Na formatura da turma que encerrou o segundo ciclo do ensino fundamental (8ª série), por exemplo, a cerimônia foi dentro da igreja, com uma missa comemorativa. Também os professores Yanonami são convocados a participar das atividades da igreja, já que algumas reuniões e planejamentos de aula ocorrem durante períodos de “retiro espiritual”.

Portanto, podemos asseverar que na região de Maturacá a escola não é laica, mas religiosa. Os processos de laicização ou secularização do Estado e das escolas, não atingiram essa região do país da mesma forma que atingiram outras regiões. Aponto como principal razão para essa situação a noção, por parte dos órgãos governamentais, especialmente da FUNAI e das secretarias de educação estaduais e municipais, de que a missão estaria conduzindo trabalho análogo àquele que seria executado pelo próprio Estado, de modo que não seria necessário substituí-la por outra instância diretora. Colaborando com isso está a difícil tarefa de se implantar escolas, arregimentar professores e manter diretores nas aldeias indígenas mais distantes, seja pela precariedade dos recursos (ou da aplicação deles), seja pela ausência de um aparelho de controle e acompanhamento mais preparado. Além disso, em São Gabriel e em Maturacá, onde a presença da Igreja deixou marcas profundas na identidade dos povos indígenas, há certa naturalização quanto à existência de elementos religiosos na rotina e na pedagogia escolar.

Um ponto que poucos têm enfatizado, é que a atuação de uma organização religiosa, com caráter evangelizador, dentro de uma escola estadual – mesmo que receba o aval da maioria da população indígena – fere a legislação nacional, ou seja, é ilegal. A legislação a que me refiro é a Constituição Federal de 1988, Título III – Da Organização do Estado – Capítulo I – Da Organização Político-Administrativa, Artigo 19:

“É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios: I – estabelecer cultos religiosos ou igreja, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvado, na forma de lei, a colaboração de interesse público”.

Além desse trecho constitucional, transcrevo parte da Portaria Interministerial MJ e MEC Nº 559 de 16 de Abril de 1991 (com grifos meus), onde os Ministros de Estado da Justiça e da Educação, no uso de suas atribuições, resolvem:

Art. 1º - Garantir às comunidades indígenas uma **educação escolar básica de qualidades, laica e diferenciada**, que respeite e fortaleça seus costumes, tradições, língua, processos próprios de aprendizagem e reconheça suas organizações sociais.”

Em Maturacá, a escola não segue esses preceitos. Lá, há décadas, o padre que está à frente da missão é também indicado, pelo secretário estadual de educação, como diretor da escola, tornando indissociáveis as atividades pedagógicas das religiosas. As razões para essa escolha, ao que tudo indica, vinculam-se a dois elementos: 1) o reconhecimento por agentes do Estado de que a qualidade das instalações escolares erigidas pelos salesianos em Maturacá dificilmente seria equiparada pelo poder público, de forma que o combate à atuação dos salesianos poderia ser revertido em prejuízo para a própria população local e 2) a noção de que o caso de Maturacá é uma exceção e que, ali, a missão está a várias décadas fazendo “um bom trabalho”, não devendo ter sua atuação questionada ou interrompida.

Outro ponto questionável do argumento dos salesianos está na frequente alegação de que o prédio que abriga a missão e a escola estadual é de propriedade da Diocese de São Gabriel da Cachoeira. Esse edifício, construído entre 1972 e 1973, é uma longa construção de um andar, com mais de cem metros de comprimento por cerca de quinze metros de largura. É uma construção sólida, com bases de concreto, colunas de ferro, piso de cimento, paredes em madeira e telhado metálico coberto por grandes telhas de alumínio. Quando a chuva está forte o barulho das telhas é ensurdecedor. Quando o sol está a pino, sofre-se com o calor sob as telhas. Ainda assim, ali ocorrem as aulas e as missas, sendo também o principal local de reunião das comunidades Yanonami com as instituições de fora, tais como o Exército, o IBAMA, a FUNAI, a FOIRN, o IBDS, e outras.

Metade da construção é destinada à igreja e a outra metade à escola. A parte da igreja tem duas subdivisões: na primeira, há um alojamento para os padres e para os irmãos leigos, com quartos, cozinha, sala de estudos e capela; na segunda, há um templo para as missas. Esse templo é um espaço amplo, com grandes janelas e três fileiras de largos bancos de madeira, sem encosto, onde se acomodam até trezentas pessoas sentadas. O altar é um tablado de madeira construído pouco acima do chão.

Na parte destinada à escola, há onze salas de aula – cada uma com capacidade para cerca de vinte alunos – uma pequena sala para os professores, biblioteca, sala para o diretor, secretaria, refeitório e dois banheiros. Portanto, essa é uma construção muito maior e melhor aparelhada do que a maioria das escolas que o poder público tem construído nas aldeias da região. Os salesianos enfatizam esse argumento e ressaltam, frequentemente, que o prédio é de “propriedade” da diocese, sendo “alugado” pelo governo estadual para que ali ocorram as aulas. Não consegui confirmar se esse pagamento realmente ocorre, contudo, novamente, a lei indica que essa não

seria uma prática correta. Isso, em razão da seguinte legislação: Lei Nº 6001 de 19 de dezembro de 1973, a qual dispõe sobre o Estatuto do Índio, Capítulo V, Da Defesa das Terras Indígenas, Título IV – Dos Bens e Renda do Patrimônio Indígena:

“Art. 39. Constituem bens do Patrimônio Indígena:

I – as terras pertencentes ao domínio dos grupos tribais ou comunidades indígenas;

II – o usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades existentes nas terras ocupadas por grupos tribais ou comunidades indígenas e nas áreas a eles reservadas; e

III – os bens móveis ou imóveis, adquiridos a qualquer título.”

Portanto, de acordo especialmente com o item III do artigo 39 da lei citada, o prédio (um bem imóvel) é, em realidade, parte do patrimônio indígena.

Além de terem a informação de que o prédio é de propriedade da missão, os Yanonami, durante décadas, tiveram o temor de que a saída dos religiosos da área desestruturasse a escola. Tal temor tinha fundamento, uma vez que, com exceção dos missionários, os professores não-indígenas raramente permanecem em Terra Indígena por longos períodos de tempo. Recentemente, entretanto, este sentimento está mudando, pois grande parte do quadro de professores na escola estadual de Maturacá é composta por professores Yanonami das próprias comunidades da região.

Ainda assim, entre os Yanonami, há aqueles que propõem a separação da escola e da missão. Segundo eles, o prédio que também abriga a missão deveria tornar-se exclusivo para as atividades escolares, o que permitiria a ampliação do número de salas de aula e a abertura do Ensino Médio, uma das reivindicações das comunidades. A idéia é plausível, especialmente se o Magistério Específico não for interrompido e mais uma turma de professores for formada, estando apta a lecionar no Ensino Médio. Quanto à missão, de acordo com essa ideia, não seria fechada em Maturacá, mas passaria para um novo prédio, que seria construído exclusivamente para o uso religioso. Até o presente momento, no entanto, as atividades da escola e da igreja continuam amarradas umas às outras.

Considerações Finais

Assim, há vários elementos de opressão e manipulação que os Yanonami não têm como perceber e reagir, justamente por terem sido estrategicamente afastados

das informações que lhes demonstraria essa situação. Por isso, sublinho que minha análise não se limita aos aspectos legais da relação entre Yanonami e missionários, mas busca examinar a relação de domínio e controle, ideologia e hegemonia, imposta e perpetuada pelos salesianos tanto por meio da restrição de acesso a algumas informações quanto pela disseminação incorreta e distorcida de outras – especialmente sobre a atuação missionária e sobre os preceitos da educação escolar nacional – culminando na dependência das comunidades.

Por outro lado, deve-se admitir que a escola estadual conduzida pelos salesianos em Maturacá, mesmo assentada sob uma névoa de ilegalidades, continua sendo uma instituição caracterizada pela organização e pela prosperidade, elementos que os Yanonami valorizam e preocupam-se em não perder. Ainda assim, o modo como ela é organizada contribui para a constituição de uma rígida estrutura de poder. Neste sentido:

“a organização é essencial porque estabelece relações entre as pessoas por meio da alocação e do controle de recursos e recompensas. Ela baseia-se no poder tático para monopolizar ou partilhar penhores e direitos, canalizar a ação para certos caminhos, enquanto interdita o fluxo de ação em outros sentidos. Algumas coisas tornam-se possíveis e prováveis; outras ficam improváveis” (Wolf, 2003: 333)

Por isso, mesmo aqueles Yanonami que estão tendo mais acesso às informações e desenvolvendo uma consciência desta relação de poder, demonstram dificuldades em reverter ou alterar a situação. Para eles, tem sido mais prudente optar por um processo de transformação mais lento e menos traumático em relação à missão, do que partir para as conseqüências de uma pesada onda de questionamentos e denúncias. Ainda assim, continua aceso entre os Yanonami o objetivo de se reverter a divisão de Omawë e de se incorporar o conhecimento da escrita através da escola, seja ela religiosa ou não, afinal, contam com esse conhecimento para defender suas terras da implacável cobiça dos *napë*.

Referências Bibliográficas

ALBERT, Bruce. The Flood, and the Origin of the Foreigners. In: WILBERT, Johannes; SIMONEAU, Karin (Orgs.) *Folk Literature of Yanomami Indians*. UCLA Latin American Centre Publications. University of California, 1990.

ANDRADE, Karenina. *A Ética Ye'kuana e o Espírito do Empreendimento*. (Tese de Doutorado). Brasília: Universidade de Brasília, 2007.

BALLANDIER, Georges. *Antropologia Política*. Lisboa. Editora Presença, 1987.

- BOURDIEU, Pierre. Sistemas de Ensino e Sistemas de Pensamento. In: _____. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo. Editora Perspectiva, 1992.
- CARELLI, Vincent; GALLOIS, Dominique. Vídeo e diálogo cultural – experiência do projeto vídeo nas aldeias. In: *Horizontes Antropológicos*. Ano 1, n. 2. Porto Alegre, 1995.
- CHAGNON, Napoleon. *Yanomamö*. Santa Barbara. University of California, 1997.
- COMAROFF, J. & COMAROFF, J. *Of revelation and revolution: Christianity, colonialism, and consciousness in South Africa*. University of Chicago, 1991.
- DERRIDA, Jacques. *Of Grammatology*. Baltimore, Maryland. The Johns Hopkins University Press, 1997.
- GADAMER, Hans Georg. *Truth and method*. London. Sheed & Ward, 1985.
- GOODY, Jack. *Literacy in Traditional Societies*. Cambridge University Press, 1968.
- _____. A lógica da Escrita e a Organização da Sociedade. In: *Perspectivas do Homem*. Lisboa. Edições 70, 1986.
- GOW, Peter. *Of Mixed Blood: kinship and History in Peruvian Amazônia*. Oxford. Clarendon Press, 1991.
- LADEIRA, Maria Elisa. Desafios de uma política para a educação escolar indígena. In: *Revista de Estudos e Pesquisas*. V. 1, nº2. Brasília, 2004.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido (Mitológicas vol. 1)*. São Paulo. Cosac & Naify, 2004.
- MENEZES, Gustavo Hamilton de Sousa. Conhecimento e poder: dilemas e contradições na educação escolar indígena. In: *Revista de Estudos e Pesquisas*. V. 2, n. 2. Brasília, 2005.
- ONG, Walter J. *Orality and Literacy: The technologizing of the word*. London and New York. Methuen, 1982.
- PIMENTA, José. “Índio não é todo igual”: A construção Ashaninka da história e da política interétnica. (Tese de Doutorado). Brasília. Universidade de Brasília, 2002.
- PLATÃO. *Phaedrus and Letters VII and VIII*. England. Penguin Books, Harmondsworth, 1973.
- RAMIREZ, Henri. *Hapa te pë rë kuonowei: Mitologia Yanomami*. Vols. I e II. Inspeção Salesiana Missionária da Amazônia, 1993.
- RAMOS, Alcida. *Memórias Sanumá: Espaço e Tempo em uma sociedade Yanomami*. Editoras Marco Zero e Universidade de Brasília, 1990.
- TASSINARI, Antonella. Escola indígena: novos horizontes teóricos, novas fronteiras de educação. In: SILVA, Aracy; FERREIRA, Mariana (Orgs.) *Antropologia, história e educação: a questão indígena e a escola*. São Paulo. Global Editora, 2001.
- TURNER, Terence. Representing, Resisting, Rethinking: Historical Transformations of Kayapo Culture and Anthropological Consciousness. In: STOCKING, George (editor) *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*. The University of Wisconsin Press, 1991.
- VAN VELTHEM, Lúcia. ‘Feito por inimigo’. Os brancos e seus bens nas representações Wayana do contato. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida (Orgs.) *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo. Editora UNESP, 2002.

WHITE, Richard. *The middle ground: Indians, empires, and republics in the Great Lakes region, 1650 – 1815*. USA. Cambridge University Press, 1991.

WOLF, Eric. A Formação de uma Nação: um ensaio em formulação. In: FELDMAN-BIANCO, Bela; RIBEIRO, Gustavo (Orgs.). *Antropologia e Poder: contribuições de Eric. R. Wolf*. São Paulo. Editora Unicamp, 2003.

ARTIGO

A DINÂMICA SOCIOPOLÍTICA YANOMAMI NO CONTEXTO DE CRIAÇÃO DA HUTUKARA: PATA THËPË E A EMERGÊNCIA DE JOVENS LIDERANÇAS POLÍTICAS

Resumo

O presente estudo é um esforço de aproximação da dinâmica sociopolítica Yanomami a partir do contexto de mobilizações e articulações que antecederam a criação da Hutukara Associação Yanomami, em que novos padrões de diálogos e construção de conhecimentos foram sendo fertilizados, delineando novas relações entre lideranças tradicionais e as jovens lideranças. Por meio da pesquisa de fontes etnológicas, historiográficas e de minha própria etnografia, buscam-se compreender o lugar desta forma de organização na dinâmica sociopolítica Yanomami, e as implicações nas relações entre os grupos locais, as lideranças tradicionais e os jovens líderes, e a adoção da representação política. Procura-se mostrar que a fala e o conhecimento são dois princípios que conectam lideranças tradicionais e os jovens representantes, e que a escolha dos jovens como representantes não significa perda de poder dos velhos frente aos mais novos, e que a presença dos jovens em assembleias, reuniões e eventos é vista pelos Yanomami como necessária, por decodificar com mais habilidade, a construção do mundo dos não-índios.

Palavras-chave

Yanomami, Etnologia Indígena, Política Indígena.

Abstract

The current study is an effort to understand the sociopolitical dynamic of Yanomami in the context of mobilization that preceded the establishment of Hutukara Yanomami Association; in that context, new patterns of dialogs and knowledge were established which has delineated news forms of relationship between youth and elder leaders. From reads in ethnology, history and I my own ethnography work, I try to understand the place of the new organization in the sociopolitical dynamic of Yanomami and its implication for the local groups and also in the relationship between traditional and youth leaders. I try to show that speech and knowledge are the two major principles that connects the youth and traditional leaders; the choose of youth leaders as major political speaker does not mean the elder's loss of power; the presence of the youth in the meetings is seeing as necessary due to the necessity of decoding their relationship with non-Indians.

Keywords

Yanomami, Ethnology, Indigenous Politics

* Bacharel em Ciências Sociais com habilitação em Antropologia, Universidade Federal de Roraima – UFRR, cursando Pós-Graduação Sociedade e Fronteiras – Processos Socioculturais, e-mail: doralima.carvalho@yahoo.com.br

Introdução

O desafio de enveredar pela temática da dinâmica política Yanomami, tomando as lideranças tradicionais e os jovens representantes, no campo da experiência de representação institucionalizada, nasceu da inserção e participação ativa nos processos de mobilização e construção da Hutukara Associação Yanomami, especialmente na região do Toototopi, em função do trabalho de acompanhamento aos Professores do Projeto Yarapiari – Formação de Professores Yanomami em Nível de Magistério Indígena - desenvolvido pelo Programa de Educação Intercultural da Comissão Pró-Yanomami no período de abril de 2002 a agosto de 2006, como assessora pedagógica de campo.

A totalidade da população é fluente nas línguas nativas, e em outros dialetos dos diversos subgrupos Yanomami, por isso, a obtenção de informações, registros de reuniões, assembléias, cursos e discursos das lideranças, foram feitas por meio de traduções das diversas línguas Yanomami.

Dentro do quadro de construção de uma rede de apoio aos Yanomami intensificados após homologação de seu território em 1992, estão as Organizações Governamentais nacionais e internacionais, as Organizações Não Governamentais, Organizações Indígenas locais, regionais e nacionais e Organizações religiosas. Os Projetos de Educação implantados pela CCPY, Diocese de Roraima e Secoya – Serviço e Cooperação com o Povo Yanomami, nas várias regiões da terra Yanomami, criaram as condições para um significativo contingente de crianças e jovens fossem alfabetizados, criando as bases para alavancar a formação de microscopistas e professores. Em decorrência ao crescente domínio da língua portuguesa pelos os professores, agentes indígenas de saúde, alguns agentes agro-florestais, e os carregadores², as falas e discursos destes jovens foram obtidos na língua portuguesa.

Não constitui objetivo desse estudo, fazer análise histórica do discurso das lideranças tradicionais ou do discurso jovem fora do contexto da experiência de organização política, e sim tratar das falas dos pata thëp³ e dos jovens Yanomami,

1 A Comissão Pró-Yanomami, uma Organização Não-Governamental criada em 1978, desenvolveu trabalho de apoio às escolas e formação de Professores por meio do Programa de Educação Intercultural PEI, iniciou o apoio à educação escolar indígena inicialmente nas regiões do Demini, Toototopi e Parawau, sendo posteriormente ampliado para as regiões do Papiu, Kayнау, Catrimani I, Auaris e Homoxi.

2 Carregadores são jovens responsáveis em carregar todos os pertences, equipamentos e medicamentos dos trabalhadores da Saúde, Educação e prestadores de serviços em geral, nos percursos de deslocamento do Posto de apoio até as aldeias.

3 Pata é o líder local, thë é um aditivo genérico utilizado quando não se identifica o sujeito (o nome do líder, por exemplo), o pë é o pluralizador.

onde seus atos e escolhas serão o principal objeto de análise para compreensão de processos de apropriação e sustentação dessa forma de organização política.

O lugar da Associação na dinâmica política Yanomami, e as implicações entre essa forma de organização política não-indígena, de atuar por meio de representantes escolhidos, e as bases sob as quais as lideranças tradicionais (*pata thëpë*) e os jovens (*hiya thëpë*), se movimentam dentro dessa dinâmica sociopolítica, tomando como fio condutor os grupos locais, seus *pata thëpë* e as ligações destes com uma forma de organização política, e a adoção da escolha de jovens lideranças para atuar em novos fóruns de representação, constitui objetivo deste trabalho.

OS PATA THËPË E A ADOÇÃO DA REPRESENTAÇÃO POLÍTICA

Muitas das características que definem a posição da chefia Yanomami se assemelham àquelas que definem a chefia em outros grupos indígenas (CLASTRES, 1982; RIVIÉRE, 2000) e colocam em discussão as questões relativas às origens e legitimidade do poder político, a relação líder e corpo social, as questões relativas às qualidades que definem uma chefia indígena.

A construção das qualificações da chefia local tem nos processos de sociabilidade, nas relações sociais existentes dentro do grupo, o lugar privilegiado para seu entendimento.

Os Yanomami não possuem classe de idade definida, nesse sentido, as categorias nativas *oxewi*, *hiya*, *wãro* e *pata*, serão tratadas como categoria relacional direcionadas ao entendimento da proeminência do *pata thë*.

A categoria *oxewi* não se restringe exclusivamente a identificação das crianças, e sim, a sabedoria de uma pessoa, que se constrói de forma não progressiva, não linear, sendo os *pata thëpë* os sintetizadores da amplitude de uma pessoa imbuída de sabedoria.

No plano da interação social os *oxewi* são completamente dependentes de suas mães, que representa a principal fonte de conforto, de alimentos e de segurança dos recém nascidos. Onde quer que vá ou se desloque, são carregados em uma tipóia, e têm a completa liberdade de mamar quando bem quiserem, e recebem por único alimento, o leite materno, e eventualmente, de outras mães, as irmãs da mãe.

Ainda nos primeiros meses de vida as crianças recebem um cordão de miçangas, colocados na altura do quadril, para que suas nádegas se desenvolvam sem proble-

mas anatômicos, e também servem como escudo para espantar os maus espíritos. À medida que se encontra em condições de acompanhar seus pais nas incursões na floresta, brincam e realizam, quando querem, pequenas tarefas, estando livres para experimentar e descobrir.

A construção da autonomia pode ser observada no ato de uma queda, por exemplo. Ao caírem, ou se machucarem, devem levantar-se sozinhos, não sendo permitida nenhuma interferência dos adultos, somente à mãe é consentida, num segundo momento, o ato de ajuda e consolo.

No processo de identificação como *hyia*, os mesmos passam a *ser* requisitados para determinados aprendizados das tarefas que seu sexo exige. Os meninos recebem de seus pais arcos e flechas, que utilizam em passarinhos, borboletas, em troncos de bananeiras, e realizam a beira d'água pequenas pescarias.

As meninas passam pelo processo de perfuração do nariz (somente as mulheres que manuseiam com habilidade o objeto pontiagudo feito de osso de animais, é quem podem fazer a perfuração), de furos nas laterais próximas às bocas, embaixo do lábio inferior, nos quais serão introduzidas pequenas hastes feitas de uma espécie bem fina de bambu com pontas adornadas com penas de mutum. Ainda nesta fase, passam a usar os ornamentos de miçangas usados na parte frontal, e outros circulando o quadril, logo acima do *pesimakei* (pequena tanga feita de algodão, tingida de vermelho), e na parte superior dos braços, local onde são inseridas flores e folhas perfumadas. É nessa fase que são prometidas aos seus futuros maridos.

Meninos e meninas reúnem-se separadamente, formam grupos infantis para tomar banho nos rios; é comum os meninos provocarem choros nas meninas, em consequência das brincadeiras muitas vezes agressivas.

As brigas envolvem exclusivamente os meninos, e ninguém pode interferir, brigam até se cansarem, enquanto aos pais e os demais adultos estimulam-nos a mostrar sua valentia, nas disputas infantis masculinas, poucas vezes há um vencedor, a luta corporal se encerra quando chegam ao limite do cansaço físico; não há fuga das partes, seria uma desonra. Quase sempre saem chorando, as mães os recebem, tratam de seus ferimentos, consola-os; é o aprendizado da prática dos atributos do ser guerreiro, forte e destemido.

O processo de passagem ou de iniciação das meninas para a vida adulta ocorre durante a primeira menstruação. Nesse período, as meninas ficam reclusas, dentro de uma pequena casinha feita de palha dentro da maloca. Não podem comer sal, carne de anta, queixada, caítitu, macaco guariba, beber água sem pimenta (evita alergia),

não pode comer mamão (evita o surgimento de ínguas), não podem andar na floresta (senão aparece onça e cobra), tampouco pode andar na roça (senão as plantas secam), não podem ver o céu (senão a chuva cairá sem parar), não podem ver outras pessoas (só a mãe) ou ficar perto dos homens (senão o homem fica medroso, não participa de guerra, sua alma enfraquece), comem bem pouco; não usam tabaco, não podem tomar banho, ficam com olhar fixo ao chão. Somente após a interrupção do fluxo sanguíneo, é que a mãe poderá dispensar os cuidados com a higiene corporal e o seu embelezamento. A mãe é quem lhe dá banho, e pinta com urucum (para não espantar onça), adorna com flores nos braços, e junto com outras mulheres dirige-se à floresta para caçar carangueijos.

Já os meninos, quando entram na fase de transformação da voz, mantêm-se deitados em suas redes, aproximadamente seis dias. Nesse tempo, é o pai e a mãe quem os aconselha e lhes oferecem comida. A alimentação se restringe a banana pequena assada e cozida com pimenta, alguns tipos de peixes como a piaba, que devem ser ingeridas, sem sal e com pimenta.

Nesse período não podem andar muito, não pode comer nenhum tipo de caça, não podem beber suco de açaí, de bacaba, de patauí, comer macaxeira, beiju, taioba, usar tabaco (para não cair os dentes), beber água sem pimenta, não podem comer banana grande (acarretará futuramente dores de coluna). Quando termina o período de “reclusão”, ao menino é permitido caçar em lugares distantes.

Tais processos como atesta Alcida Ramos (1999) simboliza a atribuição de um status condicional que o grupo concede aos membros jovens, e podem redundar na primeira oportunidade séria de passagem para o grupo de adultos.

A admissão de jovens desta categoria no grupo de homens tem no *benimou* (momento em que grupos de homens saem em grupos para realizar caçada para os cerimoniais fúnebres) uma prática simbólica de aceitação para as exigências da vida adulta.

O ingresso definitivo aos novos processos e exigências para a vida adulta, começa a partir do casamento, que marca de forma simbólica o início de novas vivências, cabe-lhe o dever de proteger os pais da mulher e prestar-lhes obrigatoriamente diversos tipos de serviços. Mais adiante, o atributo de wãro pata “homem adulto”, é dado a partir do momento em que tornar-se avô, sendo a referência pata thë a designação de identificação da pessoa madura, e se constitui na mais importante fase na vida de um homem, é quando obtém status e o reconhecimento do grupo, da sua maturidade.

O pata thë é o representante do seu grupo na relação com outros grupos, com parentes, afins próximos, outros grupos locais, com outros povos indígenas e com

os não-índios; é a figura que estabelece e desempenha a relação formal com os grupos ou pessoas visitantes. Sua projeção como líder é respaldada no conhecimento que demonstra ao longo de seu processo de socialização, percurso que evidencia sua sabedoria e qualidades reconhecidas pelo grupo.

O homem que não vai caçar e não consegue carne para repartir, não é apenas preguiçoso, mas é também mesquinho, já que ele recebe carne de caça das outras pessoas, mas ele não retribui na mesma proporção. Os sovinas, egoístas, excessivamente bravos, briguentos, que roubam, mentem, são preguiçosos, bravos e valentes, incapazes de ajudar os outros, de repartir com parentes e amigos o que têm, de agradar os companheiros com presentes, não são bem vistos para assumir qualquer tipo de chefia.

Em muitos grupos, a figura do xamã coincide com a do chefe, e a ligação entre o xamanismo e a chefia realça o entrelaçamento entre essas duas formas de domínios de conhecimentos. O xamã se relaciona com as elaborações cosmológicas buscando manter ou restituir o equilíbrio do grupo. O chefe é o representante do seu grupo local na relação com outros humanos: parentes próximos, afins distantes, de outras regiões, de outras etnias e também os não-índios.

A formação de um xamã ocorre de duas formas: por transferência, isto é, aos filhos dos xamãs são repassados os espíritos auxiliares que compõem a vida de seus pais. Esses espíritos auxiliares acompanham e os protegem os filhos dos xamãs desde a tenra infância. Outra forma de iniciação xamânica são as motivações pessoais, baseados em critérios espirituais. Ambas as motivações não se excluem, porém, em ambas a sedução dos espíritos são os elementos centrais motivadores, conforme narrativa registrada por Smiljanic (1999, p. 104).

Quando eu era criança, os espíritos me assustavam. Minha rede ficava coberta de penugens brancas, depois eu tinha sono, mas não dormia assustado, eu chorava e pensava: o que está acontecendo comigo? Quando cresci, continuei a ver os espíritos auxiliares. A floresta se transformava e eu via os cupins cobertos de penugem correndo, eu os seguia e eles então voltavam pelo caminho correndo. Eu sentia medo e por isso continuava pelo caminho, o “espírito do caminho” também me assustava. Um sapo também me assustou, ele mordeu meu pé e por isso eu bati nele, então ele me disse: “não, não me bata, sou eu” e desta forma me assustou. Os espíritos das folhas e dos cipós também me assustavam cobrindo-se de penugens brancas.

Quando atinge a fase adulta, novas sinalizações são emitidas pelos espíritos auxiliares, por meio dos sonhos, obtenção de maior êxito nas caçadas, evidenciando sua condição de potencial xamânico, até que em determinado momento será iniciado pelos espíritos e dirigidos pelos xamãs mais velhos.

Ainda, segundo Smiljanic (1999) não basta que um homem tenha se submetido à iniciação ou tenha sido seduzido pelos espíritos da floresta para se tornar um xamã socialmente reconhecido. Um xamã deve procurar ampliar seus conhecimentos, respeitar os tabus relativos ao sexo, e seguir as prescrições alimentares.

As habilidades dos xamãs, expressas por meio das leituras espirituais que fazem de todo os processos da vida social, podem ser percebidas nos cuidados com as pessoas do grupo, no fornecimento de informações sobre os perigos que rondam a aldeia, sobre a chegada de doenças, ou ainda, nas situações de pescaria e caça em que orientam para o sucesso das atividades de sobrevivência.

A emergência e legitimidade de uma liderança se respaldam no conhecimento que é posto a serviço da coletividade: um bom caçador agricultor ou pescador, um bom orador, um bom xamã, ou um bom administrador são bons por que desenvolveram técnicas, conhecimentos e sabedoria acima da média, sobre essas diferenças físico-sociais é possível construir diferenças sociopolíticas (RAMOS, 1995, p. 67).

Nas falas cotidianas, os Yanomami referem-se aos conhecimentos de uma pessoa - seja ela criança, adulto ou idoso -, diagnosticado em quatro níveis: o *thai waisipi mahiowi* (sabe muito pouco), *thai waisipimi* (sabe um pouco), *thai bathobo* (sabe mais ou menos) e *thai mabi* (sabe muito), uma espécie de diagnóstico que se aplica a várias situações, não se prendendo à faixa etária ou à idéia de etapas fixas, rígidas, o saber muito *thai mahiowi*, é um qualificador empregado aos *pata thëpë*.

Ao se referir aos *pata thëpë*, em contextos de definições políticas, perguntar a um jovem Yanomami sobre assuntos decisórios, comumente se ouve: “*taimi; pata thëpë xiro that*” “*não sei, os homens velhos é quem sabem*”. Por outro lado, é comum ouvir advertência por parte dos velhos, relacionados a pouca experiência, ao pouco conhecimento dos jovens quando diz respeito a coisas de homens sábios. Sabedoria está vinculada à idéia de homem maduro, não de jovens.

Ao líder, possuidor de um indiscutível talento oratório, cabe à tarefa de realizar diariamente, o *hereamou* - um dos principais mecanismos de educação dos jovens e perpetuação da tradição indígena, pois articula o passado, desde os tempos imemoriais, ressignificando o presente -, assim, logo nas primeiras horas da madrugada, antes do sol nascer ou no horário de transição tarde-noite, se dirige ao centro da aldeia, por meio de muita gesticulação e fala forte, produz longos discursos.

O *hereamou* diário ocorre dentro de uma rotina em que co-residentes, mantêm sem alterações, suas tarefas corriqueiras, seus afazeres. Deitados em suas redes, ou se alimentando - nos horários de suas principais refeições -, ninguém pára seus afazeres para prestar atenção às falas do *pata*. Quando há

algum tipo de manifestação, quase sempre é das mulheres, que se manifestam em voz baixa, em forma de murmúrio, resmungos para que seja captada somente pelo marido. Este, alimentado pelas informações da esposa, manifesta-se em tom jocoso, sendo suas observações recebidas pelos demais, com risos e gracejos.

Para ser um *pata* respeitado inter e entre as aldeias, é preciso saber falar, falar bem, falar forte, falar bastante. Seu conhecimento sobre a história dos Yanomami é uma qualidade indispensável e definidora da posição de chefia.

É por meio da fala, dos longos discursos, que o *pata* convence as pessoas a atuarem de forma adequada, e de acordo com a situação, a mudarem de atitude, de opinião, etc. Nos discursos matinais ou à boca da noite, por meio de histórias dos antepassados, buscam legitimar seus pontos de vista, chamando atenção para a mudança de pensamento ou enfatizando aspectos que seja necessários às respostas para as questões colocadas. Os velhos esperam que os jovens escutem seus discursos, aprendam sua forma e seu conteúdo. A oratória dos *pata pë* é para ser ouvida e aprendida, não se espera um debate ou qualquer processo de discussão em cima do que está sendo ensinado, desta forma, o atributo de gerar consensos e administrar os dissensos são elementos constitutivos das lideranças tradicionais.

Questões mais amplas relativas à saúde, educação, a Associação e outros, são discussões realizadas em conjunto com outras aldeias, os *beremou* inter-aldeões, com caráter mais político, ocorrem nos espaços públicos, não há um local exclusivo, fora dos espaços comunais, destinados exclusivamente para realização das grandes reuniões.

A capacidade retórica das lideranças, tanto no conteúdo quanto na forma, constando na designação *pata thë ã kohipëwi* a fala forte do líder, semelhante aos Wãiapí, de acordo com Gallois (2000, p. 222) “remete à construção de uma retórica como estratégia cultural de produção de uma imagem de si, por outro lado, tematizam vários aspectos da reprodução econômica, social e simbólica desta sociedade, destacando e definindo, para fora, os elementos do seu modo de ser”.

A oratória, a fala, é uma qualidade bastante citada nos estudos etnográficos que discutem associadas à posição da chefia nas populações indígenas. As questões levantadas por Marcos Pellegrini (2008: 14) sobre o falar, em que examina o uso da linguagem entre os Yanomami em suas relações com os não-índios, partindo de suas próprias preocupações com a comunicação, e as estratégias utilizadas na ação política num contexto que extrapola sua própria sociedade, apontam a importância desta qualificação para o exercício do poder da chefia nos grupos Yanomami.

Há entre os Yanomami uma expectativa generalizada de que todas as pessoas devam se casar, pois o casamento, além das funções de procriação e de natureza sexual, torna-se necessário, entre outros fatores, por razões econômicas, decorrentes da divisão sexual do trabalho. Previamente combinados se efetivam definitivamente, assim que as moças encerram seu período de reclusão, logo após sua primeira menstruação.

A regra de residência indica uma forte tendência a uxorilocalidade, em que, após o casamento, o marido passa a morar na aldeia da família da moça não se aplica aos chefes polígnicos. Quando, no ato de tomar em casamento uma segunda mulher, esta é que passa a residir na casa do marido. Com isso, o líder-sogro acumula mais prestígio à medida que se torna líder de muitos parentes por reunir em sua residência, irmãos, filhos e genros.

Geralmente os *pata thëpë* são casados com duas ou mais mulheres. Em conversas com o jovem professor Enio Mayanawa Yanomami da aldeia Piau sobre a poliginia dos chefes, este enfatizou ser uma prática comum aos *pata thëpë* de sua região.

Na minha região do Toototopi os *pata pë* têm duas mulheres. O *pata* do *Apiabiki* tem sua primeira mulher, com quem tem cinco filhos, e tem a segunda, com quem teve um filho que já morreu. O outro *pata* do *Rasasi*, também tem duas mulheres; o *pata* do *Xiroxiropi*, também tinha duas mulheres, só que uma já morreu, só ficou a mais nova. Quando o *pata* pega outra mulher, a primeira fica muito triste, tem ciúme, com o tempo, depois que a outra esposa vem morar junto, ela se acostuma (CARVALHO, fevereiro de 2004).

Como podemos observar a poliginia, como entre outros povos indígenas da Amazônia, constitui entre os Yanomami uma prática social comum.

Tomando a jornada de trabalho como base comparativa entre dois chefes polígnicos, um da aldeia *Apiabiki* e outro da aldeia *Rasasi*, ambas da região do Toototopi, percebe-se jornadas de trabalho distintas entre um e outro. Certo dia, perguntei ao *pata* do *Rasasi* porque trabalhava tanto. Disse-me que tinha duas mulheres, sete filhos, dos quais, cinco homens e duas mulheres, por isso, tinham que trabalhar muito na roça para não deixar as mulheres passarem fome. Sem comida, as mulheres ficam zangadas, os filhos pequenos choram.

O *pata* do *Apiabiki*, que já tinha uma esposa, disse-me que estava pegando uma outra esposa jovem, da aldeia do *Koyopi*, por isso, tinha que trabalhar em sua roça, e também na roça do novo sogro, entregar-lhe comida, presentes (facões, redes, etc.). Refletindo sobre tais informações, fiquei a pensar: qual a vantagem de ter duas mu-

lheres e um número grande de filhos? A resposta reside na compreensão, no sentido em que a poliginia se estabelece.

Pierre Clastres (1990, p. 27) estabelece uma relação entre instituição política e a poliginia (prática que garante ao líder exercer um direito sobre um número maior de mulheres) diz tratar-se, na vida política do grupo, de um mecanismo pelo qual se mantém o equilíbrio entre a estrutura social e a instituição política, entre líder e corpo social, circunscrita à relação de troca, isto é, o grupo permite-o tomar mais de uma mulher, porém, em troca, o grupo, tem o direito de exigir do seu chefe generosidade de bens e talento oratório, tarefas que suas esposas, em grande medida, ajudam-nos a sustentar.

A construção permanente do líder local, não pode ser vista como uma simples troca de perpetuação do poder do líder, mas de doação pura e simples do grupo ao seu líder, doação sem contrapartida, aparentemente destinada a sancionar o estatuto social do detentor de um cargo instituído para não se mexer (CLASTRES, 1982:107).

Os *pata thëpë* são os planejadores das atividades econômicas e cerimoniais do grupo, são os que recebem os visitantes, sejam eles Yanomami ou não-índios, todavia, os parentes dos co-residentes não são necessariamente recebidos pelos *pata thëpë*, são geralmente recebidos e acolhidos por seus familiares, mas sempre conversam com os *pata pë* da aldeia, a quem vão procurar em momentos determinados.

O líder não possui qualquer poder decisório; ele nunca está seguro de que as suas orientações serão executadas, não há simetria entre a orientação e a execução, fato que marca a constante fragilidade de um poder sempre contestado, o poder do chefe depende da boa vontade do grupo.

A quantidade de *pata thëpë* por aldeia não encontra nenhuma simetria com o contingente populacional, que não se caracteriza por aglomerar grandes concentrações populacionais, como podemos inferir.

À figura do *pata* se agrega a responsabilidade de escolha do lugar para abrir uma nova roça e construir uma nova casa coletiva, e também reunir em torno de si genros e cunhados, além dos filhos e irmãos. Entretanto, nem sempre são processos que procedem sem ausência de longos e duradouros processos de conversas entre os grupos locais.

A ADOÇÃO DA REPRESENTAÇÃO

É no contexto histórico de contato interétnico que a noção de representação ganhou estatuto de ação política. O emprego da categoria “representante” é aqui usado, tomando como noção de representação, a idéia de “alguém falando em nome de”, “tomando decisões e agindo em nome de”.

Os cursos de formação deram aos jovens professores, agentes de saúde, uma qualificação diferenciada que os capacitaram para o exercício de cargos como secretários, tesoureiro, coordenadores da Associação, intérpretes. No contexto de acirramento das relações com órgãos estatais, concomitante à intensificação das viagens promovidas por pessoas ligadas aos movimentos indígenas, expandiu o alcance da experiência social de vários jovens, e, indiretamente, esse processo acabou por ressoar também no contexto aldeão.

As solicitações, demandas e expectativas que os *napë pë* têm sobre os representantes, tem gerado muitas vezes, sobreposições entre a figura do *pata* e do representante por selecionarem previamente os mediadores privilegiados para o estabelecimento da comunicação. Os *napë pë* em diversas situações frequentemente solicitam aos Yanomami pessoas que os representem, querem saber quem é o chefe da aldeia. Essas contínuas solicitações têm contribuído para a construção de referenciais de líderes locais à revelia da ordenação de *pata* conforme os critérios Yanomami.

No contexto Yanomami, novos padrões de diálogos e construção de conhecimentos estão sendo fertilizados, delineando novas relações entre *pata thëpë* e os jovens. O domínio da língua portuguesa pelos jovens, associados à necessidade de tradução dos discursos dos *napë pë* pelos jovens para os *pata thëpë*, impõem novo ritmo e entendimento desta modalidade de comunicação.

Reunião envolvendo lideranças do Apiahiki, Koyopi, Xiroxiropi para discutirem a criação da Hutukara, 06 de setembro de 2005.

O *pata* da aldeia Apiahiki (aproximadamente 52 anos, cinco filhos e duas mulheres) iniciou falando do pedido do Davi Kopenawa para que discutissem sobre a formação da Associação. Fez uma retomada da história dos antigos, desde quando moravam no *Marakanã* e encontraram os garimpeiros. Naquele tempo ele não conhecia os brancos, não sabia qual era o seu pensamento, agora já sabe. Os espíritos *bekura pë* lhes deram sabedoria para enxergar além do que é visível, pois lêem o pensamento dos “brancos” e vêem o quanto são maléficos. Então essa Associação que estão falando, vai, assim como os bons espíritos, clarear suas idéias, seus pensamentos, para defender a floresta, também vai ajudar com rádios para poderem falar com os parentes quando estiverem doentes na Casa do Índio em Boa Vista; e assim encerrou seu discurso naquela noite.

Seu filho G. Yanomami, agente indígena de saúde e também o mais jovem representante da comunidade, possui um discurso forte, linguagem articulada, fala português, lê e escreve em sua língua. Em seu discurso, recheado de palavras em português, colocou os problemas de saúde em sua comunidade, enumerando as crianças que se encontram com diarreia, gripe; explicou a partir das dificuldades vividas, a importância da Associação para fazer documentos para as autoridades. Defendeu a idéia de que a proximidade com os não-índios ser necessário para que fiquem mais esclarecidos e não cometerem os erros do

passado. Chamou atenção para a falta de conhecimento dos velhos *pata pë* com relação aos não-índios, enfatizando sua habilidade com o português, que o qualifica para entender o pensamento dos “brancos”, requisito necessário para fazer uma Associação forte.

Retomando a fala, o *pata* T.Yanomami, após discurso de Gerson foi até a frente e rebateu suas críticas, afirmou sua sabedoria, embora não saiba português, conhece o pensamento dos não-índios, e que somente os homens sábios possuem essa habilidade, as crianças, os jovens, inexperientes e em fase de aprendizado, devem aprender com eles. Ao término da reunião, por volta do meio-dia, todos foram chamados para o almoço em que foram distribuídos peixes e muito caxiri. Os convidados das outras aldeias retornaram às suas respectivas casas. (CARVALHO, relatório de campo, setembro de 2005).

A dinâmica em que *pata thëpë* e jovens representantes ancoram seus discursos nas fontes diversas de conhecimentos. O discurso jovem ancora-se no conhecimento sobre o mundo *napë*, e buscam nesse tipo de conhecimento respaldo para sua representatividade.

Todavia, para os *pata thëpë*, de acordo com os critérios Yanomami, estes ainda estão em processo de formação. As fontes de conhecimento, tanto dos velhos quanto dos jovens, possuem um caráter híbrido, isto é, os jovens empoderados dos conhecimentos específicos dos *napë* inserem esses conhecimentos como ferramenta e leitura na defesa dos direitos dos Yanomami.

Os conhecimentos dos velhos ancoram-se na totalidade da vida social Yanomami, é sua primeira referência sob as quais produz a leitura do mundo *napë*. Ambos enfatizam a defesa dos direitos Yanomami, não se trata de uma ruptura, ou crise de gerações entre jovens e velhos, e sim de caminhos distintos de construção de referenciais por meio dos quais constroem a força do seu discurso.

As atividades constantemente realizadas no âmbito das relações com os não-índios começaram a ser entendidos pelos jovens como posição de liderança e de representação. Por dominarem a língua portuguesa e compreenderem melhor as concepções de mundo e mediar as relações Yanomami e não-índigenas em distintos contextos fora das aldeias, e com a ausência dos *pata thëpë*, os jovens passaram a assumir papéis como representantes dos Yanomami.

Dário Vitório Yanomami, V Fórum Pan Amazônico, Mesa Redonda: “Mineração as Veias Abertas da Terra”:

Bom dia a todos! Eu sou Dário Yanomami, filho de Davi Yanomami, vou falar o pensamento dos Yanomami sobre Mineração em nossas terras. A nossa terra indígena está localizada em Roraima e também no Amazonas. Tem Yanomami também na Venezuela. Nossa terra só foi homologada pelo presidente Fernando Collor, em 1992. A mineração na nossa terra ficou muito forte por que o Governo brasileiro fez o Projeto RADAMBRASIL

e espalhou para os brancos que havia muito minério na terra dos Yanomami. Os garimpeiros invadiram nossa terra, fizeram muitas pistas de avião. Quarenta mil garimpeiros entraram em toda terra Yanomami, trouxeram as doenças dos brancos, e muitos Yanomami morreram de malária, e outras doenças. Nós sofremos muito. Atualmente, nós Yanomami voltamos a crescer, somos dezenove mil Yanomami, por isso, não queremos garimpo, nem mineradora em nossas terras. A Constituição Federal garante os nossos direitos; o artigo 232 da Constituição Federal garante nosso direito de território. Agora, os políticos, o Romero Jucá, querem fazer Lei de mineração nas terras indígenas, se isso acontecer, se os brancos invadirem nossa terra novamente, os Yanomami vão fazer guerra. Os brancos têm bombas, mas nós não temos medo, vamos fazer guerra usando arcos e flechas para defender nosso território. (CARVALHO, relatório novembro de 2010).

É possível constatar que os jovens estão atentos à escolha do que dizer, para quem dizer, e quando dizer. Atentam-se para as expectativas que os não índios projetam e constroem representações sobre o que é ser um Yanomami, nisso inclui-se as projeções dos Yanomami como um povo único e coeso.

De posse destas informações do mundo *napë*, os jovens Yanomami, com mais fluência na língua portuguesa, da Matemática, que sabem ir ao banco, contar dinheiro, fazer compras, ler e escrever impulsionou a produção de uma posição diferenciada dentro da sociedade Yanomami. Sua presença em assembleias, reuniões e eventos é vista pelos Yanomami e pelos não índios como necessária, por decodificar com mais habilidade, a construção do mundo dos não índios.

Esses atributos passaram a ser percebidas por estes jovens como adjetivos exclusivos que lhes garantem *status* diferenciado e os colocam em destaque e poder de filtrar, inclusive, a tradução do discurso dos *pata thëpë*, por supostamente deterem maior conhecimento sobre não índios, além disso, os jovens contribuem por meio de seus salários, com bens industrializados para a rede de relações intra e entre grupos locais.

Observa-se nos discursos das lideranças mais jovens (conforme citado anteriormente), uma fala que se adequa de acordo com os interlocutores. Nas assembleias locais, percebemos a estrutura tradicional do discurso forte, ao mesmo tempo, mesclam-se à fala nativa, expressões recheadas de palavras em português, sinalizando sua importância ao núcleo do discurso.

Entretanto, sabem que para adquirirem status de *pata* terão que aprender e cumprir todas as exigências para aquisição de uma sabedoria que só virá com o tempo e a maturidade.

A escolha dos jovens para assumir a diretoria da Hutukara não significa perda de poder dos velhos frente aos mais novos. Para os *pata thëpë* os jovens não se tornam chefes por ocuparem posto de diretoria, tesouraria da Hutukara, ao contrário,

se distancia da vida Yanomami, na medida em que se envolvem cada vez mais com a vida dos *napë pë*.

Os velhos não se sentem ameaçados pelos jovens, pois os professores ainda são jovens para o exercício da chefia. Um jovem que permanece meses e meses na cidade se envolve constantemente com bebida alcoólica, que casa com mulher *napë* ou indígena de outro grupo, se distanciam das qualidades que definem um *pata*, e dificilmente serão reconhecidos pelos Yanomami como um grande chefe.

A comunidade observa quem é de confiança, quem não faz besteira ou se envolve com bebida alcoólica. Só assim é que podem ser representantes. Os representantes têm que ouvir os *pata thëpë* e obedecer, senão eles tiram, não vai mais representar os Yanomami.

Os *pata thëpë* cuidam dos jovens representantes quando estão na cidade, mandam os espíritos cuidarem de nós para não adoecermos, nos protegem para não pegarmos gripe. Eles aconselham nós jovens para termos juízo; quando viajar para a cidade não fazer filho com as mulheres *napë* nem com outras mulheres de outras etnias. Eles aconselham a comer pouco a comida dos *napë*, para evitar que nossa alma enfraqueça. Se comeremos muito a comida dos *napë*, futuramente, se quisermos ser xamãs, vamos sofrer muito.

Os *pata thëpë* nos aconselham para ficarmos até dois meses na cidade, no máximo três meses, depois devemos voltar para a floresta. É assim que os *pata thëpë* falam pra nós.

(Enio Mayanawa Yanomami, professor e diretor da Hutukara, novembro, 2011).

Considerações Finais

A questão inicial que instigou e despertou meu interesse, desde o início desta pesquisa, foi compreender o lugar da Associação na dinâmica sociopolítica Yanomami, a movimentação dos *pata thëpë* e os jovens líderes Yanomami dentro dessa dinâmica, e as implicações que esta forma de organização política, por operar politicamente por meio de representantes escolhidos.

O contato interétnico com diferentes agentes da sociedade nacional incluindo o estado, as diversas frente de expansão, e especialmente o trabalho das redes de apoio, gerou novos padrões de diálogos e construção de conhecimentos entre *pata thëpë* e os jovens. Os jovens desenvolveram a fluência na língua portuguesa, aprenderam o conhecimento de Matemática, contar dinheiro, ir ao banco, fazer compras, ler e escrever em suas línguas e na língua portuguesa e conhecimentos de informática.

Considerando que os jovens exercem a representatividade e o poder de “falar em nome de”, “decidir em nome de”, “ser a boca que fala pelo outro”, ainda que tais

práticas até então, estranhas à dinâmica política Yanomami, para quem a fala não se delega, isto é, não se fala em nome de alguém, ainda assim, os jovens não se intitulam lideranças e sim representantes, e suas escolhas a partir de critérios de conhecimento do mundo *napë* para assumir a diretoria da Hutukara não significa perda de poder dos velhos frente aos mais novos. Para os *pata thëpë* os jovens não se tornam chefes por ocuparem posto da diretoria da Hutukara, ao contrário, se distanciam da vida Yanomami, na medida em que se envolvem cada vez mais com a vida dos não índios. Os prolongados meses que permanecem na cidade, e afastamento das aldeias e do “mundo Yanomami”, constituem em ingredientes que os afastam cada vez mais da possibilidade de tornarem-se *pata*.

Tornar-se-á grandes *pata pë* quem aprender bem os cantos, as histórias de seus antepassados, constituírem família e fundarem aldeia. Os *pata thëpë* consideram os jovens em processo de formação, e que, ainda não possuem os ingredientes constitutivos do ser uma liderança. Entretanto, aos *pata thëpë* a presença dos jovens em assembleias, reuniões e eventos é vista como necessária, por decodificarem com mais habilidade, a construção do mundo dos não índios, e acolhem os conhecimentos destes jovens.

Os domínios, dos velhos e dos jovens estão conectados pelos mesmos princípios: a fala e conhecimento, e ambos enfatizam a defesa dos direitos Yanomami, por isso, não se trata de uma ruptura, ou crise de gerações entre jovens e velhos, e sim de caminhos distintos de construção de referenciais por meio dos quais constroem a força do seu discurso.

Referências Bibliográficas

ALBERT, Bruce; Gale Goodwin Gomez (Orgs). *Saúde Yanomami, um anual*. etnolinguístico. Coleção Eduardo Galvão, Museu Goeldi, Belém – Pará, 1997. _____ . A fumaça do metal: história e representação do contato entre os Yanomami. Anuário Antropológico/89. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992. p. 151-189.

_____. Introdução: cosmologias do contato no Norte-Amazônico. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (eds.) *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora da Unesp, 2000a. p. 9-21.

_____. *O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza*. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (eds.) *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora da Unesp, 2000b. p. 239-270.

_____. *Associações Indígenas e Desenvolvimento Sustentável na Amazônia Brasileira*. Povos Indígenas no Brasil 1996/2000, Instituto Socioambiental.

- _____. *Os Yanomami*. Povos Indígenas no Brasil, Instituto Socioambiental.
- ARRUDA, Rinaldo. *Representação e participação indígena nos processos de gestão do “campo indigenista”*: *Que democracia?* Revista ANTHROPOLÓGICAS, ano 7, volume 14 (1 e 2): 35-45 (2003).
- BARTH, Fredrik. *Os grupos étnicos e suas fronteiras*, 2000, p. 25-27.
- BECKER, B.K., M. MIRANDA e L.O. MACHADO. 1990. *Fronteira Amazônica. Questões sobre a Gestão do Território*. Brasília: Editora da UnB, Rio de Janeiro: UFRJ.
- CARVALHO, Maria Auxiliadora. *Relatório de campo*. CCPY, 2002-2006
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*, 5ª edição, editora Francisco Alves, 1990.
- _____. *Arqueologia da violência - ensaios de antropologia política*, editora brasiliense, 1982.
- CCPY – Comissão Pró- Yanomami. *Haximu: foi genocídio! Documentos Yanomami*, nº 1 – 2001.
- _____. Boletim Pró-Yanomami, Nº 83, 09 - Novembro – 2006.
- _____. *Fronteira agro-pecuária e Terra Indígena Yanomami, documentos Yanomami*, nº 03 – julho 2003.
- _____. *Pesquisa e ética: o caso Yanomami, documentos Yanomami*, nº 02 – julho 2002.
- _____. *Relatório do Programa Agroflorestal Yanomami*, 2005.
- DO PÁTEO, Rogério Duarte. Niyayu: relações de antagonismo e aliança entre os Yanomam da Serra das Surucucus (RR). Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- _____. *Palavras e Performance*. Cultura e Pensamento, ensaio publicado no site: www.cultura.gov.br/, em: agosto de 2006.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. “Nossas falas duras”: discurso político e autorepresentação Waiãpi. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (eds.) *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora da Unesp, 2000. p. 205-237.
- HUTUKARA SOBRE MINERAÇÃO EM TERRA INDIGENA. Matéria publicada no site: <http://hutukara.org/>, em: agosto de 2011.
- KROEMER, Gunter. Kunahãmade *O povo do Veneno Sociedade e Cultura do Povo Zuruahá*. Edições mensageiros, Conselho Indígena de Roraima, Belém, 1994.
- LE TOURNEAU, François Michel. *Colonização agrícola e áreas protegidas no Oeste de Roraima. Documentos Yanomami*, nº 3 – 2003.
- MCCALLUM, Cecilia. *O corpo que sabe: da epistemologia kaxinawá para uma antropologia médica das terras baixas sul-americanas*. In: ALVES, P. C. e RABELO, M. C. (org.) *Antropologia da saúde: traçando identidade e explorando fronteiras*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Editora FIOCRUZ, 1998. p. 215-245.
- _____. *Alteridade e sociabilidade Kaxinawa : perspectivas de uma antropologia da vida diária*. Rev. Bras. de Ci. Soc., São Paulo : Anpocs, v. 13, n. 38, out. 1998.
- NILSSON, Maurice Seiji Tomioka. *Efeitos da mobilidade Yanomami sobre o ecossistema florestal de seu território*. Dissertação de mestrado, Instituto de Pesquisa da Amazônia, Manaus 2010.

OS ESPÍRITOS XAPIRIPÉ. Matéria publicada no site: <http://pib.socioambiental.org>

PACHECO, Oliveira. Ensaio em Antropologia Histórica. Rio de Janeiro, UFRJ.

SANTILLI, Paulo. Matéria publicada no site: <http://socioambiental.org/>, em: dezembro de 2004.

PELLEGRINI, Marcos Antônio. *Discursos Dialógicos: Intertextualidade e Ação Política na Performance e Autobiografia de um Intérprete Yanomami no Conselho distrital de Saúde*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2008.

RIVIÈRE, Peter. O indivíduo e a sociedade na Guiana, Edusp, 2001, p. 16.

RAMALHO, Moisés. Os Yanomami e a Morte. Tese de Doutorado, 2006, USP.

RAMIREZ, Henri. A prática Yanomami, CCPY, 1999.

SANTOS, Nelvio Paulo Dutra. Políticas Públicas, Economia e Poder: O Estado de Roraima entre 1970 e 2000, Belém, 2004

SILVA, Ângela Maria Moreira; MOREIRA. Normas para Apresentação dos Trabalhos Técnico-Científicos da UFRR. Editora UFRR – Universidade Federal de Roraima, Boa Vista – 2007.

SMILJANIC, Maria Inês. O corpo Cósmico: O Xamanismo entre os Yanomae do Alto Toototopi. Tese de doutorado, Unb, 1999.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. Boletim do Museu Nacional, n. 32, p 2-19, 1979.

VIVEIROS, Eduardo; DE CASTRO. *O Nativo Relativo*. Mana, abr 2002, V. 8, n°.1 p. 113-148.

_____. *Amazônia Etnologia e História Indígena*, editora USP, 1993.

URIHI, A TERRA FLORESTA. Matéria publicada no site: <http://pib.socioambiental.org>, em: agosto, 2011.

Urihi Saúde Yanomami, boletim 02/2000.

ARTIGO

CONTRIBUIÇÕES EPISTEMOLÓGICAS DO PENSAMENTO COMPLEXO PARA A COMPREENSÃO DA PESQUISA SOCIAL

Resumo

Na contemporaneidade, com o desenvolvimento do pensamento complexo, a interdisciplinaridade passou a ser valorizada, favorecendo um constante diálogo entre diferentes disciplinas. Neste sentido, ao tomarmos a metodologia etnográfica como foco de interesse das ciências sociais, é possível abordar seu estudo numa perspectiva interdisciplinar, com a finalidade de interagir com diferentes saberes, em especial com a pesquisa social.

Palavras-chave

Metodologia etnográfica; Pensamento Complexo; Pesquisa social.

Abstract

Nowadays, with the development of complex thinking, interdisciplinarity has become valued, favoring a constant dialogue between different disciplines. In this sense, the we take the ethnographic methodology as a focus of interest in the social sciences, it is possible to approach their study from an interdisciplinary perspective, in order to interact with different knowledge, especially with social research.

Keywords

Ethnographic methodology; Complex Thinking; Social Research.

* Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia (UFAM). E-mail: alessandra_rufino@oi.com.br

Introdução

A pesquisa social tem sido marcada fortemente por estudos que valorizam a utilização de métodos qualitativos para descrever e explicar seus fenômenos. Gil (1987, p.42) argumenta que é possível defini-la “como o processo, que utilizando a metodologia científica, permite a obtenção de novos conhecimentos no campo da realidade social”.

A partir dessa conceituação, pode-se definir realidade social como um conceito bastante amplo, que envolve todos os aspectos relativos ao homem em seus múltiplos relacionamentos com outros homens e instituições sociais. Nesta perspectiva, o conceito de pesquisa social adotado neste artigo refere-se às investigações realizadas no âmbito das ciências sociais, isto é, um ramo da ciência que estuda os aspectos sociais do mundo humano. Entretanto, ao levar em consideração a concepção de que cada pesquisa social tem um objetivo específico, este trabalho dará ênfase somente às questões epistemológicas e metodológicas da Sociologia e da Antropologia.

É preciso esclarecer que no plano epistemológico é possível discutir os padrões de análise científica, atualmente em uso nas ciências sociais. Sendo assim, o conceito de metodologia entendido neste estudo recorre ao que expõe Gondim e Lima (2006, p.08), na obra intitulada “A pesquisa como artesanato intelectual: Considerações sobre método e bom senso”. Os referidos autores explicam que a metodologia “é importante demais para ser deixada aos metodólogos, não devendo se constituir em disciplina específica”. Sem dúvida, esta concepção fortalece o discurso de Paul (2011, p.231), que deixa transparecer que “as pesquisas não devem ser construídas sobre o reducionismo metodológico vigente no campo científico”. O mesmo defende que a ciência deve se abrir para a interdisciplinaridade, podendo causar uma mudança paradigmática no mundo científico, uma vez que o diálogo entre as disciplinas podem garantir a compreensão do pensamento complexo.

Para Morin (2009, p.191), o pensamento complexo “permite avançar no mundo concreto e real dos fenômenos”. Desta forma, a complexidade, por integrar diferentes modos de pensar, indica que tudo se liga a tudo. Em outras palavras, a perspectiva epistemológica do pensamento complexo defende o princípio de que a parte e o todo estão intimamente ligados e que o somatório das pequenas ações e das interações entre elas, podem produzir efeitos surpreendentes no todo.

Neste caso, ao tomarmos como referência a reforma do pensamento proposta por Morin (2001), na obra que se intitula “A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento”, veremos que o conhecimento da complexidade estimula a

existência de um pensamento que permita ligar as coisas que nos parecem separadas umas em relação às outras. É por esse motivo que o pensamento complexo propõe que as disciplinas possam ser articuladas uma às outras.

Contudo, a exagerada compartimentalização do conhecimento ainda prevalece nos dias atuais, proporcionando cada vez mais a formação de especialistas. Por esse motivo, a resistência contra a desenfreada disciplinaridade, por parte de alguns estudiosos, ampliou-se. Por essa razão, este artigo tem por objetivo realizar algumas reflexões sobre a prática metodológica da pesquisa social. Para isso, toma como referência a metodologia etnográfica ao inferir que esta pode ser direcionada para o campo interdisciplinar, já que várias disciplinas das ciências sociais podem interagir a partir dos pressupostos da pesquisa social, visando à melhor compreensão de um objeto de natureza complexa.

Neste sentido, disciplinas como a Antropologia e a Sociologia, tornam-se responsáveis por levantarem pontos importantes para o melhor conhecimento da metodologia etnográfica. De acordo com os pressupostos antropológico e sociológico, a etnografia é uma estratégia de investigação da pesquisa social que segue os padrões estabelecidos pelo pesquisador no momento do trabalho etnográfico, levando em consideração a realidade do contexto social da pesquisa.

As disciplinas citadas, de uma forma ou de outra, levantam pontos importantes para o melhor conhecimento da pesquisa social. Entretanto, embora possamos reconhecer a importância de cada uma delas, é necessário deixar claro desde a introdução, o caminho percorrido para compreendermos a aproximação que a pesquisa social mantém com o pensamento complexo. Assim, o eixo condutor do presente artigo foi à pesquisa social, na qual buscou-se aporte teórico para facilitar a compreensão de sua abordagem metodológica. Nessa conjuntura, o artigo também aborda uma discussão sobre a relação que o pensamento complexo possui com a interdisciplinaridade com a finalidade de expor as estratégias da metodologia etnográfica.

A ABORDAGEM METODOLÓGICA DA PESQUISA SOCIAL

O pesquisador que desenvolve estudos no campo da pesquisa social tem como objeto de investigação o ser humano em seus diferentes contextos, seja qual for o problema de pesquisa proposto. Em razão disso, os sujeitos da investigação ao serem organizados teoricamente, fazem parte de uma relação de intersubjetividade que resulta da interação com o pesquisador. A partir dessa constatação, Medeiros *et al.* (2009, p.01) afirma que “a pesquisa social se constitui como uma ação de natureza complexa, que se propõe a investigar fenômenos sociais, pertencentes a um dado

contexto histórico, econômico, político e cultural”, seja por métodos quantitativos, como qualitativos, independentemente do campo disciplinar de origem dos investigadores ou da inserção acadêmica do projeto de pesquisa. No campo de pesquisa das Ciências Sociais, por exemplo, múltiplos objetos e variadas atividades adotam distintas metodologias e teorias para o desenvolvimento da pesquisa empírica. Nesta perspectiva, Boudon (1989, p.10) alerta que “existem múltiplos enfoques atribuídos à pesquisa social”.

No que diz respeito à Antropologia e a Sociologia, o referido autor destaca que no cenário dessas disciplinas muitos objetos de estudo priorizam as sociedades globais a partir da análise de suas mudanças e dos seus sistemas sociais. O mesmo ressalta que os estudos de autores como Weber, Durkheim, Lévi-Strauss e Parsons ajudam a teorizar, sobretudo, as possibilidades metodológicas.

Sob essa perspectiva, May (2004, p.44) defende que “a pesquisa social precisa estar associada à teoria social em uma relação de complementaridade e interdependência”, pois a teoria contribui com a interpretação dos dados empíricos como também pode auxiliar no decorrer do processo da pesquisa. Para Santos (2009, p.121), diante das aceleradas mudanças da sociedade global, “o paradigma da complexidade na perspectiva metodológica tem colaborado para que a tendência atual na área da pesquisa social seja marcada por uma intensa integração de textos, imagens e sons”. Desse modo, a combinação de diversas técnicas de pesquisa possibilita o desenvolvimento de pesquisas sociais mais precisas e interessantes.

Contudo, Minayo (1999, p.20) assevera que “entrar no campo da metodologia da pesquisa social é penetrar num mundo polêmico onde há questões não resolvidas e onde o debate tem sido perene e não conclusivo”. Isso se justifica porque os métodos das Antropologia e da Sociologia precisam ser especificados.

Dessa maneira, é preciso levar em consideração que o objeto da Antropologia e da Sociologia é histórico, já que considera que as sociedades humanas existem em um determinado tempo e espaço. Além do mais, outro aspecto distintivo dessas disciplinas é o fato de elas serem intrínseca e extrinsecamente ideológica. Essa percepção pode ser bastante visível na pesquisa social, visto que “a visão de mundo do pesquisador e dos atores sociais estão implicadas em todo o processo de conhecimento, desde a concepção do objeto até o resultado do trabalho” (MINAYO, 1999, p.21).

Conforme argumenta Lévi-Strauss (1975, p.215), “em uma ciência onde o pesquisador é da mesma natureza que seu objeto de estudo, o pesquisador acaba se tornando objeto de sua própria investigação”. Isso constitui um evento considerável na história do pensamento do homem sobre o homem, já que a Antropologia resol-

ve a questão de sua problemática reencontrando, especialmente a Sociologia, ao dar ênfase nas etapas de pesquisa da investigação social.

Neste caso, torna-se importante acrescentar que as pesquisas de caráter social são diferentes entre si, tanto em seus objetivos, quanto pelos procedimentos que envolvem. Por essa razão acaba sendo difícil apresentar todos os procedimentos do processo de investigação da pesquisa social. Entretanto, Brandão (2000) evidencia que “a definição do objeto de pesquisa colabora com a escolha da metodologia mais adequada para a sua análise”.

Embora a pesquisa social possa possibilitar a existência de estudos que valorizam a utilização de métodos quantitativos para descrever e explicar seus fenômenos, é possível afirmar que a utilização de métodos qualitativos tem se afirmado como uma possibilidade promissora de investigação.

Geralmente, a pesquisa qualitativa não utiliza elementos estatísticos no processo de análise de dados. Seu foco de interesse é amplo e parte da obtenção de dados descritivos coletados mediante o contato direto do pesquisador com seu objeto de estudo. Segundo Gil (1987, p.104), “entre os instrumentos de trabalho de campo, ao nível de pesquisa qualitativa, está à observação etnográfica, que se constitui elemento fundamental desde a escolha e a formulação do problema, passando pela construção de hipóteses, coleta, análise e interpretação de dados”.

Diante do exposto, as metodologias de pesquisa qualitativa inserem conseqüências teóricas e práticas na abordagem do social. De acordo com Minayo (1999, p.10), elas são “capazes de incorporar a questão do significado e da intencionalidade como inerentes aos atos, as relações e as estruturas sociais”. Segundo a mesma autora, o termo “metodologias qualitativas” consagra uma dificuldade histórica que as teorias têm ao se posicionarem frente à especificidade do social, visto que supõe uma afirmação da qualidade contra a quantidade, ao colaborar com a reflexão de uma disputa teórica entre o positivismo e as correntes compreensivistas.

Trazendo essa discussão sobre as metodologias qualitativas para o campo da Antropologia e da Sociologia, é possível presenciar o surgimento de questões semelhantes às do âmbito maior das ciências sociais. Isso se deve ao fato de que a Antropologia e a Sociologia não se consolidam em um campo científico separado da realidade social. Desta forma, por fazerem parte da pesquisa social, o campo da Antropologia e da Sociologia está associado a uma realidade complexa que estimula a integração de conhecimentos distintos.

A INTERDISCIPLINARIDADE E O PENSAMENTO COMPLEXO

A análise contemporânea sobre os novos parâmetros epistemológicos exige uma breve definição das palavras multidisciplinaridade e transdisciplinaridade para que posteriormente seja feito o debate sobre a interdisciplinaridade. Conforme argumenta Frigotto (1995), a multidisciplinaridade pode ser definida como a justaposição de disciplinas diversas, às vezes sem aparente relação entre elas. Almeida Filho (1997), por sua vez, define a transdisciplinaridade como algo que vai além do que chamamos de disciplina. Isso significa que a transdisciplinaridade, como um paradigma emergente, propõe transcender o universo fechado da ciência, dando destaque a multiplicidade dos modos de conhecimento. Para o mesmo autor, a interdisciplinaridade é a interação que existe entre duas ou mais disciplinas, podendo integrar mútuos conceitos distintos até uma simples comunicação de ideias.

De um modo geral, a prática interdisciplinar tem colaborado com os avanços que o campo metodológico tem sofrido nos últimos anos. Em decorrência disso, existe entre os pesquisadores que adotam as técnicas qualitativas uma preocupação em tornar seus estudos cientificamente confiáveis. Por isso, muitos costumam utilizar em suas abordagens, o método dialético com o intuito de analisar os fenômenos sociais a partir da perspectiva subjetiva dos atores sociais envolvidos pela pesquisa social.

Assim, é possível verificar que a pesquisa social se caracteriza, segundo Alvorenga (1994, p. 24), como um campo interdisciplinar, “já que não é possível de ser englobada ou reduzida a uma única disciplina”. Neste sentido, para Bruyne (1982), na medida em que as disciplinas pertencentes ao campo das Ciências Sociais, como é o caso da Antropologia e da Sociologia, visam necessariamente integrar-se ao espaço das ciências humanas, é necessário que ambas delimitem metodologicamente um campo de análise, favorecendo a utilização de uma prática metodológica, que estimule a expansão da natureza interdisciplinar do paradigma científico.

Para contextualizar a discussão em torno da prática metodológica interdisciplinar é preciso conceituar o termo paradigma. De acordo com Kuhn (2003), a noção de paradigma refere-se a um modelo de ciência que serve como referência para toda prática científica durante uma determinada época ou período de tempo delimitado. Ainda para o mesmo autor, um paradigma sempre apresenta o interesse de criar e reproduzir condições para ampliar o conhecimento, respondendo aos problemas que são colocados pela sua época.

Apesar de não refletir sobre o conceito de paradigma no sentido proposto por Kuhn (2003), Morin (1998, p.166), ao se referir a teoria científica, reconhece que

para a desintegração de uma teoria é “necessária uma longa série de provas acumuladas das suas carências e insuficiências e também o aparecimento de uma nova teoria mostrando uma grande pertinência”. Isso demonstra que na história das ciências, as teorias passam por uma crise paradigmática.

Neste sentido, embora na ciência contemporânea ainda predomine o paradigma científico tradicional, que tem como uma de suas características a valorização da ciência disciplinar, existe o fortalecimento de um paradigma oposto aos pressupostos da ciência tradicional, principalmente por valorizar a introdução da interdisciplinaridade no campo científico. Tal paradigma é denominado de paradigma interdisciplinar e defende que o saber produzido com o advento da ciência contemporânea é um saber que está além do que é produzido pelo conhecimento técnico.

Desse modo, na perspectiva do paradigma interdisciplinar das Ciências Sociais, o conhecimento científico proporciona uma abertura nos campos profissionais, ao mesmo tempo em que possibilita a integração entre diversas disciplinas. Entretanto, a criação de um novo campo de conhecimento a partir da superposição de outras disciplinas, não se trata de uma somatória, mas de um novo pensamento que surge. Nessa perspectiva, Malanga (2002, p.67) esclarece que o pensamento interdisciplinar “diz respeito à transferência de métodos de uma disciplina para outra”. Já para Morin (1998), a palavra interdisciplinaridade além de significar troca e cooperação, deixa a entender que diferentes disciplinas se reúnem e dialogam.

Japiassú (1976) *apud* Alves *et al.* (2004) possui um pensamento que vai de encontro ao que defende Morin (1998), já que considera a interdisciplinaridade como uma ferramenta que possibilita a intercomunicação entre as disciplinas. O referido autor, além de fornecer em seus estudos elementos teóricos para a integração metodológica no campo interdisciplinar, acredita que para a viabilização de estudos interdisciplinares, é necessário que profissionais de várias áreas defendam a necessidade intrínseca de um projeto interdisciplinar, embora não saibam de antemão quais disciplinas devem compor uma abordagem interdisciplinar.

Mas conforme Minayo (2010, p.436-437), é possível saber de antemão que “a interdisciplinaridade deve estar presente na definição de objeto, na discussão dos vários conceitos e nas propostas metodológicas e técnicas”. Neste sentido, é possível inferir que a interdisciplinaridade refere-se a uma estratégia para a compreensão, interpretação e explicação de temas complexos. Por isso que Japiassú (1976) *apud* Alves *et al.* (2004) defende que a tendência das Ciências Humanas e Sociais é a orientação para os problemas e o investimento em uma metodologia que dê conta da perspectiva interdisciplinar.

Cabe acrescentar, que Le Moigne (2002) *apud* Paul (2011) indica dois níveis de trabalho interdisciplinar. Um refere-se ao nível pluridisciplinar, que consiste na busca de diálogo entre as disciplinas, com o objetivo antes de tudo pragmático, relacionado à complexidade do campo científico; o outro refere-se ao nível transdisciplinar, que insiste na importância de uma compreensão dos processos e das ligações numa abordagem mais sistêmica e menos separadora e analítica dos objetos.

Dessa maneira, é possível levar em consideração que a interdisciplinaridade, ao buscar se articular entre distintas disciplinas dentro de um contexto abrangente e global, pode se abrir para um pensamento complexo. Para Morin (2009), o pensamento complexo pode ser definido como um tipo de pensamento que não separa, mas que une as relações necessárias e interdependentes de todos os aspectos da vida humana. Trata-se, portanto, de um pensamento que integra os diferentes modos de pensar ao levar em consideração todas as influências recebidas, sejam elas internas ou externas.

Em função da natureza dos fenômenos que se apresentam como objetos de investigação aos olhos dos investigadores, Alvarez *et al.* (2010, p.71) considera que “a questão da complexidade pode ser diferenciada segundo os próprios níveis que comporta”. Em decorrência disso, Morin (2009) afirma que podemos apreender diferentes níveis de complexidade dos fenômenos científicos, inclusive no próprio pensamento disciplinar de algumas ciências que vão além do paradigma hegemônico da ciência moderna, como é o caso de algumas ciências que vão além do paradigma hegemônico da ciência moderna, como é o caso de algumas abordagens das Ciências Sociais empregadas na perspectiva do pensamento dialético.

É importante lembrar que nos estudos de Maturana e Varela (1995) também é possível encontrar uma discussão sobre a complexidade, já que é desenvolvido um diálogo a partir da abordagem dos problemas complexos que procura ir além das fronteiras disciplinares. É empreendido, na verdade, um diálogo entre as disciplinas pertencentes ao campo das ciências biológicas. Tal diálogo é característico dos estudos interdisciplinares que passam a ser considerados como uma nova forma diferenciada de produção do conhecimento complexo.

Logo, podemos verificar que a interdisciplinaridade é imprescindível para o desenvolvimento do pensamento complexo, visto que valoriza o diálogo e a articulação de fragmentos disciplinares, como destaca Habermas (1987). Por isso, que para Minayo (2010), é sempre importante ressaltar que a interdisciplinaridade e a complexidade ajudam os pesquisadores a enxergarem interações e a modificarem práticas científicas que só valorizam regularidades e homogeneidades.

A METODOLOGIA ETNOGRÁFICA COMO ESTRATÉGIA DA PESQUISA SOCIAL

A problemática da interdisciplinaridade tem se apresentado no campo da pesquisa social em diferentes níveis de abstração. Do ponto de vista metodológico, por exemplo, é marcada por momentos próprios da definição compartilhada do objeto de pesquisa. Assim, de acordo com Leff (2000), dentro de cada campo temático se desenvolvem diferentes princípios teóricos, metodológicos e ideológicos que podem criar obstáculos ou favorecer o diálogo interdisciplinar.

Fazenda (2004) assegura que a prática metodológica interdisciplinar distingue-se das demais por revelar na sua abordagem a marca registrada do pesquisador. Neste caso, podemos tomar como referência a metodologia etnográfica, que ao ser usada por diferentes disciplinas das Ciências Sociais, aproxima o pesquisador do seu próprio universo, possibilitando uma estreita relação com o objeto de estudo.

Embora a metodologia etnográfica não seja algo novo no espaço acadêmico, ainda se exige maiores esclarecimentos sobre essa técnica de pesquisa. Conforme André (1995, p.25) “a etnografia é uma perspectiva de pesquisa tradicionalmente usada pelos antropólogos e outros cientistas sociais para estudar a cultura de um grupo social. Essa concepção fortalece o pensamento de Erickson (1989) ao verificar que a realização de uma pesquisa etnográfica dá-se a partir de coleta de dados, da observação e de questionamentos.

As questões que se colocam para a discussão da pesquisa na área das ciências sociais passam pela diversidade de temas, áreas, enfoques e também denominações que verificam esse campo. Estudos que revelam a diversidade disciplinar e a necessária interdisciplinaridade quando se trata do campo das ciências sociais, nos fazem questionar a maneira como as pesquisas são concebidas nessa área do conhecimento.

Conforme Gatti (2005) o discurso de que as pesquisas devem responder às demandas sociais está presente no meio acadêmico. Entretanto, o que é chamado de demanda social, muitas vezes, está mais sujeito à paixão e a ideologia que à razão. Considerando essas questões, podemos corroborar com Erickson (1992) *apud* Fontoura (2007) que, ao levar em consideração os princípios da abordagem etnográfica, expõe que este método de investigação científica, é dotado de um potencial desvelador das atitudes, interesses, crenças e valores dos sujeitos envolvidos no processo científico, sejam os que pesquisam como os pesquisados.

Em qualquer investigação social, o foco da pesquisa é, muitas vezes, complexo, contraditório, inacabado e está em permanente transformação. Dessa maneira,

Schraiber (1995) enfatiza que a metodologia etnográfica explora a subjetividade de seu objeto de pesquisa com o propósito de possibilitar a construção do conhecimento. Nesse contexto, a abordagem etnográfica caracteriza-se pela observação sistemática das situações reais no local onde os fenômenos acontecem, possibilitando uma revisão contínua dos dados coletados, além de facilitar o desenvolvimento de outras pesquisas.

Para Lévi-Strauss (2003, p.14), “a etnografia consiste na observação e análise de grupos humanos freqüentemente escolhidos por razões teóricas e práticas”, visando a reconstituição dos fatos. Malinowski (1978, p.18), por sua vez, persiste na idéia de que a etnografia refere-se a “descrição detalhada de todos os procedimentos utilizados para o recolhimento do material etnográfico”, esclarecendo, desta forma, que as condições sob as quais as observações e informações são coletadas poderão conduzir as análises sob a problemática oferecida pela realidade estudada.

Diante do que foi exposto, pode-se verificar nas concepções de Vieira e Pereira (2005, p.226) que a metodologia etnográfica é uma estratégia de pesquisa na qual o pesquisador, seja ele antropólogo ou sociólogo, “se insere na realidade social que se propõe estudar com o intuito de compreender os elementos da vida social”. Para tal, a etnografia utiliza diferentes métodos, como a observação, a entrevista e a análise documental.

Entretanto, Silverman (2009) deixa claro que as formas de coletar os dados referentes a realidade observada, por parte do pesquisador etnográfico, muitas vezes se resumem a observação e a escuta dos fatos e fenômenos da realidade estudada. Dito em outras palavras, as principais técnicas de coleta de informações utilizadas pelo método etnográfico são as entrevistas em profundidade e a observação participante.

Geertz (1989) possui um pensamento que vai mais além ao de Silverman (2009), visto que alega que a etnografia deve ser conceituada não como ela é, mas sim, como se ela deve ser feita, levando em consideração a existência de um esforço intelectual que busque descrever minuciosamente a realidade sociocultural do objeto de estudo. Por isso, que Sanday (1979) *apud* Cunha e Ribeiro (2010) argumenta que é necessário entender primeiramente que a etnografia é algo que envolve um conjunto de processos interpretativistas.

Ao complementarem o pensamento de Sanday (1979), Cunha e Ribeiro (2010) expõem que a pesquisa etnográfica é confundida, muitas vezes, com uma simples pesquisa de campo. No entanto, ela é mais que isso, pois defende que o pesquisador precisa estar presente no campo por um longo período de tempo, enquanto em uma simples pesquisa de campo basta ir ao campo e coletar os dados de interesse.

É importante ressaltar que na percepção de Magnani (2009) os profissionais das Ciências Sociais necessitam da experiência do campo, já que esta atividade representa um momento crucial na aquisição do conhecimento científico. Assim, com base nas considerações sobre a prática da pesquisa etnográfica, é possível postular que a etnografia produz um conhecimento diferente do obtido por intermédio da aplicação de outros métodos.

Ao analisar a evolução da pesquisa qualitativa, Crizzotti (2003) indica que a metodologia etnográfica recobre um campo interdisciplinar, envolvendo, em especial, as disciplinas das Ciências Sociais. Dessa maneira, a etnografia possibilita constantes trocas de experiências entre os pesquisadores de diferentes áreas, que procuram tratá-la como uma prática válida e necessária para a construção solidária da vida social e do conhecimento.

Contudo, na obra “Os setes saberes necessários à Educação para o futuro”, Edgar Morin (2001), admite que o conhecimento se difere da realidade, uma vez que os saberes são cada vez mais compartimentados, embora os problemas científicos se mostrem interdisciplinares. Neste sentido, é possível inferir que a metodologia etnográfica pode colaborar com a globalização e contextualização do saber fragmentado.

Como explica Geertz (2001), quando os pesquisadores trabalham com a metodologia etnográfica, é comum que façam uma apreensão dos significados de seu objeto de estudo, valorizando a prática de uma ciência plural. Desta forma, é possível constatar que tanto a Antropologia quanto a Sociologia tem procurado definir a prática etnográfica de forma mais aberta, já que procuram estimular a valorização das ações dos atores sociais.

Soares (2003), por sua vez, destaca que no âmbito da Antropologia e da Sociologia, a metodologia etnográfica preocupa-se em entender a relação entre o investigador e o investigado, visto que o investigado também pode ser o investigador, estabelecendo, entre os dois, uma relação interativa e aberta a mudança.

Em linhas gerais, Frúgoli Jr. (2005), comenta que as perspectivas antropológica e sociológica sobre a etnografia são parecidas, pelo fato de não existir uma fronteira absoluta que separe essas duas disciplinas, embora ambas mantenham relações complexas. Neste sentido, os estudos de Clifford (2008, p.20), complementam que “o desenvolvimento da ciência etnográfica não pode, em última análise, ser compreendido separado de um debate político-epistemológico mais geral sobre a escrita e a representação da alteridade”.

A etnografia mencionada por Clifford (2008) está imersa, portanto, em uma escrita que encena uma estratégia específica de autoridade, que estabelece a validade

científica do método etnográfico. Já Malinowski (1978), ao expor uma complexa narrativa sobre a vida trobriandesa na obra “Argonautas do Pacífico Ocidental”, propõe diferentes caminhos para a pesquisa etnográfica ao romper com a antropologia de gabinete e inaugurar um novo estilo de pesquisa, que se fundamenta no constante diálogo entre a observação participante e as descrições etnográficas.

Sem dúvida, as concepções teóricas desses autores reforçam a idéia de que o pesquisador ao utilizar a metodologia etnográfica como ferramenta em sua pesquisa deverá entender e validar o significado das ações de forma que este seja o mais representativo possível do significado que as próprias pessoas pesquisadas dariam à mesma ação, evento ou situação interpretada. Em decorrência disso a etnografia assume o seu significado, tornando-se a forma de descrição da cultura material de um determinado grupo social ao possuir a seguinte preocupação: obter uma descrição densa, a mais completa possível, sobre o que um grupo particular de pessoas faz e o significado nas perspectivas imediatas que eles têm do que eles fazem.

Retomando a discussão sobre a perspectiva interdisciplinar da metodologia etnográfica, é importante salientar que o objeto etnográfico interessa diretamente a Antropologia e a Sociologia, por não poder ser compreendido de forma fragmentada, caracterizando-se pelo intercâmbio entre essas disciplinas ao facilitar a interação entre as mesmas.

Japiassu (2006, p.150) ao levar em consideração a definição de interdisciplinaridade, acredita que a interação entre as disciplinas que utilizam a etnografia como metodologia pode acontecer a partir da “simples comunicação das idéias até a integração mútua dos conceitos, da epistemologia, da terminologia, dos procedimentos, dos dados e da organização da pesquisa”. Isso significa que a escolha da etnografia como estratégia de pesquisa, ocorre porque dependendo da escolha do objeto de estudo, os demais métodos de pesquisa acabam não sendo adequadas. Diante disso, é fundamental que a etnografia seja conceitualmente articulada com os pressupostos do pensamento complexo, valorizando um fecundo diálogo entre a Antropologia e a Sociologia.

DIÁLOGO ENTRE O PENSAMENTO COMPLEXO E A PESQUISA SOCIAL

Algumas mudanças definitivas vêm ocorrendo nos fundamentos epistemológicos da ciência, visto que o mundo contemporâneo está sendo marcado por um culto ao ecletismo metodológico. Entre as teorias que colaboram com a construção de um pensamento mais aberto e flexível, está o pensamento complexo, investigado por Edgar Morin.

Gomes e Jimenez (2009) evidenciam que para Morin fortalecer sua proposta acerca da “reforma do pensamento”, o mesmo utiliza em várias de suas obras as descobertas ocorridas no campo da ciência ao criticar os princípios da ciência clássica. Num sentido geral, a proposta de Morin representa as idéias do pós-modernismo, que para Sokal e Bricmont (2006), representa uma corrente intelectual caracterizada pela rejeição explícita na tradição racionalista da corrente iluminista.

Deste modo, com o advento de novas formas de produzir conhecimento sobre os fenômenos sociais, o conhecimento limitado e separatista deixou de atender as inquietações contemporâneas, dando lugar ao pensamento complexo, capaz de aceitar, entre outras coisas, a incerteza, a interdisciplinaridade e a dialogicidade.

Com base nos pressupostos do pensamento complexo, Fontoura (2007) deixa claro que é possível articular o conhecimento comum com o conhecimento científico, vinculando a prática metodológica interdisciplinar aos princípios teóricos da pesquisa social. Ainda nessa perspectiva, o autor afirma que a abordagem do pensamento complexo dialoga com a abordagem etnográfica.

Diante dessa afirmação, pode-se verificar que a partir do momento que a metodologia etnográfica torna-se aliada do pensamento complexo, permite compreender as dinâmicas que regem as relações das sociedades contemporâneas. Em decorrência disso, a possibilidade de o pesquisador reunir elementos da Antropologia e da Sociologia com o interesse de fortalecer o processo de pesquisa etnográfica, passa a ser cada vez mais evidente.

Cabe lembrar que as possibilidades de pesquisa para a metodologia etnográfica são variadas e costumam direcionar o pesquisador para o campo interdisciplinar, no qual diferentes disciplinas interagem, almejando a melhor compreensão de um objeto de natureza complexa. Por isso, que o pensamento complexo foi escolhido para a compreensão da metodologia etnográfica, pois, de acordo com Morin (2009), consolida um enredamento que funciona e se caracteriza pelo movimento recursivo das partes entre si e entre as partes e o todo. Moraes e De La Torre (2006), ao exporem suas concepções sobre o pensamento complexo, destacam que as teorias de Maturana e Varela, bem como o pensamento de Edgar Morin, nos proporcionam a conscientização do fato de que as partes não dão conta de explicar o funcionamento do todo. Assim, estimulam a utilização de procedimentos científicos mais dinâmicos, interativos, recursivos e não-lineares.

Realizar os procedimentos da metodologia etnográfica na pesquisa social, sob a perspectiva do pensamento complexo, significa para Morin *et al.* (2003), assumir os princípios e pressupostos teóricos importantes e significativos, tais como: in-

tersubjetividade, incerteza, interioridade, mudança, auto-organização, emergência, causalidade circular e multidimensionalidade. Em outras palavras, pesquisar a partir do enfoque da complexidade implica em dar ênfase àquilo que liga, religa e sustenta os vínculos entre os sujeitos da pesquisa, garantindo a construção, a produção e a criação do conhecimento científico.

Entretanto, como adverte Paz Sandin (2003), toda e qualquer interação depende da natureza do objeto do conhecimento e da finalidade do estudo. Desse modo, é preciso reconhecer que o caráter dialógico e complexo que envolve a metodologia etnográfica destaca a necessidade de problematizar a natureza do estudo e suas implicações metodológicas, reconhecendo a interdependência existente entre o pesquisador e o objeto pesquisado. Assim, na pesquisa etnográfica, tanto o pesquisador quanto o objeto de estudo participam de uma dinâmica operacional dialógica.

Por outro lado, conforme argumentam Moraes e De La Torre (2006), a complexidade presente na metodologia etnográfica nos estimula a prestar mais atenção na dinâmica relacional envolvida no processo científico das Ciências Sociais, nos demonstrando que a natureza complexa é sempre dinâmica, já que envolve mudanças estruturais a partir de processos auto-organizadores. Nessa perspectiva, Morin (1998, p.187) expõe que em qualquer processo de pesquisa “tudo que isola um objeto, destrói a sua realidade”, nos alertando que na complexidade o objeto é inserido na pesquisa a partir do seu contexto histórico e sociocultural.

Retomando a discussão sobre os princípios considerados importantes para o desenvolvimento da pesquisa etnográfica, Morin *et al.* (2003) confirma que o método científico ajuda a descrever os momentos importantes da pesquisa. Neste sentido, cabe destacar que a intersubjetividade, presente no processo de construção do conhecimento, considera a existência de múltiplas realidades dependendo do interesse de cada pesquisador. Assim, torna-se essencial que o pesquisador que utiliza a etnografia como método de pesquisa, se preocupe em descrever as condições em que a coleta de dados foi feita, levando em consideração que tal descrição é de suma importância para a compreensão dos resultados obtidos e para a credibilidade da pesquisa. Moraes e De La Torre (2006) argumentam que, epistemologicamente, a complexidade ao se relacionar com a metodologia etnográfica, implica na necessidade de ver qualquer objeto inserido num meio com o qual interage e do qual é dependente. Isso nos indica que o foco da pesquisa etnográfica está nas relações e conexões que o objeto emerge a partir das interações que a certeza mantém com as incertezas.

Desta forma, ao considerar a etnografia como uma metodologia que dialoga com a complexidade, é importante que o pesquisador considere a incerteza como

um dos pressupostos epistemológicos relevante no desenvolvimento da pesquisa etnográfica, já que para Morin (1998), qualquer ação, quando iniciada, entre no jogo das interações e das retroações, possibilitando com que qualquer ação possa ser desviada ou corrigida no decorrer do processo científico.

A afirmação mencionada acima, nos revela que no contexto do pensamento complexo a metodologia etnográfica se sujeita ao imprevisto e ao inesperado, colaborando com o fortalecimento da incerteza. É por essa razão que as pesquisas que adotam a etnografia como metodologia precisam levar em consideração a ocorrência do imprevisto, por mais que elas sejam conscientes e planejadas. Isso demonstra que a incerteza pode ser considerada como um dos pressupostos básicos do processo de construção do conhecimento das Ciências Sociais.

Para finalizar, é preciso não esquecermos que para Morin (1998) a teoria da complexidade é uma possibilidade de tratar os problemas de uma maneira mais adequada para o encontro de possíveis soluções do campo científico. Com ela, é possível assumir a construção de um processo metodológico capaz de articular com os pressupostos teóricos da pesquisa social, dando ênfase ao uso da etnografia

Considerações Finais

Este artigo que buscou realizar algumas reflexões sobre a prática metodológica etnográfica a partir da perspectiva do pensamento complexo, verificou que a pesquisa social, no âmbito da Antropologia e da Sociologia, possibilita a valorização de estratégias de investigação que ressaltam a interdisciplinaridade como um conceito capaz de aproximar saberes específicos, oriundos de diversos campos do conhecimento.

Neste sentido, a caracterização da interdisciplinaridade se constrói ao mesmo tempo em que o conhecimento científico vai sendo gerado. Dessa maneira, a metodologia etnográfica, ao articular com os princípios do pensamento complexo, procura estar aberta às novas informações e decisões.

Sem dúvida, a abertura da metodologia etnográfica ao novo acaba sendo marcada pelo interesse dos pesquisadores em participarem da realidade que pretendem explicar, fortalecendo a existência de uma interatividade que se preocupa em compreender as relações das partes com o todo.

Assim, a presença da interatividade e do pensamento complexo nos fundamentos da metodologia etnográfica, implica na compreensão da necessidade de se problematizar o objeto de estudo dos pesquisadores que valorizam a prática da pesquisa social.

Contudo, é importante reconhecer que todo processo científico inovador causa, muitas vezes, transformações no modo de construir e reconstruir o conhecimento. Segundo Demo (2000), isso acontece devido os processos interpretativos possuírem uma natureza dialeticamente complexa e reconstrutiva.

Desta forma, todos esses aspectos reforçam a necessidade de fortalecer a prática metodológica etnográfica. Tal fortalecimento nos leva a reconhecer a presença da incerteza nas ações da pesquisa. Isso nos revela que em um contexto de pesquisa complexo, a realidade social é influenciada pela instabilidade e pelas mudanças, que nos estimulam reconhecer que somos seres interdisciplinares em relação às mudanças no campo científico.

Cabe, então, considerar que a partir dos aspectos apresentados em relação a metodologia etnográfica e sua aproximação com o pensamento complexo, fica mais fácil perceber que a trajetória do conhecimento é interminável e que os pesquisadores precisam aprenderem a reconhecer a validade das estratégias de pesquisa com as quais se aproximam da realidade.

Por fim, precisamos compreender que a metodologia etnográfica representa para o pensamento complexo uma estratégia de ação interdisciplinar que acontece a partir das constantes interações entre os diferentes objetos de estudo envolvidos com o conhecimento científico. A partir desta compreensão fica visível que o processo de pesquisa realizado com âmbito de disciplinas como a Antropologia e a Sociologia precisa ser dialógico, constituindo-se em oportunidade para a compreensão do novo, o que certamente exige o reconhecimento da diversidade cultural no modo como as competências humanas evoluem em diferentes contextos do mundo globalizado.

Referências Bibliográficas

- ALMEIDA FILHO, N. Transdisciplinaridade e Saúde Coletiva. In: *Ciência & Saúde Coletiva*. II (1-2), 1997.
- ALVARENGA, Augusta Thereza de (1994). A saúde pública como campo de investigação interdisciplinar e a questão metodológica. In: *Revista Saúde e Sociedade*, pp.23-41.
- ALVAREZ, Magali de Souza et al. (2010). O pensamento complexo e desafios aos processos investigativos. In: *Revista Brasileira de Ciências Ambientais*. n.18 – Dezembro.
- ALVES, Railda et al. (2004). Interdisciplinaridade: um conceito em construção. In: *Revista Episteme*. Porto Alegre: n° 19, jul/dez, pp.139-148.

- ANDRÉ, M. E. D. *A etnografia da prática escolar*. Campinas: Papirus, 1995.
- BOUDON, Raymond (1989). *Os métodos em Sociologia*. São Paulo: Ática.
- BRANDÃO, Z. (2000). Entre questionários e entrevistas (2000). In: NOGUEIRA, M. A.; ROMANELLI, G.; ZAGO, N. (Orgs.). *Família & escola*. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.
- BRUYNE, P. et al. (1982). *Dinâmica da pesquisa em Ciências Sociais: os pólos da prática metodológica*. 3 ed. Rio de Janeiro: Zahar.
- CLIFFORD, James (2008). Sobre a autoridade etnográfica. In: GONÇALVES, José Reginaldo (Org.). *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- CRYZZOTTI, Antonio (2003). A pesquisa qualitativa em Ciências Humanas e Sociais: Evolução e desafios. In: *Revista portuguesa de Educação*. Portugal: Universidade do Minho, vol.16, n. 2, pp.221-236.
- CUNHA, Júlio Araújo Carneiro da; RIBEIRO, Evandro Marcos Gaidel (2010). A etnografia como estratégia de pesquisa interdisciplinar para os estudos organizacionais. In: *Qualitas Revista Eletrônica*. Vol.9, n. 2. ISSN: 16774280.
- DEMO, P. (2000). *Conhecer e aprender: Sabedoria dos limites e desafios*. Porto Alegre: Artmed Editora.
- ERICKSON, F. Métodos cualitativos de investigación. In: WITTRUCK, M. C. *La investigación de la enseñanza*. Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós, 1989.
- FAZENDA, Ivani Catarina (2004). *Contribuições metodológicas da interdisciplinaridade na formação do professor pesquisador*. São Paulo: PUC.
- FONTOURA, Helena Amaral da (2007). A etnografia na saúde: tecendo perspectivas interdisciplinaridade. In: *Revista Socerj*. n. 20, jul/ago, pp. 309-312.
- FRIGOTTO, G. A. A interdisciplinaridade como necessidade e como problema nas Ciências Sociais. In: BIANCHETTI, L.; JANTSCH, A. *Interdisciplinaridade: Para além da filosofia do sujeito*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- FRÚGOLI, Jr, Heitor (2005). *O urbano em questão na Antropologia: interfaces com a sociologia*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- GEERTZ, Clifford (1989). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan.
- _____ (2001). *O saber local: Novos ensaios em Antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes.
- GIL, Antônio Carlos (1987). *Métodos e técnicas de pesquisa social*. São Paulo: Atlas.
- GOMES, Valdemir Coelho; JIMENEZ, Susana (2009). Pensamento Complexo e concepção de ciência na pós-modernidade: Aproximações críticas às “imposturas” de Edgar Morin. In: *Revista Eletrônica Arma da Crítica*. Ano 1, n. 1.
- GONDIN, Linda M. P.; LIMA (2006), Carlos Jacob. *A pesquisa como artesanato intelectual: considerações sobre o método e o bom senso*. São Carlos: EDUFSCAR.
- HABERMAS, J. (1987). *Teoria de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus Editorial.
- JAPIASSU, Milton (2006). *O sonho transdisciplinar e as razões da filosofia*. Rio de Janeiro: Inago.

- LEFF, E. (2000). Complexidade, interdisciplinaridade e saber ambiental. In: PHILLIPPI, Jr. A.; *Interdisciplinaridade e Ciências Ambientais*. São Paulo: Signus.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1975). “Aula inaugural”. In: *Desvendando Máscaras Sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- _____ (2003). *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- KUHN, Thomas (2003). *A estrutura das revoluções científicas*. 7.ed. São Paulo: Perspectiva.
- MAGNANI, José Guilherme (2009). Etnografia como prática e experiência. In: *Revista Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre: Ano 15, n. 32, jul/dez. 2009, pp.129-156.
- MALANGA, Eliana Branco (2002). Eliana Branco (2002). A metodologia como episteme e a pesquisa em Psicopedagogia. In: ANDRADE, Márcia Siqueira de.; GOTUZO, Alessandra Seabra (Orgs.). *A produção do conhecimento: Métodos e técnicas da pesquisa em Psicopedagogia*. São Paulo: Memnon.
- MALINOWSKI, Bronislaw. Introdução – Tema, método e objetivo desta pesquisa. In: *Os Argonautas do Pacífico Ocidental: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- MATURANA, H.; VARELA, F. (1995). *A árvore do conhecimento: as bases biológicas do entendimento humano*. São Paulo: Editorial Psy II.
- MAY, TIM (2004). *Pesquisa Social: questões, métodos e processos*. 3.ed. Porto Alegre: Artmed.
- MEDEIROS, Marcelo *et al.* (2009). *Ética ou pesquisa social: Contribuição para o debate*. Brasília Médica.
- MINAYO, Maria Cecília de Souza (1999). *O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde*. 6.ed. São Paulo: Hucitec.
- _____ (2010). Disciplinaridade, interdisciplinaridade e complexidade. In: *Revista Emancipação*. Ponta Grossa: n. 10, pp. 435-442.
- MORAES, Maria Cândida; Saturnino, De La Torre. Pesquisando a partir do pensamento complexo – elementos para uma metodologia de desenvolvimento ecossistêmico. In: *Revista Educação*. Porto Alegre: Ano XXIX, n. 1, jan./abr., pp. 145-172.
- MORIN, Edgar (1998). *O método*. Volume 4: As idéias. Porto Alegre: Sulina.
- _____ (2001). *A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento*. 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- _____ (2001). *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. São Paulo: Cortez; UNESCO.
- _____ *et. al.* (2003). *Educar en la era planetaria*. Barcelona: Gedisa, 2003.
- _____ (2009). *Ciência com consciência*. São Paulo: Bertrand Brasil.
- PAUL, Patrick (2011). Pensamento Complexo e Interdisciplinaridade: abertura para a mudança de paradigma? In: Phillippi, Arlindo Jr.; SILVA, Antonio Neto. *Interdisciplinaridade em Ciência, Tecnologia & Inovação*. Barueri: Editora Manole.

- SANDIN, M. da P. E. (2003). *Investigación educativa em educación*: Fundamentos y tradiciones. Madrid: McGraw Hill.
- SANTOS (2009), Tânia Steren dos. *Do artesanato intelectual ao contexto virtual*: ferramentas metodológicas para a pesquisa social. Porto Alegre: Revista Sociologias. Ano 11. n. 21, jan./jun. pp. 120-156.
- SOARES, Natália Fernandes (2003). *A investigação participativa no grupo social da infância*. IEC – Uminho – Mimeo.
- SOKAL, Alan; BRICMONT, Jean (2006). *Imposturas intelectuais: o abuso as ciência pelos filósofos pós-modernos*. 3.ed. Rio de Janeiro: Record.
- SCHRAIBER, L. B. (1995). Pesquisa qualitativa em saúde: reflexões metodológicas do relato oral e narrativas em estudo sobre a profissão médica. In: *Revista Saúde Pública*. V. 29, n. 1, pp. 63-74.
- SILVERMAN, D. *b* Métodos para análise de entrevistas, textos e interpretações. 3.ed. Porto Alegre: Bookman.
- VIEIRA, M. M. F.; PEREIRA, B. N. (2005). Estudos etnográficos em administração. In: VIREIRA, M. M. F.; ZOUAIN, D. M. (Orgs.). *Pesquisa qualitativa em administração*: Teoria e prática. Rio de Janeiro: Editora FGV.

ARTIGO

**FORTE SÃO JOAQUIM: DO MARCO DA OCUPAÇÃO
PORTUGUESA DO VALE DO RIO BRANCO ÀS BATALHAS DA
MEMÓRIA – SÉCULO XVIII AO XX**

Resumo

Este artigo trata do papel do Forte São Joaquim na consolidação da fronteira e da ocupação do vale do rio Branco, localizado no atual estado de Roraima. Busca compreender o processo de ocupação da região no final do século XVIII e XIX, descrever a política colonial portuguesa e imperial brasileira. Discutir questões relacionadas à memória do Forte São Joaquim, procurando dar maior ênfase aos sujeitos participantes desse processo. Além da discussão sobre a disputa pela memória do Forte São Joaquim, questão que envolve diversos segmentos da sociedade roraimense, memória que foi apropriada pelas chamadas famílias “pioneiras”, em que algumas delas têm suas origens ligadas a ex-integrantes da fortificação, e a utilizam para justificar suas posses e consolidar seu lugar social.

Palavras-chave

Roraima, Forte São Joaquim, Memória.

Abstract

This article deals with the role of Fort São Joaquim in the consolidation of frontier occupation in the Valley of Rio Branco, currently state of Roraima. The aim is to understand the process of occupation of the region by the end of 18th e 19th centuries, and also to describe the portuguese policies throughout these centuries. Besides, the article addresses questions related to the memory of the Fort, focusing in the social actors involved in the process. Such discussion involves several segments of regional society, specially the so called “families pioneers”; some of these families are originally related to those persons with established the Fort in the late 18th century.

Keywords

Roraima, Fort São Joaquim, Memory.

* Doutor em História pela Universidade Federal de Pernambuco e Professor Adjunto da Universidade Federal de Roraima.

** Especialista em História Regional pela Universidade Federal de Roraima e Graduado em Bacharelado e Licenciatura Plena em História pela Universidade Federal do Pará.

Introdução

Em meados do século XIX, ainda que pouco atrativo para os colonos, o vale do rio Branco já era uma realidade como área de ocupação não-indígena, porém sem a atuação do Estado português, na segunda metade do século XVIII, por meio da construção do Forte São Joaquim e de outras políticas de ocupação, teria sua concretização adiada.

Nessa região, algumas nações européias travaram conhecimento do espaço geográfico e de seus ocupantes antes dos portugueses, e, portanto, já possuíam estratégias com fins geopolíticos, o que levou a alguns conflitos, mesmo que indiretos, pelo controle da influência sobre os indígenas e pela zona de fronteira, entre espanhóis e holandeses¹.

O vale do rio Branco, assim como toda a Amazônia, ao chegarem os portugueses, já era povoada por diversas etnias indígenas, que possuíam estrutura social, política e cultural consolidadas. Assim, ao chegarem ao rio Branco os portugueses vieram para conquistar e ocupar, sendo o termo ocupação aqui compreendido no sentido de que os não-índios negociaram, se apropriaram, e em muitos casos expulsaram os povos autóctones de suas terras, de uma região já povoada por diversas etnias, além da compulsória, e diversas vezes violenta, apropriação de sua força de trabalho.

Segundo Bertha Becker², para a Amazônia colonial, a geopolítica funcionou como o fundamento de ocupação, pois,

(...) por mais que quisesse a Coroa, não tinha recursos econômicos e população para povoar e ocupar um território de tal extensão. Portugal conseguiu manter a Amazônia e expandi-la para além dos limites previstos no tratado de Tordesilhas, graças a estratégias de controle do território. Embora os interesses econômicos prevalescessem, não foram bem-sucedidos, e a geopolítica foi mais importante do que a economia no sentido de garantir a soberania sobre a Amazônia, cuja ocupação se fez, como se sabe, em surtos ligados a demandas externas seguidos de grandes períodos de estagnação e de decadência.

É importante destacar que utilizaremos este conceito de geopolítica como marco metodológico deste artigo, sendo que o que devemos utilizar para interpretar os argumentos portugueses para a posse da região é o conceito de *Utī Possidetis*, segun-

1 FARAGE, Nádia. As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização. Rio de Janeiro: Paz e Terra; ANPOCS, 1991, p. 95.

2 BECKER, Bertha K. Geopolítica da Amazônia. Estudos Avançados, São Paulo, v. 19, n. 53, 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br>>. Acesso em: 21 Mar 2007.

do o qual, o direito ao território deveria caber àquele que o povoara, que o conquistara aos primeiros habitantes³.

Assim, na busca pela consolidação da posse do território pelos portugueses, diversos conflitos vão se desenrolar ao longo da história colonial da Amazônia, conflitos tanto externos quanto internos, e se o primeiro não foi marcado por grandes confrontos, pelo menos se comparados aos conflitos internos, estes sim, marcados por significativa violência, principalmente a voltada aos antigos habitantes da América, que graças ao pensamento etnocentrista e a busca incansável pelo enriquecimento do não-índio, são massacrados no avanço da conquista colonial desde os primeiros dias da ocupação pelos europeus.

1. AMAZÔNIA COLONIAL: UMA ÁREA EM CONSTANTE DISPUTA

Se o litoral do Brasil passou a receber a atenção da coroa portuguesa apenas a partir de meados do século XVI, a Amazônia ainda teria que esperar mais de um século após a chegada dos primeiros europeus à Bahia para ser inserida no mapa da conquista colonial portuguesa. Somente com a ameaça da perda do território Portugal volta então sua atenção para a vasta região da bacia do rio das Amazonas.

Segundo Cardoso⁴ (p. 38), no início do século XVII holandeses, irlandeses, ingleses e franceses conheciam melhor a região amazônica que portugueses e espanhóis “donos” do território pelo Tratado de Tordesilhas, mas com o foco voltado para outros problemas nesse período. Um dos principais motivos que atraía a atenção dessas nações europeias era a proximidade da Amazônia ao comércio caribenho.

O abandono inicial dos portugueses e espanhóis, ofereceu a oportunidade para que piratas e corsários franceses, por exemplo, explorassem o litoral maranhense e paraense, conforme declarava o próprio Daniel de La Touche, senhor de *La Ravardière*, que fora comandante da expedição de fundação de São Luís em 1612, quando capitulou frente aos luso-brasileiros no Maranhão em 1615, afirmando que haviam feito inúmeros reconhecimentos da região⁵.

A impossibilidade de defesa da Amazônia a partir do Norte brasileiro e a necessidade de ocupá-la, aliados à dificuldade natural de navegação, que tornava mais fácil

3 ANDRADE, Manuel Correia de. Geopolítica do Brasil. São Paulo: Ática, 1989, p. 30.

4 CARDOSO, Alírio Carvalho. Belém na conquista da Amazônia: antecedentes à fundação e os primeiros anos. In: FONTES, Edilza (org.). Coleção Contando a História do Pará: da Conquista à Sociedade da Borracha (séc. XVI – XIX). Belém: Editora E. Motion, 2003, pp. 32 – 58.

5 CARVALHO, João Renôr Ferreira de. Momentos de história da Amazônia. Imperatriz: Ética, 1998, pp. 28 – 29.

a viagem de Belém a Lisboa que à Salvador, possibilitou o surgimento de uma outra área colonial portuguesa na América do Sul, diretamente subordinada à metrópole⁶.

Na Amazônia, com a fundação do Forte do Presépio, em 1616, por Francisco Caldeira Castelo Branco, os portugueses marcam sua presença na região, Forte este que daria origem à cidade de Belém, localidade que serviria de base logística tanto para que os portugueses espalhassem feitorias e missões no rio Amazonas, como para a expulsão dos estrangeiros⁷.

Conforme Cardoso⁸, inicialmente a Coroa portuguesa não tinha claro um projeto de ocupação das terras amazônicas, tinham a necessidade de ocupar devido a presença de outras nações europeias. Além da falta de um projeto, também faltavam recursos financeiros, o que foi inicialmente remediado pelo interesse dos luso-brasileiros de Pernambuco em efetivar a conquista.

A preocupação portuguesa em ocupar a região com uma população não-índia estava inserida, em um primeiro momento, principalmente no contexto da defesa do território. Para Carvalho⁹, são “razões de guerra” que motivaram os portugueses a investir empreendimentos na região, pois ainda não se tinham consciência do potencial econômico da Amazônia, mas a de que seu principal rio era um excepcional instrumento de comunicação, penetração no território e de defesa contra os invasores estrangeiros. Assim, a defesa torna-se a principal força organizadora da estratégia de ocupação da Amazônia.

Entretanto, apesar de pensada estrategicamente para defender o território de invasores estrangeiros, a conquista da Amazônia, segundo Reis¹⁰, foi impulsionada por motivos econômicos na busca pelas drogas do sertão, e motivada pela cobiça mercantil do homem europeu dos séculos XVII e XVIII.

Inicialmente, para tornar a região economicamente produtiva e atrativa, foi tentado o sistema de *plantation*, sendo frustrada essa tentativa, voltaram-se então para a abundante força de trabalho disponível (índios) e para a grande quantidade de produtos naturais comercializáveis oferecidos pela floresta¹¹.

6 CARDOSO, Alírio Carvalho. Op. cit. p. 39.

7 DIAS, Maria das Graças Santos. Fundamentos da ocupação da Amazônia Colonial. Textos & Debates: Revista de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal de Roraima, n. 5, [19--?], pp. 33 – 39.

8 CARDOSO, Alírio Carvalho. Op. cit. p. 42.

9 CARVALHO, João Renôr Ferreira de. Op. cit. pp. 35 – 36.

10 REIS, Arthur César Ferreira. A Amazônia e a Cobiça Internacional. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Manaus: Superintendência da Zona Franca de Manaus, 1982, pp. 17 – 18.

11 SANTOS, Francisco Jorge dos. Além da Conquista: guerras e rebeliões indígenas na Amazônia pombalina. 2. ed. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 2002, p. 17.

Entre os fatores que contribuíram para que a produção de açúcar e tabaco da Amazônia não entrasse no mercado exportador português os principais foram: a falta de capital, tendo em vista a burguesia mercantil estar mais interessada no lucro seguro da produção de açúcar do Nordeste do Brasil; e ainda os altos preços a que chegavam a mão-de-obra escrava negra, tornando-a inacessível aos produtores da Amazônia¹².

Segundo Santos¹³ a extração das drogas do sertão também veio substituir, em parte, as perdas portuguesas no comércio de especiarias com o Oriente, e que sem essa base econômica, teria sido impossível ocupar o vale amazônico. Encontrada a atividade econômica adequada, a utilização da mão-de-obra indígena nessa atividade vai provocar o choque cultural entre europeus e indígenas. Desta forma, os conflitos internos na região foram iniciados e impulsionados pela cobiça por mão-de-obra e drogas do sertão¹⁴.

A disputa pelo acesso e controle dessa mão-de-obra marcou a história colonial da região envolvendo principalmente colonos e missionários¹⁵. De fato, afirma Chambouleyron¹⁶ (p. 103), na Belém do início do século XVII, todos os moradores, fossem “(...) militares, senhores, estrangeiros, religiosos, oficiais e em alguns casos até os chamados ‘pobres’, tinham índios para seu serviço”.

Santos¹⁷ destaca que o avanço português na Amazônia, que provocou o confronto com os indígenas, foi realizado por vários agentes, que se confrontaram também entre si, de forma que quase todos esses confrontos giravam em torno de um único objetivo, controlar a mão-de-obra indígena.

Dentre as mais importantes legislações do período colonial na Amazônia encontra-se o *Regimento das Missões*, de 1686, que segundo Vieira¹⁸, entre os pontos mais significativos trouxe, para o controle das ordens religiosas, a administração temporal e política sobre a mão-de-obra indígena, além do controle espiritual que já possuíam, o que representou uma excepcional vitória dos missionários sobre os colonos com o aval da Coroa portuguesa.

12 FARAGE, Nádia. Op. cit. p. 24.

13 SANTOS, Francisco Jorge dos. Op. cit. pp. 18 – 19.

14 DIAS, Maria das Graças Santos. Op. cit. p. 34.

15 Id.Ibid. p. 35.

16 CHAMBOULEYRON, Rafael. Belém e seus moradores no século XVII. In: FONTES, Edilza (org.). Coleção Contando a História do Pará: da Conquista à Sociedade da Borracha (séc. XVI – XIX). Belém: Editora E. Motion, 2003, pp. 84 – 110.

17 SANTOS, Francisco Jorge dos. Op. cit. pp. 33 – 34.

18 VIEIRA, Jaci Guilherme. Missionários, fazendeiros e índios em Roraima: a disputa pela terra – 1777 a 1980. Boa Vista: Editora da UFRR, 2007, p. 11.

A ação dos missionários foi marcada pela ambigüidade, como afirma Chambouleyron¹⁹, pois, ao mesmo tempo em que denunciavam os excessos dos colonos entrando em conflito com os mesmos, participavam do mundo comercial, pois para sobreviver precisavam das alianças com autoridades coloniais ou colonos poderosos. Prática que se repetiu por vários séculos na Amazônia, e continua a se repetir em boa parte das igrejas conservadoras seja católicas ou não.

Com a administração de Pombal do governo português, a Amazônia passa a ser uma área privilegiada, nomeando para governá-lo seu meio-irmão Francisco Xavier de Mendonça Furtado. Tal atenção, segundo Dias²⁰, foi proporcionada pela recente assinatura do Tratado de Madrid, em 1750, entre Portugal e Espanha, com o qual Portugal adquiriu a posse de vasta extensão ao Norte de sua área colonial, pensando a administração portuguesa em alternativas econômicas que pudessem promover o desenvolvimento da Amazônia.

Para a política de Pombal, a Amazônia representava grandes possibilidades econômicas para Portugal e o constante conflito entre colonos e missionários deveria ser resolvido para que isso se concretizasse, pois a questão influenciava diretamente sobre a produção da colônia, em sua capacidade como fornecedora de especiarias e matérias-primas²¹.

Dentro das medidas adotadas por Pombal, as mais significativas para a Amazônia foram: a drástica modificação ocorrida na política relativa à mão-de-obra indígena; a instituição de uma companhia de comércio que funcionou durante mais de vinte e dois anos (1755-1778), com as finalidades de introduzir escravos africanos a crédito, dinamizar a agricultura e de incrementar o comércio na região; redistribuição (entre militares e particulares) das propriedades confiscadas dos jesuítas, por doação ou venda; a reformulação e ampliação da máquina administrativa portuguesa local; e a transformação das antigas missões em vilas e comunidades com novas denominações portuguesas²².

A Lei intitulada *Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão enquanto Sua Majestade não mandar o contrário*, foi assinada pelo rei D. José I em 17 de agosto de 1757, e inicialmente aplicada apenas ao Estado do Grão-Pará e Ma-

19 CHAMBOULEYRON, Rafael. Em torno das Missões Jesuíticas na Amazônia (século XVII). Lusitânia Sacra, Volume 15, Segunda Série, 2003, pp. 19 – 20.

20 DIAS, Maria das Graças Santos. Op. cit. p. 36.

21 CARVALHO, João Renôr Ferreira de. Op. cit. p. 108.

22 SANTOS, Francisco Jorge dos. Op. cit. pp. 46 – 47.

ranhão, sendo no ano seguinte aplicada em toda a conquista americana portuguesa, vigorando até 12 de maio de 1798, quando foi revogada por D. Maria I²³.

Tratava-se, nos planos de Pombal e Mendonça Furtado, de elevar o indígena a condição de súdito da Coroa, para garantir a “precária posse da colônia”, uma vez que assinado o Tratado de Madrid, era necessário “povoar” todo o território com população portuguesa, nesse caso, inserindo os índios na sociedade portuguesa colonial e criando vilas e povoados com nomes portugueses²⁴.

Brandão²⁵ ressalta que as “(...) orientações e determinações para redefinir e pôr em prática a nova política de integração social para os índios do Brasil (...)” partiram da obstinação de Pombal e de Mendonça Furtado, mas principalmente do segundo, tendo em vista que quando designado como comissário para demarcação de fronteiras em expedição pela região do Arraial de Maruiá (Barcelos), onde enfrentou as doenças e as intempéries da floresta, sua animosidade contra as ordens religiosas cresceu, em especial a Companhia de Jesus, pelo controle que exerciam sobre a mão-de-obra indígena, atribuindo-lhes todo o insucesso da tarefa que deveria realizar, da falta de alimentos e remadores ao não comparecimento do comissário espanhol.

Acrescente-se ainda o confronto entre colonos e missionários, que era fomentado pelas intrigas dos colonos que não conseguiam obter com facilidade a mão-de-obra escrava indígena para trabalhar na produção das lavouras ou na coleta das especiarias, e ainda não toleravam a superioridade material das ordens religiosas²⁶.

O Diretório propunha alterações profundas na política indigenista vigente na Amazônia. Assim, nos aldeamentos o governo temporal seria exercido pelos principais (chefe indígena) sobre os índios, existindo ainda o diretor (administrador civil) para dirigir o aldeamento, e um missionário para a parte espiritual. Obrigava a utilização do português por todos, bem como de sobrenomes portugueses. E, os diretores, substitutos da administração missionária, ficavam com a sexta parte de tudo o que os índios produzissem, e cuidavam dos salários dos mesmos²⁷.

Tratando sobre o Diretório dos Índios, Almeida²⁸ analisa que havia a necessidade de fortalecer o Estado, passando a Igreja a ocupar uma posição subalterna na condução da administração. Não querendo submeter-se a autoridade do Estado,

23 BRANDÃO, Sylvana. O Diretório Pombalino e a Historiografia Luso-brasileira. In: BRANDÃO, Sylvana (Org). *História das Religiões no Brasil*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2002, pp. 253 – 254.

24 DIAS, Maria das Graças Santos. *Op. cit.* p. 38.

25 BRANDÃO, Sylvana. *Op. cit.* pp. 261 – 262.

26 *Id. Ibid.* p. 265.

27 SANTOS, Francisco Jorge dos. *Op. cit.* pp. 49 – 52.

28 ALMEIDA, Rita Heloísa de. O Diretório dos índios: um projeto de “civilização” no Brasil no século XVIII. Brasília: Editora UNB, 1995, p. 115.

a Companhia de Jesus foi expulsa dos domínios portugueses em 3 de setembro de 1759, colocando o Estado fim ao seu confronto com os inacianos, sendo, no entanto, realizada a sua substituição de forma gradual, tanto dos jesuítas como de missionários de outras ordens religiosas²⁹.

O Diretório Pombalino não alcançou os resultados imediatos que a administração portuguesa esperava. Assim, mesmo para as autoridades coloniais, o grande responsável pela ineficácia do Diretório seria o *Diretor dos Índios* que, segundo Santos³⁰, pelo conceito de Ribeiro de Sampaio, era portador de dois quase invencíveis obstáculos: ‘a ignorância, e a ambição’. O resultado é que trinta anos depois, a colônia continuava no ponto de partida, conduzida por diretores com o mesmo perfil traçado por Ribeiro de Sampaio.

Para Santos³¹, aparentemente o responsável direto pelo fracasso do Diretório foram os diretores dos índios, no entanto, uma outra parte do insucesso foi representada pela capacidade de articulação dos principais dentro dos aldeamentos, resultando em obediência simulada, fugas, deserções, rebeliões e guerras indígenas, reflexo do confronto de políticas antagônicas, uma indígena e outra indigenista.

Um grande exemplo de resistência indígena à conquista portuguesa foi empreendida pelos Manao no ano de 1720. Farage³² acredita que o confronto entre os Manao e os portugueses tenha se dado por fatores de ordem econômica, pois além de extinguir intermediários para o comércio de escravos com holandeses, essa guerra serviria também para aumentar as zonas de fornecimento de escravos para a área colonial, e com a derrota desses índios, nos anos 1730, se abriam as rotas dos rios Negro e Branco para o apresamento de indígenas, regiões que teriam suas populações em pouco tempo reduzidas³³.

Assim, em meados do século XVIII, passa o rio Branco a integrar o sistemático mercado de fornecimento de escravos para Belém e São Luis. Não mais um apresamento esporádico, mas um empreendimento financiado pelo Estado para abastecer o Maranhão e o Grão-Pará, sempre necessitados de trabalhadores para suas lavouras³⁴.

Com a aplicação do Diretório Pombalino, do grande número de indígenas que povoavam o Grão-Pará e Maranhão, poucos foram assimilados como súditos da

29 Id.Ibid. pp. 121 – 123.

30 SANTOS, Francisco Jorge dos. Op. cit. pp. 57 – 58.

31 Id.Ibid. pp. 61 – 62.

32 FARAGE, Nádia. Op. cit. p. 65.

33 Id.Ibid. p. 67.

34 Id.Ibid. p. 68.

Coroa, alguns voltaram a se internar na floresta, voltando ao modo de vida anterior ao aldeamento português, e a grande maioria foi dizimada, passando a Amazônia a sofrer “(...) um intenso processo de despovoamento, a partir de 1750”³⁵.

Para Farage³⁶ nas lutas pela posse do território do rio Branco a partir da década de 1770, os indígenas, seja sendo aldeados pelos portugueses, ou fazendo comércio com os holandeses do Essequibo, participaram ativamente da construção da fronteira colonial, procurando vantagens, e para os colonizadores a submissão política indígena significava a garantia da posse efetiva do território.

O importante é perceber que no avanço dos portugueses sobre a Amazônia, ou mesmo de outras nações sobre outras áreas na América, os indígenas não foram meros expectadores do que ocorria ao seu redor, mas foi um agente ativo, que forjou alianças e encontrou maneiras de satisfazer alguns de seus próprios interesses.

2. PORTUGUESES NO RIO BRANCO

Os relatos portugueses sobre o rio Branco são extremamente vagos com relação a sua descoberta, sendo esta apontada, sem apresentar provas concretas, por Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio e Joaquim Nabuco, o primeiro escrevendo no século XVIII e o segundo no XX, sobre a viagem de Pedro Teixeira de Belém a Quito entre 1637 e 1639, aparecendo nas crônicas do jesuíta Christobal de Acuña que acompanhou Teixeira³⁷.

Para Farage³⁸, os documentos acerca do rio Branco são do século XVIII, aumentando seu volume a partir da década de 1730, uma vez que se iniciava nesse período a expansão oficial para a região, por meio das tropas de resgate, que passam a vasculhar a área em busca de índios.

Esse período sem documentação não significa que a região não tenha sido visitada pelos portugueses, mas que as atividades exploratórias desencadeadas, a extração de drogas do sertão e o apresamento de indígenas por particulares, eram geralmente clandestinas.

Conforme Farage³⁹, para entender a expansão portuguesa no rio Negro, e depois no Branco, é necessário que se compreenda que no final do século XVII, as

35 BRANDÃO, Sylvana. Op. cit. p. 274.

36 FARAGE, Nádia. Op. cit. pp. 18 – 19.

37 VIEIRA, Jaci Guilherme. Op. cit. p. 10.

38 FARAGE, Nádia. Op. cit. p. 56.

39 Id.Ibid. pp. 61 – 62.

áreas mais próximas à Belém têm diminuído a capacidade de fornecimento de mão-de-obra escrava indígena gradativamente, resultando na condenação dos Manao, por serem aliados dos holandeses da Guiana na sua rede de trocas de manufaturados por escravos indígenas. As primeiras tropas de resgate oficial ou não já foram bem descritas no livro de Farage, aqui citado como também de Vieira.

O que mais surpreendeu os portugueses foi o fato dos espanhóis terem ultrapassado a cordilheira que separa a bacia do rio Orinoco da bacia do rio Branco, que acreditavam ser uma defesa natural. Tal fato colocava em “xeque” todo o sistema de defesa português para a Amazônia, pois de nada adiantariam as fortalezas construídas em outros pontos da fronteira se o acesso ao rio Negro era livre atravessando o rio Branco. Isto, não se tratava de eventuais encontros, como ocorrera no caso dos holandeses, mas uma iniciativa do Estado espanhol, com a finalidade de anexar a região aos domínios de Castela.

A situação apresentava-se mais complicada para Portugal devido ao momento político de suas relações com a Espanha, no ponto que tratava sobre suas fronteiras coloniais, tendo em vista a anulação do Tratado de Madrid de 1750 pelo de El Pardo em 1761, quando as duas nações só voltariam a se entender sobre o assunto em 1777, ou seja, naquele momento, as fronteiras coloniais encontravam-se indefinidas, e para as futuras negociações seriam levadas em consideração as áreas já ocupadas⁴⁰.

A complexa conjuntura que se apresentava no rio Branco fez da questão prioridade central para os portugueses⁴¹, e para evitar a ameaça de perder o território decidiu-se pela construção de uma fortificação e pelo investimento em aldeamentos indígenas como estratégia para a ocupação efetiva do Branco⁴².

Percebemos na Provisão Régia de 14 de novembro de 1752, que as primeiras razões para a construção do Forte São Joaquim foram as incursões holandesas na região do vale do rio Branco⁴³, ordem que não foi executada por Mendonça Furtado. Assim, essa ordem só se concretizaria em 1775, devido aos motivos expostos, sendo necessário uma base militar para a região⁴⁴.

Com a chegada de Leclerc à Barcelos, em 1775, no dia 03 de outubro de 1775 partia da capital da capitania em direção ao rio Branco uma expedição comandada pelo capitão Phelippe Sturm, oficial engenheiro alemão, servindo à Coroa lusa, e reforçada com militares enviados de Belém, que chegando à região foram à procura

40 *Id.Ibid.* pp. 122 – 123.

41 *Id.Ibid.* p. 123.

42 VIEIRA, Jaci Guilherme. Op. cit. p. 18.

43 ALMADA, Manuel da Gama Lobo de. Op. cit. pp. 657 – 658.

44 VIEIRA, Jaci Guilherme. Op. cit. p. 18.

dos espanhóis, sem encontrar grande resistência, e conquistaram São João Batista, na margem do Tacutu. Os fugitivos espanhóis, refugiados no Forte Santa Rosa, no Uraricoera, sabendo da aproximação da tropa de guerra portuguesa fugiram novamente⁴⁵.

Entre os anos de 1775 e 1776 foi iniciada a construção do Forte São Joaquim, à margem direita do rio Tacutu, no ponto de encontro com o Uraricoera, formando o rio Branco, posição estratégica, pois barraria a passagem de espanhóis e holandeses para o Branco, impedindo qualquer tentativa de incursões estrangeiras no rio Negro⁴⁶.

A importância do rio Branco para a Coroa portuguesa estava justamente nesse ponto, era a barreira na área limítrofe entre os domínios portugueses e os vizinhos holandeses e espanhóis, essa seria a primeira vantagem que os portugueses poderiam ter da região⁴⁷ (SAMPAIO, 1850: 266 – 267).

O Forte São Joaquim fez parte do arco de fortificações portuguesas que cercaram seus domínios amazônicos no século XVIII, fechando os principais acessos à região interior da Amazônia. Eram esses acessos: o rio Branco (Forte São Joaquim), rio Negro (Forte São José de Marabitanas – Cucuí e Forte São Gabriel), rio Solimões (Forte de Tabatinga) e rio Guaporé (Forte Príncipe da Beira). Este arco veio para complementar o que já existia no estuário do rio das Amazonas, além daqueles que aprofundavam as defesas⁴⁸ (BENTO, 1975:51 – 52).

Podemos verificar na imagem abaixo a planta baixa do Forte São Joaquim, desenhada no século XVIII, por ocasião da passagem de Alexandre Rodrigues Ferreira pelo vale do rio Branco em 1786. O desenho da planta de Rodrigues Ferreira foi o único dessa natureza a que tivemos acesso em nossas pesquisas, resumindo-se outras plantas à cópias da realizada pela equipe da Viagem Filosófica de Ferreira.

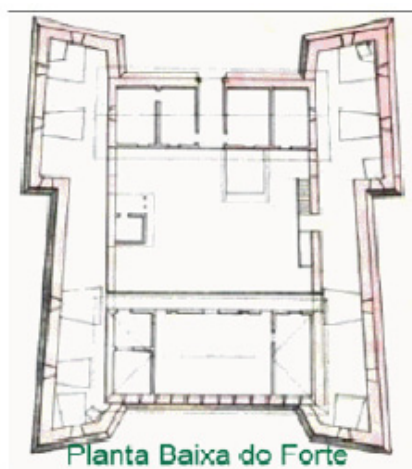
45 Índios de Roraima. Boa Vista: Centro de Informação Diocese de Roraima, 1989, pp. 14 – 15.

46 FARAGE, Nádia. Op. cit. p. 123.

47 SAMPAIO, Francisco Xavier Ribeiro de. Relação Geographica Histórica do Rio Branco da América Portuguesa (1777). In: SAMPAIO, Francisco Ribeiro de. Relação Geographica Histórica do rio Branco da América Portuguesa (1777). In: Revista do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro - Tomo XIII. Rio de Janeiro, n° 18, 1850, pp. 200 – 273.

48 BENTO, Cláudio Moreira Maj. Forte São Joaquim do Rio Branco: Sentinela do Brasil no extremo Norte nos séculos XVIII e XIX. Revista do Militar Brasileira, v.106, 1975, pp. 51 – 54.

Planta Baixa do Forte São Joaquim⁴⁹



Durante sua existência, o Forte São Joaquim teve a incumbência de conduzir a administração da região para a Coroa portuguesa e depois para a Imperial brasileira, e sua primeira tarefa nesse sentido foi a constituição de aldeamentos indígenas na região, que, acredita Farage, também foi desencadeado de modo rápido e eficaz, uma vez que na obra e construção do Forte já se utilizava mão-de-obra indígena, descida para essa finalidade, além daquela encontrada junto aos aldeamentos espanhóis do Uraricoera⁵⁰.

A fortificação tornou-se um braço administrativo do Estado português no rio Branco, direcionando e aplicando a geopolítica portuguesa para a região, o que levou a diversos conflitos com a população indígena local desde o primeiro momento, o que significou, na prática, a dificuldade do cumprimento de parte de suas tarefas administrativas.

No entorno do Forte surgia o primeiro núcleo habitacional não-índio no rio Branco, e em sua proximidade, já em 1777, foram criados os primeiros aldeamentos indígenas, “(...) Nossa Senhora do Carmo, Santa Isabel, Santo Antônio e Santa Bárbara no próprio rio Branco; São Felipe, no Tacutu; Nossa Senhora da Conceição no Uraricoera”⁵¹.

50 FARAGE, Nádia. Op. cit. p. 123.

51 VIEIRA, Jaci Guilherme. Op. cit. p. 22.

O investimento no sistema de aldeamentos indígenas na região, chegou a contar com 1019 indivíduos, tal número de indígenas aldeados, em sua maioria do sexo masculino, demonstra o grande esforço da Coroa portuguesa em garantir a ocupação do território a partir do sistema de aldeamentos⁵². Entretanto, a primeira tentativa de aldeamentos no rio Branco caiu em 1781 e o sistema foi praticamente destruído pela insurreição dos indígenas contra os soldados portugueses que os administravam⁵³.

O estopim da série de revoltas parece ter sido a visita do Frei José de Santo Antonio ao aldeamento de São Felipe em abril de 1780, quando tentou pressionar o índio Roque a separar-se da mulher com que vivia, uma vez que já era casado na povoação de Carvoeiro, no rio Negro. Após essa tentativa de coação, a insatisfação dos indígenas explodiu e os rumores de fuga começaram a se espalhar por São Felipe⁵⁴. Uma série de prisões, fugas e violência se seguiram durante 1780 em todos os aldeamentos, não sendo abandonado apenas o de Nossa Senhora do Carmo⁵⁵.

Evidenciando a importância dos indígenas na ocupação do território para serem utilizados como “muralhas dos sertões”, e a falta de recursos para investir em uma estratégia que contasse com o deslocamento de não-índios para a região, a Coroa inicia uma segunda tentativa de aldeamentos, com a criação de quatro aldeamentos, a partir de 1784, em lugar dos que foram abandonados pelos indígenas, quais são: Nossa Senhora da Conceição, São Felipe, São Martinho e Santa Maria⁵⁶.

Ao contrário do que esperavam os portugueses, essa segunda tentativa de aldeamento sofreu um grande fracasso, uma vez que nunca chegou a ultrapassar em números os primeiros aldeamentos, não conseguindo assim, os portugueses, transformá-los em núcleos estáveis de povoamento e, por conseguinte, unidades autônomas de produção⁵⁷.

Provando a importância da estratégia de ocupação do vale do rio Branco por meio de aldeamentos, mesmo com as dificuldades e com a improdutividade, os portugueses os mantiveram por vários anos, e, acredita Farage⁵⁸, seria mantido por muito mais tempo, não tivesse a política portuguesa de ocupação sofrido outra inflexão com a revolta de 1790.

O segundo ciclo de revoltas nos aldeamentos do rio Branco eclode decorrente da crescente deterioração das condições de vida dos mesmos sem qualquer pers-

52 Id.Ibid. p. 24.

53 Id.Ibid. p. 26.

54 FARAGE, Nádia. Op. cit. p. 131.

55 Id.Ibid. pp. 132 – 134.

56 VIEIRA, Jaci Guilherme. Op. cit. p. 26.

57 FARAGE, Nádia. Op. cit. pp. 136 – 137.

58 Id.Ibid. p. 140.

pectiva de solução para os problemas, com a fome sendo remediada apenas com a distribuição de farinha que vinha do rio Negro. Em contrapartida as pressões dos portugueses sobre os principais, exigindo destes a manutenção do número de indígenas aldeados tornavam as relações ainda mais tensas⁵⁹.

Diante do levante, mesmo Lobo D'Almada, que antes defendia um discurso humanista, de tratamento de brandura dispensado aos índios, desta vez, resolve punir os rebeldes, pois, em sua opinião, sem isso seria moralmente impossível manter uma guarnição militar na região, bem como manter o controle sobre a população aldeada que permanecera⁶⁰. Depreciando os índios, que agora não serviam aos seus interesses de “aqueles comedores de farinha”.

Apesar dos problemas enfrentados com esse último ciclo de revoltas, os portugueses não desistiram de seu projeto de ocupação do vale do Branco com a população indígena, sendo a partir desse momento recomendado ao comandante do Forte que os aldeados fossem tratados com mais brandura. A única, e bastante significativa, mudança que ocorria na ocasião era a de que a partir desse período os aldeamentos no Branco seriam administrados por civis, e casados, sendo os militares recolhidos à guarnição militar, deixando claro que o resultado do levante havia deixado dúvidas sobre a atuação dos militares no projeto de ocupação portuguesa no rio Branco por meio de aldeamentos⁶¹.

No final do século XVIII, uma vez que os aldeamentos haviam fracassado no rio Branco, um novo projeto de ocupação será adotado, mostrando a determinação portuguesa em manter a posse do território. Dessa forma, devido a falta de uma atividade mercantil que atraísse o não-índio, efetivou-se a introdução da cultura da pecuária com a criação das “fazendas reais” e a introdução do gado para tentar intensificar a presença do Estado português no alto rio Branco⁶².

O próprio comandante do Forte São Joaquim, à época o capitão Nicolau Sá Sarmiento, fundou a fazenda São Marcos, na região próxima à fortaleza, enquanto a fazenda São José foi fundada pelo capitão José Antonio Évora, morador e dono de muitas posses no rio Negro, e a fazenda São Bento fundada pelo próprio Lobo D'Almada, já como fazenda “real”, tornando-se essas fazendas os primeiros núcleos de introdução da pecuária no Branco⁶³.

59 Id.Ibid. p. 134.

60 Id.Ibid. pp. 164 – 165.

61 Id.Ibid. p. 167.

62 VIEIRA, Jaci Guilherme. Op. cit. p. 33.

63 Índios de Roraima. Op. cit. p. 20.

Segundo Farage e Santilli⁶⁴ (p. 272), estas duas fazendas que estiveram em mãos de particulares na virada dos séculos XVIII para XIX, com a morte do capitão Sá Sarmento, sem deixar herdeiros a São Marcos passa à propriedade da Coroa, e após a falência da família Évora no rio Negro, seus bens, incluindo a fazenda São José no rio Branco, são levados a leilão, e sem conseguir arrendá-los, são todos tomados pelo Estado português.

É importante perceber, como bem colocam Farage e Santilli, criadas para compensar a falta de colonização civil, a área das três fazendas compreendia toda a região do alto rio Branco, que era de propriedade do Estado português, e todas eram administradas pelo comandante do Forte São Joaquim, seus atos administrativos sendo reportados diretamente ao governador da capitania de São José do Rio Negro e ao Tesouro da Fazenda, ficando este comandante como representante do Estado na região durante longo período.

No final do século XVIII, da experiência de colonização portuguesa no vale do rio Branco, restava a atividade pecuária como opção de exploração econômica da região, cujo objetivo com sua implementação, de iniciativa oficial, era integrar a área ao mercado interno da América portuguesa e torná-la atrativa à fixação de colonos não-índios.

A pecuária, porém, parecia inicialmente um investimento duvidoso uma vez que o extrativismo de outras áreas da Amazônia era uma atividade muito mais lucrativa e segura, entretanto, alguns não-índios acabaram atraídos pela grande quantidade de pastagens naturais existentes no vale do rio Branco, a mão-de-obra indígena abundante e barata, e a possibilidade de que para iniciar sua atividade bastava capturar algumas cabeças de gado e se estabelecer em determinada área⁶⁵.

Devemos considerar o contexto econômico da Amazônia a partir de meados do século XIX, com a atividade principal voltada para o extrativismo vegetal, a pecuária praticada no vale do rio Branco tornava-se uma atividade marginal, ainda mais devido às dificuldades de transporte, permanecendo por longo tempo, até o final do século XIX, como uma atividade de subsistência e subsidiária do extrativismo vegetal⁶⁶.

No entanto, a partir dessa iniciativa, as fazendas particulares começaram a se multiplicar, tanto nas áreas antes ocupadas pelas fazendas reais, como em áreas fora

64 FARAGE, Nádia; SANTILLI, Paulo. Estado de sítio: territórios e identidades no vale do Rio Branco. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org.). História dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, 1992, pp. 267 – 278.

65 VIEIRA, Jaci Guilherme. Op. cit. p. 34.

66 FARAGE, Nádia; SANTILLI, Paulo. Op. cit. p. 273.

delas, o que significa que, com exceção da fazenda São Marcos, as fazendas São José e São Bento foram sendo ocupadas por posseiros no início do século XIX ou sendo usurpadas por seus antigos administradores e arrendatários que se tornariam assim grandes proprietários rurais se apropriando indevidamente do patrimônio público⁶⁷, avançando também sobre as terras indígenas, o que tem gerado uma série de conflitos fundiários com reflexos até os dias de hoje.

Ao contrário do que ocorreu em outras áreas de desenvolvimento da pecuária, como Piauí e Mato Grosso, onde as populações indígenas eram expulsas ou exterminadas, no rio Branco, a apropriação das terras para a criação de gado foi acompanhada da inclusão dos indígenas nas camadas mais baixas da sociedade que se formava, pois no processo de ocupação era necessário encontrar um lugar social para o índio⁶⁸.

A atividade pecuária no vale do rio Branco, idealizada pelo Estado português, foi sendo levada adiante por particulares e gerando uma série de disputas que se refletem inclusive atualmente na sociedade roraimense. O primeiro campo de disputas foi entre os primeiros fazendeiros pela mão-de-obra indígena, e depois essa disputa passou a ser pelas terras dos índios que iam sendo expulsos de sua área de ocupação inicial, antes da chegada dos não-índios. O resultado dessa conjuntura foi o surgimento de grandes fazendeiros na região e finalmente uma base de sustentação econômica para o rio Branco entre o final do século XIX e o início do XX⁶⁹.

Dessa forma, com a questão de fronteiras entre o Brasil e a Guiana Inglesa tendo sido levada para o campo diplomático desde 1842, o Forte São Joaquim já não era um fator decisório na ocupação brasileira do rio Branco por vias militares⁷⁰, somente sua contribuição quanto à comprovação da presença portuguesa na região, questão essa que foi muito bem utilizada por Joaquim Nabuco.

Fato importante, é que por meio da Lei Provincial de 1858 (Lei nº 92, de 9 de novembro de 1958), que designava as fronteiras da Província do Amazonas, a Freguesia de Nossa Senhora do Carmo, era estabelecida como sede administrativa da região do rio Branco⁷¹. Essa mudança atendia as reformas administrativas do Império, fazendo do aglomerado populacional que ocupava a área do entorno da Fazenda

67 VIEIRA, Jaci Guilherme. Op. cit. p. 35.

68 FARAGE, Nádia; SANTILLI, Paulo. Op. cit. p. 268.

69 VIEIRA, Jaci Guilherme. Op. cit. p. 36.

70 FARAGE, Nádia; SANTILLI, Paulo. Op. cit. p. 271.

71 VIEIRA, Jaci Guilherme. Op. cit. p. 37.

Boa Vista, fundada em 1830 por Inácio Lopes de Magalhães, freguesia por meio da edificação de uma paróquia⁷² (OLIVEIRA, 2003:94).

Assim, com a fundação do Forte São Joaquim e a criação das “fazendas reais”, com a introdução do gado nos campos do alto rio Branco, fixou-se na região um pequeno grupo de cultura européia, que se impôs ao autóctone dando origem no futuro a um setor social e político. Militares foram se casando com as índias e formando famílias, o que era incentivado pelas autoridades coloniais, enquanto os militares mais graduados trouxeram suas famílias, geralmente oriundos do Nordeste. Os descendentes desses militares tornaram-se fazendeiros se apropriando das terras públicas, e com a incorporação de elementos chegados posteriormente, formou-se na região uma sociedade tipicamente patrimonial na passagem do século XIX para o XX⁷³.

Com a transformação do rio Branco em município, com sede em Boa Vista, em 1890, após o advento da República no Brasil, o Forte foi desativado por volta de 1900, iniciando-se seu abandono material. Em 1944, de suas antigas muralhas foram retiradas as pedras utilizadas nos alicerces e paredes das instalações do Posto do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), localizado na Fazenda São Marcos, no rio Uraricoera⁷⁴.

O Forte São Joaquim se insere nessa sociedade na segunda metade do século XX como objeto de disputa, uma vez que cada família que se formou e se consolidou na região tenta apresentar-se mais tradicional que as outras, utilizando assim o Forte, elemento mais recuado da conquista definitiva pelos portugueses do rio Branco, como ponto de partida para contar seu direito a determinadas áreas ou cargos públicos.

Considerações Finais

O Forte São Joaquim representou até a segunda metade do século XIX o centro da atividade política do vale do rio Branco. Serviu como o braço do Estado, primeiro português e depois brasileiro no rio Branco, uma vez que detinha o poder da admi-

72 OLIVEIRA, Reginaldo Gomes de. Roraima: um olhar histórico e sócio-político do século XVI ao XIX. In: A herança dos descaminhos na formação do Estado de Roraima. Tese de Doutorado – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003, pp. 17 – 99.

73 SANTOS, Nelvio Paulo Dutra. O Estado Nacional Brasileiro e a Amazônia. Políticas públicas, economia e poder: o estado de Roraima entre 1970 e 2000. 2004. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2004, p. 84.

74 BENTO, Cláudio Moreira Maj. Op. cit. p. 53.

nistração da região, gerenciando a geopolítica de ocupação não-indígena na fronteira extremo Norte do Brasil em seus aspectos políticos e econômicos.

Do Forte saíram muitos dos homens que se tornaram proprietários, quase sempre se apropriando das terras do Estado, que faziam parte das antigas fazendas reais, depois nacionais. Assim, o Forte São Joaquim teve um considerável período de grande importância nesse momento da consolidação da ocupação portuguesa no rio Branco, a partir da sua construção (1775), contribuindo mesmo no campo das decisões diplomáticas acerca dos limites fronteiriços com os países vizinhos, pois serviu como argumentação da presença do governo na região do Branco.

Sua importância no período fica evidenciada no momento que percebemos que mesmo o núcleo de ocupação não-indígena tendo sido deslocado para Boa Vista (década de 30 do século XIX), seu papel permaneceu inegável, continuando em atividade até o alvorecer do século XX, pois sem sua presença como braço do Estado em todas as esferas apontadas, seria difícil consolidar a ocupação da região.

Apesar de perder seu papel central para Boa Vista, onde residiam diversos ex-integrantes do Forte, sem esse ponto de apoio do Estado, a pecuária, iniciada em fins do século XVIII não teria se desenvolvido, pois no caso da ocupação do vale do rio Branco, o Estado, por meio da fortificação, teve que fazer o papel dos particulares nos primeiros anos, devido a dificuldade de se montar uma atividade econômica que atraísse grandes investimentos privados e oferecesse suporte para a ocupação.

De fato, muito se discute ou se discutiu sobre o Forte São Joaquim em Roraima, e acreditamos fazer uma nova abordagem que possa contribuir efetivamente aos estudos históricos sobre o vale do rio Branco no período colonial, ou mesmo imperial. Além disso, em diversas ocasiões grupos e segmentos sociais ligados ao setor governamental tem se mobilizado em tentativas de restaurar o sítio onde se localizava o Forte São Joaquim sem, no entanto, esclarecerem para a população roraimense seu real papel na fixação portuguesa no rio Branco, ponto de grande relevância, como também o de querer fazer um verdadeiro trabalho arqueológico no local a ideia é apenas restaurar o local.

Desativado por volta de 1900, de suas muralhas foram retiradas as pedras utilizadas nos alicerces e paredes das instalações do Posto do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), localizado na Fazenda São Marcos, no Rio Uraricoera, em 1944. Ao longo dos anos, várias foram as tentativas e projetos de recuperação do valor histórico do Forte São Joaquim, sendo iniciadas, de acordo com nossas pesquisas, com o artigo do então major Cláudio Moreira Bento de 1975⁷⁵.

75 BENTO, Cláudio Moreira Maj. Op. cit.

Se a memória dos excluídos da sociedade pode ser trazida à tona, como já vem sendo feito, com o objetivo de tornar a História de Roraima uma história mais democrática, onde todos os sujeitos históricos possam ter o espaço que ocuparam de fato na concretização da conquista das terras do alto rio Branco nos séculos XVIII e XIX, afinal, nem só dos comandantes do Forte e seus familiares foi feita esta sociedade, existiram muito mais conflitos e confrontos do que a velha bibliografia local é capaz de nos mostrar.

RESENHA

Livro: CHASIN, José. *Marx - Estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009. 253p

O resgate do estatuto ontológico da obra de Karl Marx¹

Publicado pela primeira vez em 1995, como posfácio,² o texto *Marx – estatuto ontológico e resolução metodológica* reapareceu no mercado livreiro do Brasil através da editora Boitempo e, na Itália, pela editora Mimesis de Milão.³ A nova edição brasileira contou com uma introdução dos professores Ester Vaisman e Antônio José Lopes Alves, ambos do grupo de Marxologia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) – grupo fundado pelo próprio autor do livro, José Chasin.

Trata-se de uma obra que, pela densidade e importância, merecia vida própria desde o primeiro momento de sua publicação, como afirmou Mario Duayer na orelha deste novo volume. Como posfácio, o texto ressaltou a importância do trabalho rigoroso de Francisco Soares Teixeira, que se esquivou não só da vulgaridade comum da panfletagem política que se faz em torno da obra de Karl Marx, mas também da arbitrariedade de leituras comuns à academia:

É evidente que essa formulação é radicalmente contrária a tudo que reza o epistemologismo atual, tanto quanto à negação irracionalista deste [...]. Ademais, o oponente radical ultrapassa os limites desse confronto imediato, para se mostrar no âmbito mais geral como posição frontalmente contraposta ao espírito filosófico que desde há cerca de duzentos anos foi se tornando dominante e que, crescentemente, vem manietando a atividade intelectual. (CHASIN, 2009: p. 26)

1 Resenha realizada Rodrigo Chagas, prof. do curso de Ciências Sociais na UFRR e membro do *Têlos – grupo de pesquisa em ciências humanas da UFRR*.

2 O texto que aqui resenhamos foi publicado pela primeira vez como posfácio do livro: TEIXEIRA, Francisco Soares. *Pensando Com Marx: uma leitura crítico-comentada de O Capital*. São Paulo: Ensaio, 1995.

3 Com tradução de Marco Vanzulli, na versão italiano o texto recebeu o título de Marx, *Ontologia e método*.

Mas, muito além do mero destaque a um bom trabalho, o *Estatuto ontológico*, como ficou conhecido, esclarece de maneira surpreendente questões centrais na obra de Marx, a começar pela origem de seu pensamento – tão pouco estudada e tida por muitos, das mais diversas filiações, como uma continuação “invertida” do pensamento de Hegel, ou então como o resultado de um mesmo “horizonte de expectativas” ou coisas do gênero. Concepções estas que resultam comumente na recusa, em maior ou menor grau, de uma cientificidade autofundada do pensamento marxiano, mas que, como documenta amplamente Chasin, não encontram fundamento no escritos legados por Marx.

O que foi designado por seu autor, na época também editor da editora Ensaio, como um posfácio, tornou-se um dos principais trabalhos de José Chasin – que morreu três anos após o escrito, em 1998, no auge de sua produção. Contudo, o texto, ainda que sintético, é um denso resultado de décadas de estudos sobre a obra de Karl Marx e que teve como um de seus interlocutores privilegiados o filósofo húngaro Georg Lukács. O resultado é uma obra que, pelo rigor, se preserva de leituras furtivas: é densa, feita para reflexão e fundamentação teórica sólida, alheia ao “mercado” partidário ou acadêmico.

De saída, a obra desfaz equívocos antigos ao apresentar a gênese do pensamento de Marx como uma “viragem ontológica”. Para isso, demonstra a impropriedade de uma das teses mais veiculadas sobre a origem do pensamento marxiano, a ideia de que este se fundamenta em um “amalgama originário”. Esta ideia do amalgama foi criada por Karl Kautsky e ganhou o reconhecimento e confirmação de ninguém menos do que Lênin; sendo, a partir de então, amplamente difundida a compreensão de que a fonte do pensamento de Marx seria a junção entre o “melhor” do que produziu o pensamento político francês, a filosofia alemã e a economia política inglesa de sua época.

Perquirindo os textos de “juventude” de Karl Marx – muitos dos quais só vieram a lume após os anos 1930, ou seja, depois da morte de Lênin – o filósofo paulista demonstra que não há, por parte de Marx, uma síntese do melhor das três posições. Questiona o autor: seria “possível retalhar, filtrar e fundir partes vivas de três universos teóricos essencialmente diferentes, e com insumos intelectuais dessa ordem implementar um novo corpus filosófico-teórico?” (*Ibid.*: p. 39). Como fica claro no texto, o que há de fato na gênese do pensamento marxiano é uma crítica ontológica às três posições; e, o “amalgama”, comumente suposto, só seria possível através de um posicionamento gnósio-epistemológico, totalmente estranho ao pensamento de Marx.

Esta apreensão de Chasin coloca a obra marxiana para fora da esfera liberal: Marx não vê na política uma esfera resolutive, mas uma negatividade que – ainda que necessária historicamente – deve ser superada juntamente com o fim do Estado; não encontra na filosofia hegeliana seu arrimo Lógico, mas expõe que a lógica própria de tal filosofia é a especulação; não visa criar uma ciência econômica autônoma, mas demonstrar a insolubilidade e a necessidade imanente da superação da sociabilidade burguesa.

Precisamente por sua condição de pensamento pós-especulativo ou pós-gnosiológico e antipolítico, a obra marxiana não é, nem poderia ter sido, a aglutinação ressintetizada das melhores porções do pensamento de ponta do seu tempo. Lidou com o mesmo em suas vertentes mais avançadas, todavia, não para operar a mágica canhestra de um somatório absurdo de suas “partes vivas”, nem mesmo, e puramente, para se fazer herdeiro de uma dita tradição dialética [...] Lidou, sim, com as melhores cabeças de toda uma época, mas para armar um salto para além delas. (*Ibid.*: p. 86)

O segundo momento que destacamos no escrito traz, talvez, a contribuição mais importante do livro, que é o resgate da “teoria das abstrações”, presente na obra de Marx. A partir da “viragem ontológica”, previamente exposta e sem subterfúgios teóricos, José Chasin apresenta como se dá a superação do problema do conhecimento na obra marxiana e, para isso, enfrenta a questão pouco entendida do papel da subjetividade em Marx. Vemos, assim, aflorar a forma específica através da qual o pensamento marxiano realiza suas análises sem recorrer aos recursos gnósio-epistemológicos que marcam tão profundamente o pensamento científico moderno:

Lugar e malha esclarecidos e decifrados, pois, sob o rigor próprio à crítica ontológica, pela qual o conhecimento, como qualquer alvo de investigação, é determinado pela gênese e necessita de sua entificação. Pertinência e superioridade de tratamento, desde logo, porque não isola saber de fazer, o que equivale a não separar o pensamento como predicado do ser que pensa. Lida, portanto, com o pensamento no complexo real onde se manifesta como força específica de um ser peculiar nos atos pelos quais este se confirma. (*Ibid.*: p. 102)

O pensar é expressão do ser ativo, é tratado em sua complexidade própria, deixando de cair nas ambiguidades da “dialética”, nas “hermenêuticas da imputação” e na especulação racionalista – tampouco se verga ao mecanicismo que predominou (e predomina) em certas vertentes de marxismo. A radicalidade e a correção da *determinação social do pensamento* em Marx é reposta de forma resolutive e clarificadora do trânsito que vai da abstração do concreto à concretude da abstração, como via multilinear que possui “momentos preponderantes” e “nexos determinantes” na relação histórica do sujeito/objeto.

Por fim, o terceiro momento que nos parece fundamental na obra é a crítica que Chasin faz ao pensamento maduro de Lukács, que, apesar de ter sido fundamental no desvendamento da ontologia do ser social em Marx, acaba por reproduzir o vínculo gnósio-epistemológico de Marx com Hegel, ainda que de maneira mais sofisticada:

Em síntese, de posse da resolução ontoprática da problemática do conhecimento e da teoria das abstrações, Lukács disporia de meios para sustentar marxianamente a independência do ser em face da consciência, a possibilidade do saber científico e a prioridade do objeto como ponto de partida da ciência, sem lançar mão do débil esquema do em-si epistêmico; da mesma maneira, teria compreendido o modo pelo qual a cabeça se apropria da realidade por meio do concreto de pensamentos, sem forçar à existência uma herança hegeliana pela reiteração sem brilho da tese do vínculo lógico entre Marx e Hegel, que em outras mãos acaba mesmo por se converter em dependência lógica do primeiro em relação ao segundo, o que é ainda mais despropositado. Tratadas por essas vias extrínsecas à concepção marxiana, as relações entre esses dois grandes autores findam inteira e perversamente obscurecidas, contra as melhores intenções analíticas, inclusive as de seus mais sofisticados praticantes. (*Ibid.*: p. 213)

Convém ressaltar que essa crítica a Georg Lukács é fruto de um longo diálogo: em 1963, Chasin publica artigos na *Revista Brasiliense* resgatando a posição lukacsiana de *El Asalto a la Razón*.⁴ Como editor da extinta editora Senzala, publica *Existencialismo ou marxismo?*, de Lukács, em 1967.

Na década de 70, com a publicação de sua tese doutoral, *O integralismo de Plínio Salgado*, expõe a “via colonial” de entificação do capitalismo brasileiro através de uma análise criteriosa da figura mais importante do integralismo, conformando uma contribuição marxista para explicar a particularidade do capitalismo no Brasil, mantendo também um claro diálogo com o pensamento lukacsiano.

Nos anos 80 e 90 contribuí para as publicações da revista *Temas de Ciências Humanas* e, depois, através da editora Ensaio, estabelece um “movimento de ideias” que até hoje vem dando frutos. Também através destes meios de publicação, o pensamento lukacsiano e de alguns de seus discípulos, como István Mészáros, continuaram presentes – basta que lembremos que livros como *O poder da Ideologia, A necessidade de controle social*, dentre vários outros, foram publicados pela primeira vez no país pela editora Ensaio, encabeçada por José Chasin.

A atenção que Chasin deu a obra madura de Georg Lukács ao longo de sua trajetória veio do fato de que esta tentou ser uma espécie de “lupa” do pensamento de Marx. Desta forma, encontramos no *Estatuto ontológico* o auge deste diálogo através

4 Ver artigos sobre Karl Mannheim nas revistas *Brasiliense* nº 47 e nº 48.

de uma crítica positiva, que não só retoma o “caminho das pedras” lukacsiano, como contribui amplamente para a continuação deste:

o percurso lukacsiano à ontologia marxiana foi um verdadeiro caminho das pedras, que nunca se integralizou plenamente, embora seja dele o mérito excepcional – o que basta para consagrá-lo como o mais importante pensador marxista do século – de ter sido o primeiro a identificar, de forma imanente ao espírito da obra marxiana, o caráter ontológico da mesma, bem como procurado expor e desenvolver o panorama geral da questão e momentos fundamentais de sua complexa estrutura categorial. Todavia, foi uma longa trajetória, uma procura árdua, que cultivou incongruências e que não findou isenta de irresoluções e equívocos. (*Ibid.*: p. 192)

Segundo a análise chasiniana, não há fundamento para a afirmação de que Marx visava escrever uma “Lógica” como argumenta Lukács, bem como, não há a suposta aplicação desta Lógica na primeira parte de *O Capital*. Pelo contrário, na obra clássica de Marx o que se confirma, de forma mais acabada e madura, é a viragem ontológica realizada, em 1843, após a saída de Marx de *A Gazeta Renana* e de ter produzido a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, como o filósofo paulista expõe, com fartas referências que grassam ao longo da obra do próprio Marx.

Marx - Estatuto ontológico e resolução metodológica não se propõe um texto voltado aos aplausos fáceis. Sua dificuldade e possível polêmica estão arrimadas em um posicionamento de rigor e coragem que, ao que parece, foi uma das marcas da vida de seu autor: com uma rara autonomia de espírito em um país em que os modismos e o colonialismo intelectual são uma constante e constantemente estimulados.

Sem concessões à academia ou ao partido, a obra de José Chasin vem sofrendo uma negligência que esta publicação da Editora Boitempo e sua recente publicação na Itália ajudam a romper. As contribuições que estão condensadas nesse texto são decisivas para uma tentativa de desfazermos os vários embaraços que, em grande medida, o pensamento de esquerda vem sofrendo ao “ler” Marx como tributário das “vocações” científica e política próprias do pensamento liberal. O resgate do estatuto ontológico de Marx nos ajuda a pensar com Marx, ou seja, superando o estatuto de cientificidade liberal.