

Coleção: Povos e Comunidades Tradicionais nº 2 - Coord. Prof. Sérgio Nunes de Jesus

DAVYS SLEMAN DE NEGREIROS - INGRID LETICIA MENEZES BARBOSA
JORGE LUÍS DE FREITAS LIMA - REGINALDO CONCEIÇÃO DA SILVA
SÉRGIO NUNES DE JESUS
ORGANIZADORES

POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS

OS SUJEITOS E SEUS
DESLOCAMENTOS

VOLUME 2



Versão final

Editora CRV - Proibida a impressão e comercialização

Davys Sleman de Negreiros
Ingrid Leticia Menezes Barbosa
Jorge Luís de Freitas Lima
Reginaldo Conceição da Silva
Sérgio Nunes de Jesus
(Organizadores)

POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS: os sujeitos e seus deslocamentos

Coleção Povos e Comunidades Tradicionais
Coord. Prof. Sérgio Nunes de Jesus

Volume 2

Editora CRV
Curitiba – Brasil
2019

Copyright © da Editora CRV Ltda.
Editor-chefe: Railson Moura
Diagramação e Capa: Editora CRV
Imagens da Capa e do Miolo: Arquivo dos Autores
Revisão: Ingrid Leticia Menezes Barbosa, Jorge Luís de Freitas Lima
e Sérgio Nunes de Jesus

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
CATALOGAÇÃO NA FONTE

J58

Jesus, Sérgio Nunes de.

Povos e comunidades tradicionais: os sujeitos e seus deslocamentos / Davys Sleman de Negreiros, Ingrid Leticia Menezes Barbosa, Jorge Luís de Freitas Lima, Reginaldo Conceição da Silva, Sérgio Nunes de Jesus (organizadores) – Curitiba : CRV, 2019.
180 p. (Povos e comunidades tradicionais, v. 2).

Bibliografia

ISBN COLEÇÃO 978-85-444-1718-8

ISBN VOLUME 978-85-444-3273-0

DOI 10.24824/978854443273.0

1. Antropologia – cultura – sociedade. 2. Tradições. 3. História – povos – comunidades tradicionais. I. Negreiros, Davys Sleman de. org. II. Barbosa, Ingrid Leticia Menezes. org. III. Lima, Jorge Luís de Freitas. org. IV. Silva, Reginaldo Conceição da. org. V. Título. VI. Série.

CDU 39

CDD 301

Índice para catálogo sistemático

1. Antropologia 301

ESTA OBRA TAMBÉM ENCONTRA-SE DISPONÍVEL EM FORMATO DIGITAL.
CONHEÇA E BAIXE NOSSO APLICATIVO!



2019

Foi feito o depósito legal conf. Lei 10.994 de 14/12/2004

Proibida a reprodução parcial ou total desta obra sem autorização da Editora CRV

Todos os direitos desta edição reservados pela: Editora CRV

Tel.: (41) 3039-6418 - E-mail: sac@editoracrv.com.br

Conheça os nossos lançamentos: www.editoracrv.com.br

Conselho Editorial: Comitê Científico:

- Aldira Guimarães Duarte Domínguez (UNB)
Andréia da Silva Quintanilha Sousa (UNIR/UFRN)
Antônio Pereira Gaio Júnior (UFRRJ)
Carlos Alberto Vilar Estêvão (UMINHO – PT)
Carlos Federico Dominguez Avila (Unieuro)
Carmen Tereza Velanga (UNIR)
Celso Conti (UFSCar)
Cesar Gerónimo Tello (Univer. Nacional
Três de Febrero – Argentina)
Eduardo Fernandes Barbosa (UFMG)
Elione Maria Nogueira Diogenes (UFAL)
Élsio José Corá (UFFS)
Elizeu Clementino de Souza (UNEB)
Fernando Antônio Gonçalves Alcoforado (IPB)
Francisco Carlos Duarte (PUC-PR)
Gloria Fariñas León (Universidade
de La Havana – Cuba)
Guillermo Arias Beatón (Universidade
de La Havana – Cuba)
Jailson Alves dos Santos (UFRJ)
João Adalberto Campato Junior (UNESP)
Josania Portela (UFPI)
Leonel Severo Rocha (UNISINOS)
Lídia de Oliveira Xavier (UNIEURO)
Lourdes Helena da Silva (UFV)
Marcelo Paixão (UFRJ e UTexas – US)
Maria de Lourdes Pinto de Almeida (UNOESC)
Maria Lília Imbiriba Sousa Colares (UFOPA)
Maria Cristina dos Santos Bezerra (UFSCar)
Paulo Romualdo Hernandes (UNIFAL-MG)
Renato Francisco dos Santos Paula (UFG)
Rodrigo Pratte-Santos (UFES)
Sérgio Nunes de Jesus (IFRO)
Simone Rodrigues Pinto (UNB)
Solange Helena Ximenes-Rocha (UFOPA)
Sydione Santos (UEPG)
Tadeu Oliver Gonçalves (UFPA)
Tania Suely Azevedo Brasileiro (UFOPA)
- Angelo Aparecido Piori (UEM)
Arnaldo Oliveira Souza Júnior (UFPI)
Carlos Ugo Santander Joo (UFG)
Dagmar Manieri (UFT)
Edison Bariani (FCLAR)
Elizeu de Miranda Corrêa (PUC/SP)
Fauston Negreiros (UFPI)
Fernando Antonio Gonçalves Alcoforado
(Universitat de Barcelona, UB, Espanha)
Giovani José da Silva (UNIFAP)
José de Ribamar Sousa Pereira (Exército
Brasileiro/Ministério da Defesa)
Kelly Cristina de Souza Prudencio (UFPR)
Liv Rebecca Sovik (UFRJ)
Marcelo Paixão (UFRJ e UTexas – US)
Marcos Aurelio Guedes de Oliveira (UFPE)
Maria Schirley Luft (UFRR)
Mauro Guilherme Pinheiro Koury (UFPB)
Ricardo Ferreira Freitas (UERJ)
Renato Jose Pinto Ortiz (UNICAMP)
Rubens Elias da Silva (UFOPA)
Sergio Augusto Soares Mattos (UFRB)
Silvia Maria Favero Arend (UDESC)
Sonia Maria Ferreira Koehler (UNISAL)
Suyanne Tolentino de Souza (PUC-PR)

Este livro foi avaliado e aprovado por pareceristas *ad hoc*.

Versão final

Editora CRV - Proibida a impressão e comercialização



Versão final

Material produzido a partir do **Edital Interno 38/2018, DEPESP, para Publicação de Livros e Similares – Seleção de Grupos de Pesquisa – Campus Cacoal-IFRO** [Livros (Coletânea), Revistas (Temáticas), Compêndios (Coletivo) e Anais (Eventos)], com temáticas voltadas para questões que envolvam: 1. Ciências Exatas e da Terra; 2. Ciência da Computação; 3. Ciências Biológicas; 4. Ciências Agrárias; 5. Ciências Sociais Aplicadas; 6. Ciências Humanas; 7. Linguística, Letras e Artes; 8. Multidisciplinar, com concessão de recursos financeiros para fins de custeio (taxa de bancada), de bolsas para o coordenador/líder do Grupo de Pesquisa.

Versão final

Editora CRV - Proibida a impressão e comercialização

Versão final

Art. 3º Para os fins deste Decreto e do seu Anexo compreende-se por:

I – Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição.

**(Presidência da República [Casa Civil],
Subchefia para Assuntos Jurídicos:
Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007)**

Versão final

Editora CRV - Proibida a impressão e comercialização

SUMÁRIO

PREFÁCIO NOSSO CÉU AQUI NA TERRA.....	13
<i>Celso Ferrarezi Junior</i>	

PRÓLOGO	19
<i>Denilson Lima Santos</i>	

POVOS INDÍGENAS

PRESENÇA INDÍGENA: documentação oficial referente à história indígena na província de Alagoas	25
<i>Aldemir Barros da Silva Júnior</i> <i>Jaiane da Silva Albuquerque Nunes</i>	

PRÁTICAS TRADICIONAIS NA GESTAÇÃO E NO PARTO DAS MULHERES PAITER SURUÍ	37
<i>Chicoepab Suruí Dias</i> <i>Nauama Dias Suruí</i> <i>Verônica Aldé</i>	

EXPRESSÃO CULTURAL: relato de experiência na formação de professores indígenas em Benjamin Constant-AM	49
<i>Jorge Luís de Freitas Lima</i>	

POVOS POMERANOS

POVO TRADICIONAL POMERANO DO BRASIL: discussões sobre lutas coletivas por direitos sociais	61
<i>Erineu Foerste</i>	

LUTAS COLETIVAS POR EDUCAÇÃO EM UMA COMUNIDADE POMERANA NO ESTADO DO ESPÍRITO SANTO/BRASIL	73
<i>Edineia Koeler</i> <i>Erineu Foerste</i>	

MODO DE VIDA E MINERAÇÃO EM TERRITÓRIOS DE POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS: no Bioma Cerrado e no Bioma Pampa.....	89
<i>Carmo Thum</i> <i>Carlos Alberto Dayrell</i> <i>Samuel Leite Caetano</i>	

COMUNIDADES TRADICIONAIS DE AGRICULTORES FAMILIARES

AGRICULTURA FAMILIAR: condições para uma agricultura de subsistência em Cacoal – Rondônia	105
<i>Davy's Sleman de Negreiros</i>	
<i>Sérgio Nunes de Jesus</i>	

COMUNIDADES TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA

REFLEXÕES ACERCA DA “TRAJETÓRIA” ENQUANTO CATEGORIA DE ANÁLISE NA GEOGRAFIA DA RELIGIÃO: análise situacional a partir do modo de vida dos afro-religiosos em uma cidade da tríplice fronteira amazônica	127
<i>Reginaldo Conceição da Silva</i>	
<i>Josué da Costa Silva</i>	

COMUNIDADES TRADICIONAIS DE RIBEIRINHOS

LENDAS E MITOS NO VIVER DO RIBEIRINHO AMAZÔNICO	147
<i>Liliane Eifler Firme Silva</i>	
<i>Dirlei Afonso Schier</i>	
BAIXO RIO MADEIRA: a vida e o cotidiano dos povos ribeirinhos da Amazônia Ocidental	155
<i>Ayrton Schupp Pinheiro Oliveira</i>	
SOBRE OS AUTORES	175

PREFÁCIO

NOSSO CÉU AQUI NA TERRA

Celso Ferrarezi Junior¹

Como filho de uma família italiana protestante, sempre fui levado à igreja desde muito pequeno. Quando fui começando a perceber o mundo, já no interior de São Paulo, frequentemente via imagens do Paraíso, pintadas e distribuídas no ambiente religioso, em que apareciam Jesus, sempre muito branco, e as famílias dos “salvos” sempre branquíssimas, loiras, de olhos azuis, como é evidente na imagem abaixo.



Fonte: imagem de uso público e distribuição franqueada)

Essas imagens me causaram estranheza desde que comecei a me dar conta de seu conteúdo, principalmente porque não via nelas meus amiguinhos de infância. Ali no interior de São Paulo eu tinha muito amiguinhos orientais e muitos negros. Depois, conheci um menino indígena, da Ilha do Bananal, que foi estudar na região no internato de em um colégio religioso e que se tornou um amigo inseparável, mas ele também nunca estava nas imagens do Céu.

1 Instituto de Ciências Humanas e Letras/ICHL. Universidade Federal de Alfenas/UNIFAL.

Um dia, meu professor disse na classe que Jesus era judeu e eu fiquei intrigado. Nunca tinha visto um judeu antes e fui procurar na Biblioteca da escola alguma fotografia de pessoas judias. Eu queria saber como era um judeu (e, lembre-se, não havia internet naquele tempo...). Enfim, depois de muito procurar, achei uma foto de judeus em uma enciclopédia e, para meu terror, descobri que os judeus não são loiros de olhos azuis! Eles são morenos e, alguns, são negros! Aquele homem das pinturas, então, não era Jesus! Não podia ser! Eu tinha sido sistematicamente enganado todo aquele tempo! Nunca mais olhei para as pinturas de Jesus com os mesmos olhos...

Alguns anos depois, eu já adulto e já professor primário (sim, naquele tempo, as séries iniciais do ensino fundamental se chamava “curso primário”), recebi em minha casa um material religioso (não me lembro de qual igreja) em que aparecia outra pintura do Paraíso. Fiquei tão impressionado que a recortei e a guardei. É esta que você vê a seguir e que, depois de alguns anos, também achei na Internet. Lembro-me de ter chorado quando a vi pela primeira vez, tão chocado eu fiquei.



Fonte: imagem de uso público e distribuição franqueada.

Nela, aparece Jesus, ainda muito branco, acompanhado de quatro crianças: três muito brancas e um menino negro. Porém, as três crianças brancas estão encostadas em Jesus, mas a criança negra está longe dele, separada de Jesus e das outras três crianças por um cachorro, como se o animal estivesse protegendo os quatro da presença da criança negra. Essa imagem me deixou tão revoltado que, por dias, não consegui dormir direito. Na época, meu

melhor amigo de faculdade era o hoje professor Stanislau de Sena Brito, homem negro e defensor dos direitos dos afrodescendentes, a quem eu sempre acabava enxergando na pintura do menino negro em meus pesadelos. O único pensamento que me ocorria era que, se meu melhor amigo não podia tocar em Cristo, eu também não podia. Essa imagem tinha o efeito terrível de me separar de Deus. Ainda bem que esse Jesus branco não era mais o Jesus judeu que eu tinha aprendido a conhecer lá atrás.

Bem, há uma razão muito forte para eu estar contando essa minha vivência de infância aqui e não é uma razão religiosa como, em princípio, pode parecer. O fato é que por muitos anos, eu ouvi nas escolas religiosas em que estudei e nas igrejas a que fui que nosso objetivo era construir, o quanto fosse possível, um “Céu aqui na Terra”. Um Céu de paz, compreensão e união entre todas as pessoas. Um “Céu aqui na Terra” é, evidentemente, uma metáfora religiosa para uma sociedade mais justa e mais igualitária. Mas, por mais contraditório que possa parecer, essa sociedade justa e igualitária que nos era propostapelos discurso dessas pessoas nos era negada nas imagens que elas nos mostravam, porque o Céu das pinturas era um Paraíso em que não havia o conhecimento de todos os povos, compreensão entre todos os povos, paz entre todos os povos: era um Céu em que o menino negro ficava afastado do Salvador por um cão de guarda. Era, na verdade, uma forma disfarçada de “Inferno” (e, da mesma forma, “Inferno” entra nessa discussão como uma metáfora para a nossa sociedade desigual e preconceituosa). E o que mais me chocava era que essas pessoas, para meu espanto, não pareciam se dar conta disso! Esse foi, provavelmente, o primeiro problema de pesquisa de minha vida: “Por que essas pessoas não enxergavam isso?”.

Eu me lancei, então, em busca de respostas. De cara, definitivamente, aquele Céu das figuras não era o meu “Céu aqui na Terra”. No meu Céu aqui na Terra, na sociedade que eu buscava e pela qual passei a lutar, havia negros, indígenas, orientais, aborígenes australianos, mestiços e, até brancos de olhos azuis. No meu Céu, ninguém se achava melhor do que o outro, ninguém escravizava, ninguém segregava, ninguém era penalizado por ser como era, homens não recebiam salários maiores do que mulheres pelo mesmo serviço nem as pessoas eram impedidas de trabalhar por causa do tipo de cabelo que possuíam. E descobri que, como meu Céu não existia nas pinturas religiosas, eu mesmo deveria pintá-lo, nem que fosse só um pedacinho, aqui na Terra, com a tinta do meu suor e o pincel dos meus atos. E foi nessa jornada que as respostas começaram aparecer.

A primeira resposta me mostrou que o problema não estava com os religiosos. E, por favor, não entenda isso como uma crítica às religiões ou aos religiosos. No máximo, é uma crítica aos pintores dessas imagens ou, mais

propriamente, uma “chamada de atenção” a eles. Meu problema nunca foi e não é com religiosos: é com quem nega a necessidade de conhecer e compreender a diversidade humana seja um religioso, um não religioso, um ateu, qualquer um, enfim. Existe muita gente comum e muita gente poderosa que se acha autossuficiente e desobrigada de conhecer a diversidade humana. Pois eu afirmo que ninguém se compreende perfeitamente, ninguém se entende plenamente, ninguém tem uma dimensão correta do que realmente é sem conhecer o outro em sua mais ampla diversidade.

Isso é assim por uma regra natural: a formação da identidade se baseia no conhecimento da alteridade. Só sabemos quem somos compreendendo o que os outros são. E isso demanda estudo, tempo, maturidade e humildade. Entender o outro em sua complexidade, em seus ambientes natural e social e em sua construção cultural é o único caminho para eu me entender plenamente, para conseguir medir meu comportamento, minha grandeza (ou pequenez) ética e moral, minha importância no mundo em que vivo. É pelo conhecimento do outro que possibilito minha construção pessoal. Isso é inevitável, pois, como disse, é o processo natural.

Assim, quando nascemos, é a partir de nosso círculo familiar mais próximo que conseguimos os parâmetros necessários para iniciar nossa construção como pessoas. Aprendemos de nossos pais, por exemplo, qual é o comportamento social aceitável. Se somos filhos de bandidos, provavelmente, vamos crescer achando que a bandidagem é o comportamento social aceitável. Se somos filhos de um sacerdote cristão, provavelmente, vamos crescer achando que ir à Igreja é algo que faz parte da vida cotidiana. Se somos filhos de um músico, é normal que nos interessemos por música já desde os primeiros anos de vida. Isso pode mudar com o tempo, com o crescimento, com o conhecimento de outras possibilidades, mas é a partir do pequeno círculo familiar que iniciamos nosso alicerce pessoal.

Se nós crescemos e esse círculo não se ampliar, vamos acabar achando que só o que nossa família ou pequeno grupo social faz e só a maneira como ali se vive são as formas corretas de se viver e de se ver o mundo. Entendeu porque aquelas pessoas de minha infância não enxergavam o problema naquelas figuras do Paraíso? E é por isso, também, que existe gente muito “pequena”, com uma visão muito taçanha do mundo, com um comportamento muito preconceituoso e sectário. É gente que nunca alargou seus horizontes com base em uma visão complexa do ser humano, das outras sociedades, das outras possibilidades existenciais, das outras culturas. Gente que tem um mundinho medíocre, que não passa de um metro e meio ao redor de si mesma. Gente cujo Céu é como aquele das pinturas que mostrei no começo deste texto: só tem um tipo de pessoa, com uma só cor, com um só cabelo, com uma só visão,

com uma só história, com uma só família, com um só pensamento, com uma só cultura, com um só sorriso bobo na cara. É gente que nunca conheceu o outro, que nunca se preocupou em entender o mundo como os outros o entendem, gente que desenvolveu a ilusão de ser o centro do mundo, que se acha o *axis mundi* em torno do qual todo o restante do planetattem que girar. É gente pobre de conhecimento, de visão, de humanidade, de ética, de moral e de amor. É gente incompleta.

Então, quando me deparo com um livro escrito por tantos autores de diferentes origens e formações, com a preocupação precípua de dar a conhecer o outro, um livro como este que ora prefacio, um livro que nos traz uma enorme riqueza de saberes acerca de diferentes comunidades típicas, sejam elas negras, brancas, indígenas – não importa: o que importa é que são comunidades de outros! – eu começo a ficar feliz. Eu começo a enxergar que, a despeito de todas as dificuldades práticas, existem pessoas que, como eu, vem tentando compartilhar saberes que nos completem pelo conhecimento do outro, pessoas que também buscam a construção de uma visão mais complexa e compreensiva do outro. Uma visão que nos complemente, que nos torne pessoas melhores, mais integrais, mais éticas, menos preconceituosas, mais dispostas a construir uma nova sociedade baseada em uma concepção mais ampla de nós mesmos. Pessoas que pesquisam as comunidades típicas que nos rodeiam para permitir que aquele Céu de respeito e integração aqui na Terra seja um dia possível. Afinal, como já disse, *é pelo conhecimento do outro que nos construímos, que nos completamos, que nos integramos e que melhoramos como pessoas.*

Hoje, já não sou mais aquele menino branquelo intrigado com um Céu em que só habitavam “galeguinhos de olhos azuis”. Já envelheci e já encontrei algumas respostas para meus antigos problemas de pesquisa. Não sei se terei tempo de ver construído meu “Céu aqui na Terra”, ou seja, uma sociedade de paz e de integração entre todos os homens, ou se, tragicamente, as pessoas insistirão em viver incompletas por séculos ainda. Mas, de toda forma, tenho a alegria de saber que consegui pintar ao menos um pedacinho de uma nova ilustração com meus atos professorais. E, nos dias de hoje, tenho a felicidade redobrada de ver muitas sementes plantadas, de ver novos e jovens pesquisadores em busca de um conhecimento mais amplo do que nós somos, de ver por todos os lados pessoas que se dedicam, por exemplo, a criar livros que ampliam nossa visão de mundo e dos outros, livros como este, do qual, agora, tenho a satisfação de também fazer parte.

Alfenas-MG, 12 de março de 2019

Versão final

Editora CRV - Proibida a impressão e comercialização

PRÓLOGO

Denilson Lima Santos¹

Sem dúvida, nesse momento em que vivemos, as palavras do linguista Rajagopalan (2011) nos alerta sobre a necessidade de “voltar os nossos pensamentos para o mundo que estamos vendo, vivendo” (p. 2). Assim mesmo, a partir dessa aliteração *vendo, vivendo* é que consigo interpretar o livro *Povos e Comunidades Tradicionais – os sujeitos e seus deslocamentos*. É tempo de refletir, mais do que nunca, sobre o mundo circundante. Entre discursos, musicalidades e vivências, os autores possibilitam a releitura de nossa sociedade sob a perspectiva das comunidades dos Povos Tradicionais.

Em dias de ameaça aos Direitos Humanos, a reflexão acadêmica precisa pontuar-se na encruzilhada discursiva sobre os Povos Tradicionais que formam e formaram este país. Além disso, faz-se necessário fazer a escrita da memória, de maneira que delineemos os contornos, os rabiscos para entender as rasuras pelas quais nossa naçãofoi e é forjada. Desde a dura invasão do colonizador que exterminou os indígenas até a escravidão que maculou o solo dessa terra, os povos que nela habitam se reconstroem, se refazem e ensinam que aqui é também lugar de acolhimento, pois outros vieram e vêm em busca de refúgio, paz e possibilidade de recomeçar uma nova vida.

Nessa trilha de tradição, memória e ressignificação das tradições é que apresentamos esse livro. É um convite à leitura das vivências, das lutas pelo direito à vida e da reinterpretação dos ritos de fé na cotidianidade. Não há como ficar insensível depois das páginas lidas e após escutar as narrativas dos que fazem brotar, do chão, a esperança.

Diante disso, é nesse sentido que no capítulo “Presença indígena: documentação oficial referente à história indígenana província de Alagoas”, de Aldemir Barros da Silva Júnior e Jaiane da Silva Albuquerque Nunes percebemos a discussão sobre os sujeitos indígenas, sobretudo, a respeito da invisibilização e da violência simbólica perpetrada pela elite que “insistiam em descrever os indígenas como já misturados aos nacionais, negando assim o seu pertencimento étnico, base legal que lhe garantia a reserva de terra”. Tal artifício da classe dominante nos faz lembrar no que Homi Bhabha (1998) postulará sobre o discurso colonial. A construção discursiva do colonizador

¹ Universidade da Integração Internacional da Lusofonia. Afro-Brasileira (UNILAB/Campus dos Malês, BA). Líder do Grupo de Estudos e Pesquisas Interdisciplinares em Linguagem e Sociedade (GEPILIS).

tem por objetivo “apresentar o colonizado como uma população de tipos de degenerados com base na origem racial de modo a justificar a conquista e estabelecer sistemas de administração e instrução” (p. 111). Dessa maneira, podemos perceber como a elite alagoana, seguindo os moldes da nacional, expropria e usurpa as terras indígenas, deslegitimando as subjetividades, ao tecer uma rede de dominação e opressão para com os povos autóctones.

Igualmente, é importante observar que em “Práticas tradicionais na gestação e no parto das mulheres *païter suruí*”, de Chicoepab Suruí Dias, Nauama Dias Suruí e Verônica Aldé a atenção à saúde e aos conhecimentos das comunidades indígenas ainda são deslegitimados pelo Sistema de Saúde desse país. No entanto, os saberes tradicionais resistem e se reelaboram em “uma relação de reciprocidade, uma troca de cuidados, a planta dialoga com quem a usa, quer ser cuidada para cuidar”. Nesse sentido, há uma relação dialógica entre os seres. Em outras palavras, o saber ancestral orienta a vida e a continuidade dela, por meio dos conhecimentos tradicionais que apontam o caminho para a cura da comunidade.

Ao seguir os caminhos das tradições, o capítulo “Povo Tradicional Pomerano do Brasil: discussões sobre lutas coletivas por Direitos Sociais”, de Erineu Foerstepode ser considerado um rico relato sobre os desafios e a riqueza intercultural brasileira sob a ótica dos povos Pomeranos. Percebemos também a necessidade das instituições brasileiras de realizarem estatísticas e estudos aprofundados sobre essas Comunidades Tradicionais. Temos em mente que ao voltar o olhar para o povo Pomerano essa nação poderá conhecer a si mesma.

Podemos dizer que da mesma forma, o capítulo “Lutas coletivas por educação em uma comunidade pomerano estado do Espírito Santo / Brasil”, Edineia Koeler e Erineu Foersteé um postulado sobre a epistemologia libertadora, tal qual já sinalizou Paulo Freire ao se referir ao espaço escolar. Nesse sentido, o indivíduo, consciente de seu papel na comunidade a qual pertence, transforma o mundo. A partir da coletividade transformadora, a comunidade pomerana de Alto Santa Maria lutou por constituir o direito social da educação no Brasil. As construções narrativas dos entrevistados delineiam as memórias sociais que constituem esse povo em solo brasileiro.

No mesmo sentido de constituição da memória coletiva, no capítulo “Modo de vida e mineração em territórios de povos e comunidades tradicionais: no Bioma Cerrado e no Bioma Pampa”, de Carmo Thum, Carlos Alberto Dayrell e Samuel Leite Caetano há a apresentação das questões sobre cultura, saberes e oralidade aliadas ao conceito de território e territorialidade como espaço em que a representação social reafirma as identidades e os modos de vida da comunidade. Os saberes se tornam o legado de várias gerações e as paisagens do Sul se delineiam na escrita dos autores, proporcionando a leitura fluida e objetiva do texto.

Ao seguir a leitura, o caro leitor e cara leitora perceberão que no capítulo “Agricultura familiar: condições para uma agricultura de subsistência em Cacoal – Rondônia”, de Davys Sleman de Negreiros e Sérgio Nunes de Jesus, os autores nos dão um panorama da produção de café e das questões de uma economia sustentável a partir da produção e da relação das famílias na cadeia produtiva. O desafio é vencer a monocultura e seus impactos na agricultura familiar, uma vez que esta é responsável pelo desenvolvimento da economia local e estadual.

O texto dos professores Reginaldo Conceição da Silva e Josué da Costa e Silva, intitulado “Reflexões acerca da ‘trajetória’ enquanto categoria de análise na Geografia da Religião: análise situacional a partir do modo de vida dos afro-religiosos em uma cidade da tríplice fronteira amazônica”, apresenta um exercício teórico e reflexivo pautado no olhar sobre a afrorreligiosidade dos líderes umbandistas na cidade de Tabatinga-AM.

De modo leve, no capítulo “Lendas e mitos no viver do ribeirão amazônico”, Liliâne Eifler Firme Silva e Dirlei Afonso Schier delineiam as tradições ribeirinhas a partir das lendas e narrativas mitológicas. Além disso, apresentam como os saberes são repassados e poetizados em construções identitárias amazônicas. Narrar é viver, tal qual nos ensinou Sherazade em *Mil e uma noites*. De outra maneira, narrar é preservar a vida. É nesse sentido que esse capítulo convida o leitor para, sob as árvores amazônicas, escutar as histórias que representam os Povos Ribeirinhos.

E por último, mas não menos importante, o capítulo “Baixo Rio Madeira: a vida e o cotidiano dos povos ribeirinhos da Amazônia Ocidental”, de Ayrton Schupp Pinheiro Oliveira faz uma exposição, ao modo dos cronistas de viagem, sobre as paisagens e as culturas dos povos que margeiam o Rio Madeira. Os desafios e lutas desses povos são retratados pela ótica do pesquisador-viajante com tonalidade de um impressionismo que ressalta as identidades e as culturas da floresta.

Por fim, a riqueza dos temas é assertiva para vermos e vivermos esse momento em que a sociedade experimenta a intolerância e a falta de respeito com o outro. Não é da nossa constituição como povo brasileiro o apego ao ódio. Aqui cabem todos, os filhos dessa terra, os que migram e os que escolhem viver nesse chão. Vejamos e vivamos nosso tempo. Esse e não outro tempo que nos impulsiona a ler as entrelinhas discursivas das práticas sociais dos Povos Tradicionais.

Malês-BA, 22 de março de 2019.

REFERÊNCIAS

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Trad. Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

RAJAGOPALAN, K. Entrevista com Kanavillil Rajagopalan: ponderações sobre Língua Aplicada, política linguística e ensino-aprendizagem. **Revista de Letras Norte@Mentos – Revista de Estudos Linguísticos e Literários**, 8. ed. Estudos linguísticos, 2011.

Versão final

POVOS INDÍGENAS



Crédito da Imagem: Ubiratan Gamalodtaba Suruí, *Gamebey* (Associação Metareilá do Povo Indígena Surui).

Versão final

Editora CRV - Proibida a impressão e comercialização

PRESENÇA INDÍGENA: documentação oficial referente à história indígena na província de Alagoas

*Aldemir Barros da Silva Júnior
Jaiane da Silva Albuquerque Nunes*

Indígenas diante do poder político e econômico local

A construção da imagem dos povos indígenas habitantes no Nordeste brasileiro, pela documentação oficial produzida no Século XIX, permite a conclusão de que estes vivenciaram um processo de descaracterização enquanto grupo étnico. Essa descaracterização pode ser percebida por meio dos registros deixados sobre a sua presença, no decorrer dos oitocentos, através de documentos de órgãos do Governo provincial, responsáveis, direta ou indiretamente, por administrar as terras e trabalhadores dos aldeamentos. Os documentos produzidos nessa administração representam o registro daqueles grupos que detinham o poder político e econômico local e, naturalmente, ocupavam os cargos públicos estratégicos, no que se refere a terra e trabalho. Esses insistiam em descrever os indígenas como já misturados aos nacionais, negando assim o seu pertencimento étnico, base legal que lhe garantia a reserva de terra. Dessa maneira, era uma forma utilizada por esses grupos para limitar os direitos dos povos indígenas previstos na legislação indigenista do período.

Essa discriminação e descaracterização dos povos indígenas seriam impulsionadas, principalmente, pelo interesse nas terras dos aldeamentos. A posse dessas terras interessava economicamente à elite local da Província de Alagoas, sobretudo nos vales do Mundaú e Paraíba do Meio. Na segunda metade do Século XIX intensificou-se o processo de avanço da fronteira econômica por esses vales, o que exigiu o controle sobre a população indígena habitante na região¹. Essa elite ocupava os cargos políticos locais e, por consequência, detinha o controle sobre o discurso oficial que era gerado no interior da província e sobre a população da mesma.

1 SILVA JÚNIOR, Aldemir Barros da. **A província dos trabalhadores tutelados**: trabalhadores indígenas diante do poder político e econômico na Província das Alagoas (1845-1872). 2015. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2015. p. 19. Segundo Silva Júnior, metade dos aldeamentos presentes na Província de Alagoas no século XIX localizava-se nos Vales do Mundaú e Paraíba do Meio: Santo Amaro, Uruçu, Atalaia e Limoeiro.

A administração dos aldeamentos era exercida por representantes dessa elite, muitas vezes coniventes com a usurpação das terras dos aldeamentos e com a exploração do trabalho indígena. Com a instituição do decreto imperial nº 426 de 24 de julho de 1845, intitulado de *Regulamento acerca das Missões de catequese e civilização dos índios*, os indígenas estariam sob a responsabilidade da Diretoria Geral dos Índios, representada na figura do Diretor Geral dos Índios e dos Diretores Parciais nas Aldeias, respectivamente, nomeado pelo imperador e incumbido de todas as aldeias existentes na província, e nomeados pelo presidente da província e incumbidos de apenas uma aldeia específica. Assim, esses cargos eram de indicação política, como nos mostra Edson Silva ao falar sobre a administração pública dos aldeamentos no Império: “*Os indicados na grande maioria das vezes foram oficiais da Guarda Nacional, chefes políticos locais, posseiros tradicionais invasores dos territórios indígenas*”, ou seja, não possuíam nenhum interesse na defesa dos indígenas, pelo contrário, muitas vezes se aproveitavam do cargo que detinham para então usurparem as terras desses povos e abusarem da sua mão de obra².

Lorena de Mello Ferreira ao analisar os índios aldeados em Barreiros-PE e a forma como esses sujeitos defendiam a sua condição de índio e o seu patrimônio territorial em meio a essa sociedade dos oitocentos que os envolviam, analisa também a tutela sobre estes indígenas e mostra que os diretores parciais faziam “*de seus cargos um poderoso instrumento coercitivo sobre a vida dos povos aldeados*”, e tudo isso respaldado pela legislação da época. Assim, os cargos da diretoria eram peças-chave no controle sobre esses povos, pois eram de responsabilidade dos diretores parciais várias incumbências que refletiam principalmente no cotidiano dos indígenas³.

Dessa maneira, pode-se observar o motivo desses preconceitos serem gerados e o objetivo de eles serem utilizados seguidos de discriminação e descaracterização dos povos indígenas nos registros deixados sobre a presença dos índios na História da Província de Alagoas. Um exemplo desses registros seriam as Falas e Relatórios provinciais. Esses foram produzidos pela presidência da província e Luiz Sávio de Almeida os reúne em *Os Índios nas Falas e Relatórios Provinciais das Alagoas*. Neste livro, Sávio mostra que o senhorio não possuía nenhuma preocupação com os mais pobres e muito menos com as populações indígenas, mas muito pelo contrário, procurava alimentar seus interesses e ampliar o seu poder político e econômico nessa região, impossibilitando que outra sociedade contrária aos seus interesses

2 SILVA, Edson. História indígena em Pernambuco: para uma compreensão das mobilizações indígenas recentes a partir de leituras de fontes documentais do século XIX. *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano* (cessou em 1984), v. 64, p. 76, 2011.

3 FERREIRA, Lorena de Mello. *São Miguel de Barreiros: uma aldeia indígena no Império*. 2006. Dissertação (Mestrado). Recife, 2006. p. 55.

existisse e continuasse a ser mantida. Nele, a questão da terra também é o principal meio de conflito. Assim, segundo Sávio:

Neste vasto painel, inúmeras questões de importância afloram, como a indígena, sempre uma preocupação central do senhorio, que aliava o mando à posse de terra, na equivalência entre poder e estrutura agrária montada e correlata à matriz de produção. Evidentemente, jamais os senhores de terra iriam permitir a possibilidade de uma sociedade indígena. Uma sociedade indígena estaria significando, naquele período, algo a ser impossibilitado, na continuidade, em novos termos, do que havia acontecido durante a colônia (ALMEIDA, 1999, p. 15).

Outra obra que trata da questão da terra como o principal motivo dos conflitos existentes entre o senhorio e os indígenas de Alagoas é o livro do professor Clóvis Antunes, *Índios de Alagoas – Documentário*. Esse trabalho foi produzido através de pesquisas em vários arquivos brasileiros, sendo coletados diversos documentos referentes aos indígenas da Província de Alagoas. Tal livro mostra como estavam divididas as aldeias alagoanas e também coloca como ponto principal do debate a questão da terra indígena, quando mostra que a não demarcação da mesma provocou o desaparecimento de alguns desses povos dos dados oficiais do Império e, mais tarde, da República. Entretanto, mesmo com essa não demarcação de suas terras os indígenas de diversas localidades resistiram (e resistem) e reivindicam a demarcação dessas terras, afirmando e reafirmando a sua identidade étnica.

Diante dos interesses desse senhorio que controlava a estrutura montada no interior da província podemos perceber que se faz necessário uma nova abordagem historiográfica sobre essa temática, no caso de Alagoas já iniciada por Luiz Sávio de Almeida e por Clóvis Antunes. A própria produção historiográfica em nível nacional referente ao tema, até meados de 1970⁴, tratava dos povos indígenas colocando-os como “engolidos” pela sociedade envolvente e que sua cultura havia se “perdido” em meio a esse envolvimento com a sociedade nacional. Entretanto, Maria Regina Celestino de Almeida⁵

4 Nesse período se tem a chegada das obras de E. P. Thompson às universidades brasileiras, e em seguida de outros estudiosos, que mudaram a forma como a Historiografia Brasileira abordava os sujeitos e alguns temas pesquisados. Thompson faz conexões entre a História e a Antropologia, que permite ter uma nova visão dos sujeitos, a chamada história vista de baixo, facilitando os estudos de povos e sujeitos antes relegados, permitindo que seja feito um reexame do seu papel no processo histórico, mostrando que esses não seriam apenas passivos a tudo que ocorria, mas que agiam de acordo com os seus interesses e reivindicavam seus direitos. Ver NEGRO, Antônio Luigi; GOMES, Flávio. Além de senzalas e fábricas: uma história social do trabalho. Tempo e História. *Revista de Sociologia da USP*, v. 18, n. 1, p. 220-222, 2006; e LUCA, Tania Regina de. História dos, nos e por meio dos periódicos. In: PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). **Fontes históricas**. 2. ed. São Paulo: Editora Contexto, 2008. p. 112-115.

5 ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

ao analisar a trajetória dos índios aldeados no Rio de Janeiro colonial, observa que mesmo com a violência e opressão sofridas através do contato com vários grupos sociais distintos, os índios não deixaram de afirmar sua identidade; sofreram mudanças, entretanto, também se adaptaram a elas e conseguiram agir de acordo com seus interesses, não deixando de lutarem pelos direitos que lhes eram concedidos pela legislação, embora essa também acabasse os oprimindo.

Dessa forma, de acordo com Maria Regina Celestino de Almeida:

Houve diversas formas do que se pode chamar de resistência adaptativa, através das quais os índios encontravam formas de sobreviver e garantir melhores condições de vida na nova situação em que se encontravam. Colaborar com os europeus, integrar-se à colonização podia significar também resistir. [...] É possível perceber em seu interior a gestação do que se pode chamar de uma cultura de resistência adaptativa desenvolvida num processo histórico concreto em que a própria cultura é constantemente recriada (ALMEIDA, 2003, p. 33-4).

Tanto no Rio de Janeiro colonial, como na Alagoas provincial podemos perceber essa resistência indígena e a sua participação em diversos momentos da História do Brasil. Assim, pretende-se fazer um levantamento das fontes que tratam dessa presença indígena na Província de Alagoas ao longo do século XIX e que possam contribuir para reexaminar a História Indígena nessa mesma província. Serão analisadas as fontes que se encontram de forma dispersa no Arquivo Público de Alagoas-APA, localizado na cidade de Maceió.

A presença indígena na documentação oficial

As duas obras já citadas⁶ nos mostram que há documentação sobre a presença indígena em Alagoas no século XIX e nos fazem pensar que podem existir documentação que não foi utilizada por esses autores, no caso, inédita. A bibliografia utilizada como referência se manteve fundamentando a hipótese levantada: existe documentação inédita que pode revelar a participação de grupos indígenas nos mais variados momentos políticos da História da Alagoas Provincial. E a partir dessa documentação e da leitura de textos, tanto específicos da temática como voltados para uma análise das classes subalternas, percebemos as formas de resistências e estratégias utilizadas tanto por indígenas, como por negros e demais povos subalternizados contra as agressões e a exclusão que estavam submetidos. Desta forma, há contribuição para localização deste conjunto documental, o que resulta em avanço na produção historiográfica sobre a temática.

6 Os Índios nas Falas e Relatórios Provinciais das Alagoas, organizado por Luiz Sávio de Almeida e Índios de Alagoas- Documentário, produzido por Clóvis Antunes.

Ao pesquisarmos documentos no Arquivo Público de Alagoas-APA, identificamos que realmente há documentação inédita sobre essa presença indígena e que tal documentação se encontra principalmente no fundo documental de Obras Públicas. Foram digitalizados do APA um Livro de Registros de Correspondências com cerca de 201 folhas (contando frente e verso) e outro Livro também de Registros de Correspondências, contendo Ofícios e Portarias, com cerca de 286 folhas (contando frente e verso), ambos enviados pela Presidência da Província de Alagoas para diversos Presidentes de Províncias do Império Brasileiro e para diversas Autoridades da Província, respectivamente. Em relação a este segundo Livro, foram encontrados e transcritos 25 documentos referentes à temática indígena e que tratam da participação desses em diversos momentos da História de Alagoas provincial, sobretudo na construção e revitalização da cidade de Maceió.⁷

Tal documentação, como já sinalizado, se encontra principalmente no fundo documental de Obras Públicas. A partir daí, podemos constatar que existe documentação em outros fundos documentais e que não foram tratados no *Guia de Fontes para a História Indígena e do Indigenismo em Arquivos Brasileiros*, organizado por John Manuel Monteiro. Esse Guia de Fontes faz um mapeamento de arquivos brasileiros que contêm documentação sobre a presença indígena, mostrando quais os arquivos que contêm essa documentação e o conteúdo desta. Além disso, o Guia tem como objetivo “*atender a demanda de um campo de pesquisa em pleno florescimento*” (MONTEIRO, 1994, p. 7).

O Guia surgiu a partir de um projeto interinstitucional e interdisciplinar, que envolvia historiadores e antropólogos de diversas instituições de ensino superior do Brasil. Contém 140 informantes e 673 conjuntos documentais, sendo que grande parte se encontra no Rio de Janeiro por abrigar muita documentação histórica, em razão de ser antiga capital do Império. Nos estados de Amapá, Roraima e Tocantins, o levantamento não havia sido realizado ou não havia sido concluído por vários motivos. No caso de Alagoas, o Guia de Fontes mostra três arquivos que contêm documentação sobre a presença indígena: Arquivo Público de Alagoas-APA, Arcebispado Metropolitano de Maceió e o Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas-IHGAL.⁸

Em relação ao Arquivo Público de Alagoas-APA, o Guia de Fontes mostra que essa documentação se encontra apenas em dois fundos documentais: Presidência da Província e Diretoria Parcial e Geral dos Índios. Entretanto, podemos observar que existe documentação presente também em outros

7 Pesquisa realizada no período de vigência da bolsa no Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica-PIBIC-FAPEAL/UNEAL-Brasil, com o projeto Documentos para a História Indígena na Província de Alagoas no ano de 2016.

8 MONTEIRO, John Manuel (Org.). **Guia de fontes para a história indígena e do indigenismo em arquivos brasileiros**. São Paulo: USP, Núcleo de História Indígena e do Indigenismo: FAPESP, 1994.

conjuntos documentais, como é o caso de Obras Públicas, o qual foi encontrado documentação em maior concentração.

Essa documentação, como já falado anteriormente, foi elaborada pela elite local e seu principal interesse era descaracterizar os povos indígenas presentes na Província de Alagoas. Exemplo disso é a Fala apresentada por José Antônio Saraiva, Presidente da Província de Alagoas em 1854, dirigida à Assembleia Legislativa da mesma província na abertura da Sessão Extraordinária e Ordinária realizadas em 20 de Fevereiro de 1854 e em 8 de Março do mesmo ano, respectivamente. Nela, José Antônio diz:

Esta Província não tem índios a catequizar; conta, porém as aldeias de Jacuípe, Cocal, Urucú, Limoeiro, Atalaia e Colégio com uma população que orça em 3.657 almas, e que já muito pouco se parece com a indígena, em consequência do cruzamento dessa raça com as outras que habitam o nosso território. Na actualidade as aldeias tem apenas esse nome, e são nesta Província um asilo para todos os que se querem eximir do serviço da Guarda Nacional, e que se intitulam caboclos. O digno Diretor Geral dos Índios tem feito esforços para morigerar a população das aldeias, e dar-lhes hábitos de ordem e sujeição. Seria conveniente qualquer providência que desse aos Índios uma organização conveniente, e tal que por ela a administração os pudesse aproveitar no serviço das obras públicas, ou na policia das matas. Não sei, porém se isso estaria em vossas atribuições. O Diretor geral lembra a conveniência de capelães e mestres de primeiras letras para as aldeias, e observa que lhe parece ser esse o meio mais eficaz de adiantar a civilização dos Índios que nelas residem.⁹

Essa Fala mostra como era organizado o pensamento de muitos da época. Acreditavam que os indígenas presentes na Província de Alagoas estariam misturados com as outras raças em virtude do cruzamento com estas, e que muitos acabavam utilizando as aldeias para fugirem do serviço na Guarda Nacional. Outra questão que é frequente nessas Falas é a necessidade da catequização dos indígenas, sendo o trabalho visto como uma contribuição para que essa catequização fosse efetivada, assim como as mudanças de hábitos, pois lhes garantiriam *ordem e sujeição*. Esses povos eram vistos como selvagens bárbaros e propensos para a guerra, como mostram a Fala e Relatório de 1836, apresentado pelo Presidente da Província de Alagoas Antônio Joaquim de Moura ao falar da importância de um clérigo na povoação de Jacuípe:

O mesmo Diocesano me fez sentir a necessidade absoluta de por [sic] um Clérigo sisudo, e de bons costumes no Arraial de Jacuípe, para dirigir os Índios, assistindo-lhes com o Pasto Espiritual, e pregando-lhes o Evangelho, e as doçuras da paz, de que tanto necessitam pelo estado Selvático, e bár-

9 ALMEIDA, Luiz Sávio de (Org.). **Os índios nas falas e relatórios provinciais das Alagoas**. Maceió: EDUFAL, 1999. p. 38-9.

baro, a que se reduziram nestes últimos tempos de calamidade pela guerra civil, em que tomaram tanta parte: providência, que tem sido requisitada desde muito, não só pelo ex Comandante em Chefe, senão pelo Maioral dos Índios; esta medida me parece de muito proveito, porque além de outras muitas razões, a efetividade da Missa naquele lugar fará com que ele seja novamente freqüentado, atraindo para ali Especuladores, e vivandeiros com seus pequenos Negócios, que tudo pode contribuir para adoçar os costumes daqueles Povos, conciliando-os com a demais população, para inteira segurança do Estado.¹⁰

Nesta Fala se percebe que a catequização era vista como uma forma de mudar os costumes dos indígenas aldeados, interpretados como de selvageria ou de barbárie. Também é possível identificar de forma muito clara que o contato dos índios com outros povos era estimulado pelo próprio governo, quando este fala da efetivação do capelão na Aldeia de Jacuípe e que isso faria com que esta voltasse a ser frequentada e que tal frequência contribuiria para a mudança de costumes dos próprios indígenas. Vale lembrar que essa Fala foi pronunciada no ano de 1836, um ano após o fim da Guerra dos Cabanos, ao qual grande parte da população indígena de Jacuípe participou ativamente em meio as tropas dos rebeldes. Daí o motivo desses serem considerados bárbaros e selvagens ou até mesmo tendenciosos para a revolta, necessitando, segundo a visão do Presidente da Província, de serem lhes ensinados bons costumes.

Alguns anos mais tarde, em 1869, o então Presidente da Província José Bento da Cunha e Figueiredo Júnior lê um relatório no ato da instalação da Assembleia Legislativa da Província de Alagoas, falando que seria conveniente a extinção dos aldeamentos sob a justificativa de não haverem índios na Província, mas uma raça mestiça e que não necessitava ter uma legislação específica e muito menos possuir os direitos que essa ainda podia lhes oferecer:

Pode-se afirmar que já não existem na província índios que devam continuar aldeados e sob o regime de uma legislação especial. A raça mestiça, que n'alguns lugares se encontra, bem podia confundir-se na massa da população.

Entretanto o atual regime subtrai homens aptos ao serviço das armas, e dá azo para que algum diretor parcial menos zeloso se aproveite dos serviços dos índios ou defraude a venda que devia pertencer-lhes.

Já officiei ao Governo Imperial sobre conveniência da extinção das aldeias que temos em número de oito.¹¹

10 ALMEIDA, Luiz Sávio de (Org.). **Os índios nas falas e relatórios provinciais das Alagoas**. Maceió: EDUFAL, 1999. p. 25.

11 ALMEIDA, Luiz Sávio de (Org.). **Os índios nas falas e relatórios provinciais das Alagoas**. Maceió: EDUFAL, 1999. p. 72.

Assim, esse relatório pode ser considerado como uma antecipação da extinção dos aldeamentos, realizada oficialmente em 1872 sob o argumento já apresentado acima. Dessa maneira, podemos perceber os discursos produzidos em relação a esses povos e os interesses envolvidos por trás desses discursos, pois se não existiam mais indígenas presentes na Província não haveria também necessidade desses estarem sob uma legislação específica e possuírem terras exclusivas. Com esse argumento e essa lógica, após a extinção oficial dos aldeamentos, grande parte dessas terras acabaram sendo usurpadas ou então entregues à responsabilidade dos mesmos que produziam tais discursos.

Outro argumento utilizado para a extinção dos aldeamentos é apresentado por Aldemir Barros da Silva Júnior, quando observou que o poder local, para descaracterização dos indígenas enquanto grupo étnico utilizou-se como argumento o fato de que grande parte dessa população já estaria vivendo fora das terras dos aldeamentos. O autor discutiu o processo de desaldeamento, entendido enquanto fluxo de entrada e saída de indígenas dos aldeamentos, quando analisou a presença de trabalhadores indígenas nas obras públicas na Província de Alagoas no período de 1845-1872. Segundo Silva Júnior *“a tutela impunha as condições de trabalho nas obras públicas tornando-o obrigatório e essa imposição acaba pressionando-os a buscar relações de trabalho com particulares que se configuram mais como proteção do que como um contrato ou acordo de trabalho”*¹².

Seguindo ainda a lógica do autor, a saída dos indígenas dos aldeamentos seria uma consequência dos constantes recrutamentos que ocorriam nesses locais. Essa consequência se dava porque tais recrutamentos perturbavam o cotidiano dos índios, interferindo na produção dos aldeamentos, pois inviabilizavam o trabalho dos próprios indígenas, sendo à saída dos aldeamentos uma forma de resistência e até mesmo de sobrevivência:

O processo de inserção da população indígena no quadro de trabalhador rural, de acordo com o regimento foi incentivado por professores e missionários, mas, também, ocorreu por iniciativas dos próprios indígenas. Os indígenas foram compelidos ao trabalho pelos constantes recrutamentos realizados por autoridades locais e a impossibilidade de ampliação da produção nos aldeamentos em virtude do arrendamento de suas terras (SILVA JÚNIOR, 2015, p. 133-134).

Outro documento importante acerca da temática indígena na Província de Alagoas é o relatório do Bacharel Manuel Lourenço da Silveira. Vale lembrar que este documento não faz parte da documentação falada anteriormente que

12 SILVA JÚNIOR, Aldemir Barros da. **A província dos trabalhadores tutelados: trabalhadores indígenas diante do poder político e econômico na Província das Alagoas (1845-1872)**. 2015. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2015. p. 129.

havia sido encontrada e que seria inédita. Esse relatório já foi analisado por historiadores como Dirceu Lindoso e Luiz Sávio de Almeida.¹³ Esse mesmo relatório havia sido apresentado quando se discutia a extinção dos aldeamentos na Província de Alagoas na segunda metade do século XIX.

Segundo Silva Júnior¹⁴, o relatório apresentado por Manuel Lourenço da Silveira foi elaborado a pedido do governo imperial “*através de Aviso Circular, visando ‘metodizar o serviço de catequese e civilização dos índios’*. A estrutura do documento também foi definida pelo governo imperial com o estabelecimento de 23 pontos que deveriam ser respondidos”. Nele estará presente a descaracterização étnica dos povos indígenas presentes na Província de Alagoas, desassociando esses ao território:

Para o Bacharel, os aldeamentos existentes eram habitados por indígenas que, originalmente, não ocupavam as terras que compreendiam a Província de Alagoas e, desta forma, desassocia população do território. Conforme Almeida o bacharel inaugurou o argumento de que “*todos os índios são dois e nenhum nosso: Kariri e Xucuru e todos vindos de fora, São Paulo e Pernambuco*”. Neste caso, o Bacharel ressalta que os Kariris teriam chegado à região compondo as tropas de Domingos Jorge Velho, para combater o quilombo dos Palmares. Inclusive, foi uma doação de terras feita pela viúva do paulista para os restauradores de palmares, dentre os quais se encontravam indígenas, que originou os aldeamentos de Atalaia, Santo Amaro e Uruçu, conforme carta de doação já citada. Quanto aos Xukuru, estes teriam migrado para Alagoas, se instalando no Agreste, em virtude da seca que assolou a região onde viviam em Pernambuco.¹⁵

Dessa maneira, é possível notarmos os discursos que eram elaborados pela elite alagoana da época referente aos povos indígenas, onde se tenta mostrar que as terras dos aldeamentos não os pertenciam e, portanto, não deveriam ter sua posse quando os aldeamentos fossem extintos. Vale ressaltar que esse relatório seria uma preparação para a extinção dos aldeamentos ocorrida na Província de Alagoas em 1872, e que o Bacharel Manuel Lourenço da Silveira havia sido deputado provincial nos anos de 1844-1845, ou seja, fazia parte da elite alagoana detentora dos cargos públicos da província.

Contudo, o modo de enxergar a legitimidade das terras dos aldeamentos era divergente entre os indígenas e o governo provincial e imperial. Para os indígenas, era desnecessária prova documental que comprovasse a posse das terras, pois essa seria realizada “*baseada nos testemunhos conservados naquele*

13 Ver SILVA JÚNIOR, Aldemir Barros da. “Um importante documento etnológico”: a escrita do Bacharel Manuel Lourenço da Silveira e a História dos aldeamentos indígenas. In: XXVIII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA. *Anais Eletrônicos...* Florianópolis-SC, 2015. Disponível em: <file:///E:/ARTIGO/Artigo-%20Aldemir.pdf>.

14 Ibidem.

15 Ibidem.

*espaço ao longo do tempo, através do registro cotidiano do seu modo de vida*¹⁶. Entretanto, é mostrado nesse relatório uma diferença entre os indígenas existentes no período colonial e os existentes no Império, onde os primeiros seriam merecedores das terras dos aldeamentos entregues por doação através de serviços prestados ao rei e era necessária a ocupação do território, até como forma de proteção as invasões das terras. Já os segundos estariam impedindo o avanço da exploração econômica da região, principalmente dos Vales do Mundaú e Paraíba do Meio, como já falado. Assim, portanto, podemos perceber que a documentação oficial formada pelas repartições públicas sempre mostrou os indígenas através de preconceito ou descaracterizando-os. E entendemos o porquê disso quando observamos o contexto em que essa documentação estava inserida e até mesmo quem foram os seus formuladores. Embora essa documentação trate os indígenas dessa maneira, podemos traçar sua história do ponto de vista desses próprios sujeitos, mostrando a sua participação em diversos momentos da história alagoana ou até mesmo nacional, e mostrando também as diversas formas de resistência e sobrevivência adotadas por eles diante de tudo que passavam. Dessa forma, podemos contribuir muito mais com a historiografia acerca dessa temática, tanto de forma regional e, como consequência, nacional.

Versão Final

Editora CRV - Proibida a impressão e comercialização

16 SILVA JÚNIOR, Aldemir Barros da. "Um importante documento etnológico": a escrita do Bacharel Manuel Lourenço da Silveira e a História dos aldeamentos indígenas. In: XXVIII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA. **Anais Eletrônicos...** Florianópolis-SC, 2015. Disponível em: <file:///E:/ARTIGO/Artigo-%20Aldemir.pdf>.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Luiz Sávio de (Org.). **Os índios nas falas e relatórios provinciais das Alagoas**. Maceió: EDUFAL, 1999.

ALMEIDA, Luiz Sávio de; GALINDO, Marcos; LOPES ELIAS, Juliana (Orgs.). Índios do Nordeste: temas e problemas-II. In: ALMEIDA, Luiz Sávio de (Org.). **Preconceito e terras. A fala oficial sobre as Alagoas**. Maceió: EDUFAL, 2000.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

ANTUNES, Clóvis. **Índios de Alagoas – documentário**. Maceió: Governo de Alagoas, 1984.

FERREIRA, Lorena de Mello. **São Miguel de Barreiros: uma aldeia indígena no império**. 2006. Dissertação (Mestrado), Recife, 2006.

LUCA, Tania Regina de. História dos, nos e por meio dos periódicos. In: PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). **Fontes históricas**. 2. ed. São Paulo: Editora Contexto, 2008.

MONTEIRO, John Manuel (Org.). **Guia de fontes para a história indígena e do indigenismo em arquivos brasileiros**. São Paulo: USP, Núcleo de História Indígena e do Indigenismo: FAPESP, 1994.

NEGRO, Antônio Luigi; GOMES, Flávio. Além de senzalas e fábricas: uma história social do trabalho. Tempo e História. **Revista de Sociologia da USP**, v. 18, n. 1, 2006.

SILVA, Edson. História indígena em Pernambuco: para uma compreensão das mobilizações indígenas recentes a partir de leituras de fontes documentais do século XIX. **Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano** (cessou em 1984), v. 64, 2011.

SILVA JÚNIOR, Aldemir Barros da. **A província dos trabalhadores tutelados: trabalhadores indígenas diante do poder político e econômico na Província das**

Alagoas (1845-1872). 2015. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2015.

SILVA JÚNIOR, Aldemir Barros da. “Um importante documento etnológico”: a escrita do Bacharel Manuel Lourenço da Silveira e a História dos aldeamentos indígenas. In: XXVIII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA. **Anais Eletrônicos...** Florianópolis-SC, 2015. Disponível em: <file:///E:/ARTIGO/Artigo-%20Aldemir.pdf>.

Versão final

PRÁTICAS TRADICIONAIS NA GESTAÇÃO E NO PARTO DAS MULHERES *PAITER SURUÍ*

*Chicoepab Suruí Dias
Nauama Dias Suruí
Verônica Aldé*

Introdução

Atualmente a biomedicina é a forma de atenção à saúde que mais se expande no mundo. Ela se caracteriza por utilizar como método de diagnóstico a investigação biológica, bioquímica e genética de onde também retira seus instrumentos de cura, os medicamentos produzidos pela indústria químico/farmacêutica. Como forma de atenção hegemônica, e com orientação dominante para a medicina alopática, a biomedicina despreza as outras formas de cuidados à saúde, excluindo a dimensão cultural e o saber do paciente que é tratado de forma subalternizada dentro de um tempo mínimo de relação com o médico. Nesse processo percebe-se que a formação Biomédica não prepara os profissionais da área da saúde para valorizar o histórico clínico-cultural do paciente e seus métodos de atenção à saúde (MENENDEZ, 1987, p. 192).

Os Modelos de Atenção a Saúde podem ser definidos como sendo todas as ações intencionais de cuidado que buscam prevenir, dar tratamento, controlar, aliviar e/ou curar um determinado padecimento. Nas sociedades Latino Americanas existem diversos modelos de atenção à saúde que utilizam variadas técnicas de diagnóstico, tipos de tratamento e critérios para prevenção e cura. Apesar de serem utilizadas por vários setores da população, esses modelos são vistos de forma isolada e antagônica pelo Setor de Saúde Público que não reconhece essas práticas tradicionais, que na maioria das vezes são negadas, ignoradas e mesmo marginalizadas pelo Sistema (MENENDEZ, 1987, p. 186).

No Brasil, os múltiplos conhecimentos e práticas tradicionais indígenas de cuidados e atenção à saúde também não possuem sua identidade e legitimidade reconhecidos pelo Sistema de Saúde, apesar de representarem um importante processo estrutural dessas populações. Considerando que as práticas de atenção à saúde se relacionam a valores, concepções étnicas, religiosas, técnicas, econômicas e políticas próprias cada cultura, percebe-se o quão reduzido tem

sido os estudos e pesquisadas sobre esses conhecimentos e práticas, uma vez que no Brasil existem mais de 200 etnias indígenas.

Apesar dos avanços conquistados na política da saúde indígena e os amplos recursos destinados para essas populações, os mesmos não são aplicados conforme as necessidades reais. Além, desses desvios dos recursos, a falta de qualificação dos profissionais da área de saúde indígena prejudica o atendimento e, muitas vezes, pioram ainda mais o quadro da saúde indígena no país.

Este trabalho tem como objetivo analisar aspectos dos cuidados de atenção à saúde utilizada pelo Povo *Paiteer Suruí*, especificamente com relação à gestação e parto da mulher *Paiteer Suruí*, contribuindo com o debate a cerca das diversas racionalidades que poderiam operar articuladamente em favor da saúde das múltiplas populações que compõe o Brasil.

Para a elaboração desse texto, além de um levantamento bibliográfico sobre a temática, fizemos a pesquisa a partir de dados incorporados na minha vivência pessoal (*Chicoepab Suruí*) não atuando diretamente na área da saúde, mas como conhecedor das tradições do meu povo, e dos relatos baseados na trajetória de vida de duas mulheres *Paiteer Suruí*, mães, avós e “cuidadoras” de suas famílias. Esse método de identificação e descrição de práticas utilizadas tradicionalmente na gestação e parto da mulher *Paiteer Suruí*, possibilitou-nos visualizar um pouco da variedade e complexidade desses saberes na prevenção, redução e cura dos problemas de saúde, como também nos propiciou compreender como esses procedimentos se relacionam à modelagem da *persona Paiteer Suruí* (CASTRO, 1979, p. 40) para o equilíbrio e sustentabilidade desse povo.

Foram entrevistadas na língua Tupi-Mondé, por mim (*Chicoepab Suruí*), que também fiz as traduções, *Paueika Suruí, 57 anos de idade* e *Maganogã Suruí, 73 anos de idade*, ambas da Terra Indígena Sete de Setembro, da Aldeia Paiteer, Linha 09. As informações repassadas serão apresentadas ao longo do texto organizado por assuntos. Só serão descritas e divulgadas as informações autorizadas, sendo que outras tantas devem permanecer em segredo.

Desde os primeiros tempos de contato dos *Paiteer Suruí* com a sociedade nacional¹, seguiram a pressão sobre a terra e surgiram estranhas doenças, que dizimaram metade do povo *Paiteer Suruí*, geraram uma nova e grande perplexidade. As difíceis relações que se seguiram com os não índios provocaram uma profunda crise de valores e de possibilidade de sustentabilidade tradicional, obrigando-os a uma significativa mutação de sua forma de vida tribal.

1 O termo “sociedade nacional” é aqui utilizado para se referir ao sistema político da burocracia nacional brasileira para diferenciar do termo “não-índio” (DIAS, 2015, p. 19).

O Povo *Paiter Suruí* e a Sociedade Nacional

O Povo *Suruí*, se autodenomina “Paiter”, que significa: “nós mesmos, gente verdadeira”, e pertence ao tronco linguístico Tupi, família Mondé, falante do dialeto *Suruí*, e estrutura-se nas seguintes linhagens clânicas: Gameb, Gabgir, Makor e Kaban.

O primeiro contato pacífico dos *Paiter Suruí* com a sociedade Nacional deu-se em junho de 1969, mas a maior parte das pessoas só veio morar no Posto da FUNAI em 1973 buscando assistência médica. Em 1974 houve a morte da maior parte da população, atingidos por uma epidemia de sarampo e gripe, nessa época a população ficou reduzida a 340 pessoas. Em 1979 quase não usavam dinheiro, e a alimentação ainda era a tradicional (MINDLIN, 1985, p. 15). Com projeto de colonização Ji-Paraná os *Paiter Suruí* em 1976 perderam, na verdade, metade de suas terras, que foram homologadas e demarcadas com uma área de 248.146,92 hectares.

Atualmente os *Paiter Suruí* vivem na Terra Indígena Sete de Setembro, localizada na região amazônica, sudeste de Rondônia e noroeste de Mato Grosso; estão distribuídos em vinte seis (26) aldeias ao longo do seu território, com uma população de 1.286 pessoas (DIAS, 2015, p. 47). Desde a década de 70 e 80, o Território *Paiter Suruí* vem enfrentando invasões e desmatamentos feitos por fazendeiros e madeireiros, o que trouxe o empobrecimento da biodiversidade afetando o modo de vida tradicional do povo. Algumas das plantas usadas para o preparo de medicamentos tradicionais chegaram a ficar distantes até 20 km das aldeias.

Território e os medicamentos tradicionais

Utilizaremos o termo *medicamentos tradicionais* para definir os remédios tradicionais feitos com plantas e, *medicina tradicional* como um sistema de cuidados tradicionais que inclui: dietas, plantas medicinais, pajelança, dentre outras práticas.

Para os *Paiter Suruí* as plantas medicinais são entes vivos e comunicativos, ou seja, possuem agência, e exigem uma série de cuidados e obrigações por parte de quem as colhem e utilizam. Se a pessoa não cuidar das plantas elas não vão curar-lo. É uma relação de reciprocidade, uma troca de cuidados, a planta dialoga com quem a usa, quer ser cuidada para cuidar. Se não é a pessoa indicada que vai colhê-la a planta pode se deslocar dali procurando outro canto, e sumir da região. Os conhecedores que utilizam esses medicamentos tradicionais são os responsáveis que devem garantir que essas plantas sejam bem tratadas.

A função da família no modelo de atenção a saúde *Paiter Suruí*

O Povo *Paiter Suruí* ainda tem a *práxis* dos conhecimentos relacionados à medicina e medicamentos tradicionais. Quase todas as pessoas da comunidade, independente da faixa etária (criança, jovem, adulto ou ancião), quando necessitam de cura para alguma doença ou sintoma, procuram primeiro alguém mais próximo, um familiar que saiba preparar e praticar esses saberes (cuidados). Dentro da família sempre existe alguém que tem esses conhecimentos que são re-passados de geração em geração. Cada família faz conforme sabe.

Para os *Paiter Suruí*, ter contato com sangue é algo relacionado à impureza. Por isso evitam a aproximação com mulheres menstruadas ou com mulheres que tiveram bebe recentemente. Os *Paiter Suruí* não têm especificamente as chamadas parteiras, pois esta não é uma função muito desejada: fazer um parto é uma necessidade, e não uma escolha. Quando um *Paiter Suruí* chega perto de uma mulher que ganhou bebe, a pessoa fica muito debilitada e adocece. Fazer parto era e é prejudicial para a saúde de quem auxilia no parto, pois esse contato como sangue fragiliza e encurta a vida dessa pessoa.

As mulheres *Paiter Suruí* são habilidosas na prática cotidiana da medicina tradicional, que utiliza as plantas no preparo de medicamentos específicos para cada doença. As plantas são colhidas, preparadas e utilizadas principalmente pelas mulheres que tem mais facilidade que os homens *Paiter Suruí* nessas práticas. Essa habilidade feminina dentro da família é muito útil e eficaz, resolvendo muitos dos problemas de saúde enfrentados pela comunidade, como a diarreia, febre, dores, tosse, vermes, falta de apetite, anemia, fraqueza, infertilidade, e também para escolha do sexo do neném, ou para se provocar a esterilidade. Esses medicamentos tradicionais muitas vezes são acompanhados por dietas frequentemente utilizadas em tratamentos, prevenções e transições.

As dietas e os resguardos na construção da pessoa *Paiter Suruí*

No seu texto, *A Fabricação do Corpo na Sociedade Xinguana*, Castro (1979, p. 41-5), analisa o pensamento Yawalapiti onde os corpos são fabricados, ou seja, submetidos a processos intencionais e periódicos de modelagem. Para o autor, o corpo na cultura Yawalapiti, só adquiri o status de corpo humano à medida que partilha substâncias como fluidos corporais, alimentos, tabaco, óleos e tinturas vegetais, que são ministrados junto aos resguardos e dietas. Essa concepção de fabricação da pessoa através da cultura encontra similaridade com a cultura *Paiter Suruí* que também adota diferentes dietas alimentares, e resguardos (sexuais e de convívio) como forma conferir-lhe a personalidade ideal adulta.

A transição social é simultaneamente uma mudança corporal. A transformação do corpo e da posição social são a mesma coisa, e marcam as passagens críticas do ciclo de vida: acesso a vida (nascimento); capacidade de reproduzi-la (maturidade sexual) e fim da vida.

As dietas e resguardos tradicionais são muito utilizados entre os *Paiter Suruí* até os dias de hoje. A *makaloba* (mingau de milho), bebida tradicional não fermentada, é a base alimentar de todas as dietas, e substitui a água que não pode ser tomada durante os primeiros quinze dias. Toda a dieta tradicional *Paiter Suruí* está relacionada na prevenção de doenças e na formação dos corpos e comportamentos da pessoa *Paiter Suruí*. Existem vários tipos de dietas para cada problema ou situação, como a Dieta da Menstruação, Dieta Pós-parto, Dieta da Passagem da Infância para a Vida Adulta, Dieta do Luto, depois do falecimento de um parente próximo, e Dieta de Preparação para Guerra, dentre outras.

O Papel de *Wawã* na Saúde Integral *Paiter Suruí*

O *Wawã* (Pajé) desempenha um papel de curador e de líder religioso para a comunidade, e é respeitado. Não existe *Wawã* específico para uma determinada doença. Existem *Wawãey* fortes e outros que não tem tanta habilidade para curar. O *Wawã* mais obediente aos espíritos tem mais respostas deles e cura melhor, é uma relação de reciprocidade entre espíritos e o *Wawã*. O tipo de obediência entre eles é um segredo da comunicação do *Wawã* com o espírito, e não pode ser revelado. Os espíritos testam e provocam os *Wawãey* de muitas maneiras para a pessoa decidir se realmente está ao lado do espírito. O *Wawã* precisa ter coragem para enfrentar essas coisas, um *Wawã* medroso não é um bom *Wawã*.

A maioria dos *Paiter Suruí* que virou *Wawã* passou pela experiência de quase morrer. Geralmente passou por um sofrimento físico muito grande como, por exemplo, picada de cobra, flechada, algo que o deixou entre a vida e a morte. É nesse estado beirando a morte que a pessoa deixa o corpo e tem contato com os espíritos. Os *Paiter Suruí* têm uma visão dualista, alma e corpo. É a alma daquela pessoa que vai se encontrar com os espíritos que lhe dizem como ele pode se tornar *Wawã*. Além das provas de iniciação existem outras durante a vida do *Wawã*.

É um mistério a vida do *Wawã* entre os *Paiter Suruí*. Existem famílias que não gostariam que seus filhos fossem *Wawã*, pois é uma vida de muito sofrimento. Esse sofrimento não é muito explicado.

O *Wawã* (Pajé) só é chamado para auxiliar nos momentos de dificuldade no parto. Ele tem um papel mais espiritual, pois pode conversar com os

espíritos para ajudarem a mulher a fazer um bom parto. Os *Wawãey* (Pajés) também podem prejudicar alguém da família se quiserem se vingar de algo (MINDLIN, 2007, p. 179-185). Não tem um *Wawã* específico para o parto.

Doenças como câncer, tuberculose, sarampo e outras mais graves não existiam entre os *Paiter Suruí*, são novas, e por isso os *Wawãey* não dominam suas curas. Talvez agora estejam realizando pesquisas para curá-las.

Processo de Gestação da Mulher *Paiter Suruí*

As mulheres *Paiter Suruí* calculam a menstruação pelas fases da *gatigat* (lua), que servem como um calendário lunar. Além da ausência da menstruação, a sensação de fraqueza e o enjoo a determinados alimentos, confirmam o início da gravidez. A primeira pessoa para quem a mulher conta que está grávida é o marido que desde o início deve se empenhar para providenciar a alimentação da gestante, que inclui alimentos específicos como: mel doce, de abelha *gõberh*, conhecido como mel verdadeiro (*joit itxer*), palmito de tucumã e palmito de babaçu, estes últimos, utilizados também no consumo de sua água, que é retirada. Essa alimentação especial inclui também a chicha de cará, uma bebida não fermentada, e a moela do mutum. Não existem restrições alimentares ou dietas nesse período, as gestantes devem aproveitar para comer bem, pois depois do parto a mulher deverá cumprir uma rígida dieta. A boa alimentação e o atendimento aos desejos alimentares da gestante significam uma melhor força física e espiritual, *a satisfação deixa-a forte e preparada para o parto*. O alimento prepara o corpo e dá a força necessária para o parto. Os *Paiter Suruí* não se preocupam com regime alimentar, querem que a mulher fique forte para fazer um bom parto.

Cuidados e medicamentos tradicionais na gestação *Paiter Suruí*

Além dos medicamentos tradicionais, feitos de plantas medicinais, outros cuidados são ministrados as gestantes a fim de que tenham uma boa gestação, um bom parto e boas influências tanto para a mãe como para o bebê. Se a mulher não seguir à risca as regras estabelecidas pela prescrição tradicional correm risco de ter um parto difícil.

Geralmente é das avós a função de cuidar das gestantes e de prepará-las para o parto. São essas mulheres com uma longa experiência de vida, e grande conhecimento sobre medicamentos tradicionais, as mais aptas para preparar de forma preventiva mãe e filho. Uma mulher boa para ter filhos é uma boa mulher para ajudar no parto e aplicar os medicamentos. Quem não

teve um parto tranquilo pode passar para a nova gestante essas características negativas na hora da aplicação dos medicamentos.

É a anciã quem deve ir buscar o medicamento, o melhor horário para fazê-lo é no período matutino, a experiência e o exemplo de vida da pessoa também influirá no caráter da nova pessoa em construção, ou seja, algumas características de quem aplica os medicamentos na gestante podem passar para a criança. O homem só aplicará os medicamentos em último caso, não tendo uma mãe ou avó que possam fazê-lo, e desde que não seja um homem preguiçoso, evitando assim que a criança demore a nascer. Também se deve tomar o cuidado de nos primeiros meses de gravidez, a mulher se deitar sempre de barriga para cima, nunca de lado, e ficar sem se mexer durante a noite para que se estabeleça em uma boa posição dentro do útero facilitando o nascimento. Comer e passar *Ipêh* (arraia) no corpo, que é boa “botadeira”, ajuda o bebe a nascer bem e com facilidade, “escorregando tranquilo”. As casinhas de *Gôrpan* (caranguejo) encontradas na beira de rios menores feitas de argila, folhas e gravetos também são utilizados como medicamento passando-se na barriga da gestante para que tenham bons partos como os caranguejos que tem um bom ritmo para ter seus filhotes.

Alguns desses medicamentos são feitos utilizando-se as folhas de *itir megãï*, *pãrah sop e guerejung*, e podem ser ministrados de três formas: uso tópico na barriga, no banho, ou ingerindo-se por via oral e podem ser usados durante toda a gravidez. *Parãh epih esop* (buriti) é boa também beber e para a gestante tomar banho, amassando as folhas novas de uma muda pequena da palmeira, retirando um sabão liso e escorregadio que vai ajudar a criança a nascer com facilidade na hora do parto. *O gerejung* (planta medicinal) antigamente era pessoa, e tinha características de bom caçador sem preguiça, hoje é planta, então é passada na barriga da gestante para o neném não ter preguiça de nascer ganhando essas qualidades.

No conjunto de atenções e cuidados à saúde da gestante *Paiter Suruí*, observamos uma série de precauções e práticas para o fortalecimento da *vontade*, em oposição à preguiça, causadora de uma série de complicações. Para a criança não ter preguiça de nascer ou se tornar uma criança *ari amã* (preguiçosa), sua mãe não deve ter preguiça durante a gestação, e nem comer a larva que dá no Jaracatiá. Despertar de madrugada, e ficar na beira do fogo durante uma meia hora, e depois ir tomar banho no córrego bem cedinho todos os dias da gestação faz parte desses cuidados preventivos.

A relação do corpo com a água traz um significado próprio no período da gestação. Acordar de madrugada para tomar banho no rio, entre 5 e 6 horas da manhã, vivifica a energia da *vontade* e da determinação da pessoa, garantindo que tanto a mãe como o neném na hora do parto não fiquem preguiçosos, e

tenham a força necessária. A posição indicada para a mulher tomar banho no rio é boiando, deixando a barriga para fora da água, relaxando o corpo. A hora do banho, ao nascer do dia é o melhor momento para se aplicar os medicamentos pela mãe ou avó, que acompanha a gestante ao córrego. Também é utilizada a argila que é passada na barriga, deixada por alguns minutos e retirada na água.

O parto entre os *Paiter Suruí*

Para os *Paiter Suruí*, no início da gravidez o feto ainda não tem formato humano, parecendo uma larvinha, e só com o tempo vai adquirindo formato humano. Quando a criança começa a abrir os olhos dentro da barriga da mãe significa que já está na hora de nascer, é o sinal de que já está tudo formado.

A mulher percebe que já está perto do dia do nascimento, quando não aguenta mais fazer as atividades cotidianas que fazia, como ir para o mato com o marido ou cozinhar; à medida que essas atividades vão pesando o momento de ganhar o neném está próximo, a mulher também fica mais agoniada, e sem conseguir dormir direito. Nesse momento avisa ao marido que constrói um *guerenkã* (tapiri ou maloca pequena) onde a mulher fará o parto e ficará nos primeiros 2 meses, o ideal é que depois desse período a mulher se mude para um outro tapiri onde permanecerá por mais uns 6 a 8 meses para cumprir todo o resguardo.

As contrações são acompanhadas por mulheres da família, geralmente a mãe ou a avó. Apesar de considerarem o sangue como um elemento nocivo, que queima o corpo, por ser muito quente, trazendo agonia para quem lida com ele, e podendo até provocar a morte de um ancião, são as mulheres que assumem essa função de fazer os partos dentro da família. Cada família tem sua especialista que é capaz de assumir o papel de parteira. As outras famílias da comunidade não costumam ser informadas desse evento e só vão saber posteriormente.

Na hora do parto não são utilizados medicamentos, apenas são dadas explicações de como fazer, como se posicionar, respirar, se mexer para auxiliar o nascimento. Uma rede feita de algodão, é especialmente confeccionada para a ocasião do parto para gestante, e é utilizada pela parturiente que fica sentada nessa rede para ganhar a criança. A mulher que está auxiliando no parto é que corta o cordão umbilical usando uma *jap epekap* (ponta de flecha) feita de *japeh* (taquara) bem afiada e reservada especialmente isso. A criança é lavada com água morna logo após o parto e são utilizados medicamentos *laah akakaah* (folha que era mastigada e passada no local), que tem como função secar mais rapidamente o umbigo do recém-nascido não deixando-o inflamar.

A dieta pós-parto

Quando o bebe nasce, pai, mãe e os irmãos do recém-nascido fazem uma dieta, que dura aproximadamente um (1) ano, sendo que a mãe pode ficar mais tempo ainda em dieta, uma vez que através da amamentação pode passar várias doenças para a criança. Essa dieta alimentar é muito rigorosa, e a família chega a sentir fome, tomando apenas chicha de milho não fermentado durante a primeira quinzena. O pai deverá também tomar certos cuidados não podendo caçar anta, pescar e matar cobra, pois prejudicaria a saúde da criança. Durante as dietas *Paiter Suruí* o peixe não deve ser consumido, assim como quando pessoa está acidentada.

Cuidados com a saúde nos dias atuais

Hoje os *Paiter Suruí* estão inseridos no mundo não indígena. Conso mem açúcar, sal e gordura. Quando a criança nasce toma todas as vacinas prescritas pelo programa do governo. A comunidade aceita bem a medicina externa, com seus exames, vacinas e tratamentos. A maioria das mulheres vai até a cidade fazer o parto no hospital, pois como citado anteriormente o povo Suruí não têm em sua cultura as parteiras tradicionais, só em caso de extrema necessidade as mulheres com grau de parentesco mais próximo a gestante a auxiliam nesse momento, pois o contato com o sangue, a mãe e o bebe são prejudiciais a saúde, no entanto apesar de atualmente os partos serem feito em hospitais ainda é preferível o parto normal para isso fazem uso da medicina tradicional durante a gravidez.

Na Terra Indígena Sete de Setembro são disponibilizados cuidados como o pré-natal, anticoncepcionais, e preservativos. Os *Paiter Suruí* estão cada vez mais inseridos no sistema de tratamento de saúde não indígena. Quem conduz a *interferência* de medicamentos externos na comunidade, são os Agentes de Saúde Indígena, porém a formação deles não possibilita o diálogo com a medicina tradicional. Os agentes de saúde trazem o conhecimento dos não índios e seus medicamentos. Os *Wawãey* (Pajés) não se relacionam com a biomedicina.

Hoje, aliados aos conhecimentos tradicionais, utiliza-se a biomedicina do não índio além do interesse de se conhecer a medicina tradicional de outros povos, o que já vem acontecendo através dos casamentos interétnicos que os aproxima de povos como os Cinta-larga e os Rikbaktsa. Existe uma estratégia política interna que visam à utilização de múltiplos conhecimentos em benefício das comunidades *Paiter Suruí*.

Atualmente não há uma padronização entre os *Paiter* a respeito do uso das plantas medicinais, cada família utiliza acordo com seus conhecimentos

ou necessidades. Alguns fazem viveiros, outros buscam na floresta, mas de uma forma ou de outra seu uso ainda esta muito presente na comunidade. Há uma grande diversidade de plantas para vários tipos de doenças, como *Gab-Eypagah* utilizado para diarreia, e a *Mokop* (Bananeira do Mato) utilizada como anestésico principalmente em casos de picadas de cobra e insetos.

Considerações

Através do exemplo trazido pelos *Paiteer Suruí* sobre os cuidados tradicionais praticados durante a gestação e o parto tradicionais, percebe-se o uso intenso da prevenção no preparo do corpo contra as enfermidades. O vigor e a vitalidade do corpo assim como a preparação da mente são trabalhados através de resguardos e dietas, para prevenção e manutenção da saúde.

Os *Paiteer Suruí*, desde o primeiro contato com os não índios, veem vivenciando no âmbito da saúde, os conflitos provocados por perspectivas e interesses tão dispares. As mulheres talvez sejam as agentes que mais diretamente precisam re-significar e articular estes conhecimentos e ciências em benefício de suas famílias. Acreditamos que essas mulheres “cuidadoras” podem apontar caminhos novos que mesclam tecnologias indígenas e não indígenas, auxiliando a garantir qualidade de vida através da saúde integral de suas comunidades.

O reconhecimento desses saberes e a abertura de espaços para o seu fortalecimento traria um salto qualitativo nas possíveis articulações do Sistema de Saúde Pública com os modelos de atenção à saúde existente no país.

REFERÊNCIAS

CASTRO, Eduardo Viveiro. A Fabricação do Corpo na Sociedade Xinguana. **Boletim do Museu Nacional**, Série Antropologia, n. 32, p. 40-9, 1979.

DIAS, Chicoepab Suruí. **Recriando a floresta: a experiência Paiter Suruí**. Curitiba: Prismas, 2015.

MENENDEZ, Eduardo L. **Modelos de atención de los padecimientos: de exclusiones teóricas y articulaciones prácticas**. México, 1987.

MINDLIN, Betty. **Nós Paiter: os Suruí de Rondônia**. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. **Vozes da origem: narrativas dos índios Suruí de Rondônia**. Rio de Janeiro: Record, 2007.

Versão final

Editora CRV - Proibida a impressão e comercialização

EXPRESSÃO CULTURAL: relato de experiência na formação de professores indígenas em Benjamin Constant-AM

Jorge Luís de Freitas Lima

Palavras iniciais...

Este trabalho apresenta o relato de experiência de realização do evento sobre expressão cultural resultante das atividades desenvolvidas na disciplina Expressão Cultural I, componente curricular do Curso de Formação de Professores Indígenas, turma Alto Solimões, promovido pela Faculdade de Educação da Universidade Federal do Amazonas por meio do Departamento de Educação Escolar Indígena no Instituto de Natureza e Cultura em Benjamin Constant-AM.

Os docentes-cursistas pertencem a duas etnias: tikuna e kokama. O objetivo da disciplina foi compreender a potência sinestésica da expressão cultural, bem como sua percepção e expressão por diferentes linguagens em nível individual e em grupo, como subsídio para o reconhecimento da relação entre saberes, cultura, identidade e desenvolvimento do pensamento crítico.

As atividades desenvolveram-se numa abordagem interacionista, introduzidas a partir de discussões a respeito dos conceitos de cultura e da apresentação do conceito de performances culturais. Com ênfase no “renascimento das culturas indígenas” na história recente, afinou-se a discussão para a temática da globalização cultural “Contra-Hegemônica” e o impacto dessa “nova onda” no cotidiano das populações indígenas. Ao final de cada discussão, os participantes apresentavam seus posicionamentos sob a forma de apresentação de seminários.

Foram abordadas, também, questões referentes ao potencial criativo humano e sua relação com as diferentes formas de expressão cultural. Ao final da disciplina, os participantes produziram em diferentes linguagens, formas de representação e expressão de suas culturas, uma exposição. A metodologia adotada para a organização do evento foi a separação do que seria exposto em categorias assim distribuídas: pinturas corporais, máscaras, artesanato, dança, canto e trajes tradicionais. Todo o registro da escrita pelos discentes foi feito primeiro na língua materna deles e depois em português. Utilizou-se como suporte teórico Bachelard (1982), Rojas Niño (1997), Canedo (2007) e Pinto (2010). O evento contou com a presença de docentes e discentes dos cursos de graduação do Instituto de Natureza e Cultura.

Introdução

Em outubro de 2018 vivenciamos uma experiência durante a ministração da disciplina Expressão Cultural, integrante do currículo do Curso de Formação de Professores Indígenas – FPI, promovido pelo Departamento de Educação Escolar Indígena – DEEI da Faculdade de Educação – FACED da Universidade Federal do Amazonas-UFAM, realizada no Instituto de Natureza e Cultura-INC/UFAM no município de Benjamin Constant-AM.

Durante o período de realização da disciplina, seis dias em período integral, foram desenvolvidas atividades que permitiram a reflexão junto aos 60 (sessenta) professores indígenas das etnias tikuna e kokamasobre a potência sinestésica da expressão cultural e como se dá a sua percepção e expressão por diferentes linguagens em nível individual e grupal, como subsídio para a compreensão de sua cultura e a contribuição disso para o desenvolvimento do pensamento crítico. A disciplina aconteceu de forma modular e, como professor convidado, pudemos conhecer um pouco mais sobre a proposta de formação de professores indígenas previamente à realização da disciplina.

O trabalho com os professores-discentes e as atividades desenvolvidas alicerçou-se em pressupostos de discussão teóricos atualmente aceitos relacionados aos estudos culturais no que se refere às diferentes formas de expressão da cultura, os diversos conceitos, o conceito de performances culturais, considerando-se também o potencial criativo humano e, a partir disso evidenciar as diferentes formas de se fazer perceber culturalmente no meio em que vivem.

As aulas foram ministradas numa abordagem interacionista, levando-se em consideração o conhecimento prévio dos professores-discentes e, a partir dele, promover a reflexão a respeito da cultura e suas formas de expressão com vistas à construção do conhecimento a respeito da potência sinestésica da expressão cultural.

Tais fundamentos subsidiaram as discussões e posicionamentos críticos dos professores-discentes sobre as políticas públicas de promoção e valorização da cultura nacional, com ênfase nos povos indígenas.

O encerramento da disciplina culminou com a exposição “Expressão Cultural” que possibilitou aos professores socializarem com a comunidade acadêmica e externa as diferentes formas de expressão da cultura deles.

As atividades desenvolvidas

O pontapé inicial da realização da disciplina foi a apresentação da proposta de desenvolvimento das atividades e dos procedimentos de avaliação. Após a concordância com os procedimentos, fez uma espécie de dinâmica de grupo

com o intuito de se “quebrar o gelo” e estabelecer um clima de proximidade e conhecimento entre os envolvidos no processo ensino-aprendizagem.

A partir da leitura do texto “*Cultura é o quê?*” – reflexões sobre o conceito de cultura e a atuação dos poderes públicos, estabeleceu-se um momento de discussão a respeito da diversidade de conceitos que podem ser encontrados sobre cultura. Procurou relacionar os diferentes conceitos e como as diferentes áreas de conhecimento vislumbram a cultura e, posteriormente, como os professores-discentes se identificavam ou não com cada um deles. Ao final do processo, sugeriu-se uma atividade em grupo (ver figura 1) com o objetivo de, a partir da compreensão deles, elaborassem um conceito de cultura. Foi decidido com o grupo que o registro escrito seria feito na língua materna deles (tikuna e kokama) e em língua portuguesa. Importante destacar a dificuldade levantada pelos kokama em relação à escrita na língua deles, dada a dificuldade de registro, em decorrência da falta de uso pelos mais jovens, ressaltando, inclusive, a necessidade de empreender esforços no sentido de garantir a preservação da língua kokama, haja vista os poucos que a dominam serem anciões com idade bastante avançada e serem muito incipientes os estudos e registros nesta língua.

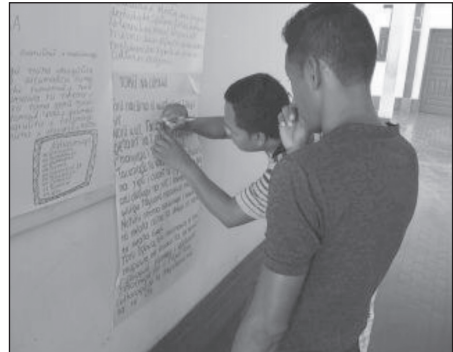
Não obstante, consideramos importante relatar o entusiasmo e comprometimento de todos os grupos nas discussões e na produção do material exposto, bem como a satisfação deles em ver seus trabalhos produzidos na sua língua materna e expostos para serem vistos pela comunidade do INC. A oportunidade de se posicionar, de se fazer ouvir, mas também ouvir, de questionar e responder a questionamentos foi um momento de muito aprendizado, principalmente pelas trocas de experiências das formas de compreensão da cultura de diferentes formas, partindo sempre das experiências vivenciadas pelos professores-discentes e nós, enquanto mediadores.

Imagem 1 – Atividade em grupo



Fonte: Jorge L. F. Lima, 2018.

Imagem 2 – Conceitos de cultura G1



Fonte: Jorge L. F. Lima, 2018.

o homem as elabora, as experimenta, as percebe e se percebe sua gênese, sua estrutura, suas contradições e seu vir-a-ser (CAMARGO, s/d, p. 1).

O propósito da leitura e discussão do texto foi oportunizar aos participantes a percepção de si, a partir do outro, mas considerando-se também o meio social em que se vivem. Refletir acerca de como por meio da convivência e do passar do tempo as mudanças decorrentes da modernização, e das diferentes formas de contato podem interferir na “avaliação” do modo de vida fundamentado pela tradição. E, também, compreender que pela comparação é possível se evidenciar as singularidades de cada sociedade, e por isso mesmo não pensá-las, em termos de cultura, de forma hierarquizada, pois é exatamente esse olhar hierarquizante que culmina com o estabelecimento da dicotomia expressa pelos termos civilizado x não civilizado, a partir da convicção equivocada de que existem culturas superiores a outras. Obviamente, tal posicionamento se fundamenta na consideração de “formas totalizantes estabelecidas pelo “senso comum” nas definições de civilização.

Sob essa perspectiva, Barth (1998, p. 152) assevera que:

[...] a pertença étnica não pode ser determinada senão em relação a uma linha de demarcação entre membros e não-membros de um determinado grupo social. Trata-se, portanto, de uma característica de reconhecimento pelos outros, que define o pertencimento de alguém a determinado grupo étnico, e não o fato de manifestar certas crenças e traços culturais. Foi, então, a partir da Constituição de 1988 que a FUNAI passou a investir, também, na capacitação de índios, para que estes viessem a assumir as funções educativas nas comunidades em que estavam inseridos.

Foi muito gratificante ver o modo como os docentes-cursistas iam se demonstrando motivados e entusiasmados com as temáticas apresentadas, principalmente quando se posicionavam a respeito da oportunidade de terem o direito de falar de seus anseios e enfrentamentos enquanto professores indígenas, ressaltando a importância do diálogo, principalmente pela proposta da disciplina em valorizar a língua deles e sua cultura, que geralmente é discriminada e marginalizada.

Não podemos deixar de registrar, também, as diferentes falas a respeito da escola em que estão inseridos, geralmente caracterizadas pela falta de estrutura e condições de trabalho. Principalmente no que se refere à política de contratação de professores e de formação continuada deficitária que é ofertada pelo poder público. Segundo os docentes-professores, “cobram muito, mas não oferecem muito para garantir bons resultados”. Foram discutidos também temas relacionados ao modo como funciona a educação indígena em Benjamin Constant, como é planejado o calendário acadêmico, material didático e valorização da cultura, ressaltando-se de forma recorrente nos posicionamentos,

a necessidade de se rever grande parte dos itens citados no que se refere ao modo como são “propostos”. Incluíram-se também nas discussões, não só a relevância do curso de formação, mas também as dificuldades enfrentadas para participar dele.

Aproveitando os ânimos e entusiasmo das reflexões, propusemos a leitura do texto *A Globalização Cultural “Contra-Hegemônica” no Ciberespaço: o caso dos povos indígenas* (PINTO, 2010). A ideia foi trazer para a discussão a influência que a internet teve sobre a redefinição das fronteiras mundiais a partir do surgimento do que se chamou “processo de globalização cultural” e os impactos da “revolução tecnológica” e das mídias nas minorias étnicas.

Os resultados foram muito proveitosos, pois os docentes-cursistas manifestaram seu posicionamento a respeito da importância que a internet e as diferentes mídias sociais têm no sentido de oportunizar a maior visibilidade das questões indígenas. Destacaram também a facilidade que as redes sociais propiciam no que se refere à divulgação do que acontece em suas comunidades, por mais longínquas que seja sua localização. Destacaram também que as redes sociais são mecanismos importantes para serem usados como forma de defesa e proteção, pois possibilitam que sejam feitas denúncias com maior abrangência na divulgação.

Na oportunidade aproveitou-se para se fazer utilização da tecnologia em sala de aula. Nesse sentido, sugeriu-se e orientou-se que se elaborasse a apresentação em *power point* dos resultados das leituras e das discussões para que fossem expostas pelos docentes-cursistas com o uso do projetor de mídias. Os trabalhos propostos, também se constituíram em uma oportunidade para minimizar as dificuldades que alguns dos participantes apresentavam para falar em público. O mais interessante é que a maioria deles solicitou para fazer a apresentação na língua deles. Foi uma experiência única, pois conseguimos acompanhar a apresentação escrita em língua portuguesa, com tradução simultânea para a língua tikuna. Atividade muito produtiva e enriquecedora.

A atividade seguinte teve como mote, além da relação com as anteriores, a leitura e discussão dos textos *A Busca das Categorias da Criatividade do Homem Comum* (ROJAS NIÑO, 1997) e *A Criatividade como Condição do Ser Humano* (HOLANDA; VERAS, 2009), com o propósito de subsidiar a realização da exposição sobre as diferentes formas de expressão da cultura tikuna e kokama. Assim, procurou-se mediar junto aos docentes-cursistas, a integração de tudo o que foi discutido até ali e, a partir da compreensão da criatividade humana e seus “fatores influentes”, e da utilização de seu potencial criador, socializar com a comunidade acadêmica do Instituto de Natureza e Cultura e comunidade local que se fizesse presente, as diferentes formas de expressão cultural das etnias deles... Nesse sentido, deixou-se inteiramente

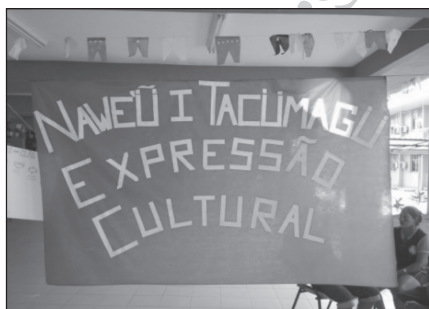
a critério dos docentes-cursistas a escolha do modo como seria organizada a exposição que, de comum acordo, denominou-se NAWËÜ I TACÛMAGÛ (Expressão Cultural na língua tikuna).

Eles decidiram que a exposição se organizaria em torno de quatro eixos temáticos (figuras 10 a 13) que abrangeriam as expressões culturais das duas etnias tikuna e kokama, assim definidos:

- a) Pinturas corporais
- b) Máscaras
- c) Música e dança
- d) Artesanatos

Todo o material da exposição foi produzido pelos docentes-cursistas e foram expostos por eles no espaço de convivência do Instituto de Natureza e Cultura. Na oportunidade foram convidados os discentes dos cursos de Administração, Antropologia, Ciências: Biologia e Química, Letras, Antropologia, Ciências Agrárias e do Ambiente e Pedagogia para prestigiarem o evento. As danças foram apresentadas concomitantes à exposição, no espaço de convivência do INC.

Imagem 6 – Identificação da exposição



Fonte: Jorge L. F. Lima, 2018.

Imagem 7 – Exposição na área de convivência



Fonte: Jorge L. F. Lima, 2018.

Foram momentos muito significativos de aprendizado e de troca de experiências. Um fato que chamou a atenção foi o desconhecimento que alguns alunos das etnias que estavam expondo demonstraram sobre alguns elementos das tradições deles, a exemplo da identificação dos diferentes clãs, bem como das pinturas corporais que os identificava.

A curiosidade e o interesse demonstrado pelo público quanto aos itens expostos demonstraram a importância do evento como forma de socializar as

diferentes formas de expressão cultural dos tikuna e kokama, com destaque para os discentes pertencentes a estas etnias.

Imagem 8 – Grafismos corporais



Fonte: Jorge L. F. Lima, 2018.

Imagem 9 – Artesanato



Fonte: Jorge L. F. Lima, 2018.

Imagem 10 – Música e dança



Fonte: Edilani R. de Oliveira, 2018.

Imagem 11 – Máscaras



Fonte: Edilani R. de Oliveira, 2018.

Considerações

Não há dúvidas de que a realização do evento foi uma experiência memorável (Para mim, especialmente, pois tive honra de receber de algumas docentes-cursistas tikuna e a denominação WE'ÊCÛ cujo significado é onça nadadora, na língua tikuna) e extremamente significativa para o processo de formação dos professores indígenas, principalmente porque a partir do que foi vivenciado, pode-se perceber a importância de se redimensionar o papel do professor em sala de aula, afastando a ideia de vê-lo como mero transmissor de conhecimentos, aplicador de provas e exercícios, com a atribuição inerente à função de indicar a aprovação ou reprovação do aluno.

Nesse sentido, a exposição também tornou possível evidenciar para os docentes-cursistas e expectadores o quanto é importante a participação do

professor como mediador da construção do conhecimento de uma forma criativa, dinâmica e estimuladora.

Atividades como as desenvolvidas, permitiram perceber que é possível fazer diferente, com ações que colocam o discente no centro do processo ensino-aprendizagem e, acima de tudo, contribuem para os alunos perceberem o quanto é relevante se fazer visto por meio do que podem realizar e, assim, despertar no “outro” a valorização e o respeito pela sua cultura, no caso específico, a cultura indígena.

Permitiu também compreender que, mesmo aqueles que pertencem à determinada etnia podem desconhecer performances culturais que lhes são próprias e, a partir de momentos como esses, possam ter acesso a informações, visualizar e até vivenciar (no caso da dança, por exemplo) momentos de interação e reconhecimento de suas tradições e assim promover a valorização de sua cultura.

Os objetivos foram alcançados, os resultados, um sucesso!

Temos plena convicção, portanto, de que a realização das atividades desenvolvidas nesta disciplina contribuiu para a percepção do quanto às atividades de ensino tornam-se produtivas quando o centro do processo é o aluno. Mas também é preciso ter a convicção de que os universos e realidades de ensino-aprendizagem são diferentes e sempre acontecem em ambientes marcados pela heterogeneidade de agentes e por diferentes condicionadores, o que pode contribuir significativamente para o sucesso ou não dos resultados das atividades desenvolvidas.

O caminho para lidar com essas nuances de diversidade, passa, portanto, necessariamente pela busca constante de atualização do professor. Mas para isso, é preciso estar convictos de que nunca estaremos prontos, mas em constante construção e atentos às mudanças e transformações que se apresentem durante a nossa trajetória docente.

REFERÊNCIAS

BACHELARD, Gaston: **El Aire y los Sueños**. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1982.

CAMARGO, Robson Corrêa de. **Performances culturais: um conceito interdisciplinar e uma metodologia de análise**. Disponível em: <https://performancesculturais.emac.ufg.br/up/378/o/Performances_Culturais_Um_conceito_interdisciplinar_e_uma_metodologia_de_an%C3%A1lise-Robson_Camargo.pdf>. Acesso em: 08 out. 2018.

CANEDO. Cultura é o quê? – Reflexões sobre o conceito de Cultura e a Atuação dos Poderes Públicos. In: V ENCONTRO DE ESTUDOS MULTIDISCIPLINARES EM CULTURA-ENECULT, 5. **Anais...** Salvador-BA, maio 2007.

HOLANDA, Julia de; VERAS, Ingrid Almeida. **A criatividade como condição de ser humano**. In: Revista Filosofia Capital. Vol. 4. Edição 8, 2009.

PINTO, Alejandra Aguilar. **A globalização cultural “Contra-Hegemônica” no ciberespaço: o caso dos Povos Indígenas**, 2010.

ROJAS NIÑO, Carlos G. **Criatividade do homem comum, estética, educação, cotidiano**. 1997. Tese (Doutorado). UNICAMP: Filosofia e História da Educação, 1997. N/E.

POVOS POMERANOS



Fonte: Acervo da Família Foerste. Foto de 1936/1937 em Pancas, atribuída ao retratista Emilio Schultz.

Versão final

Editora CRV - Proibida a impressão e comercialização

POVO TRADICIONAL POMERANO DO BRASIL: discussões sobre lutas coletivas por direitos sociais¹

Erineu Foerste

Para meu pai Franz Retz Foerste (86)

Para minha mãe

Rosalina Wilhelminne Klitzke Timm

(82, in memoriam)

Comentário inicial

O Povo Tradicional Pomerano no Estado do Espírito Santo/Brasil constitui uma expressiva população, com importante participação na economia, cultura e política. Com mais de cento e cinquenta anos de presença em solo capixaba², produz suas existências materiais e simbólicas como processo de humanização das pessoas e do mundo. Nos últimos anos, a partir de sua organização de base e engajamento em movimentos sociais, os pomeranos fortalecem a participação política na sociedade local, nacional e internacional.

A Associação de Culturas Germânicas no Espírito Santo – ACAGES³ defende, juntamente com outras organizações da sociedade civil que representam os pomeranos, uma articulação nacional do Povo Tradicional Pomerano do Brasil (esta denominação é adotada pelo Decreto 6.040/2007), para garantir a salvaguarda da Língua Pomerana, as culturas e saberes de um povo, bem como lutar por direitos sociais coletivos. O que isto significa na prática? Estamos nos fortalecendo cada vez mais enquanto Povo Tradicional Pomerano e precisamos agora dar um passo à frente na nossa organização política coletiva, juntamente com os demais Povos e Comunidades Tradicionais em nosso país (indígenas, quilombolas, ciganos, ribeirinhos,

1 Este capítulo é uma versão reformulada do texto publicado sob o título “Por uma articulação nacional do Povo Tradicional Pomerano no Brasil” no volume “O Povo Pomerano no Brasil”. Consultar: FOERSTE, Erineu et al. **O Povo Pomerano no Brasil**. Santa Cruz do Sul: UDUNISC, 2016.

2 A palavra “capixaba” hoje significa morador do Estado do Espírito Santo. Etimologicamente refere-se à prática dos índios Tupinambás, moradores da Ilha de Vitória de cultivarem plantações de milho. Cada uma delas era denominada de capixaba.

3 Até 2016 esta organização da sociedade civil denominava-se como Associação de Cultura Alemã no Espírito Santo – ACAES.

caičaras, faxinalenses, pescadores, extrativistas, quebradeiras de coco etc.). Referimo-nos à criação de um Instituto do Povo Tradicional do Brasil.

Diálogos sobre os pomeranos e desafios para a organização coletiva

O Instituto do Povo Tradicional do Brasil é uma construção coletiva. Os encontros locais, estaduais e nacionais nos Estados do Espírito Santo, Santa Catarina, Rio Grande do Sul e Rondônia do Povo Tradicional Pomerano favoreceram acumular-se importantes discussões que indicaram a necessidade e relevância de se criá-lo. Um grupo reuniu-se em Pomerode no Estado de Santa Catarina na Região Sul do Brasil em janeiro de 2016, a saber: O jornalista Henry Uhlrich, o senhor Edson Kleemann, o pastor José Carlos Heinemann, o médico Ivan Seibel, o professor Jorge Küster Jacob e o professor Erineu Foerste. Estes pomeranos trabalharam numa proposta inicial de criação da Associação Brasileira do Povo Tradicional Pomerano.

Ocorre que nos dias 28 e 29 de janeiro a Universidade Regional de Blumenau – FURB recebeu, sob a coordenação do médico e Prof. Dr. Ernâni Tiaraju de Santa Helena e equipe, pesquisadores da Universidade Federal do Espírito Santo – UFES, a médica e Prof. Dr. Angélica Espinosa Miranda (Pró-reitora de Extensão da UFES), o médico e Prof. Dr. José Geraldo Mill (Diretor de Pesquisa da UFES) e o linguista e Prof. Dr. Erineu Foerste (Coordenador do Programa de Educação do Campo da UFES), bem como os pesquisadores da área de saúde da Universität-Greifswald/Alemanha, o médico Prof. Dr. Henry Völzke e o médico e Prof. Dr. Marcello Ricardo Markus, que coordenam o *Study of Health in Pomerania – SHIP*.⁴ Nos últimos anos foi estabelecida uma parceria com a FURB e prefeitura de Pomerode para realizar pesquisas do SHIP junto ao Povo Tradicional Pomerano em Santa Catarina.

Em março de 2013 os pesquisadores alemães (na oportunidade também fizeram parte da comitiva acadêmica os Prof. Dr. Carsten Oliver Schmidt e Prof. Dr. Clemens Jürgen), visitaram a UFES em Vitória. Juntamente com pesquisadores da UFES, Prof. Dr. José Geraldo Mill, Prof. Dr. Gerda Margit Schütz-Foerste e Prof. Dr. Erineu Foerste, o então Cônsul da Alemanha no Estado do Espírito Santo, o Sr. Jörn Duus, o vereador e pomerano Arlindo Lagass, o Prof. Dr. Ismael Tressmann foram recepcionados na Câmara Municipal e no Museu Pomerano, pelos moradores e lideranças de Santa Maria de Jetibá – ES.

4 Em 2011 a Profa. Dra. Gerda Margit Schütz-Foerste e o Prof. Dr. Erineu Foerste visitaram a Universität-Greifswald e estabeleceram contato com o Prof. Dr. Mathias Vollmer, que dirige o Pommersches Wörterbuch no Institut für Deutsche Philologie. Desde então as parcerias se fortaleceram, com realização de várias missões acadêmicas.

A reunião do SHIP em Blumenau em 2016 contribuiu para retomar e aprofundar discussões para uma parceria acadêmica multidisciplinar entre a UFES e a Universität-Greifswald. Este trabalho interinstitucional vem reforçar e fortalecer pesquisas realizadas pelo Grupo de Pesquisa (CNPq) “Culturas, parcerias e educação do campo” da UFES, liderado pelo Prof. Dr. Erineu Foerste.⁵ Como atestam as produções acumuladas neste movimento acadêmico, estabeleceram-se importantes frentes de pesquisa locais, nacionais e internacionais, sobretudo no que se refere às línguas minoritárias, saberes e culturas e povos e comunidades tradicionais.

Este trabalho não é de alguns apenas nem começou há pouco tempo. Estamos falando de cerca de 300 mil pomeranos espalhados de norte a sul pelo Brasil. Nossa articulação nacional é uma luta que nos remete à história de resistências do Povo Tradicional Pomerano ao longo de quase dois séculos, desde quando nossos ancestrais desembarcaram com toda a coragem lá em São Lourenço do Sul – RS, depois em Santa Leopoldina – ES, logo em seguida no atual município de Pomerode – SC; ainda, a partir da metade dos anos de 1960, no Estado do Paraná e, posteriormente, em Espigão D’Oeste e Cacoal no Estado de Rondônia, em meio à Floresta Amazônica. Precisamos nos orgulhar dessa memória coletiva nossa e sempre lembrar como tudo começou, com a chegada dos pomeranos aqui no Brasil e de como foram fortes e resistentes para produzir sua sobrevivência na diáspora, juntamente com os Povos e Comunidades Tradicionais brasileiros.

Coletivos de lutas – nossos ancestrais pomeranos

Em minha infância muitas histórias e narrativas foram realizadas pelo meu pai Franz Retz Foerste (85) e pela minha mãe Rosalina Wilhelminne

5 Nos últimos anos o Programa de Pós-Graduação em Educação do Centro de Educação da Universidade Federal do Espírito Santo consolidou significativas parcerias para realizar pesquisas, projetos de ensino e extensão sobre a problemática da Educação do Campo, alcançando sujeitos quilombolas, indígenas, pomeranos, ciganos, assentados de reforma agrária, agricultores familiares de modo geral, excluídos historicamente do meio acadêmico. Temos realizado com regularidade *Seminários sobre Interculturalidade e Abordagens Qualitativas em Educação*. Os temas discutidos tratam de educação popular, educação do campo, saberes e culturas tradicionais, diversidade e direitos linguísticos entre outros. O projeto internacional de pesquisa “*Povos e Comunidades Tradicionais: línguas minoritárias*” realiza estudos sobre diversidade cultural, lutas coletivas por direitos sociais e construção coletiva de outro projeto de sociedade. Colaboram pesquisadores, como: o Prof. Dr. Joachim Born (Romanistik Institut – Universität Giessen/Alemanha), com a Prof. Dr. Konstanze Jungblut (Kulturwissenschaftliche Fakultät – Europa Universität Viadrina Frankfurt Oder/Alemanha), Prof. Dr. Cleo Altenhofen (Programa de Pós-Graduação em Letras do Instituto de Letras – Universidade Federal do Rio Grande do Sul e Prof. Dr. Mônica G. Savedra (Programa de Pós-Graduação em Linguística da Faculdade de Letras – Universidade Federal Fluminense), com a Prof. Dr. Edenize Ponso Peres (Programa de Pós-Graduação em Linguística da Faculdade de Letras – Universidade Federal do Espírito Santo), com a Profa. Dra. Letícia Queiroz de Carvalho, Prof. Ms. Walkyria Barcelos Sperandio, Prof. Dr. Charles Moreto e Prof. Dr. Rogério O. Caliani entre outros (Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Estado do Espírito Santo – IFES), entre outros.

Klitzke Timm (82 – *in memoriam*), sobre a coragem e pioneirismo dos nossos antepassados. Também relataram dificuldades na chegada na região montanhosa capixaba e posteriormente às margens do Rio Doce e toda a região ao norte do Estado do Espírito Santo coberta pela Mata Atlântica. Tais narrativas são recorrentes entre o Povo Tradicional Pomerano, sobretudo quando são lembradas as organizações comunitárias. Pessoalmente experimentamos em nossos espaços comunitários até os dias de hoje práticas de mutirão na construção de casas e igreja, organização de festas, como na organização colaborativo de arranjos produtivos no cultivo da terra. O trabalho de pioneiros constituiu as bases da tradição desse povo que luta e resiste ao avanço do agronegócio, a partir da agricultura familiar.

Relato a seguir alguns fatos de famílias de pioneiros do município de Vila Pavão que deixaram seu legado aos descendentes, entre os quais me incluo.

A família Foerste disponibiliza de registros que Paul Förster partiu de Magdeburg, onde trabalhava como “guarda-livros” ou contador (Buchhalter), rumo ao Brasil em meados da década de 1860. Instalou-se na comunidade de Melgaço em Domingos Martins, onde assumiu a atividade de professor. A migração interna dessa família foi intensa. Fixada no começo na “Mata Fria” ou Kulaland, migrou no início do século XX para a região da Bacia do Rio Doce, ou seja, Comunidade de Lagoa distrito de Serra Pelada em Afonso Cláudio no Wamland (Terra Quente). Posteriormente, atravessaram o Rio Doce para ocupar e cultivar terras férteis da Região dos Pontões em Pancas e anos depois fundaram comunidades no município hoje denominado de Vila Pavão.

A travessia épica é relatada por Franz Foerste⁶ (Imagem 1 em destaque) e Rosalina Wilhelminne Timm⁷ (Imagem 2). Franz e Rosalina nos contam como foi à chegada no Porto de Vitória, subida do Rio Santa Maria até Porto Cachoeira (hoje Santa Leopoldina) e deslocamento a pé e em lombo de animais até a região que atualmente é conhecida como Mata Fria (zona de fronteira entre os municípios de Afonso Cláudio, Itarana, Santa Maria de Jetibá e Domingos Martins). Não havia infraestrutura básica, como estradas, nem escolas e atendimento médico. Os grandes desafios de ocupação das terras, abertura de clareiras para cultivo e criação de animais, construção de casas, igrejas e escolas representaram esforços coletivos de superação de cada um e de todos: mulheres, homens, crianças, jovens e idosos.

6 Franz Foerste nasceu em 28 de julho de 1931 em Lagoa. Seus pais são Karl Foerste e Wilhelminne Retz. Vive hoje em Vila Pavão.

7 Rosalina Wilhelminne Timm nasceu em 4 de fevereiro de 1935 na comunidade de Timbuva então município de Afonso Cláudio e atualmente Laranja da Terra. É filha de Hermann Timm e Emma Klitzke.

Imagem 1 – Família Foerste em foto na segunda metade de 1930

Fonte: Acervo da Família Foerste. Foto de 1936/1937, em Pancas, atribuída ao retratista Emílio Schultz.

Na década de cinquenta Franz casou-se com Rosalina Timm (Imagem 2). Ela também pioneira, que migrou na década de quarenta com seus pais e irmãos, vindos da comunidade de Timbuva, localizada na região montanhosa das imediações de Crissiúma em Laranja da Terra.

Imagem 2 – Casamento de Rosalina Timm e Franz Foerste, na década de 1950

Fonte: Acervo da Família Foerste do casamento de Franz e Rosalina no dia 4 de março de 1955, no Córrego da Peneira então Distrito do Córrego Grande no município de Nova Venécia.

Em janeiro de 1962 a família de Franz e Rosalina estabeleceu-se em Vila Pavão e é referência nas tradições do *Brot pomerano*, visto que por cinquenta e cinco anos mantém padaria, que também foi ponto de chegada de pessoas em trânsito no norte do Estado do Espírito Santo. A “Padaria Pomerana” é atualmente o ponto comercial mais antigo no centro de Vila Pavão, juntamente com a “Casa Januth”.

Assim como a família Foerste, poderíamos relatar outras importantes histórias de pioneirismo. O resgate desses relatos é realizado crescentemente por ativistas da cultura e pesquisadores. Encontros regionais e nacionais são realizados neste sentido.

A visita de Klaus Granzow às comunidades pomeranas no Brasil, sobretudo no RS, SC e ES, é lembrada até hoje. Seus registros de diário foram publicados na Alemanha em 1972 sob o título: “Pommeranos unter dem Kreuz des Südens: Deutsche Siedler in Brasilien”. Traduzida por Selma Braun, veio a público na Língua Portuguesa em 2009 pelo Arquivo Público Estadual do Espírito Santo, com apoio do então Deputado Estadual Cláudio Vereza (Partido dos Trabalhadores).

Considerando o exposto anteriormente, no encontro do verão de 2016, ouvi do professor Jorge Küster Jacob e do pastor José Carlos Heinemann falas recorrentes que remetem a debates antigos e recentes sobre a organização de base coletiva do Povo Pomerano, de apoio recebidos de algumas instituições e personalidades. É fato que estamos despertando cada vez mais para uma necessidade de nos articularmos como coletivo de luta. Estas falas sintetizam um desejo de muitos: Precisamos nos fortalecer enquanto Povo Tradicional Pomerano no Brasil inteiro. Este movimento tende a crescer cada vez mais, porque temos muito apoio dos Povos e Comunidades Tradicionais que compõem a Comissão Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais – CNPCT (Decreto 6.040/2007).

Há que se problematizar abordagens que folclorizam ou tornam os pomeranos sujeitos exóticos; alguns dizem equivocadamente divulgam pelos meios de comunicação que os pomeranos são extremamente tímidos. Muitos já vivenciaram que quando nós Povo Tradicional Pomerano acreditamos em uma causa justa e de interesse coletivo, arregaçamos logo as mangas, entramos na floresta e nas lavouras; aceitamos prontamente desafios de trabalho, cujas forças se colocam a serviço do bem-estar de todos.

Precisam ser tomados como sujeitos históricos da Epopeia Pomerana do Brasil, porque são pioneiros e ajudaram na fundação, em meio à Mata Atlântica, respectivamente, das comunidades do Córrego da Peneira e do Córrego do Mutum (na época município de Nova Venécia e hoje Vila Pavão). Isso tudo já, quando ainda eram crianças pequenas, com idade de seis ou sete anos. Não havia ali casas, nem estradas ou igrejas e escolas. É a coragem deles e de todos os pomeranos que me move para participar cada vez mais de um trabalho como este, que estamos fazendo e que agora fertilizou também este

encontro de Blumenau e Pomerode – SC, com a finalidade de criar o Instituto do Povo Tradicional Pomerano do Brasil, com articulação das organizações locais de base do Povo Tradicional Pomerano.

Conselho Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais: Povo Tradicional Pomerano

O professor Jorge Küster Jacob destaca que a criação da Comissão Nacional dos Povos Tradicionais – CNPCT em 2004 incluiu os pomeranos. Ocorre que durante a década de 1990 os pomeranos do município de Pancas, no norte do Estado do ES, foram ameaçados pela elite econômica nacional e internacional de expulsão de seus territórios, do local onde criam seus filhos, fundaram comunidades e produzem há mais de 70 anos suas existências materiais e simbólicas. A *Região dos Pontões Capixabas*, da noite para o dia, seria transformada pela União em *Parque Nacional dos Pontões Capixabas*. Tal medida resultaria num desastre social, pois os pomeranos perderiam seu território. Ali tem matas e nascentes preservadas, porque os pomeranos souberam cuidar delas, e neste cuidado agroecológico acumularam culturas e saberes tradicionais no cultivo da terra, com práticas ancestrais de cuidado com Terra e a vida.

O Povo Tradicional Pomerano de Pancas criou a Associação Pomerana de Pancas – APOP, e, graças a esta organização coletiva, foram garantidos direitos sociais e coletivos diante das ameaças das mãos poderosas do agrogócio e do latifúndio, durante o Governo Fernando Henrique. Por isso os pomeranos tiveram a honra de ser lembrados pelo Presidente Lula em 2004, quando lideranças e representantes dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil inteiro foram chamados a Brasília, para dialogar com o Governo Federal. Foi desta maneira que o Povo Tradicional Pomerano de todo o Brasil conquistou, juntamente com outros povos tradicionais brasileiros, possivelmente pela primeira vez na história política de nosso país, o direito à voz e participação nas discussões e implementação de políticas públicas sociais do Governo Federal (agricultura familiar e agroecológica, moradias, saneamento básico, acesso a políticas de saúde pública etc.).

Em 2007 é homologado o Decreto Federal 6.040/2007, em que o Povo Tradicional Pomerano é representado de forma pioneira e oficial pela Associação Pomerana de Pancas – APOP e Associação de Cultura Alemã do Espírito Santo – ACAES na Comissão Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais – CNPCT. A senhora Patrícia Stuhr e o professor Jorge Küster Jacob foram os primeiros representantes do Povo Tradicional Pomerano na CNPCT, eleitos respectivamente pelos coletivos que compõem a APOP e ACAES.

Para participar desta Comissão Nacional, as entidades de base precisam apresentar documentação de sua condição jurídica. Acredito que esta tem sido

historicamente uma boa oportunidade para a organização coletiva dos pomeranos nas comunidades locais, nos Estados e no país. Chegou o momento em que precisamos dar um passo mais ousado agora. Atualmente sou o representante dos pomeranos na CNPCT, como a senhora Vanilda Haese o foi até há pouco tempo atrás, agora substituída pelo senhor Helmar Spamer. A riqueza cultural do nosso Brasil sempre é pautada nos debates da CNPCT e o Povo Tradicional Pomerano está distribuído em vários Estados e regiões brasileiras, conforme já afirmado acima. Temos muito a aprender com os outros Povos e Comunidades Tradicionais e, por que não dizer, com os próprios pomeranos, que se encontram hoje de norte a sul do Brasil em contato com culturas e biomas diversos.

Povo Tradicional Pomerano do Brasil

Uma questão central que se refere ao reconhecimento dos pomeranos como Povo Tradicional do Brasil remete aos debates sobre a língua e cultura pomeranas. Trata-se de significativo patrimônio cultural imaterial e material deste povo o fato de falar uma língua que praticamente já não existe mais na Europa ou em outro contexto social que não seja o brasileiro. Conta-se com a publicação do “Dicionário Enciclopédico Pomerano-Português” da autoria do Prof. Dr. Ismael Tressmann; realiza-se desde 2015 o Programa de Educação Escolar Pomerana; promoveu-se a Cooficialização da Língua Pomerana em Santa Maria de Jetibá, Domingos Martins, Laranja da Terra, Pancas e Vila Pavão. Debates acumulados indicam que o pomerano no Brasil é uma língua neo-autoctone, considerando pesquisas coordenadas pela Prof. Dr. Edenize Ponso Peres e pelo Prof. Dr. Erineu Foerste da Universidade Federal do Espírito Santo, pela Prof. Dr. Mônica Guimarães Savedra do Instituto de Letras da Universidade Federal Fluminense. O apoio do Prof. Dr. Cleo Altenhofen (Programa de Pós-Graduação em Letras do Instituto de Letras – Universidade Federal do Rio Grande do Sul) contribui para consolidar nossos estudos acadêmicos sobre a cultura e língua pomeranas. Frutificam da mesma forma os trabalhos em parceria com o Prof. Dr. Joachim Born do Institut für Romanistik da Justus-Liebig-Universität Giessen, do Prof. Dr. Mathias Vollmer do Institut für Deutsche Philologie da Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald bem como da Prof. Dr. Konstanze Jungbluth e Prof. Dr. Peter Rosenberg Kulturwissenschaftliche Fakultät da Europa Viadrina-Universität-Franfurt (Oder).

Interessante considerar, nesse sentido, que o professor Jorge Küster Jacob desenvolve no Espírito Santo e em Rondônia desde a década de 1980, apoiado por lideranças do Brasil, para fortalecer organizações de base em favor da língua e cultura pomeranas.⁸ O pastor José Carlos Heinemann igualmente atua

8 Consultar: a) JACOB, Jorge Küster. **A imigração e aspectos da cultura pomerana no Espírito Santo**. Vitória: Departamento Estadual de Cultura, 1992; b) JACOB, Jorge Küster. **Cidades irmãs pomeranas**: Vila Pavão – ES e Espigão D'Oeste – RO. Nova Venécia: Editora Cricaré, 2011.

com grande engajamento acadêmico pela causa pomerana no Rio Grande do Sul. No início dos anos de 1980, trabalhava como pastor luterano da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil – IECLB em comunidades de Afonso Cláudio e Santa Maria de Jetibá do ES, destacando-se seu pioneirismo no debate sobre cultura pomerana na Associação Diacônica Luterana – ADL, reconhecido até hoje, onde fundou o primeiro Museu Pomerano com significativo e diversificado acervo de artefatos colecionados a partir de trabalho etnográfico junto às famílias de descendentes de pomeranos capixabas.

Atualmente os pomeranos estão em quase todos os estados brasileiros, por exemplo, há notícias inclusive de que se encontram famílias falantes do pomerano no Pará e Acre. Um desafio de pesquisa seria investigar como o modo de ser dos pomeranos se configura no diálogo intercultural com Povos e Comunidades Tradicionais da Amazônia. Como se caracterizam as culturas e saberes do Povo Tradicional Pomerano em contexto social amazônico?

Não temos ainda dados precisos e oficiais da presença pomerana no Brasil. Já pautamos várias vezes na CNPCT e na Comissão Estadual dos Povos e Comunidades Tradicionais do ES e, em encontros locais, a necessidade do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE realizar censos com questões específicas dos Povos e Comunidades Tradicionais. Portanto, o desejo muito grande e a necessidade de se realizar a organização de base do Povo Tradicional Pomerano em todo país renova-se e fortalece-se. Trata-se de uma articulação nacional a exemplo do que fizeram os indígenas e os quilombolas por meio respectivamente da APOINME (Articulação dos Povos e Organizações Indígenas) e CONAQ (Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas).

Estima-se hoje cerca de 30 mil pomeranos em Rondônia, a mais de três mil quilômetros de distância de seus parentes e familiares do Estado do Espírito Santo, de onde partiram inicialmente para abrir novas fronteiras. No Paraná e outros estados, quantos são? Em relação à Santa Catarina e Rio Grande do Sul, as distâncias de RO são ainda maiores do ponto de vista geográfico. Será preciso defender cada vez mais nossa organização coletiva, para um movimento pela articulação nacional dos pomeranos. E este fortalecimento significa na prática lutar pela valorização da cultura pomerana, que não é monolítica, a se considerar a enorme diversidade cultural brasileira.

A migração do povo pomerano para Rondônia ocorreu na década de setenta, após enfrentamento de adversidades. Visto que o projeto nacional de erradicação do café, mais uma vez levou ao empobrecimento do povo, em especial atingiu a econômica da agricultura familiar. Sem estradas e viajando em comboios de “paus-de-arara”, chegaram a Rondônia para mais uma vez iniciar o duro trabalho com a terra (Imagem 3). Cerca de 50% da população de Vila Pavão migrou por meio de caminhões cobertos por lona durante os anos de 1970 e 1980 em busca de melhores condições de vida no cultivo da terra.

Imagem 3 – Viagem do ES para RO em paus-de-arara



Fonte: Acervo do Sr. Martin Tesch, em Espigão D'Oeste, Rondônia, 1974.

A chegada na Floresta Amazônica representou novo desafio para o cultivo da terra. Após a derrubada, a família passou a cultivar produtos da agricultura de subsistência (Imagem 4). São plantadas frutíferas, arroz, feijão, milho, mandioca, café etc. A tradição do mutirão é mantida e a união das famílias é, por vezes, a única forma de sobreviver à falta de incentivo e de políticas públicas de apoio à agricultura familiar.

Imagem 4 – Família Timm



Fonte: Acervo da Família Timm (Hermann Timm, seus filhos Josef, Norbert e sua esposa Adelina Zulke e filhos, Wilhelmine Timm e seu esposo Florenz Müller e filhos, entre outros). Foto de 1974/1975 nas imediações de Espigão D'Oeste, Rondônia.

Identificamos, portanto, uma dimensão central nos registros: a Língua Pomerana. Em Santa Catarina, no Rio Grande do Sul, no Espírito Santo e em Rondônia falamos uma língua viva em contato com muitas outras variedades linguísticas. Um grande desafio é trabalharmos em favor da realização do inventário linguístico da Língua Pomerana no Brasil, envolvendo parcerias entre nossas associações de base de articulação da sociedade civil, por exemplo, a ACAGES, APOP e APOVIP (referem-se à realidade capixaba), as universidades, os Institutos Federais e o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN e ministérios, secretarias estaduais e municipais entre outros.

A língua pomerana é o maior patrimônio cultural do Povo Tradicional Pomerano. O Prof. Dr. Ismael Tressmann, que vive em Santa Maria de Jetibá, realiza pesquisas linguísticas pioneiras no estudo do pomerano, cujas contribuições frutificam no sentido de se implementar políticas públicas de Cultura e Educação Pomerana no ES.⁹ O Prof. Dr. Carmo Thum, que trabalha na Universidade Federal de Rio Grande – FURG, e coordena o Núcleo Pesquisa e Extensão Educamemória, desenvolve importantes projetos em parceria com comunidades no Rio Grande do Sul, para valorização das culturas e saberes pomeranos.¹⁰ As lutas coletivas por direitos sociais do Povo Tradicional Pomerano favoreceram amadurecimento de reivindicações importantes: processo de inventário da língua pomerana e formação de profissionais (médicos, advogados, engenheiros, professores etc.) em parceria com Universidades Públicas e Institutos Federais. Fortalecendo as nossas entidades locais, numa articulação nacional por meio do Instituto do Povo Tradicional Pomerano do Brasil, teremos força política e autonomia para lutar por nossos direitos sociais, que incondicionalmente devem ser garantidos por meio de políticas públicas de Estado. Não podemos nos tornar presas fáceis de programas de governo. Nossas lutas são por direitos sociais coletivos.

Instituto do Povo Tradicional Pomerano do Brasil

Considerando o exposto, a criação de um Instituto do Povo Tradicional Pomerano do Brasil constitui-se hoje num desafio que implicará fortalecimento de articulação nacional na diferença e diversidade, com esforço coletivo para garantir diálogo entre as lideranças e respectivas bases. Em Santa Maria de Jetibá – ES reuniram cerca de 50 lideranças no dia 21 de junho de 2017 para

9 O Prof. Dr. Ismael Tressmann é um dos articuladores do Programa de Educação Escolar Pomerana – PROEPO. Consultar: TRESSMANN, Ismael. **Da sala de estar à sala de baile**: estudo etnolinguístico de comunidades camponesas Pomeranas do Estado do Espírito Santo. 2005. Tese (Doutorado em Linguística). Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2005. Realiza pós-doutoramento desde outubro de 2017 a maio de 2018 na Kulturwissenschaftliche Fakultät da Europa Universität-Viadrina Frankfurt (Oder) em colaboração com a Prof. Dr. Konstanze Jungbluth e Prof. Dr. Peter Rosenberg.

10 O Prof. Dr. Carmo Thum é membro do Conselho Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais. É um dos organizadores do PomerBR. Consultar: THUM, Carmo. **Educação e memória**: silêncios e reinvenções pomeranas na Serra dos Tapes. 2009. Tese (Doutorado em História da Educação). Universidade do Vale do Rio dos Sinos/UNISINOS. São Leopoldo/RS, 2009.

uma roda de conversa com o objetivo de se fundar um Instituto do Povo Tradicional Pomerano do Brasil, cujos desdobramentos consistiram na indicação de um Grupo de Trabalho para apresentar uma minuta de estatuto.

Também tivemos a oportunidade de participar de uma reunião no dia 12 de agosto de 2017 em Espigão D'Oeste – RO, quando se discutiu com lideranças comunitárias locais a importância do Povo Tradicional Pomerano do Brasil se organizar numa articulação nacional. Na ocasião também foi analisada a possibilidade de se criar um Instituto do Povo Tradicional Pomerano do Brasil. As possibilidades de se unificar os pomeranos adquirem força, quando se estabelecem diálogos com as comunidades locais, a partir de demandas indicam conquistas de direitos sociais. Na prática isso tem um significado importante que remete ao Conselho Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais – CNPCT, onde o Povo Tradicional Pomerano tem assento garantido, fortalecendo suas lutas coletivas juntamente com indígenas, quilombolas, ribeirinhos etc.

Para continuar os diálogos...

Como pomerano brasileiro, sinto-me honrado de participar de um crescente movimento pela articulação local, regional e nacional do Povo Tradicional Pomerano do Brasil. É uma conquista histórica, cuja tarefa é desafiadora e ao mesmo tempo de alta relevância no fortalecimento de diálogos interculturais dos Povos e Comunidades Tradicionais e suas organizações de base. São lutas coletivas de resistência contra os opressores, com valorização das culturas e saberes tradicionais. Seus pressupostos movem-nos para i) as lutas do Povo pela preservação de direitos sociais conquistados até aqui e ii) para conquista coletiva de dignidade humana, respeito e valorização da vida, para emancipação de todas as pessoas.

LUTAS COLETIVAS POR EDUCAÇÃO EM UMA COMUNIDADE POMERANA NO ESTADO DO ESPÍRITO SANTO/BRASIL

Edineia Koeler
Erineu Foerste

Apresentação

Esse capítulo apresenta e discute aspectos das lutas por educação escolar em uma comunidade pomerana. O texto é construído em diálogo com pesquisas realizadas no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Espírito Santo (KOELER, 2016). Problematização e análises foram compartilhadas no Grupo de Pesquisa (CNPq) “Culturas, Parcerias e Educação do Campo”, cujas bases teórico-metodológicas consolidam-se como processos colaborativos de pesquisa sobre culturas, dialética e hegemonia (FICHTNER et al., 2013). Objetiva-se basicamente concretizar e fortalecer trabalho coletivo, articulado de forma interinstitucional (FOERSTE, 2015), com os sujeitos da comunidade pomerana local e Povos e Comunidades Tradicionais (indígenas, quilombolas, ribeirinhos etc.). A educação escolar é tomada como direito social e dever do Estado. Consideram-se pressupostos que dão centralidade à cultura local, em especial à Língua Pomerana.

A Língua Pomerana é compreendida como patrimônio cultural. O processo de escolarização é tomado como dimensão articuladora de processos bilíngues de socialização das crianças e adolescentes pomeranos. Assim a escola pode ser identificada como primeiro espaço social onde a criança estabelece relações linguísticas sem a presença de familiares (WEBER, 1998). Na compreensão da comunidade, o trabalho pedagógico escolar precisa fundamentar-se na indissociabilidade entre cultura escolar e cultura de escola (FORQUIN, 1993). Assim é direito do Povo Tradicional Pomerano que o trabalho docente dialogue com a cultura local, onde a língua é dimensão fundante das culturas e saberes dos pomeranos.

Paulo Freire problematiza o espaço escolar a partir de debates que buscam suas bases epistemológicas na cultura, que é base para se construir coletivamente práticas de libertação no sentido da superação de subjetividades produzidas pelos discursos burgueses hegemônicos. A questão da subjetividade do sujeito e a sua percepção na produção da história e da cultura constituem-se

como dimensões articuladoras da Pedagogia da Libertação. Nesse sentido as discussões acumuladas sobre línguas minoritárias e todo debate sobre diversidade e direitos linguísticos (Lei nº 7.387/2010) contribuem para uma problematização efetiva dos pressupostos do monolinguismo e silenciamento das vozes dos sujeitos.

A superação nesse caso sugere a auto aceitação como um ponto a ser melhor e mais considerado. Para Freire (1987, p. 13), o sujeito deve reconhecer-se enquanto indivíduo pertencente a um determinado grupo social e se perceber como corresponsável pela construção das condições do mundo em que vive, e não como mero herdeiro de situações que não podem ser modificadas. Para o autor o indivíduo deve ter consciência de sua condição no mundo e assumir-se como sujeito de transformação do mundo e das pessoas.

Isso implica compreender o valor da palavra. Segundo Paulo Freire (1987, p. 13), “com a palavra, o homem se faz homem. Ao dizer a sua palavra, pois, o homem assume conscientemente sua essencial condição humana”. Se aplicado à educação este pressuposto de Freire, os sujeitos do processo são capazes de produzir discursos e práticas dialógicas que se caracterizam pela capacidade de comunicação. Produzem alternativas ao sujeito usar a sua palavra, descobrindo-se produtor de cultura e capaz de transformar a história. Nesse sentido apresentamos a comunidade pomerana de Alto Santa Maria, que se assume como produtora de cultura e descobriu, na busca pela educação que atendesse a sua realidade, o caminho para dizer a sua palavra. E a palavra dita coletivamente se opôs a um sistema de ensino que primava por atender aos interesses do Estado; conquistou a educação escolar almejada pela comunidade.

Pomeranos no Espírito Santo

As comunidades pomeranas foram criadas no Estado do Espírito Santo com a chegada dos primeiros imigrantes provenientes da Província Pomerana da Prússia junto ao Mar Báltico. Ao desembarcarem em Vitória em meados de 1859, foram enviados para os núcleos de imigração de Santa Isabel (hoje distrito de Domingos Martins), Santa Leopoldina e Rio Novo. Nenhum desses núcleos contava com infraestrutura para acolhê-los (TRESSMANN, 2005). O grupo destinado ao então Porto de Cachoeiro (atual Santa Leopoldina) dispersou-se entre as montanhas capixabas, fundando inicialmente algumas comunidades, que se transformaram posteriormente em cidades, entre elas Santa Maria de Jetibá.

Embora tenham feito suas colônias prosperarem relativamente, nem sempre a história lhes favoreceu. Entre os esforços empreendidos para adequação ao solo brasileiro destaca-se a luta pela educação. Desde o início da imigração os pomeranos recorreram à Igreja Luterana, que oferecia, dentro

de suas possibilidades, um mínimo de instrução em língua alemã, com a qual era possível acompanhar a vida religiosa (cultos, ensino confirmatório, batizados, casamentos, velórios etc.). Durante o governo Vargas (1930-1945), no entanto, aconteceu a política de nacionalização das escolas. Proibiu-se o uso de língua estrangeira nas instituições de ensino, especialmente a língua alemã, que era associada ao Social Nacionalismo Alemão (Nazismo).

Aconteceu então uma ruptura entre os pomeranos e a educação formal. Esta que deveria ter sido assumida pelo Estado, no entanto não alcançou as localidades mais isoladas do campo. O descaso dos órgãos públicos resultou em instrução formal insuficiente para muitos pomeranos, que encontraram no trabalho agrícola a única alternativa de sobrevivência. Além do mais a escola pública padronizada representa para os pomeranos aculturação compulsória. É o local onde a criança vê-se obrigada a simultaneamente aprender a ler, escrever e falar em outra língua, que não é a materna utilizada no seio familiar. Com a “escola alemã” havia maior afinidade, pois a língua materna pomerana tal como a alemã é uma língua de origem germânica, o que garantia algumas aproximações. No entanto depois de abolida durante a ditadura do governo Vargas, não se voltou a pensar na possibilidade de retomá-la, salvo pela iniciativa do Programa de Educação Escolar Pomerana (PROEPO)¹. Desse modo, a única alternativa de escolarização para os pomeranos foi acatar a cultura da “escola brasileira”.

No entanto, iniciativas de algumas comunidades no município de Santa Maria de Jetibá empreenderam lutas coletivas em favor de uma educação que não comprometesse seus anseios de manterem vivos seus valores culturais. Foi o que aconteceu na comunidade campesina de Alto Santa Maria.

A comunidade de Alto Santa Maria – Organização Social

Alto Santa Maria começou a se formar por volta de 1940. Como as demais comunidades, situadas no interior de Santa Maria de Jetibá, manteve a cultura que seus antepassados trouxeram da Europa, como a língua, a religião, a culinária, a arquitetura, a arte, a música e as danças entre outros aspectos.

A base econômica da região é a atividade agrícola em propriedades familiares. Por se tratar de uma região com relevo muito acidentado algumas propriedades não dispõem de baixadas suficientes para a horta adaptando-as ao terreno montanhoso. Essa realidade, somada a questões climáticas instáveis e a gradativa escassez de água, exige dos agricultores constantes adaptações,

¹ Programa de Educação Escolar Pomerana (PROEPO) é um programa educacional instituído no estado do Espírito Santo para incentivar culturalmente os municípios que possuem o pomerano como língua oficial, ou que tenham muitos falantes desta língua.

entre elas produzir em propriedades cada vez menores devido ao processo de fragmentação decorrente da divisão por herança sempre quando um filho ou filha se casa. A escola conquistada pela comunidade é vem a ser uma parceira nesse processo.

O professor pomerano: luta coletiva por um direito social

Com relação à educação escolar a trajetória dos moradores de Alto Santa Maria remonta ao ano de 1968. Esse ano é considerado pelos integrantes da comunidade como marco histórico da organização comunitária para fundar a atual Escola Estadual de Ensino Fundamental e Médio Emílio Schroeder. A primeira sala de aula da comunidade foi um cômodo na casa do professor Emílio Schroeder, designado para atuar nas séries iniciais, organizadas, mais tarde, em classes multisseriadas.²

Imagem 1 – Emílio Schroeder e família, em frente à sua residência; fotografia da década de 1960



Fonte: arquivo pessoal de Marineuza Plaster Waiandt.

De acordo com moradora Selene Hammer Tesch, a comunidade procurou seus próprios meios para instruir minimamente as crianças em idade escolar, introduzindo um ensaio de educação privada, no qual os honorários do professor eram pagos em dias de serviço.

2 Uma classe multisseriada é constituída por alunos de várias séries e geralmente fica sob a responsabilidade de um único professor, sendo muito comum na realidade educacional brasileira. Consultar: Moreto (2015) e Delboni (2016).

Ele sabia ler e escrever muito bem, o velho Emílio Schroeder. E naquela época tinha pais que ensinavam os filhos sozinhos [...] o velho Emílio foi contratado pra dar aula três dias por semana pra eles. As famílias, em troca, ajudavam a trabalhar na roça dele alguns dias na semana. Então, ele dava aula e as famílias iam na roça (D. Selene Tesch).

O início da atuação de Emílio Schroeder como professor em Alto Santa Maria foi uma iniciativa da própria comunidade, não atendida pelo Estado brasileiro em um de seus direitos fundamentais, que é a educação. Ainda de acordo com D. Selene, quando as primeiras aulas foram ministradas, provisoriamente, na casa do professor Emílio, já estava em processo de construção uma sala especialmente destinada a esse fim. Por isso, além dos “dias de serviço” que pagavam para o professor alfabetizar as crianças, concomitantemente, os pais faziam mutirões para construir a primeira sala de aula.

Para tanto, organizaram uma caderneta na qual registravam as doações em dias de trabalho convertidos em valor monetário. Quem não tinha disponibilidade de tempo contribuía com dinheiro ou com materiais para construção. A imagem abaixo é da caderneta na qual constam os registros desses valores. Cada dia de trabalho equivalia a 3 mil cruzeiros novos (NCr\$), moeda que vigorou no Brasil entre 1967 e 1970.

Imagem 2 – Caderneta de registros dos dias trabalhados em favor da Escola Emílio Schroeder; data provável: 1968

Designação das Mercadorias	DEV	HAVER
Herberto Wagnert		15,5000
Augusto Wagnert		12,36000
Allberto Tesch		12,36000
Augusto Tesch		12,36000
Guilherme Tesch		2,60000
Franz Tesch		10,30000
Benrique Tesch		8,24000
Benraldo Tesch		
Laurenço Wagnert		41,33000
Teodoro Wetzman		10,30000
Alfredo Wetzman		
Adolfo Wetzman		5,15000
Franz Gerling		3,90000
Ricardo Gerling		5,15000
Arthur Hamer		5,15000
Ernesto Storch		
Guastavo Conradt		

Fonte: arquivo pessoal de Selene Hammer Tesch.

Embora na página do documento não conste a data do registro dos dias de trabalho dos pais dos estudantes, D. Selene Hammer afirma que esses acontecimentos datam de 1968.

Em 2017, dos nomes que aparecem nessa lista, somente Franz Gering ainda vive. Sua contribuição para a construção da escola foi com a produção de tabuinhas (telhas de madeira) entalhadas manualmente (Figura 4): “ajudei a serrar toda a madeira para fazer as paredes e as telhas”, lembrou, com voz tímida e cansada.

Imagem 3 – Modelo das telhas de madeira produzidas pelo Sr. Franz Gering



Fonte: fotografia feita na casa do Sr. Henrique Berger. Arquivo de Edineia Koeler (2016).

A escola, considerada de caráter emergencial, foi oficialmente assumida pela Prefeitura Municipal de Santa Leopoldina em 1969. O primeiro registro que vincula formalmente o nome de Emílio Schroeder como professor data de 2 de maio do mesmo ano, quando sua função foi oficializada perante a Secretaria Municipal de Educação de Santa Leopoldina. De acordo com D. Selene Hammer e o Sr. Franz Gering, a partir de então, o pagamento do salário do professor foi assumido pela prefeitura, o que representou um grande alívio para a comunidade.

A partir do momento em que o Estado assumiu os honorários do professor em exercício, ele teve suas obrigações ampliadas: era necessário prestar contas de suas atividades, de sua frequência, dos resultados do seu trabalho, bem como redigir relatórios. Até sua didática precisou ser adaptada, tendo como base o método Dom Bosco³, que deveria usar para obter sucesso com

3 Esse método tem como objetivo colaborar para que o alfabetizando aprenda a ler, escrever e executar as quatro operações básicas. Suas principais características são: eficácia e rapidez, já que, a leitura e a escrita são alcançadas em 30 ou 40 aulas de duas horas cada uma ou até em menos tempo. O método utiliza palavras-chave escolhidas com base em seu valor fonético. Ver mais em: <<http://www.webartigos.com/artigos/metodos-e-tecnicas-de-alfabetizacao/63002/>>.

seus estudantes na escola, cujas paredes foram arduamente erguidas pelos pais e mães, e não pelo Estado.

D. Selene recorda ainda da escassez de material básico, como cadernos, lápis e borrachas: “nós quebrávamos um lápis no meio para que ele desse para dois alunos. O mesmo acontecia com a borracha. E o caderno, a recomendação dos pais era não errar. Na escola, a gente não erra, a gente vai para a escola para fazer certo”, ri D. Selene, lembrando a orientação de seus pais, compreendendo que, no fundo, o que estava em jogo era a dificuldade de obter materiais escolares. “A primeira vez que veio um caderno doado pela prefeitura, os pais nem sabiam o que era isso. Eles não acreditavam que não precisava pagar”, emenda ela.

Os ex-alunos do professor Emílio recordam dele como uma pessoa muito sábia, que gostava de conversar, mas que era muito rígido em relação ao aprendizado. “Ele queria que a gente aprendesse de qualquer jeito, não admitia que não entendêssemos o que ele ensinava”, recorda o Sr. Vandelino Tesch, marido de D. Selene.

Contudo, em 1971, a escola precisou se adaptar oficialmente às regras nacionais para a formação do professor, ditadas pelo art. 30 da LDB 5.692/1971. Entre outras resoluções, essa lei regulamentava o nível de instrução dos professores de acordo com a série e a faixa etária dos alunos. Como o nível de ensino da escola Fazenda Emílio Schroeder limitava-se à alfabetização, a qualificação do professor que nela atuasse deveria obedecer no mínimo à formação em nível do então 2º grau, destinada a formar o professor polivalente das quatro primeiras séries do 1º grau. Essa normatização oficial acabou afastando o professor Emílio Schroeder de suas funções, visto que seu nível máximo de instrução naquele momento era a 4ª série do ensino fundamental. Fatores pessoais, como o desejo de se dedicar à sua propriedade, fizeram com que ele acatasse sem muita relutância essa decisão das autoridades oficiais.

Porém, o município passou a ter dificuldades para garantir um professor qualificado para a comunidade. Em função da distância, do difícil acesso e da dificuldade com a língua pomerana, os professores que vinham da sede de Santa Leopoldina ou de outros municípios, inclusive de Vitória, não conseguiam se estabelecer na região. Desse modo, a escola passou por um intenso rodízio de docentes, chegando a ser fechada por dois anos (1977-1979) pela falta deles. Somente a partir de 1979 a comunidade passou a ter novamente uma professora com vínculos efetivos.

A professora pomerana: o reencontro com a comunidade

A conquista que garantiu a contratação dessa professora concretiza uma característica típica das comunidades de resistência, segundo o conceito freireano de *não conformismo*. Como a escola foi fechada compulsoriamente, sem

que o Estado oferecesse qualquer outra opção, e diante de frustradas tentativas de diálogo com o poder público, a comunidade tomou uma atitude inusitada: a professora Marineuza relata que, certo dia, o prefeito da cidade estava em Alto Santa Maria, dirigindo seu próprio carro, quando foi surpreendido por uma forte chuva, que fez seu veículo atolar no barro. Isso o fez recorrer aos moradores para prosseguir viagem. Já era noite e os moradores viram na situação uma oportunidade: só ajudariam a desatolar o carro se, em troca, o prefeito garantisse a reabertura da escola. Sem saída, ele concordou, desafiando a própria comunidade a encontrar entre ela alguém instruído, apto a assumir as aulas.

À época Marineuza Plaster era a única que havia cursado até a sexta série do ensino fundamental, a comunidade a elegeu como professora. Assim tem início sua trajetória profissional, aos 15 anos de idade.

Porém, persistia um problema: a pouca idade da *schaullërsch* (professora) recém-contratada, questão que foi resolvida diplomaticamente. Como a nova alfabetizadora adolescente estava sendo contratada em caráter emergencial, entendeu-se que a idade não seria empecilho. Após muitas negociações, a nova docente comprometeu-se formalmente a tomar parte da formação realizada pelo programa do governo federal conhecido como Hapront (Projeto de Habilitação de Professores não Titulados). Ofertado em nível de 2º grau e destinado à habilitação de professores leigos do ensino fundamental de zonas rurais, o projeto foi criado na década de 1970, pelo então Ministério de Educação e Cultura, com o objetivo de adequar a formação dos professores das áreas rurais⁴. No Espírito Santo, o Hapront foi extinto em 1991.

A década de 1990 foi muito importante para a educação na comunidade de Alto Santa Maria. Desde o período em que Marineuza assumiu as aulas (1979), a estrutura escolar aumentou; a ela, somaram-se outras professoras e, gradativamente, a oferta do ensino foi sendo ampliada. Em 1993, a escola ofertava as quatro séries iniciais do ensino fundamental (1ª a 4ª séries) em salas individuais (unidocentes). Nesse mesmo ano, a comunidade sentiu necessidade de ampliar a oferta até a 8ª série. Assim, em 1994, de acordo com o projeto político-pedagógico da escola, por iniciativa de 23 famílias, a comunidade se reuniu para reivindicar à Secretaria Estadual de Educação do Espírito Santo uma unidade completa de ensino fundamental. A solicitação foi atendida no mesmo ano.

Pedagogia da alternância: pela valorização da cultura local

A partir disso, novos desafios surgiram, sendo um deles a falta de espaço físico. Assim, seria necessário ampliar o número de salas para atender às turmas de 5ª a 8ª séries. Por outro lado, não bastava construir novas salas de aula, pois

4 Conforme art. 30 da LDB 5.692/1971.

o sistema de ensino que a comunidade queria não era o convencionalmente ofertado pelo Estado. A comunidade almejava uma pedagogia alternativa⁵, que valorizasse a atividade agrícola de base familiar, expressão máxima da economia local, e que dialogasse com a comunidade. Seus membros entendiam que a escola deveria subsidiar essa atividade, sistematizando conhecimentos teóricos que se somassem às práticas desenvolvidas em casa. Inspiraram-se, então, na Escola Família Agrícola de São João de Garrafão, comunidade localizada a cerca de 20 km de Alto Santa Maria, com funcionamento em tempo integral e em regime de alternância.

No Brasil, a pedagogia da alternância começa no Espírito Santo, no fim dos anos 1960, sob a liderança do padre Humberto Pietrogrande, religioso italiano da congregação dos jesuítas, membro da Associação dos Amigos do Espírito Santo e do Movimento de Educação do Espírito Santo (Mepes), entidade filantrópica composta por Escolas Família Agrícola, pelo Centro de Formação e Reflexão e pelo Centro Comunitário Social, por um hospital e creches no sul do Espírito Santo.

Assim, em 1969, foi criada a Escola Família Agrícola de Olivânia, em Anchieta (ES), primeira escola nesse regime no Brasil. No mesmo período, ocorreu a criação de outras escolas em alternância no sul do Espírito Santo. O Mepes torna-se, assim, referência em pedagogia da alternância no Brasil, sendo, em 2017, mantenedora de 23 escolas desse modelo no Espírito Santo. Por meio do Centro de Formação e Reflexão, localizado no município de Piúma (ES), presta apoio pedagógico a escolas nesse regime localizadas em todo o Brasil. No Espírito Santo, essas escolas guiam-se pelos parâmetros nacionais de educação, gozando de certa autonomia em relação à organização dos conteúdos, sendo respaldadas por documentos oficiais tais como a LDB 9.394/1996, que em seu art. 28 prevê que os sistemas de ensino se adaptem às particularidades do campo, com métodos e currículos diferenciados.

Ao revezar períodos de aprendizagem na escola e em casa, de certa forma, a pedagogia da alternância configura uma adaptação às condições do meio em que o estudante vive como prevê a LDB. Acontece aí “a adaptação necessária às peculiaridades da vida rural”⁶, pois, indiretamente, esse sistema leva em consideração as longas distâncias entre a residência dos alunos e a escola, comuns no meio rural, além de todo o contexto social e econômico do campo. Por essa e outras particularidades, a alternância foi considerada pela comunidade de Alto Santa Maria um modelo de educação escolar ideal para a formação das pessoas do campo.

5 FOERSTE, Erineu; SCHÜTZ-FOERSTE, Gerda Margit; MERLER, Alberto. Educação do campo e culturas: uma discussão sobre pedagogias alternativas. *Visioni Latinoamericane*, v. 5, p. 30-41, 2013.

6 Art. 28 da LDB 9.394/1996.

A fórmula básica da pedagogia da alternância [...] expressa um compromisso político bem preciso: rejeita a discriminação do homem e da cultura do campo, embasa o processo educativo na responsabilidade fundamental e inalienável da família e da comunidade, bem como na dialética entre teoria e prática⁷.

A Pedagogia da Alternância objetiva integrar o conhecimento empírico ao cientificamente construído e/ou sistematizado na sessão escolar. Para efetivar esse consórcio, busca parcerias com os familiares e associações, de modo a garantir a efetiva interação e o monitoramento dos alunos na sessão de alternância. Assim, o apoio das famílias é imprescindível para o bom desenvolvimento dessa pedagogia, sendo de suma importância a compreensão desse método por parte da comunidade.

Quando adotada com todas as suas ferramentas pedagógicas, a pedagogia da alternância promove a reflexão sobre a realidade específica e geral dos estudantes, levando-os a usufruir, por meio do trabalho em grupo, a formação social pela auto-organização coletiva adotada no contexto escolar. Isso se torna possível graças aos planos de estudo, que constituem

[...] um instrumento de reflexão e problematização da realidade, que norteará as demais aprendizagens e aprofundamentos necessários. O PE [*plano de estudo*] é realizado a partir de um tema gerador previamente acordado com a comunidade escolar e que buscará, por meio da metodologia da pesquisa, responder às necessidades locais.

A partir das respostas obtidas em entrevista com os pais e mães e/ou comunidade na sessão de alternância (quando os estudantes permanecem em seu meio sociocultural), é produzida uma nova ferramenta de aprendizagem, denominada “redação individual”, na qual, com as respostas em mãos, os jovens esquematizam um relatório em forma de texto. Na sessão escolar seguinte, a partir das redações individuais, os grupos se reúnem mais uma vez, objetivando produzir uma “síntese geral”.

A participação da comunidade na produção dos textos é efetiva. As respostas obtidas nas entrevistas garantem um currículo produzido por ela, o que, por si só, já fortalece o vínculo com a escola, bem como o espírito comunitário. Além disso, os alunos realizam um intensivo trabalho em grupos, fortalecendo o espírito cooperativo e o trabalho em colaboração e parceria. Isso também contribui para a formação social pela auto-organização coletiva, pois os professores adotam uma postura de monitoria, deixando a cargo dos alunos a produção do plano de estudo.

7 NOSELLA, Paolo. **Uma nova educação para o meio rural**. 1977. Dissertação (Mestrado em Educação). Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 1977. p. 8.

Esses eram, justamente, os anseios da comunidade que reivindicou esse mesmo sistema para o ensino a partir da 5ª série na EEEF Fazenda Emílio Schroeder⁸. Unida em torno desse objetivo, com recursos próprios, arrecadados por meio de mutirões, rifas, festas e por convênios de doação de materiais firmados com a Prefeitura Municipal de Santa Maria de Jetibá, os moradores construíram a unidade escolar que atenderia aos alunos em regime de alternância.

Vale ressaltar a iniciativa, influência, persistência e união da comunidade nesse projeto:

17 de fevereiro de 1994 foi o primeiro de aula lá em cima, eu nunca esqueço disso [...]. Aquilo, na verdade, começou a surgir a partir de um ciúme que a gente começou a ter da Escola Família de Garrafão. Por exemplo, ficamos sabendo que criaram uma escola no Garrafão onde os pais podiam deixar os filhos a semana toda na escola e onde a criança vai aprender a trabalhar e conviver na roça. Sou franco mesmo, gerou, sim, um ciúme. E nós falamos: poxa vida! Por que nós não conseguimos isso? E aí, conversando com Lourival Haese, com a Selene [*outros moradores*], aí, nós fomos atrás... Por que isso não podia acontecer aqui? (Daniel Plaster, morador).

Enciumada, a comunidade não cruzou os braços. Ao contrário, partiu para a luta. Procurou o então prefeito, Helmar Potratz, que os instruiu a identificar um terreno com as condições necessárias para uma escola agrícola, o que foi prontamente atendido. No dia seguinte à primeira conversa com o prefeito, Daniel Plaster conta que a comunidade já havia localizado o terreno que atendia às expectativas para o funcionamento da nova escola. Em duas semanas de negociações, o terreno já estava comprado pela Prefeitura de Santa Maria de Jetibá.

Essa pedagogia, contudo, vem sofrendo perdas diante da política de padronização das escolas estaduais, promovida pela Secretaria Estadual de Educação do Espírito Santo. Conforme registros fotográficos da escola e relatos de membros da comunidade, a propriedade já foi bem mais produtiva. Chegou a possuir, no setor da zootecnia, gado bovino, suíno, piscicultura, minhocultura, aves, entre outros. Atualmente, esse setor está praticamente desativado, em função da dificuldade de se manter a alimentação dos animais durante os fins de semana e nas férias escolares.

Considerações

A história da educação entre os descendentes de pomeranos narrada a partir do contexto de Alto Santa Maria traduz uma luta constante desse grupo étnico por direitos sociais. Projetos político-pedagógicos analisados na secretaria

8 A escola ainda não ofertava ensino médio à época.

municipal de educação de Santa Maria de Jetibá mostraram que a maioria das comunidades do município tem lutas semelhantes em relação à educação escolar, uma vez que algumas escolas foram desativadas nos últimos anos, aumentando as estatísticas de escolas do campo fechadas no Brasil. Nesses casos, os alunos, que deveriam ser atendidos na própria comunidade, são transportados para as chamadas escolas-polo, em comunidades vizinhas ou na zona urbana, o que cria um distanciamento entre a educação que o aluno recebe e sua realidade cotidiana. Na rede estadual do Espírito Santo, tal fato decorre da política de corte de gastos a todo custo, o que leva ao esfacelamento das escolas, pelo fechamento de turmas e desativação da oferta em alguns turnos. Isso levou professores a terem que se dividir em mais de uma escola e até mesmo assumir disciplinas que não eram específicas de sua formação, para completar carga horária. A própria harmonia conquistada entre a comunidade de Alto Santa Maria e a escola por intermédio da professora Marineuza foi novamente interrompida quando o Estado começou a terceirizar os serviços, tais como transporte, limpeza e merenda.

Quanto à professora Marineuza, ela desenvolveu o que Buber⁹ chamaria de “espontaneidade”, fator que, para o filósofo, é preponderante na educação e somente com o qual a educação para a comunidade é possível. A escola não está isenta dessa relação, mas Buber considera que a situação da escola pública não será superada se os professores ficarem apenas aguardando a atuação do Estado. O filósofo destaca a iniciativa pessoal do professor como fundamental para mudar a realidade das escolas nas comunidades. Somente os professores que, apesar de todas as dificuldades, enfrentam os problemas e se arriscam em uma iniciativa individual conseguem promover a educação para a comunidade. Foi o que Marineuza fez durante sua vida profissional. E, após a aposentadoria, abriu a própria casa (*Waiands Huus*) para a escola, de modo que o seu modo de fazer educação parte agora da comunidade, retribuindo o voto de confiança que recebeu ao iniciar sua carreira.

O que Marineuza representou para a comunidade foi, portanto, a concretização de um ideal de educação. O fato de morar na comunidade fez os pais descansarem de uma luta que já durava dez anos. A partir daí o que nutriu a relação entre a professora e a comunidade foi a afinidade cultural linguístico, que culminou no desejo de estender a educação às séries finais do ensino fundamental nos moldes da pedagogia da alternância.

Além da contribuição para a educação em Alto Santa Maria, Marineuza foi uma das professoras que inspiraram o Programa de Educação Escolar Pomerana, que, representou uma conquista, pela valorização da cultura pomerana dentro das escolas públicas. O processo de elaboração de uma proposta

9 BUBER, Martin. **Sobre comunidade**. São Paulo: Perspectiva, 1987.

de grafia¹⁰ da língua pomerana teve início em 1994. Marineuza, por sua vez, além de, desde o início de sua atuação, em 1991, adotar a língua pomerana para intermediar o conhecimento empírico dos alunos e o conteúdo institucionalizado, já registrava suas preocupações por meio de textos e projetos.

Em linhas gerais, a investigação permite depreender que a professora “eleita” pela comunidade tinha a seu favor a língua materna e, pelo diálogo nessa língua e pela valorização da cultura local, encontrou o meio de construir um aprendizado mais humano, em um momento em que o Estado ditava um sistema pautado pelo ensino tecnicista. Essa prática da professora pomerana reaproximou comunidade e escola a partir de uma relação baseada na auto-identificação. O fato de Marineuza criar vínculos efetivos na comunidade levou a comunidade a se engajar na luta pela ampliação da escola.

Esse “novo” engajamento da comunidade, reivindicando a escola em regime de alternância, foi uma forma de resistência, uma forma de dizer a “sua palavra”. Essa predisposição já havia sido iniciada em 1968, com a luta por educação escolar. Em 1979, fortaleceu-se diante do fechamento da escola. Essas atitudes de “não se conformar, de não se acomodar, de não fraquejar, de não se negar a intervir” são características da resistência, conforme evidencia o legado de Freire¹¹.

10 TRESSMANN, Ismael. **Dicionário enciclopédico pomerano-português**. Vitória: Sodré: Vitória, 2006.

11 Freire (2000, p. 41).

REFERÊNCIAS

BRASIL. **Leis de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – Lei nº 9.394, de 20/12/1996**. Disponível em: <<http://portal.mec.gov.br/seed/arquivos/pdf/tvescola/leis/lein9394.pdf>>. Acesso em: 22 out. 2017.

BUBER, Martin. **Sobre comunidade**. São Paulo: Perspectiva, 1987.

DELBONI, Júber H. B. **Imagem e memória: uma análise escola multisseriada na comunidade do campo em Santa Maria de Jetibá – ES**. 2016. Dissertação (Mestrado). Vitória: UFES/PPGE, 2016.

FICHTNER, Bernd et al. (Orgs.). **Cultura, dialética e hegemonia: pesquisas em educação**. Vitória: EDUFES, 2012.

FOERSTE, Erineu. **Parceria na formação de professores**. São Paulo: Cortez, 2005.

FOERSTE, Erineu; SCHÜTZ-FOERSTE, Gerda Margit; MERLER, Alberto. Educação do campo e culturas: uma discussão sobre pedagogias alternativas. **Visioni Latinoamericane**, v. 5, p. 30-41, 2013.

FORQUIN, Jean Claude. **Escola e cultura: as bases e epistemológicas do conhecimento escolar**. Porto Alegre: Artes médicas, 1993.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

MORETO, Charles. **Gerações de professoras de escolas de classes multisseriadas do campo**. 2015. Tese (Doutorado). Vitória: UFES/PPGE, 2015.

NOSELLA, Paolo. **Uma nova educação para o meio rural**. 1977. Dissertação (Mestrado em Educação). Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 1977.

PRUDENTE, Junaina Júlia Rodrigues. **Métodos e técnicas de alfabetização**. Publicado em 05 de abril de 2011. Disponível em: <<https://www.webartigos.com/artigos/metodos-e-tecnicas-de-alfabetizacao/63002/#ixzz4yvPFMEkR>>. Acesso em: 21 out. 2017.

ROELKE, Helmar Reinhard. **Descobrimos raízes: Aspectos Geográficos, Históricos e Culturais da Pomerânia**. Vitória: UFES, 1996.

TRESSMANN, Ismael. **Da sala de estar à sala de baile: estudo etnolinguístico de comunidades camponesas pomeranas do Estado do Espírito Santo**. 2005. Tese (Doutorado em Linguística). Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2005.

_____. **Dicionário enciclopédico pomerano-português**. Vitória: Sodré: Vitória, 2006.

WEBER, Gerlinde Merklein. **A escolarização entre descendentes Pomeranos em Domingos Martins**. 1998. Dissertação (Mestrado em Educação). PPGE – Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória, 1998.

Versão final

Editora CRV - Proibida a impressão e comercialização

MODO DE VIDA E MINERAÇÃO EM TERRITÓRIOS DE POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS: no Bioma Cerrado e no Bioma Pampa

*Carmo Thum
Carlos Alberto Dayrell
Samuel Leite Caetano*

Primeiras palavras...

Neste texto abordaremos aspectos de dois cenários de Povos e Comunidades Tradicionais (PCTs): no Bioma Pampa, na região sul e sudeste do Rio Grande do Sul e no Bioma Cerrado, região norte de Minas Gerais, espaços cobijados pela mineração. No norte de Minas, a mineração em pleno curso e seus impactos. No sul e sudeste do Rio Grande do Sul, o início de uma retomada de mineração e a invisibilidade dos PCTs nos processos de consulta para licenciamento ambiental.

Os povos tradicionais do Pampa habitam o território, desde épocas ancestrais. Os povos indígenas têm presença descrita desde tempos memoriais. Estão na história do Brasil, estão nas narrativas dos viajantes, entre eles as anotações de Charles Darwin, quando de sua passagem pelo Brasil e pela pampa brasileira-uruguaia-argentina. Para além de estarem na narrativa histórica do mundo científico, povos e comunidades tradicionais habitam o espaço do Bioma Pampa, em especial os segmentos de Povos Indígenas, Pescadores e Pescadoras Artesanais, Povo Pomerano, Quilombolas, Benzedeiros e Benzedoras, Povo Cigano, Povo de Terreiro/Povos Tradicionais de Matriz africana e os Pecuaristas Familiares. No cenário do Pampa, esses grupos se organizam e resistem às investidas do ideário desenvolvimentista do capitalismo.

No Norte de Minas Gerais, entre os Geraizeiros e outros segmentos a luta organizada tem mais de uma década e os enfrentamentos são cotidianos. Território de disputa entre mineradoras, grandes empresas ligadas à siderurgia e celulose¹ e populações tradicionais. Os geraizeiros são comunidades tradicionais cujas identidades estão vinculadas à formação dos “gerais”, que são os planaltos,

1 Com empreendimentos envolvidos com plantações de extensas monoculturas do eucalipto e que vem sendo responsabilizadas por graves crimes ambientais e sociais.

encostas e vales das regiões de cerrado no Norte de Minas e Sul da Bahia. As comunidades geraizeiras se organizam em torno da pecuária em sistemas de soltas em áreas de uso comum associado com o cultivo diversificado de plantas e da extração de frutos, plantas medicinais e lenha do Cerrado.

O conceito de Povos e Comunidades Tradicionais paulatinamente tem impactado as políticas públicas contemporâneas. No Rio Grande do Sul, surge em 2015 uma organização na forma de Comitê dos Povos e Comunidades Tradicionais do Pampa, que reúne oito segmentos. No cenário Nacional, o Decreto 6040/2007 instala uma política mais ampla de reconhecimento e de fortalecimento dos segmentos de povos e comunidades tradicionais. Um debate que tem seu nascedouro na Eco-92 e que paulatinamente ganha espaço nas discussões do direito aos territórios, ao modo de vida e à permanência das tradições suleadoras dos processos de vida desses grupos culturais.

A definição de Povos e Comunidades Tradicionais incorpora os elementos da tradição, da oralidade, do território e da territorialidade e do modo de vida:

Povos e Comunidades Tradicionais – grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (Decreto 6040/2007).

Outro aspecto fundamental na compreensão dessa conceituação é a noção expressa de território tradicional como um espaço social fundamental:

Territórios Tradicionais – os espaços necessários a reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem os arts. 231 da Constituição e 68 do Ato as Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações (Decreto 6040/2007).

Portanto, o espaço da vida não é um espaço fragmentado. É o espaço da cultura, da experiência humana, dos saberes, das formas de fazer, das oralidades, da manutenção pelo uso. O território e a territorialidade: espaços de reprodução da vida social. Os diferentes segmentos utilizam-se dos bens naturais para a produção de seu sustento e apresentam práticas de conservação que lhes garante permanência no tempo. Quando se alteram essas condições, coloca-se em risco a sociobiodiversidade (THUM, 2017).

A ideia de desenvolvimento sustentável – quando associada à defesa e fortalecimento da identidade de povos e comunidades tradicionais e dos territórios tradicionais – é elemento importante para garantir as novas gerações a possibilidade

de vida. Ao modo de suas tradições os diferentes segmentos organizam o modo de viver, garantindo a sua geração e as que estão por vir, as condições de vida e de usufruto. Nesse sentido, podemos compreender a importância da definição de Desenvolvimento Sustentável presente no decreto 6040/2007:

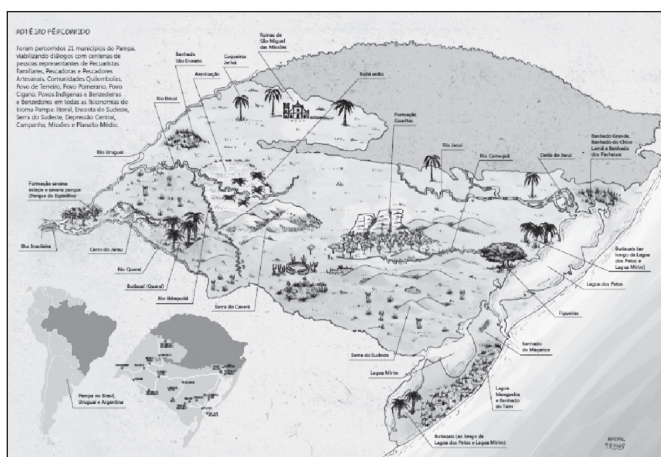
Desenvolvimento Sustentável – o uso equilibrado dos recursos naturais, voltado para a melhoria da qualidade de vida da presente geração, garantindo as mesmas possibilidades para as gerações futuras (Decreto 6040/2007. Inciso I do Art. 3).

Tão importante quanto o direito a terra e ao território tradicional, é o direito e acesso às condições ambientais necessárias para a manutenção dos modos de vida nesta terra e território. Por outro lado, a presença destes povos e comunidades tradicionais e a forma como se percebem na relação com o ambiente têm sido fundamentais para a conservação da biodiversidade e das paisagens características de cada Bioma.

No caso do Bioma Pampa, as áreas de maior conservação são exatamente as regiões onde Povos e Comunidades Tradicionais estão presentes, fazendo uso sustentável de seus territórios tradicionais, em geral apenas de parte deles.

O livro Povos e Comunidades Tradicionais do Pampa, idealizado pelo Comitê dos Povos e Comunidades Tradicionais do Pampa, traz um mapa das paisagens conservadas pela presença – no passado ou no presente – destes segmentos no espaço geográfico do Pampa. Atualmente com ou sem direito ao território tradicional, vivem situações de extrema violação dos seus direitos fundamentais, com especial ameaça as suas identidades e modos de vida. Apesar disso, resistem, em todas as regiões do Pampa, onde conservam a biodiversidade e as paisagens.

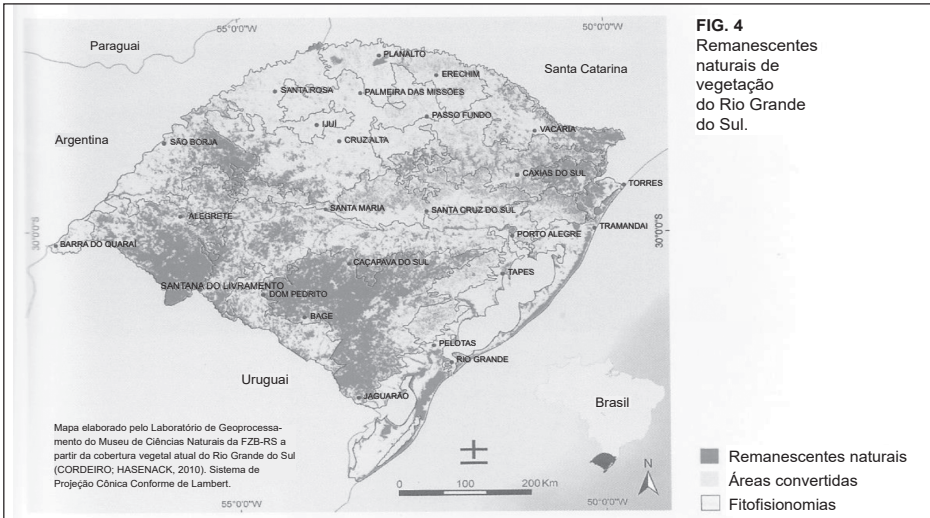
Figura 1 – Mapa Ilustrado. Arte de Nadal, 2016



Fonte: MAZURANA; DIAS; CARDOSO, 2016.

Em relação à condição de conservação ambiental no mapa de remanescentes² naturais de vegetação do Rio Grande do Sul:

Figura 2 – Mapa de remanescentes naturais de vegetação do Rio Grande do Sul, 2010



Fonte: CARNEIRO; FARIAS-SINGER; RAMOS; NILSON; 2016.

Portanto, biodiversidade e conservação³ são elementos fundamentais, tanto para a produção do bem-estar, quanto da soberania e da segurança alimentar. No entendimento de Spamer (2017, p. 59):

Os povos tradicionais exercem uma lógica de reciprocidade com a terra, com o seu território e com as outras formas de vida. Fugindo da concepção de uma natureza restrita a recursos naturais, os PCTs coexistem de maneira mutuamente cooperada sob a lógica de que toda forma de vida humana e não humana tem o direito de existir e usufruir o meio que ocupam.

O uso do território tradicional se dá pelo cultivo de alimentos, produção de utensílios artesanais e por atividades de cunho imaterial (ritos, modos de fazer, oralidades). As relações com o meio são experimentadas cotidianamente e são sempre balizadas pela experiência dos mais velhos. A conservação pelo uso é um elemento presente nesses espaços e componente das territorialidades. É nesse sentido que advoga Spamer (2017, p. 61):

² Ver mais em: CARNEIRO; FARIAS-SINGER; RAMOS; NILSON, 2016.

³ Para saber mais sobre as divergências entre as duas vertentes: o preservacionismo e o conservacionismo. Ver: SILVA, Ana Tereza R. da. A conservação da biodiversidade entre os saberes da tradição e a ciência. *Estudos Avançados*, v. 29, n. 83, p. 233-259, 2015.

É fato que os Povos Tradicionais têm assegurado a conservação da biodiversidade em razão de sua relação com a natureza, nesse sentido, destaco a importância da sustentabilidade concebida e praticada por esses povos. Na perspectiva de Alier (2007), compreendo a sustentabilidade associada à ideia de justiça ambiental não só para que a gerações futuras tenham direito ao ambiente equilibrado como garante nossa Constituição, mas sim, para que as gerações presentes, os povos tradicionais de agora, tenham seus direitos assegurados e que tenham a liberdade de usufruir de seus territórios a partir de seus modos de vida e territorializações historicamente constituídos.

Entre os aspectos centrais dessa caracterização, destacamos a questão da memória e das formas imateriais da cultura, que são expressas nas estéticas da vida cotidiana. Boa parte do mundo simbólico, naquilo que a cultura apresenta como forma imaterial, busca na paisagem e nos espaços, representações e significados. Portanto, a paisagem natural é constitutiva de suas representações simbólicas. Interferir nessa paisagem descaracteriza a tradição. Altera a narrativa. Muda os sentidos dados a história dos fatos vividos. No entendimento de Rocha e Favilla (2015), a permanência nos espaços e garantia do acesso a terra é também garantia da produção da vida futura.

Os territórios tradicionalmente ocupados são os espaços onde são mantidas as memórias coletivas dos grupos, onde estão seus ancestrais, onde se encontram seus sítios sagrados, onde é vivenciada a cultura, onde se têm acesso aos recursos naturais vitais para sua produção e reprodução e que incorpora as visões de mundo e cosmologia (ROCHA; FAVILLA, 2015, p. 62).

No caso dos projetos de mineração no Bioma Pampa – especialmente do projeto de Caçapava do Sul, para a extração de chumbo, cobre e zinco, pelas empresas Votorantim Metais Holding e Iamgold⁴ –, as áreas que teriam impacto pela atividade da mineração se sobrepõem às áreas de ocupação e uso tradicional dos Povos e Comunidades Tradicionais. E isso, objetivamente, coloca em risco a permanência desses segmentos em toda a bacia do rio Camaquã, desde a região alta do rio Camaquã, onde ficam suas nascentes (Alto Camaquã), até sua foz, na Lagoa dos Patos. Em toda esta região, que pode vir sofrer os impactos da mineração, há a presença de comunidades de Pescadoras e Pescadores Artesanais, além de Ribeirinhas, Comunidades Quilombolas, Pecuaristas Familiares, Povo Pomerano, Povos Indígenas, Povo de Terreiro, Povos Tradicionais de Matriz

4 E outras denominações derivadas do processo de rearranjo de internacionalização de capital das empresas do grupo.

Africana, Benzedeadas e Benzedores, além de ser considerada região de rota de passagem pelo Povo Cigano.

As culturas dos segmentos presentes nessas regiões têm na biodiversidade do Bioma Pampa um espaço de produção de conhecimento sobre o conjunto de plantas (flora) e animais (fauna) de seus territórios tradicionais, em especial de uso de plantas⁵ medicinais que a sabedoria popular produziu e conservou. São espaços de cultivo e coleta de plantas sagradas para ritos de benzedura. Esses segmentos requerem o direito ao uso, ao acesso e à permanência desses elementos no território. Protagonistas destas práticas estão presentes em todos os segmentos de povos e comunidades tradicionais e em todas as regiões do Bioma Pampa, cada um a sua forma e modo.

Nesse sentido, a permanência da biodiversidade não pode ser aviltada. As plantas sagradas e/ou de cura estão nas coxilhas, nos cerros, próximas às pedras, nos campos, nas matas e especialmente na beira dos rios. Entretanto, esses espaços servem de corredores de poluição mineradora. A mineração e seus resíduos impactarão na condição de vida natural, seja pelo vento, seja pela água.

Pecuaristas Familiares mantêm uma relação de conservação dos campos nativos, das fontes de água e de toda a paisagem característica do Pampa, através da atividade da pecuária. Os campos nativos do pampa possuem uma diversidade de espécies forrageiras nativas, imprescindíveis para o equilíbrio ambiental, porém pouco valorizadas por comporem uma paisagem aparentemente pouco exuberante. Sua atividade econômica e sua identidade – enquanto Pecuaristas Familiares – serão afetadas pela mineração, tanto pela contaminação do solo, das águas, das forrageiras e por fim, da carne que provavelmente ficará sem comércio na medida em que quem consome acessa a informação sobre a exposição ao chumbo, ao cobre e ao zinco, que se pretende minerar na região.

Agricultores Familiares, como é o caso dos pomeranos, conservam áreas, organizam a produção em função do consumo próprio. Pescadores e Pescadoras artesanais produzem seu sustento a partir da pesca e dos derivados.

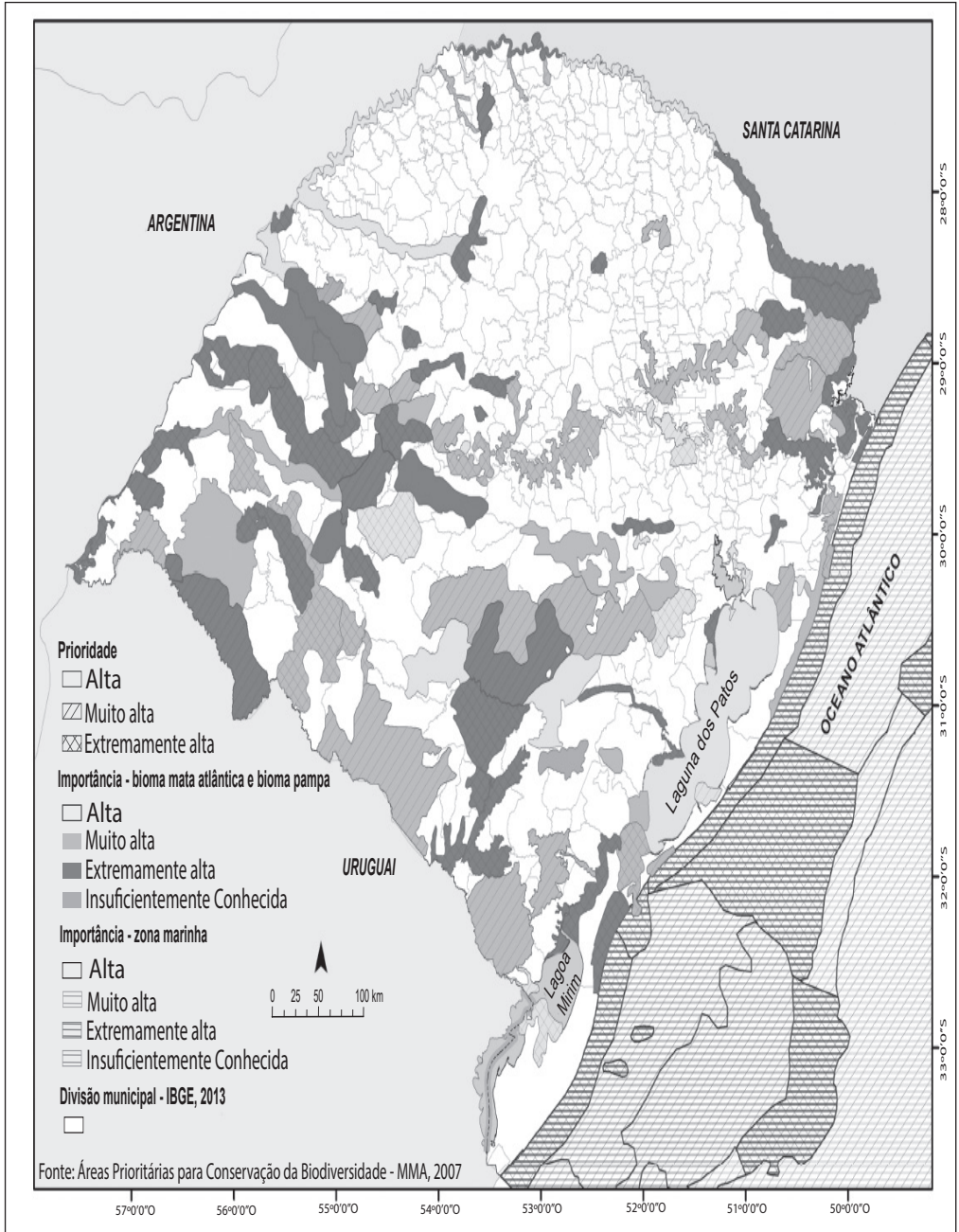
Enfim, a mineração afetará, de forma diferente – mas com mesma intensidade – a identidade, o modo de vida e os territórios tradicionais de todos os segmentos de povos e comunidades tradicionais presentes no Bioma Pampa-RS.

A região que será afetada, caso o projeto de mineração denominado “Projeto Caçapava do Sul” seja instalado, situa-se na Serra do Sudeste do RS, região onde há áreas de extrema importância para a conservação da biodiversidade, conforme definição do Ministério do Meio Ambiente (2007).

5 Ver mais em: BARBIERI, 2015.

Figura 3 – Mapa de áreas prioritárias de conservação da Biodiversidade

Editora CRV - Proibida a impressão e comercialização



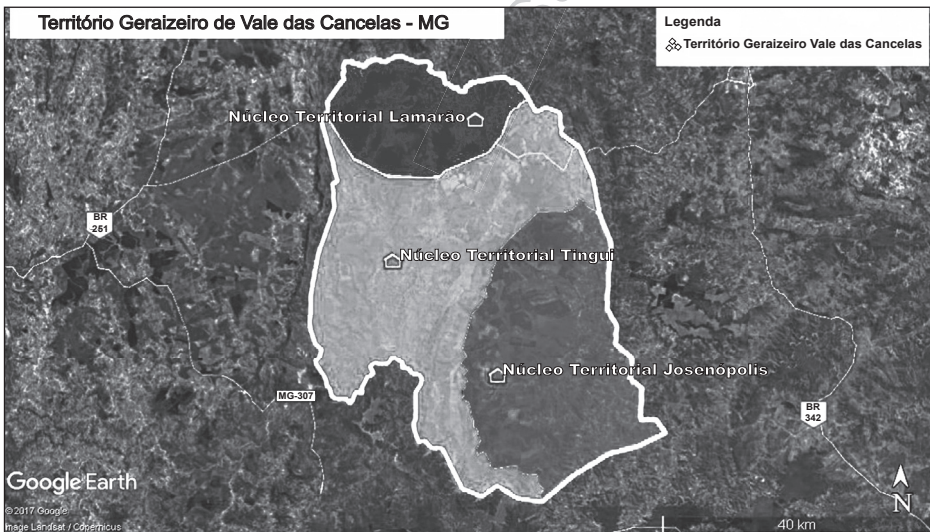
Fonte: MMA, 2007.

Entre os elementos prioritários de conservação da Sociobiodiversidade⁶ dessas áreas, estão as aves no Vale do Rio Camaquã; os répteis e anfíbios na Serra do Sudeste; a flora no Rio Camaquã. As perguntas que se colocam são: quem preservou? Quem conservou? E a resposta é evidente: o modo de vida dos povos e comunidades tradicionais que ali habitam.

O contexto atual da mineração no Território Geraizeiro Vale das Cancelas, no Norte de Minas Gerais

O Território Geraizeiro de Vale das Cancelas está localizado nos municípios de Grão Mogol, Josenópolis e Padre Carvalho, na região Norte de Minas Gerais, em uma extensa porção da Serra do Espinhaço. São 27 comunidades geraizeiras distribuídas em três Núcleos Territoriais, onde vivem 1900 famílias em uma área aproximada de 228.000 ha (duzentos e vinte e oito mil hectares) de Gerais. São comunidades que passaram a viver, desde a década de 1970, encurraladas pelos maciços florestais de eucalipto cujas terras foram arrendadas ou alienadas pelo Governo do Estado, destinando-as para grandes empresas monocultoras.

Figura 4 – Localização do Território Geraizeiro de Vale das Cancelas, Norte de Minas Gerais

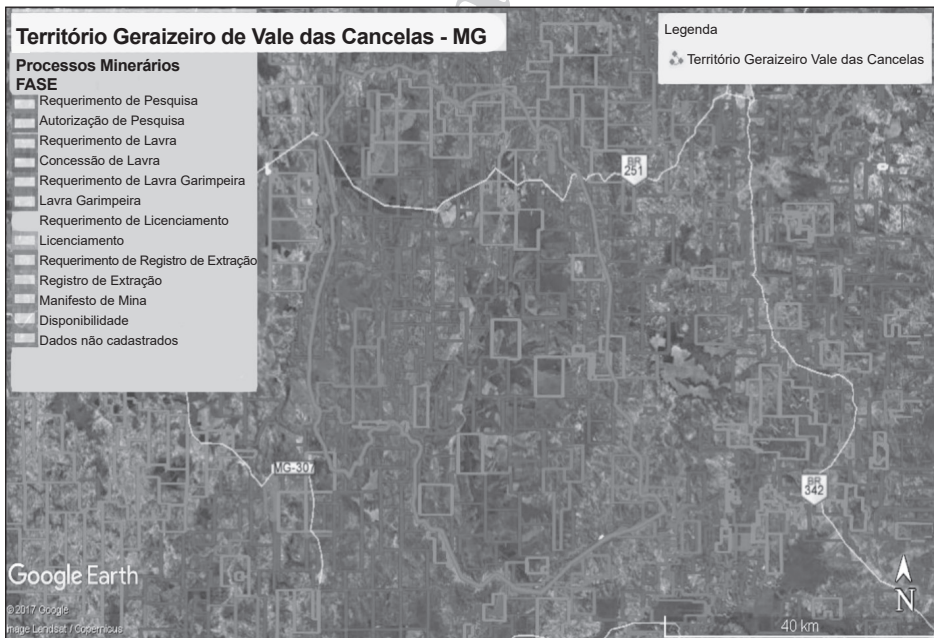


Fonte: Adaptado do Google Earth, 2017.

6 BRASIL. Ministério do Meio Ambiente/SBF. **Avaliação e ações prioritárias para a conservação da biodiversidade da Mata Atlântica e Campos Sulinos**. Brasília, 2000.

A partir do final dos anos 1990 e início dos anos 2000, o Governo de Minas Gerais passou a estimular a exploração minerária, em particular, de ferro e de ouro, nas regiões de montanhas e planaltos da Serra do Espinhaço⁷. O resultado foi a concessão de uma série de licenças de mineração que se encontra em fase de autorização de pesquisa, requerimento de lavra e/ou de licenciamento ambiental, como se pode ver na figura 5 a seguir. Entre os diversos processos de mineração, vale destacar o da Vale do Rio Doce; Mineração Minas Bahia (MIBA) e Sul Americana de Metais (SAM). O que estava em fase mais adiantada é o Projeto de Mineração Vale do Rio Pardo, cuja empresa responsável pelo projeto é a mineradora SAM – Sul Americana de Metais SA – controlada atualmente pela *Honbridge Holdings Ltd.*, de capital chinês.

Figura 5 – Requerimentos Minerários incidentes sobre o Território Geraizeiro de Vale das Cancelas



Fonte: Adaptado do Google Earth / DNP 2012.

Nessa área, está em curso o projeto de Mineração do Vale do Rio Pardo (SAM) que pretende ser implementado nesta região, e prevê a exploração do minério de ferro de baixo teor, em minas de cava aberta, associado com a construção de um mineroduto, cortando 21 municípios do Norte de Minas Gerais e Bahia.

O projeto tem provocado grandes tensões com a comunidade geraizeira de Vale das Cancelas e com outros segmentos que vivem na linha de escoamento do minério. No caso, o modo de escoamento se dará em pasta líquida até o Porto de Ilhéus. O processo de licenciamento, em fase de estudos pelo IBAMA, apresenta uma série de irregularidades, entre elas a de não reconhecer a presença de diversas comunidades tradicionais que vivem nessa porção do semiárido de Minas Gerais.

O denominado de Território Geraizeiro do Vale das Cancelas, região de biodiversidade do Bioma Cerrado, espaço de transição com os Biomas da Caatinga e Mata Atlântica vive esse conflito e se organizou para resistir. Carlos Alberto Dayrell et al. (2016) nos apresentam análises dessas lutas⁸, situando o contexto:

[...] a luta pelos direitos territoriais de comunidades tradicionais da Serra do Espinhaço, na porção norte de Minas Gerais e do Vale do Jequitinhonha, que vêm lutando contra a expropriação territorial promovida por grandes empresas plantadoras da monocultura de eucalipto que agora se juntam com empresas mineradoras e estão avançando na região de Grão Mogol e Alto Rio Pardo de Minas (p. 88).

A produção do discurso do atraso econômico e a necessidade de investimento de grande porte para o ‘desenvolvimento’ da região foi uma estratégia utilizada para a implementação do sistema agroflorestal (de eucalipto e acácia) da Votorantim na zona sul do Rio Grande do Sul, no Bioma Pampa. Nos estudos de mestrado de Carlos Dayrell (1998), há uma descrição do modo como a falácia de ‘desenvolvimento’ executada no Bioma Cerrado, no norte de Minas Gerais, segue os mesmos passos das ações executadas aqui no Bioma Pampa.

O Norte de Minas, originariamente com 63% de sua área coberto com a vegetação dos cerrados, possui uma ampla faixa de transição para a caatinga em uma região que entra em contato com o semi-árido nordestino. O processo de “desenvolvimento” recente nesta região, considerada uma das mais pobres do estado, foi conduzido pelo poder público e não levou em conta as populações – camponesas, indígenas, quilombolas, pescadores, coletores, etc – que aí viviam secularmente. Privilegiando as oligarquias tradicionais e os setores industriais e agroindustriais da sociedade, deu-se início à modernização da região. Foram priorizados investimentos públicos e financiamentos subsidiados destinados a grandes projetos de pecuária, irrigação, reflorestamentos monoculturais, estímulo à monocultura do algodão, difusão de práticas agrícolas ditas modernas, associados com a instalação de um parque agro-industrial, e de indústrias extrativas e de ponta (biotecnologia, veterinária, ótica, etc) (DAYRELL, 1998, p. 06).

8 Eles chegou e empurrou a gente para as grota. Eles invadiu. A gente não vendeu. Há quase uns quarenta anos. Quem foi a firma? [...] Foi a Vale do Rio Doce! (depoimento de um geraizeiro de Vale das Cancelas). In: DAYRELL, 2016.

Essa mesma estratégia foi/está colocada em uso no Bioma Pampa. O Eucalipto como forma de promover a economia regional em um primeiro momento, a mineração em um segundo momento e as hidrelétricas em um terceiro. Na maioria dos casos, com o aval e investimento público do Estado e dos municípios. Na verdade, essa é uma estratégia de acesso a terra, para realizar avaliação e análises de terra e de subsolo. Inúmeras propriedades visitadas e um enorme conjunto de dados disponíveis para as empresas, entre elas as mineradoras. Ações de longo prazo, meticulosamente desenvolvidas a fim de facilitar a relação com a população local, estabelecer vínculos assistencialistas e míseros contratos de arrendamento a longo prazo das áreas potencialmente geradoras de riquezas.

Para considerar... perguntando...

A abordagem que fizemos nesse texto buscou apresentar alguns elementos que nos implicam nesse cenário, olhando para o que virá com a mineração e analisando o modo como foi aplicada em outros espaços. E a resposta que temos se evidencia pelas práticas pregressas e com a nova dinâmica de mineração, que tende a agravar os processos de degradação do ambiente e de não comprometimento com o desenvolvimento sustentável. O Dossiê 'Viventes' já indica o resultado:

A mina pretende extrair apenas minérios pesados, altamente tóxicos, e operar a céu aberto. É de conhecimento da comunidade científica e médica que a acumulação desses elementos causa graves doenças, sobretudo nos mamíferos, como câncer e doenças neurológicas. Quando lançados como resíduos industriais na água, no solo ou no ar (sendo que no empreendimento pretendido o próprio EIA/RIMA declara que essas três formas de contaminação ocorrerão), também podem ser absorvidos pelos animais e vegetais, contaminando, assim, todo o resto da cadeia alimentar (p. 11).

Por fim, algumas perguntas ficam sem resposta: como estão sendo observados artigos do Protocolo de Nagoya⁹? Como está sendo observada a OIT, no específico dos povos e Comunidades Tradicionais? A Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, promulgada pelo Decreto nº 5.753, de 12/4/2006? Em que medida a Convenção sobre a Diversidade Biológica (CDB)¹⁰ está sendo respeitada na proposição de mineração que atingirá 21 municípios da Bacia do Camaquã?

O II Encontro Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais de 2014 ratificou prioridades, entre elas as de que as Audiências Públicas realizadas no território dos segmentos, ao modo e linguagem dos segmentos, é condição

9 Foi adotado em 29 de outubro de 2010 em Nagoya. O Brasil assinou a participação em Brasil em 2 de fevereiro de 2011, necessita ainda ser ratificado pelo Congresso Nacional.

10 Construído em 1992 no Rio de Janeiro por ocasião da Eco-92. Contém 182 países signatários. O Brasil ratificou em 1994 e promulgou pelo Decreto nº 2.519, de 16 de março de 1998.

primeira para ações de grande impacto ambiental. Esse dispositivo está alinhado com a questão do conhecimento Prévio e Informado, que é cláusula constante nos principais ordenamentos regradores de ações sobre/em territórios de Povos e Comunidades Tradicionais.

Observada de um plano mais amplo, a questão da mineração se coloca como uma questão central no cenário brasileiro atual, pois o Novo Código de Mineração¹¹ aporta uma dinâmica de maior impacto sobre os cenários de Povos e Comunidades Tradicionais. Esse processo precisa ser compreendido dentro do cenário de aprofundamento dos processos neoliberais em curso no país, especialmente após 2015, quando a perspectiva de gestão da vida pública aponta para a privatização e mercantilização da ‘Res Pública’.

O processo analisado se dá dentro do arcabouço da financeirização da natureza, em tempos em que o capital busca a expansão da propriedade privada também sobre os bens imateriais. Uma ação de (re)engenharia da economia mundial sincronizada com as tecnologias e representa a nova fronteira do capitalismo contemporâneo.

A questão ambiental e a questão cultural estão envolvidas nessa pauta, pois os processos de mineração, como vimos, geram impactos que não se findam no aspecto ‘mineral’. Transformam a paisagem, alteram as práticas, inviabilizam rituais e não promovem o desenvolvimento sustentável das populações atingidas.

Versão final

Editora CRV - Proibida a impressão e comercialização

11 Ver Medidas Provisórias 789, 790 e 791 de 25 de julho de 2017.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização, movimentos sociais e uso comum.** Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais, v. 6, n. 1, ANPUR. Maio, 2004.

BARBIERI, Rosa Lia. **Vida no Butiazal.** Editora Técnica. Brasília, DF: EMbrapa, 2015.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A comunidade tradicional.** In: CERRADO, Gerais, Sertão: comunidades tradicionais dos sertões roseanos. Montes Claros: 2010. (Relatório de Pesquisa).

BRASIL. **Decreto 6.040**, de 07 de fevereiro de 2007. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm>. Acesso em: 20 mar. 2017.

_____. **I Encontro Nacional de Comunidades Tradicionais.** 2004. Disponível em: <<http://www.mds.gov.br/aceso-a-informacao/orgaoscolegiados/orgaos-em-destaque/cnpct/arquivos/relatorios/PDF%20-%20I%20Encontro%20Nacional%20de%20Comunidades%20Tradicionais.pdf/view>> . Acesso em: 05 maio 2014.

CALEGARE, Marcelo Gustavo Aguilar; HIGUCHI, Maria Inês Gasparetto; BRUNO, Ana Carla dos Santos. Povos e Comunidades Tradicionais: das áreas protegidas à visibilidade política de grupos sociais portadores de identidade étnica e coletiva. **Ambiente & Sociedade**, São Paulo, v. XVII, n. 3, p. 115-134, jul./set. 2014. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/asoc/v17n3/v17n3a08.pdf>>. Acesso em: 20 mar. 2017.

CARNEIRO, Andreia M. et al. **CACTOS do Rio Grande do Sul.** Porto Alegre: Fundação Zoobotânica do Rio Grande do Sul, 2016.

CARVALHO, Igor Simoni Homem de. **“Campesinato e Biodiversidade no Cerrado: um estudo sobre o assentamento americana (Grão Mogol-MG) à luz da agroecologia”.** 2013. Tese (Doutorado). Campinas-SP, 2013. Disponível em: <<http://www.reformaagrariaemdados.org.br/sites/default/files/Carvalho%202013%20Assentamento%20Americana%20-%20TESE.pdf>>.

DAYRELL, Carlos Alberto. **Geraizeiros e Biodiversidade no Norte de Minas: a contribuição da agroecologia e da etnoecologia nos estudos dos agroecossistemas tradicionais.** Universidade Internacional de Andalucia. Sede Ibero Americana – La Rábida, 1998. Disponível em: <[http://portalyfade.mma.gov.br/geraizeiros-biblioteca? \[...\] geraizeiros-e-biodiversidade-no-norte->](http://portalyfade.mma.gov.br/geraizeiros-biblioteca? [...] geraizeiros-e-biodiversidade-no-norte->)>.

DAYRELL, Carlos Alberto et al. **Guerra surda nos sertões de Minas Gerais: a luta dos geraizeiros de Vale das Cancelas pelo reconhecimento**. In: LITIGÂNCIA Estratégica em Direitos Humanos Experiências e reflexões. Fundo Brasil de Direitos Humanos Litigância Estratégica. FORDFOUNDATION, 2016. Disponível em: <<http://www.fundodireitoshumanos.org.br/wp-content/uploads/2016/12/litigancia-estrategia-1.pdf>>.

DIEGUES, A. C.; ARRUDA, R. S. V. **Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil**. Brasília: Ministério de Meio Ambiente, 2001.

DOSSIÊ ‘Viventes’. 2017. Coletivo UPP. Mimeo.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

MAZURANA, Juliana; DIAS, Jaqueline Evangelista; LAUREANO, Lourdes Cardozo. **Povos e Comunidades Tradicionais do Pampa**. Porto Alegre: Fundação Luterana de Diaconia, 2016.

ROCHA, Marcelo Cardona; FAVILLA, Kátia Cristina. Doze anos de inserção dos Povos e Comunidades Tradicionais no cenário político do Estado brasileiro e na garantia de direitos individuais e coletivos. In: CERQUEIRA, Edmilton et al. (Orgs.). **Os povos e comunidades tradicionais e o ano internacional da agricultura familiar**. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário, 2015.

RODRIGUES, Leila Ribeiro, GUIMARÃES, Felipe Flávio Fonseca; COSTA, João Batista de Almeida. **Comunidades tradicionais: sujeitos de direito entre o desenvolvimento e a sustentabilidade**. Anais do I Circuito de debates. CODE 2011, IPEIA, 2011.

SHIRAIISHI NETO, Joaquim (Org.). **Direito dos povos e das comunidades tradicionais no Brasil: declarações, convenções internacionais e dispositivos jurídicos definidores de uma política nacional**. Manaus: UEA, 2007.

SPAMER, Helmar. **Monumento natural dos Pontões Capixabas: identidade pomerana na luta por direitos e território**. 2017. Dissertação (Mestrado). UnB-CDS, 2017.

THUM, Carmo. **Educação, história e memória: silêncios e reinvenções pomeranas na Serra dos Tapes**. Programa de Pós-Graduação em Educação, Unisinos. 2009. Tese (Doutorado) – São Leopoldo, 2009.

_____. Povos e Comunidades Tradicionais: aspectos históricos, conceituais e estratégias de visibilidade. **Rev. Eletrônica Mestr. Educ. Ambient.**, Edição especial XIX Fórum de Estudos: Leituras de Paulo Freire, p. 162-179, jun. 2017.

COMUNIDADES TRADICIONAIS DE AGRICULTORES FAMILIARES



Fonte: Sérgio Nunes de Jesus – Grupo PDA, 2017, *Campus Cacoal-IFRO*.

Versão final

Editora CRV - Proibida a impressão e comercialização

AGRICULTURA FAMILIAR: condições para uma agricultura de subsistência em Cacoal – Rondônia¹

*Davys Sleman de Negreiros
Sérgio Nunes de Jesus*

Algumas palavras...

Cerca de 70% dos alimentos que compõem a mesa dos brasileiros vêm da agricultura. Os produtos produzidos nas pequenas propriedades fazem parte da alimentação básica da população, pois oferecem alimentos de alto valor nutricional, porém de baixo valor comercial.

A agricultura familiar também é uma fonte de sustento que não agride o meio ambiente e seus produtos são de boa qualidade e, principalmente, fonte de vida com qualidade, pois viabilizam a sustentabilidade.

Nesse sentido, observamos uma relação direta com os princípios do agrogêncio, pois em Cacoal se desenvolve de forma considerável na agricultura familiar, tornando-a cada vez mais importante para o município, bem como para o Estado de Rondônia conforme mapa especificado abaixo.



Fonte: <<http://www.a-rondonia.net/diretorio/catimages/mapa-Leste-Rondoniense.jpg>>.

1 Texto originalmente publicado pelo Programa de Pós-Graduação em Gestão Estratégica de Organizações – PPGGEO (Mestrado Profissional). In: MARQUETTO, Rút Maria; SILVEIRA, João Serafim Tusi da. (Orgs.). **Produtos agroalimentares e desenvolvimento regional**. Santo Ângelo: FuRI, 2016. p. 115-132. v. 2 (adaptado para publicação na presente obra sobre PCTs 2019/GP PDA). Trabalho de pesquisa desenvolvido com a colaboração dos professores Aurélio Ferreira Borges, e-mail: aurelio.ferreira@ifro.edu.br; Maria dos Anjos Cunha Silva Borges, e-mail: maria.cunhaborges@gmail.com; Rosane Salete Sasset, e-mail: rosane.sasset@ifro.edu.br; Edmilson Maria de Brito, e-mail: edmilson.brito@ifro.edu.br; Ana Rosa Alves de Oliveira, e-mail: ana.rosa@ifpr.edu.br; Alda Kelly Barbosa, e-mail: kelly_kcoal13@hotmail.com; Edivânia Gomes da Silva Morais, e-mail: edivania.ifro@gmail.com; Nayara Neves Ribeiro, e-mail: nayara-neribe@gmail.com; Rodrigo Aparecido Santana, e-mail: rodrigossantinha@gmail.com

A pertinência do avanço da agricultura – a questão familiar

A cafeicultura em Cacoal constitui-se em uma das mais importantes atividades econômicas e sociais do Estado de Rondônia, pois proporciona trabalho para mais de 80.000 pessoas, e cujo sucesso desse manejo depende diretamente 44.000 famílias diretas.

Na região cacoalense o plantio de cultivar o café *Conilon (coffea canephora)*, do grupo *Robusta* é uma variedade para se plantar em clima quente, pois depende de boa adaptação nas regiões mais baixas, como é o caso de Rondônia.

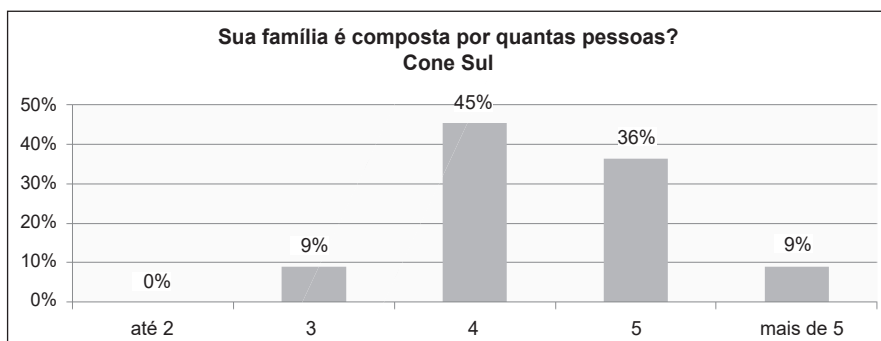
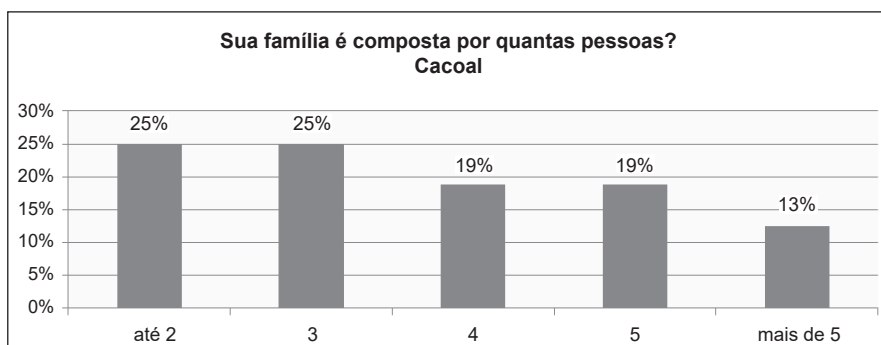
Dentro do contexto do agronegócio, o café apesar dos problemas enfrentados nos últimos anos devido principalmente aos baixos preços, a falta de uma política mais consistente para o setor e o aumento gradual no preço de insumos – é uma das maiores fontes de geração de empregos e renda familiar da economia agrícola.

Os principais problemas da produção são a incidência da broca-do-café², a alta variabilidade do ponto de colheita e deficiências no processo de secagem e preparo do produto. No caso da industrialização, o uso de técnicas erradas, fatores que no seu conjunto, contribuem para má imagem que ele apresenta no setor cafeeiro.

A cafeicultura e a cadeia produtiva devem estar envolvidas na responsabilidade de produzir sustentavelmente a demanda dos produtos – em Rondônia isso já é uma realidade no mercado. Cada vez mais os consumidores buscam café de qualidade e que atendam aos requisitos sustentáveis e de boas práticas – segundo Romeiro (1998, p. 248), *o desenvolvimento para ser sustentável deve ser não apenas economicamente eficiente, mas também ecologicamente prudente e socialmente desejável.*

No entanto, a cafeicultura na região se caracteriza pelo pouco uso das tecnologias modernas – pela baixa produtividade e qualidade do produto – pelas dificuldades de comercialização e pelo custo de produção relativamente alto – não dispõe de informações e recomendações seguras para transformar esses desafios em oportunidades para encarar a realidade presente, bem como das gerações futuras.

2 A Broca-do-café é um pequeno besouro que ataca os frutos de todas as espécies de café, em qualquer estágio de desenvolvimento da planta.

Gráfico 01 – Composição da Família

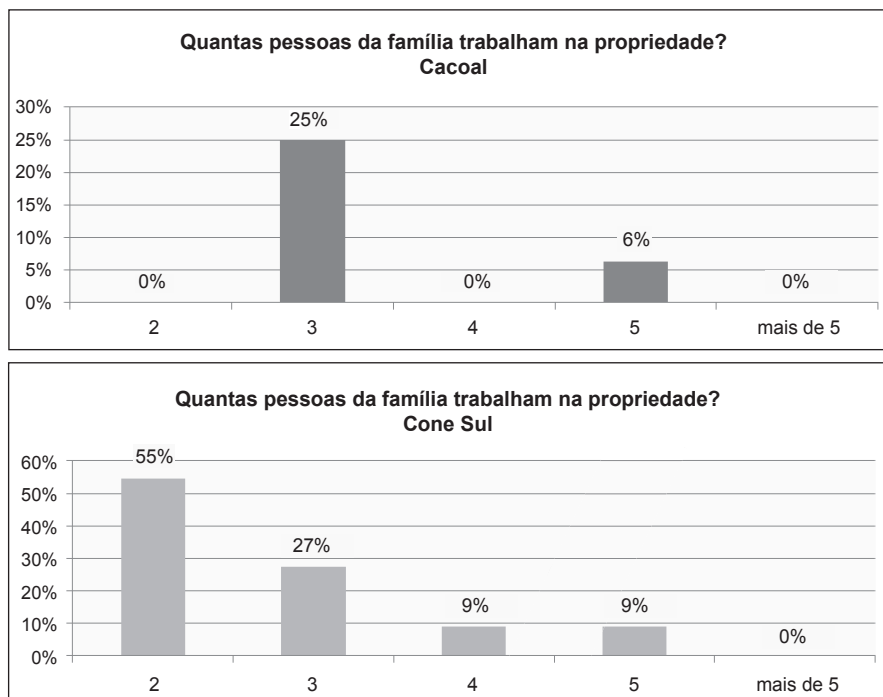
Fonte: Os pesquisadores, 2015.

Em linhas gerais, pode-se analisar que quando há contratação de empregados são somente emergenciais (em época de colheita), pois uma vez terminada a atividade, imediatamente, são dispensados. Dentro dessa perspectiva, pode-se observar no gráfico acima um exemplo claro dessas ancoragens.

Nesse sentido, observa-se que, as famílias entrevistadas se enquadram nos padrões da agricultura familiar, uma vez que, em sua maioria, é composta por duas pessoas no município de Cacoal e quatro pessoas no cone sul de Rondônia.

Sabe-se que a agricultura familiar é voltada para pequenos produtores, cujas famílias são formadas de dois ou três membros que são também os responsáveis pela execução do trabalho na propriedade, conforme se apresenta no gráfico a seguir.

Gráfico 02 – Mão de obra familiar

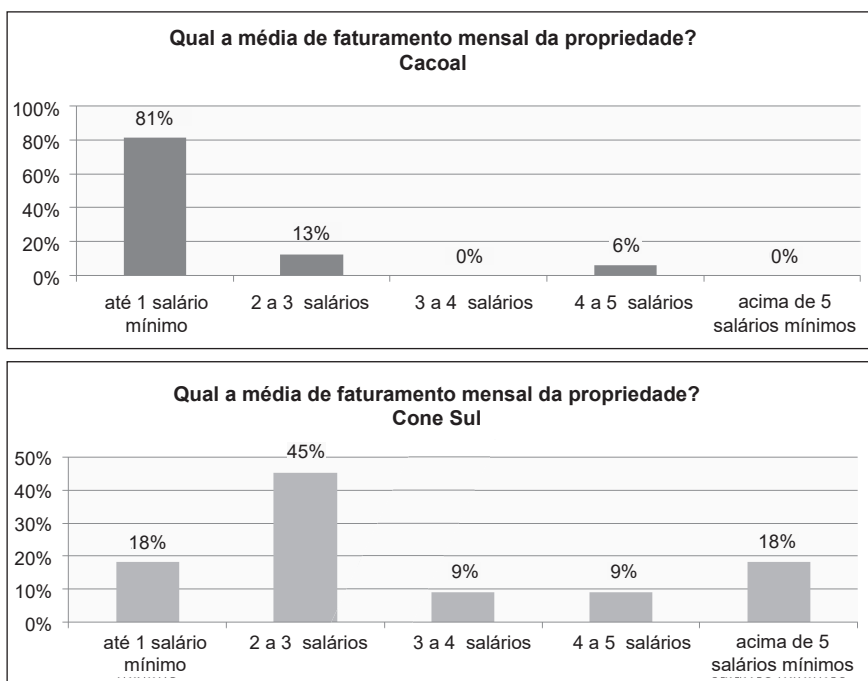


Fonte: Os pesquisadores, 2015.

Com a escolha da cultivar a ser produzida na propriedade, a maior dificuldade encontrada é a mão de obra, uma vez que na maioria das famílias entrevistadas há um número reduzido de trabalhadores efetivos na propriedade, ocasionando momentos de estafa física e mental no trabalhador, pois somente se contrata mão de obra extra para serviços emergenciais.

Além disso, a contratação de trabalhadores só se torna viável se houver um retorno financeiro na produção, para que no final de cada ciclo de colheita o agricultor não tenha prejuízos em sua propriedade.

O gráfico abaixo ilustra a média do faturamento mensal dos proprietários rurais, um salário mínimo em Cacoal e de dois a três salários mínimos no Cone sul, renda essa que torna quase impossível a manutenção da família no campo, a produção da propriedade e o pagamento da mão de obra externa. Essas são algumas das causas das famílias saírem de sua propriedade para trabalhar em outros locais, desencadeando também o êxodo rural.

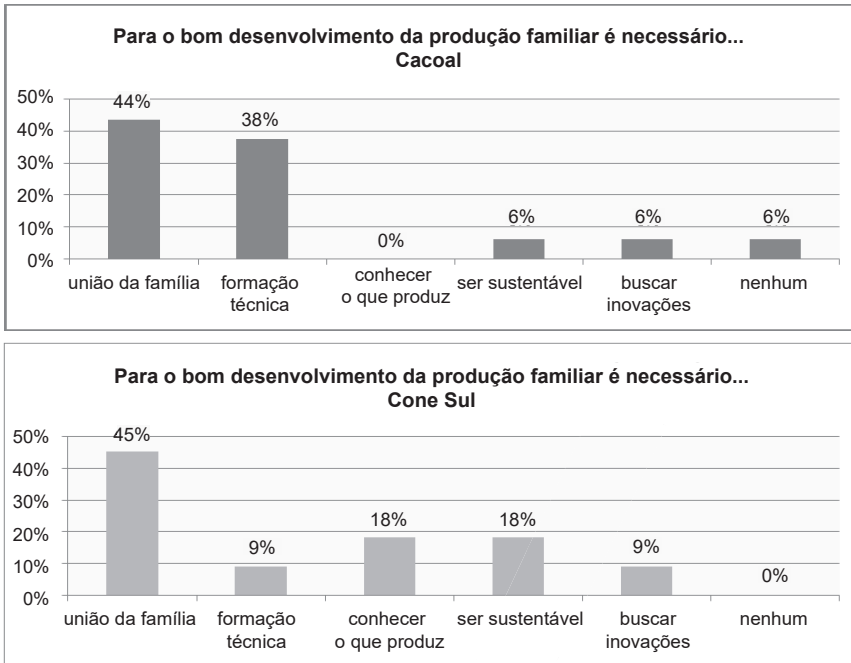
Gráfico 03 – Faturamento mensal

Fonte: Os pesquisadores, 2015.

Na agricultura familiar, na maioria das vezes, o sistema de produção utilizado é tradicional e empírico (derivado de experiências cotidianas). E diante das dificuldades encontradas na propriedade, sem praticamente nenhuma assistência técnica especializada que possibilite o aprendizado de boas formas de manejo do espaço destinado à produção, os filhos dos produtores procuram emprego na zona urbana, desencadeando mais um fator que dificulta a oferta de mão de obra no campo.

Nessa mesma perspectiva, ao analisar o Gráfico 04, é possível perceber que para um bom desenvolvimento da agricultura familiar segundo produtores de Cacoal e Cone sul que foram entrevistados é preciso primeiro, a união da família em prioridade e as outras podem vir em consequência.

Gráfico 04 – Desenvolvimento familiar



Fonte: Os pesquisadores, 2015.

Fatores que beneficiam e/ou afetam a produtividade

Com a elaboração de questionários, esses destinados às entrevistas com os agricultores de Cacoal e o Cone Sul, pode-se perceber que, em sua maioria, após análise de dados, esses produtores abordam que as possíveis áreas de desenvolvimento da agropecuária como a *Agricultura*, *Apicultura*, *Bovinocultura de Leite*, *Cafecultura*, *Piscicultura* têm um índice elevado no que tange à monocultura, pois é um dos fatores que afetam a produtividade agrícola local e também na região de Rondônia.

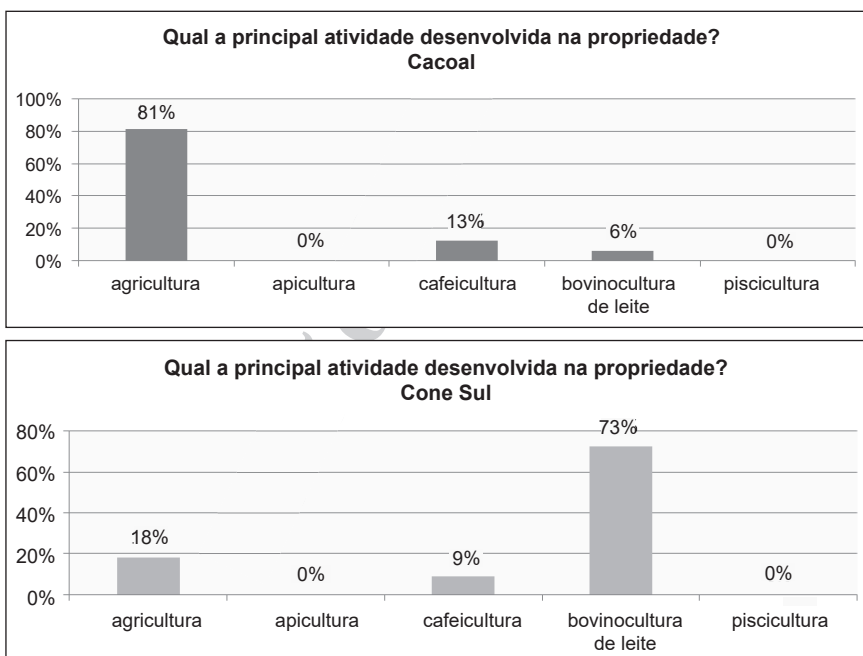
A monocultura tem sido apontada como uma das grandes vilãs dos ecossistemas, (fatores abióticos, os seres autótrofos, heterotróficos e os decompositores) podendo provocar esgotamento do solo e de recursos hídricos. Pois, segundo a Sociedade de Defesa, Pesquisa e Educação Ambiental/SDPEA, é válido perceber que:

[...] a monocultura traz desvantagens ambientais, pois exaure o solo com o tempo e reduz a biodiversidade. As desvantagens sociais ocorrem porque reduz o uso da mão-de-obra no campo e afugenta as populações rurais.

E ainda há desvantagens econômicas, pois apresenta enormes riscos, já que uma única doença ou praga ou a queda do preço do produto no mercado podem pôr a perder toda a cadeia produtiva regional [...].

A partir dessa perspectiva, é válido ressaltar que a monocultura em grandes extensões de terras não é sustentável porque causa impactos sociais e facilita a migração de doenças e, além disso, tem uma variabilidade genética praticamente nula, o que faz com que os patógenos se especializem em infectar a planta e seus descendentes, podendo colocar a perder toda a produção.

Gráfico 05 – Atividades desenvolvidas

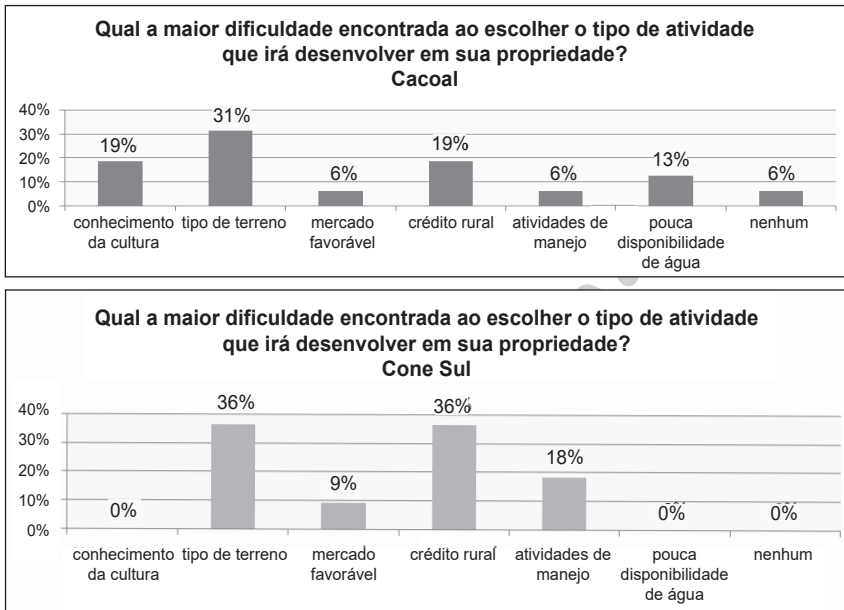


Fonte: Os pesquisadores, 2015.

De acordo ao Gráfico 05, a agricultura é a atividade mais realizada pelos produtores de Cacoal, o que demonstra que, de certa forma, esses agricultores não estão capacitados para desenvolver outras culturas, pois a falta de informações e o não uso das tecnologias agrícolas, que poderiam facilitar a mão de obra na propriedade, não são desenvolvidos fazendo com que os produtores tenham maiores dificuldades tornando a monocultura uma realidade. Já no Cone sul, a atividade mais realizada é a bovinocultura de leite e corte o que mostra que a região também não está desenvolvida o suficiente para realizar novas tecnologias.

É importante ressaltar que os produtores apresentam dificuldades em encontrar atividades que possibilitem melhor desenvolvimento em sua propriedade, alegando falta de *conhecimento da cultura, tipo de terreno, mercado favorável, crédito rural e atividades de manejo* – todas elas numa mesma ancoragem agrícola como é visto no gráfico 06, abaixo:

Gráfico 06 – Dificuldade para escolha de atividade



Fonte: Os pesquisadores, 2015.

Como demonstra o gráfico acima a maior dificuldade para a escolha da implantação de novas culturas é o tipo de terreno (características químicas, físicas e biológicas), em seguida o conhecimento da cultura (habilidade de manuseio do produtor) e crédito rural (dificuldade de aquisição dos empréstimos), sendo que os mesmos afetam diretamente o desenvolvimento da produção rural.

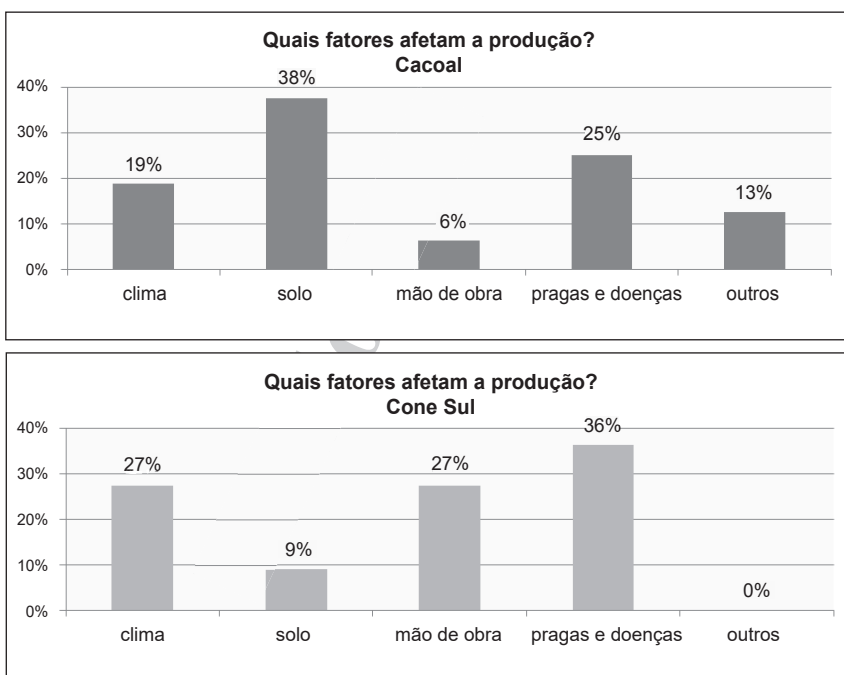
É válido considerar que inúmeros meios de comunicação *on-line*, por exemplo, especializados em questões rurais, afirmam que “Muitas vezes, a atividade agrícola é feita de forma inadequada, por desconhecimento ou por falta de recursos e equipamentos. Como resultado, depois de alguns anos de produção, os nutrientes do solo se esgotam e as plantas não crescem mais³”.

Ao escolher a cultura a ser implantada devem-se realizar análises técnicas do solo para possíveis correções do mesmo, evitando dessa forma o

esgotamento dos recursos naturais e, assim, gastos desnecessários para o aumento da produtividade.

Como já visto anteriormente, o solo foi apontado, pelos entrevistados, como o fator que mais interfere na implantação da cultura. Como consequência, há interferências diretas e indiretas na hora da produção. A pesquisa realizada em Cacoal e no Cone Sul demonstra certas diferenças com exemplo em Cacoal o fator que mais afeta a produção é o solo, já no Cone Sul a incidência de pragas e doenças é o fator que mais afeta a produção (Gráfico 07).

Gráfico 07 – Fatores que afetam a produção



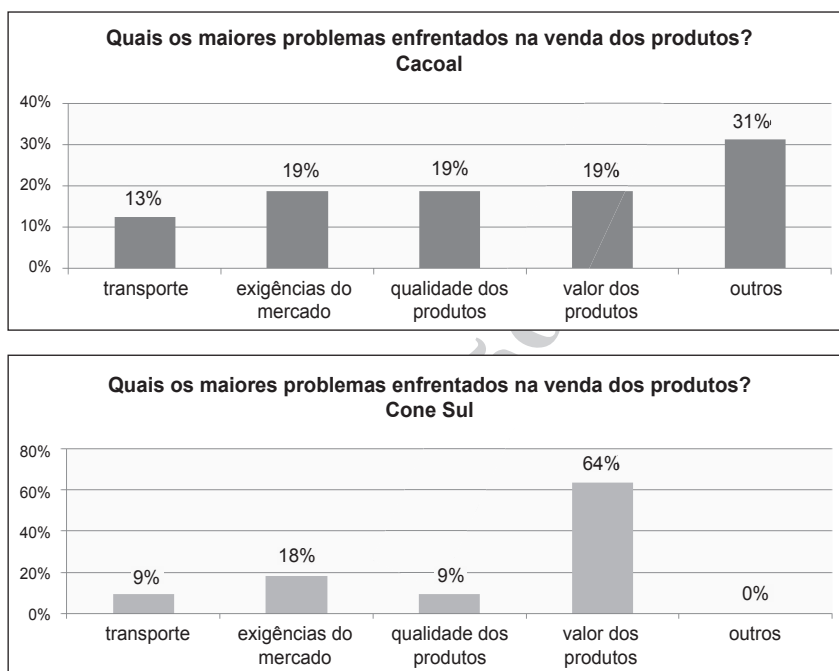
Fonte: Os pesquisadores, 2015.

Portanto, é possível afirmar que, para alcançar uma boa produtividade é de suma importância que primeiramente o solo seja de boa qualidade, alcançando satisfatoriamente os padrões de qualidade químicos, físicos e biológicos e que ter um manejo satisfatório para minimizar a incidência de pragas e doenças. Possibilitando dessa forma a implantação de outras culturas, não permitindo a utilização da monocultura, favorecendo também o aumento da produtividade.

Comércio e subsistência

A agricultura familiar participa de forma acentuada da economia do país, não deixando de ser diferente no Estado de Rondônia. Grande parte das famílias produtoras, além de utilizarem parte da produção para sua subsistência, também contribuem para o abastecimento do mercado. Todavia encontram algumas dificuldades que interferem direta ou indiretamente durante o processo de comercialização, tais como alguns exemplos expressos no Gráfico 08.

Gráfico 08 – Problemas de comercialização



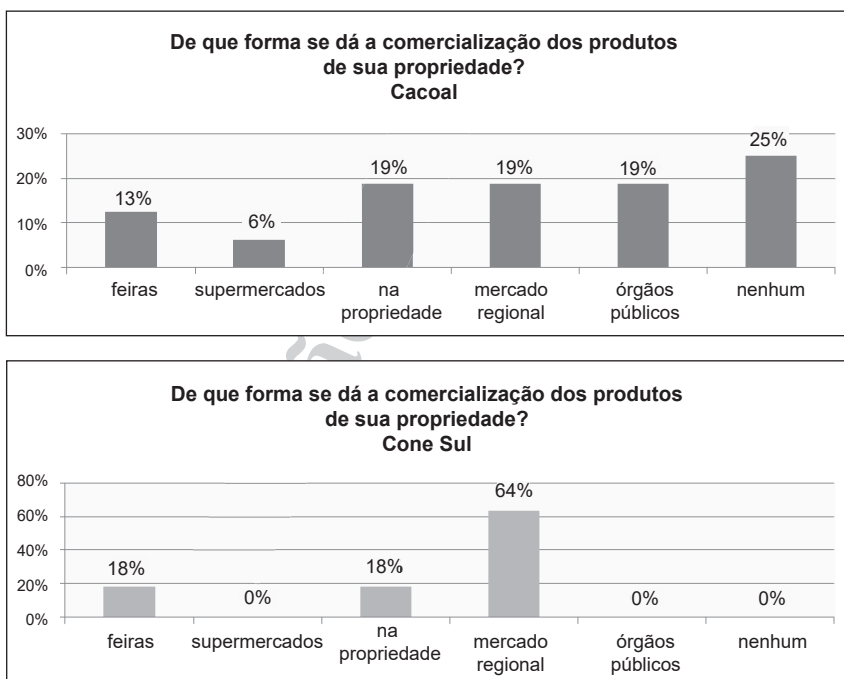
Fonte: Os pesquisadores, 2015.

Para um produtor de pequeno, médio ou grande porte, normalmente apresentam dificuldades em encontrar atividades que possibilitem melhor desenvolvimento em sua propriedade, alegando falta de conhecimento da cultura, tipo de terreno, mercado favorável, crédito rural e atividades de manejo.

As maiores dificuldades para a escolha da implantação de novas culturas são o tipo de terreno (características químicas, físicas e biológicas), em seguida o conhecimento da cultura (habilidade de manuseio do produtor) e crédito rural (dificuldade de aquisição dos empréstimos), sendo que os mesmos afetam diretamente o desenvolvimento da produção rural.

Nesse sentido, o método e a qualidade em que é realizado o transporte para o escoamento da produção vêm a incidir de modo marcante na forma de comercialização. Sabemos que existem políticas públicas voltadas para ajudar o homem do campo, mas nem sempre elas abrangem todas as necessidades existentes, principalmente no que diz respeito ao escoamento dos produtos, como exemplo a qualidade das estradas, distância entre o produtor e consumidor, custo de produção e comercialização, entre outros.

Gráfico 09 – Formas de comercialização

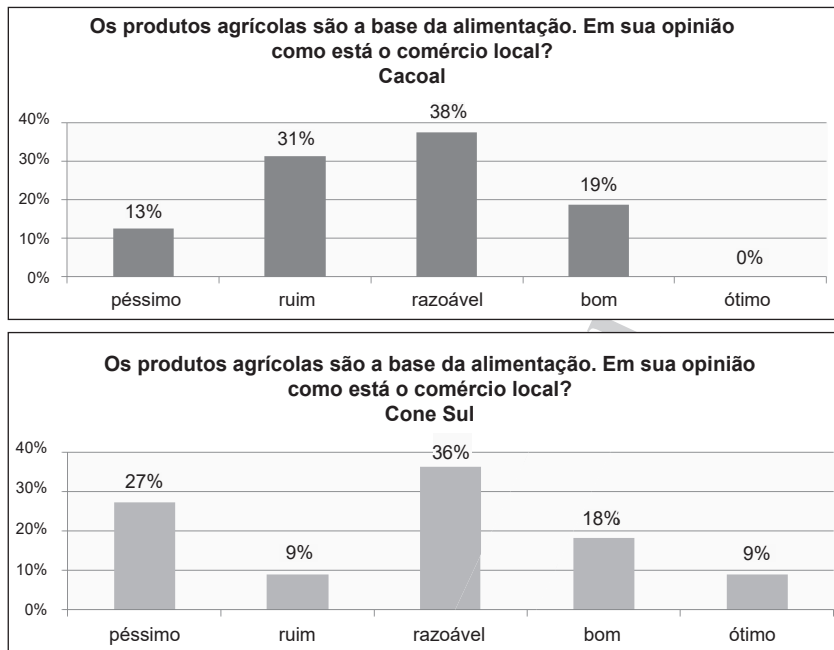


Fonte: Os pesquisadores, 2015.

Nos gráficos acima pode-se observar a diferença entre os locais de pesquisa, no Cone Sul de Rondônia a comercialização dos produtos em sua maioria é realizada nos mercados municipais, enquanto isso nas famílias entrevistadas em Cacoal quanto à forma de comercialização da produção, observou-se que 25% destas não comercializam a produção, por motivos distintos, algumas produzem apenas para a própria subsistência, outras pelo fato de não cultivarem na propriedade e ainda há aqueles que se desmotivam

ao citar como é visto por eles a situação do comércio local, pois para grande parte, o mercado se apresenta de forma razoável.

Gráfico 10 – Situação do comércio



Fonte: Os pesquisadores, 2015.

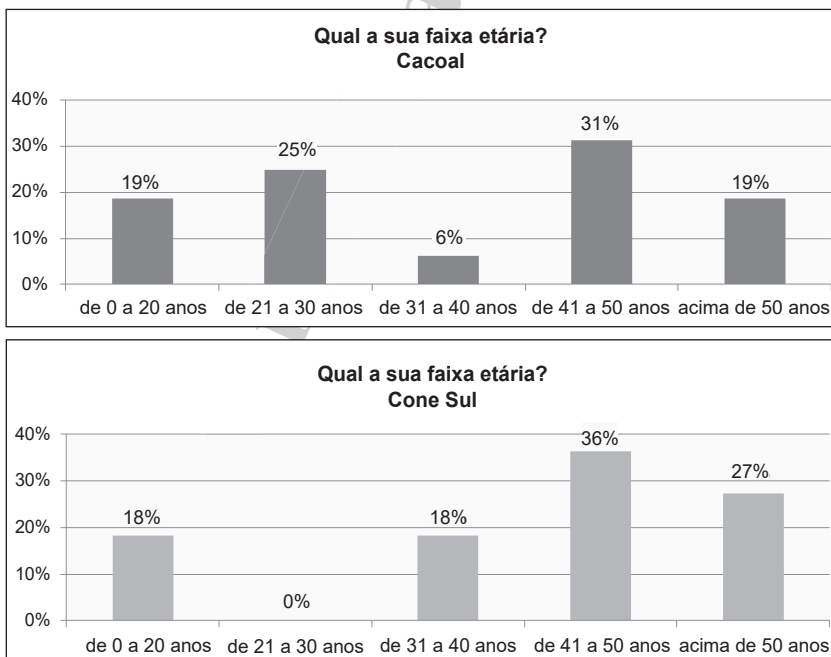
A agricultura familiar é a base para o sustento de milhares de famílias, não apenas em Rondônia, mas em todo o país. Após conhecer a realidade através dos dados anteriores (Gráficos 09 e 10), pode-se dizer que as famílias produtoras necessitam buscar, cada vez mais, melhorias na qualidade da produção, mais tecnificação, aliando a implantação de pequenas agroindústrias. Ao utilizar um conjunto de ações, haverá melhorias na qualidade e variedade dos produtos, assim como na geração de emprego e renda às famílias produtoras.

Apesar dos desafios, os agricultores familiares possuem a capacidade de manter os requisitos da produção sustentável, atender as exigências do mercado e, sobretudo, dar subsídio à sua família.

Reflexos da agricultura familiar em Cacoal x Cone Sul – Questões Sociais

A agricultura familiar em seu todo, caracteriza-se pela utilização de métodos empíricos tradicionais de cultivo, que em sua maioria são realizados por famílias que moram nas propriedades e/ou por comunidades rurais. Nesse contexto pode-se observar que há uma grande variedade de faixa etária dos agricultores entrevistados. Com o avanço das tecnologias, pode-se observar que no meio rural está havendo uma porcentagem considerável de jovens, pois os mesmos estão cada vez mais interagindo com o meio, mas ainda há uma grande parte de agricultores que possui experiência maior devido a sua idade.

Gráfico 11 – Faixa etária dos entrevistados de Cacoal



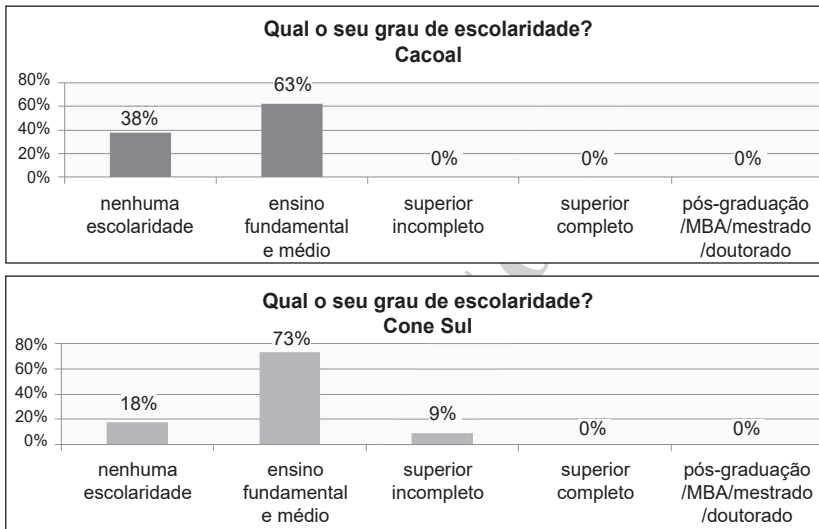
Fonte: Os pesquisadores, 2015.

Como demonstram os Gráficos 11 e 12, entre os locais entrevistados, pode-se observar então que no Cone Sul de Rondônia há uma baixa incidência de jovens de 21 – 30 anos residindo na zona rural com cerca de 9% e Cacoal que contém 25% de jovens residindo na zona rural.

Portanto, é possível visualizar que em Cacoal ou no Cone Sul de Rondônia a incidência de jovens é importante para que haja em um futuro próximo, a possibilidade de os jovens se instalarem e assim conseguirem manter a família e se manter na propriedade e, cada vez mais, tendo lucros na mesma.

Vale a pena ressaltar que em sua grande maioria, os entrevistados possuem um nível de escolaridade baixa, tendo assim só o Ensino Fundamental e Médio Completo e, muitas vezes incompleto. O que indica um baixo nível de tecnologias utilizado pelos mesmos em sua propriedade, fazendo com que a produção seja escassa e o produtor não consiga um aumento na produtividade do campo e conseqüentemente não obtendo renda da mesma.

Gráfico 12 – Grau de escolaridade dos entrevistados de Cacoal



Fonte: Os pesquisadores, 2015.

Com isso, pode-se dizer que, o grau de escolaridade dos produtores entrevistados, de certa forma, afeta na elaboração de projetos para a propriedade, como exemplo: programação da época de plantio, adubação e colheita e produção da mesma, sendo assim, tais fatores podem vir a colocar em risco toda a produção.

Tecnologia e sustentabilidade na Agricultura Familiar

A história econômica do homem começa com o problema da satisfação de suas necessidades fundamentais como a alimentação, vestuário, produção entre outros.

O Brasil não “nasceu” um país agrícola. O país Brasil começou como um entreposto comercial de base extrativista, onde se trocava manufaturados (ferramentas, tecidos, vasilhame, etc.) e alimento (trigo, arroz, temperos, azeite, bebidas e etc.) europeus por recursos naturais (madeira, peles e minérios) extraídos da floresta. Não tinha o compromisso de produzir alimentos em quantidade suficientes para abastecer um país, muito menos para exportar. Ao contrário, buscavam no vasto território, sobretudo nas matas, as manchas de “terras de cultura” onde se adaptassem com alguns resultados, as sementes e os animais europeus (ZUIN; QUEIROZ et al., 2006, p. XII).

O homem é um consumidor nato. No início da socialização humana, ele exercia apenas atividades extrativistas (coleta, caça e pesca) e/ou predatória (abate animal e vegetal sem uso específico). Durante este processo aprendeu a domesticar plantas e animais, surgindo então à agricultura e o pastoreio. Com o passar dos anos a preocupação de manter estoques para consumo futuro aumentou e, pouco a pouco, começaram a surgir métodos e técnicas que possibilitavam o desenvolvimento agrícola.

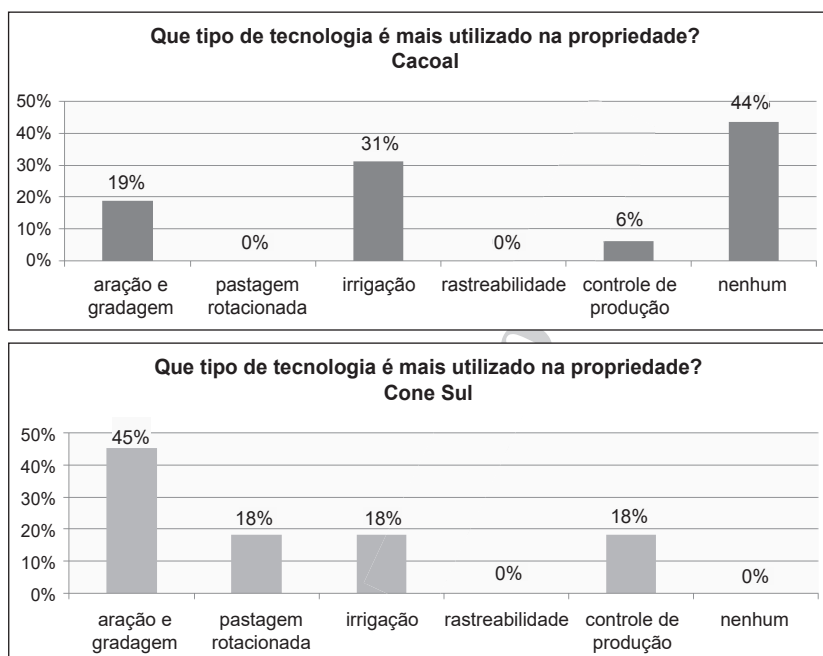
Até 1970, se comparado ao que iria acontecer nos 30 anos seguintes, assistimos a pouquíssimas inovações na agricultura brasileira que em sua maior parte, mantinha-se como uma atividade extrativa, com baixos índices no uso de fertilizantes, defensivos e mecanização. O que se poderia chamar de inovações na produção agrícola restringia-se ao sul do Brasil, São Paulo e parte de Minas onde se encontrava um instituto de pesquisa agrícola mais atuante.

Hoje, caminhamos para uma nova fase. A fase do desenvolvimento, do crescimento econômico, da tecnologia. Onde o maior desafio tecnológico consiste em buscar o desenvolvimento de novos processos produtivos onde as tecnologias sejam menos agressivas ambientalmente, mantendo uma adequada relação produção/productividade (EMATER, 2010).

Mediante esse significativo desenvolvimento surge a necessidade de consolidar práticas que trouxessem maior viabilidade econômica com real poder de ganho para o agricultor e sua família. Mas, para que essas famílias continuem produzindo, é preciso que se invista na prática de uma agropecuária com emprego de tecnologias que levem em consideração as características edafoclimáticas do estado – suas virtudes e deficiências – para o desenvolvimento de atividades com sustentabilidade, restringindo as agressões ao meio ambiente e principalmente a incorporação de áreas florestais.

No município de Cacoal e região pode-se observar que grande parte dos produtores rurais entrevistados não utiliza nenhum tipo de tecnologia a que se referem o questionário e alguns nem conhecem tais tecnologias. Já no Cone Sul de Rondônia a realidade é diferente a maior parte utilizam as tecnologias. O gráfico abaixo demonstra que em Cacoal partes de agricultores utilizam a irrigação, em seguida aração e gradagem e por último controle de produção ao contrário do Cone Sul que utilizam a aração e gradagem como principal tecnologia e as demais tecnologias na mesma proporção.

Gráfico 13 – Tecnologias utilizadas nas propriedades de Cacoal



Fonte: Os pesquisadores, 2015.

Um dos objetivos da tecnologia na agricultura familiar é produzir maior quantidade de produto, utilizando menos insumo de maneira a diminuir seu custo unitário, aumentar a rentabilidade e ainda diminuir a mão de obra e com isso trazer sustentabilidade ao produtor rural.

Considerações

Com base nos levantamentos de dados feitos por meio de pesquisa bibliográfica e entrevistas com agricultores de Cacoal e Cone Sul de Rondônia, observou-se que a agricultura familiar vem contribuindo de forma

significativa para o desenvolvimento da economia local e do Estado. A busca da conciliação entre geração de renda e a preservação do meio ambiente tem sido a preocupação da maioria dos produtores, pois além de ser uma forma de agregar valores aos seus produtos, os consumidores tem buscado cada dia mais produtos de qualidade e com práticas agroecológicas.

Embora a monocultura se faça presente em muitas propriedades rurais, a ideia é promover a diversificação da produção, harmonizando as atividades silvícolas com as práticas agropecuárias.

Para que isso aconteça se faz necessário conscientizar as famílias rurais com ações que vão desde a recuperação de áreas degradadas e margens ribeirinhas, reflorestamento, plantio orgânico, entre outros, até mudanças de comportamento como o uso de tecnologias que preservem mais os recursos naturais e reduzam o uso de substâncias tóxicas no meio rural, para que haja uma produção de alimentos mais saudáveis, garantindo a saúde alimentare de produtores e consumidores.

REFERÊNCIAS

CARDOSO, J. **A questão da agricultura em Rondônia vis a vis políticas públicas**: análise a partir de Bourdieu. Disponível em: <<http://homuseconomicus.blogspot.com.br/2011/02/questao-da-agricultura-em-rondonia-vis.html>>. Acesso em: 28 mar. 2012.

CPT. Porto Velho, Comissão Pastoral da Terra de Rondônia. **Agricultura familiar, café e conflitos agrários em Rondônia**. Disponível em: <<http://cptrondonia.blogspot.com.br/2012/04/agricultura-familiar-cafe-e-conflitos.html>>. Acesso em: 09 abr. 2012.

DECOM. **Ouro Preto é sede de grande festa da agricultura familiar**. Disponível em: <<http://www.decom.ro.gov.br/noticias.asp?id=5153&tipo=Mais%20Noticias>>. Acesso em: 06 abr. 2012.

_____. Porto Velho, Departamento de Comunicação Social. **Café**: espécie de Rondônia é destaque nacional. Disponível em: <[http://www.decom.ro.gov.br/noticias.asp?id=4032&tipo=Mais Notícias](http://www.decom.ro.gov.br/noticias.asp?id=4032&tipo=Mais%20Noticias)>. Acesso em: 29 mar. 2012.

EMATER-RO EM REVISTA. **Fortalecendo o desenvolvimento da Agricultura Familiar**. Porto Velho. v. 5, p. 2, maio 2010.

FARIA, C. **Ecossistema**. Disponível em: <<http://www.infoescola.com/biologia/ecossistema/>>. Acesso em: 20 abr. 2012.

FRANCISCO, W. C. **Agricultura de subsistência**. Disponível em: <<http://www.brasilecola.com/geografia/agricultura-subsistencia.htm>>. Acesso em: 29 mar. 2012.

HERON, J. H. **Tecnologia ajuda a reduzir êxodo rural e agricultura de subsistência em RO**. Disponível em: <<http://ro.agenciasebrae.com.br/noticia.kmf?canal=662&cod=10502604&indice=40>>. Acesso em: 29 mar. 2012.

MDA, Brasília, Ministério do Desenvolvimento Agrário. **MDA leva políticas para fortalecer a agricultura familiar em Rondônia**. Disponível em: <http://www.mda.gov.br/portal/noticias/item?item_id=9466479> Acesso em: 27 mar. 2012.

OS PERIGOS DA MONOCULTURA. Disponível em: <http://planetasustentavel.abril.com.br/noticia/ambiente/conteudo_258387.shtml>. Acesso em: 29 mar. 2012.

PECUÁRIA LEITEIRA E DE CORTE TOMA ESPAÇO DO CAFÉ EM CA-COAL. Disponível em: <<http://www.amazoniadagente.com.br/wp/?p=7127>>. Acesso em: 14 abr. 2012.

POSTIGO, I. **A migração da agricultura familiar para a indústria e comércio de subsistência.** Disponível em: <<http://www.artigos.com/artigos/sociais/administracao/a-migracao-da-agricultura-familiar-para-a-industria-e-comercio-de-subsistencia-20991/artigo/>>. Acesso em: 18 abr. 2012.

SABARÁ, G. C. **A agricultura familiar de Rondônia vive momento de fracasso.** Disponível em: <<http://cptrondonia.blogspot.com.br/2010/03/agricultura-familiar-de-rondonia-vive.html>>. Acesso em: 29 mar. 2012.

SDPEA. Sociedade de Defesa, Pesquisa e Educação Ambiental. **Monoculturas.** Disponível em: <http://www.vivaterra.org.br/vivaterra_monoculturas.htm>. Acesso em: 29 mar. 2012.

SEAGRI. Porto Velho. Secretaria de Estado da Agricultura, Pecuária e Reg. Fundiária. **Agricultores familiares são incentivados com recursos do PNAE.** Disponível em: <<http://www.seagri.ro.gov.br/noticias.asp?id=692&tipo=Panorama%20Geral>>. Acesso em: 29 mar. 2012.

SEMA. São Paulo, Secretaria de Estado do Meio Ambiente. **Fortalecimento do papel dos agricultores.** Disponível em: <<http://www.ambiente.sp.gov.br/agenda21/ag.htm32>>. Acesso em: 18 abr. 2012.

SILVEIRA, M. A. **Agricultura familiar.** Disponível em: <http://www.agencia.cnptia.embrapa.br/gestor/agricultura_e_meio_ambiente/arvore/CONTAG01_18_299200692526.html>. Acesso em: 06 abr. 2012.

TERRAS PARA AGRICULTURA. Disponível em: <<http://www.sobiologia.com.br/conteudos/Solo/Solo10.php>> Acesso em: 02 abr. 2012.

ZUIN, L. F. S; QUEIROZ, T. R. et al. Agronegócios: gestão e inovação. **Inovações no Brasil (Ideias de Luiz de Queiróz).** p. XII. São Paulo: Saraiva, 2006.

Versão final

Editora CRV - Proibida a impressão e comercialização

COMUNIDADES TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA



Fonte: Reginaldo Conceição da Silva – Universidade do Estado do Amazonas/UEA.

Versão final

Editora CRV - Proibida a impressão e comercialização

REFLEXÕES ACERCA DA “TRAJETÓRIA” ENQUANTO CATEGORIA DE ANÁLISE NA GEOGRAFIA DA RELIGIÃO: análise situacional a partir do modo de vida dos afro-religiosos em uma cidade da tríplice fronteira amazônica¹

*Reginaldo Conceição da Silva
Josué da Costa Silva*

A ciência geográfica vem ganhando destaque graças ao seu poder explicativo acerca das diversas perspectivas pautadas nos modos de vida (econômico, laboral, cultural, alimentar, festivo, religioso, identitário, dentre outros) da população mundial. Uma característica do poder explicativo pode ser aferida pela diversidade de “geografias” e suas escolas dentro dos movimentos do pensamento geográfico, que tem se consolidado ao longo destes últimos cinquenta anos no Brasil, com o crescimento das pós-graduações em Geografia Cultural, Geografia da Saúde, Geografia do Esporte, Geografia da Religião, para ilustrar algumas. O objetivo deste texto consiste em apresentar algumas reflexões acerca da “trajetória” enquanto categoria de análise na Geografia da Religião.

A consolidação dessas “geografias” possibilita acrescentar ao pensamento geográfico, novas categorias de análise, sem, contudo, anular os conceitos clássicos (lugar, paisagem, espaço geográfico, território e região). Partimos da premissa em que, a partir do modo de vida dos afro-religiosos, que vivem na cidade de Tabatinga, no estado do Amazonas, em uma região de tríplice fronteira Amazônica, compartilham nos cultos da Umbanda e do Tambor de Mina, uma trajetória de vida e seus elementos interpretativos, para a construção da identidade mítica dos seus participantes.

Nessa cidade, os templos religiosos, são denominados Terreiros ou Searas, e abrigam rituais da Umbanda e do Tambor de Mina em oito comunidades afro-religiosas Silva (2015), aplicou-se as técnicas de pesquisa etnográfica com a coleta de depoimentos aliada a frequência nas atividades festivas para

1 Artigo apresentado no XVII Encontro de Geógrafos da América Latina, entre os dias 09 a 12 de abril de 2019, realizado na cidade de Quito, Equador.

observação e registro do fenômeno por meio de fotografias e elaboração do diário de campo, com tratamento de dados qualitativo Cardano (2017).

As literaturas² que possibilitam o processo de construção conceitual – Trajetória e Identidade Mítica – dentro do pensamento geográfico ainda são escassas, nosso esforço, ainda que exploratório, estão sendo guiados por Augras (1983), Valle (2008), Croatto (2010), Claval (2011), Serpa (2008), Corrêa e Rosendahl (2003), Meslin (2014), Heidegger (1997), Bastide (2006), Bastos e Lopes (2011), Brown (1994) Mauss (2001), dentre outros geógrafos brasileiros e estrangeiros das geografias Cultural e da Religião e da Fenomenologia.

A trajetória enquanto categoria requer validações articuladas às principais categorias do Pensamento Geográfico, principalmente em outras vertentes sociais e religiosas, bem como as aproximações com os demais conceitos em uso dentro da Geografia da Religião estudada no Brasil e no exterior. Isso se faz necessário no momento em que inúmeros estudos vêm sendo produzidos nas diferentes universidades do País.

Não podemos tomar o conceito de “identidade mítica”, nesse momento, como absoluto. Novas reflexões podem ser igualmente acionadas para a compreensão da identidade do agente religioso em cultos desprovidos da manifestação mediúnic, à luz do pensamento geográfico, litúrgico religioso e da perspectiva de comunidades religiosas mais contemporâneas.

Introdução

A ciência geográfica tem conquistando importantes espaços no campo das ciências humanas e sociais nos programas de formação de mestres e doutores nas universidades localizadas na Região Norte do Brasil. Esse cenário nos permite afirmar que a Região Norte do Brasil tem produzido conhecimento no processo de qualificação a partir dos múltiplos olhares dos geógrafos acerca das experiências de pesquisas que envolvem as plurais vivências geográficas (indígenas, ribeirinhas, agroextrativistas, religiosas de missões, afroreligiosas, seringueiros, assentados pela reforma agrária, deslocados pelos grandes empreendimentos, deslocados por eventos naturais, dentre outras) e que rompem com as dicotômicas dos componentes “físico” e “humano”.

Um desses rompimentos consiste em criar, testar e validar conceitos, abordagens, métodos, técnicas capazes de contribuir para o avanço das ciências e de suas subdisciplinas, buscando assim a compreensão dos fenômenos sociais de natureza mais subjetiva – religião e sua aproximação com as bases teóricas

2 Esses autores estão inseridos em um contexto de aprofundamento da tese de doutorado (2018-2021). Aqui citamos uma pequena parte da Tese, e apontamos o uso da literatura em curso da discussão em menor escala de análise.

e metodológicas que marcam as interfaces científicas das disciplinas, neste caso com a ciência Geográfica e, em particular, com a Geografia da Religião.

Para além da abertura do processo da ocupação da Amazônia pelo não indígena, as missões de ordem religiosa³ marcaram, por um longo tempo, as incursões ditas colonizadoras e catequistas nas principais calhas dos rios, como o Madeira, o Tapajós, o Rio Negro, o Solimões e o Amazonas⁴.

Compreendemos ainda que as missões religiosas fossem acompanhadas dos vários momentos históricos que marcaram a constituição das fronteiras nacionais ao mesmo tempo da memória (individual ou coletiva), em alguns casos sem um lastro temporal preciso dado as condições de ancestralidade trazem consigo itens possíveis de serem estudados articuladamente com a trajetória dos religiosos.

A condição de ancestralidade acionada acima, nos permite direcionar o olhar sob as religiões de origem africana, neste caso, dado ao contexto da “formação” do Brasil bem como de uma possível aproximação entre as comunidades religiosas (terreiros, searas, barracão) aqui (re)criadas e sua relação com as identidades geográficas (Bahia, Maranhão e o Rio de Janeiro) e míticas (Baianos, Léguas e Malandros) constituídas pelas entidades – caboclas, na Religião denominada Umbanda.

Barros (2011, p. 12), contribui com essa perspectiva ao afirmar que:

Os cânticos, as rezas, assim como as músicas sacras utilizadas nessas comunidades religiosas, fazem parte do esforço de preservação da memória, empreendido pelos que aqui chegaram, em razão das diásporas africana, na condição de escravo”.

Este mesmo autor afirma que a memória “vai distinguindo de maneira contrastiva os grupos culturais, elaborando distinções que servem de marcadores de sua identidade ou produzindo alianças em um complexo de sistema de síntese” (BARROS, 2011, p. 13), reside aqui o filtro do olhar do pesquisador diante do seu objeto de estudo.

3 Diversas ordens religiosas atuaram em tempos distintos nesta porção geográfica, a contar desde a fundação da Vila de Belém – então Grão Pará no ano de 1616, pela Corôa Portuguesa. Caretta (2008), afirma que: “a carta régia de 19 de março de 1693, distribuiu as tarefas [ocupação da Amazônia] da seguinte maneira: aos Jesuítas caberia o atendimento de toda a bacia sul do Amazonas, ate à fronteira espanhola e também aparte norte, e a partir do rui Urubu para cima toda a bacia do Rio Negro e Solimões [...]” o que foi refeita na carta regia de novembro de 1694, quando “Ela refez a distribuição e entregou o rio Urubu aos Mercedários [ligados a Nossa Senhora das Mercês - com relação eclesiástica à Espanha] e o Rio Negro e Solimões aos Carmelitas” (p. 109). Fato é que, os Jesuítas estão vinculados à formação da Vila de São Francisco Xavier de Tabatinga, por volta do ano de 1760. Estiveram por esta porção geográfica também os Carmelitas (1755) [ligados a Ordem de Nossa Senhora do Carmo] (p. 136).

4 A este respeito, recomenda-se acesso à obra História da Igreja na Amazônia Central, Volumes 1(2008) e 2 (2014) do Padre Celestino Ceretta editados pelas editoras Biblos e Valer.

Tomemos como efeito ilustrativo, dentro destas abordagens, a identidade geográfica ou o “lugar” de culto enquanto sustentáculo da experiência do ser religioso. Assim, ao adentrarmos no campo da Geografia da Religião, por considerá-la “nova” e, em expansão dentro do contexto Amazônico, encontraríamos conteúdo eminentemente geográfico para estudo.

A abordagem da Religião enquanto objeto de estudo no pensamento Geográfico, apesar de não ser recente, nesta porção geográfica ainda necessita de mais estudos. Nesse sentido, Halbwachs (1941), citado por Barros (2011, p. 12), considera que “não há memória coletiva que não se desenvolva em um quadro espacial”. Ao concordarmos com essa passagem, reforçamos o elo entre a Religião, o ser religioso – aqui denominado umbandista –, e as Entidades cultuadas dentro das Comunidades Religiosas.

O lugar enquanto *locus* da experiência religiosa

O conceito de lugar optamos por utilizar uma noção básica encontrada em Souza (2015), ao afirmar que o lugar, pode ser entendido como um “espaço dotado de significado, um espaço vivido” (117), aciona-se elementos cognitivos da psicologia ao elemento teológico da vivência religiosa ao espaço produzido para a “lugarização” dá fé, organiza assim uma comunidade religiosa de dimensão física e mítica.

Segundo Souza (2015, p. 124), ‘lugarizar’ significa *atribuir sentido, na base de algum tipo de vivência – que não precisa ser direta, forte ou quotidiana* (grifo nosso) que se faz por meio da ação religiosa duplamente instituída por um líder religioso ou pelas deidades espirituais das quais descende, pelo comportamento mediúnico e filial, o ser religioso da Umbanda.

Dessa forma, Souza acrescenta à sua reflexão:

[...] por mais que a vivência deles traga as marcas da velocidade e da falta de intimidade. Para além de óbvia dependência humana do espaço enquanto materialidade (substrato), e também para além da necessidade da constituição de territórios, há uma visceral necessidade psicológica de “lugarização”, de tornar familiares e dotar de significado e carga afetiva as porções do espaço com as quais mais interagimos (SOUZA, 2015, p. 124).

Numa perspectiva humanística, citemos Tuan, na obra “Espaço e lugar” chega a afirmar que o lugar “é uma pausa no movimento [...] a pausa permite uma localidade e se torne centro de reconhecido valor [...] os homens o fazem, e esse fato contribui para a intensidade de seu sentimento de lugar” (2013, p. 169).

O caminho percorrido até esse momento nos leva a tecer algumas considerações:

- a) A dimensão espacial física e mítica podem se alinhar à medida que o tempo de vivência religiosa se amplia.
- b) Os ritos praticados no interior das comunidades religiosas reafirmam as identidades míticas à medida que a esta perpassa as trajetórias do ser religioso do pa-tamar individual para a o patamar da coletividade.
- c) A construção da identidade é uma construção simbólica, onde os mitos, as crenças, o corpo são acionados pelo poder atrativo da religião. Disso resulta o duplo pertencimento familiar e comunitário nas dimensões físicas e espirituais, no processo de lugarização dos espaços.

O texto tem a pretensão de provocar inquietações que nos possibilite refletir sobre a “trajetória” enquanto conceito interpretativo dentro da Geografia da Religião, ampliando as possibilidades de compreensão do fenômeno religioso nas categorias de estudo desta disciplina.

Assim sendo, percorremos outros dois conceitos, “construção de identidade” e “identidade mítica” ao lançar o olhar sobre o modo de vida dos praticantes da Umbanda na Amazônia brasileira. Não pretendemos esgotar essa discussão por isso a “validação” conceitual estará limitada à clássica categoria de Lugar, já consolidada no pensamento geográfico.

As dimensões física e mítica: o terreiro de Umbanda enquanto centro da construção da identidade

Em linhas gerais, precisamos conceber a formação para o exercício religioso na Umbanda como uma formação escolar: são necessários sete anos⁵ de intensa troca e comunhão com os mentores espiritual e mítico. Por se constituir de um ambiente de formação, a iniciação finda um período de aproximação e reconhecimento para obtenção de uma certeza de que a comunidade religiosa escolhida é ou será sua casa de iniciação ao exercício mítico – religioso.

Dada a estrutura de formação do ser religioso na Umbanda, composta de tomada de banhos denominados amanci⁶, deitadas⁷ que podem variar de um a vinte e um dias. Estas abordagens rituais, observadas nos terreiros de

5 Desde os trabalhos pré iniciático (banhos e limpezas corporais) aos ritos iniciático (alimento à cabeça, assentar o Anjo da guarda, Banhos rituais e as renovações dos votos, denominados “obrigações”, em tempos pré-determinados que variem no intervalo de 1, 3, 5 e 7 anos).

6 Banho ritual composto de ervas. Tem a finalidade aproximar as deidades pertencentes à relação mítico-religiosa com o Filho de Santo. Preparado em rituais específicos, as ervas são cuidadosamente provi-denciadas, são lavadas, maceradas ao som das músicas rituais destinado aos Orixás e caboclos na Umbanda.

7 Ritual onde se lava a cabeça do Filho de Santo Ihe consagram a certa entidade espiritual, e realizam rituais de firmar o anjo da guarda, alimentar a cabeça dentre outras funções iniciática.

umbanda na cidade de Tabatinga, eram realizadas pelo sacerdote, em formação, ao longo do tempo da pesquisa.

Nesse sentido, o terreiro se configura como “espaço mítico”, a medida em que Tuan (2013, p. 112) nos apresenta “O segundo tipo de espaço mítico funciona como um elemento de uma visão de mundo ou cosmologia. É articulado de forma mais consciente que o espaço mítico do primeiro” e ainda “A construção de um reino mítico satisfaz as necessidades intelectuais e psicológicas; salva as aparências e explica os acontecimentos” (118).

A formação do afro-religioso, no processo de construção da trajetória de vida pautada na compreensão dos aspectos míticos que corresponde à cosmologia de origem africana e ameríndia, torna, ainda segundo Tuan em espaço mítico “orientado”, vejamos que,

[...] organiza as forças da natureza e da sociedade associando-as com localidades ou lugares significantes dentro do sistema espacial [...] tenta tornar compreensível o universo por meio da classificação de seus elementos e sugerindo que existem influências mútuas entre eles [...] Atribui personalidade ao espaço, consequentemente transformando o espaço em lugar” (2013, p. 117).

A construção da identidade assume uma condição essencial e articulada ao terreiro. Tuan nos fala que se trata de um “constructo intelectual”, pois “o espaço mítico é também uma resposta do sentimento e da imaginação às necessidades humanas fundamentais. Difere dos espaços concebidos pragmática e cientificamente no sentido que ignora a lógica da exclusão e da contradição” (2013, p.126).

Os terreiros são, portanto, lugares de dupla moradia – ancestrais e humanos, reproduz o mundo mítico num espaço concreto e real, atrelado ao imaginário dos seus usuários e dos seguidores. Difere dos outros templos religiosos pela procura dos serviços de atenção à saúde, consultas oraculares, aconselhamento com os ancestrais dentre outras necessidades humanas.

A trajetória de vida e seus elementos interpretativos: o modo de vida

Pensar a trajetória como uma das possibilidades de leitura do fenômeno religioso atrelado à Geografia da Religião é um exercício que requer, acima de tudo, agregar às categorias de Paisagem, Lugar, Espaço, Território e Região, chaves interpretativas centradas na pessoa e seus diversos momentos de construção da identidade.

Ainda que a utilizemos, por aproximação, nesse estudo compreendemos a extensão geográfica em que o “sujeito” da pesquisa precisa “percorrer” no processo de construção da identidade. Por imposição dessa condição geográfica, as paisagens são acionadas a reforçar as memórias afetivas em diferentes lugares por onde transitou, conviveu e estabeleceu vínculos de pertencimento espacial.

O legado deixado, não por acaso, pela trajetória, aciona espaços físicos e (a)temporais que possibilitaram uma vivência afetivas, laborais e religiosas de fluxos contínuo (casas de parentes, escolas, templos religiosos), bem como intermitentes (clubes, campo/quadra para praticas esportivas, praças) capazes de assegurar regras de uso desses espaços, como um contínuo comportamental.

Tuan (2013), denomina de “experiência” como “a capacidade de aprender a partir da vivência” e que ela “tem a conotação de passividade” (18) e ainda que “é constituída de sentimento e pensamento” (19) contextos os quais se fazem em contextos socialmente espacializados, cujo sentimento atribuídos a uma dada comunidade molda o ser religioso no processo de construção da identidade.

O ser religioso, nesse sentido, é acionado por meio do “corpo”, a experimentar as percepções de natureza mítica e geográfica, portanto físicas, numa relação tempo-espaço, capazes de propiciar adequações significativas aos modos comportamentais instruídos pelas instituições sociais⁹ (famílias, escola, templos religiosos, dentre outros), ao longo de formação. Muitas vezes, carrega consigo as memórias dos seus antepassados carnis e espirituais.

O terreiro, espaço sagrado: A trajetória do Pai Jairo⁸

Jairo é um jovem de 30 anos de idade e dividiu o uso do terreiro com a Mãe Lúcia, por aproximadamente 4 anos. Este é um aspecto comum de uso do espaço religioso em Tabatinga, só observado em momentos festivo-ritual, onde o anfitrião “entrega o terreiro” para outro Pai de Santo presente no evento. Observamos, contudo, que aqui há uma relação de divisão do espaço físico com separação nítida entre os laços de pertencimento familiar mítico religioso. Neste caso, os Filhos de Santo do Jairo, não pertencem ao Terreiro da Mãe Lúcia⁹, mas estão ligados a este pelas experiências religiosas.

8 Conteúdo deste tópico foi extraído e atualizado a partir da dissertação de Mestrado “*Na gira Umbanda: exercício etnográfico sobre expressões de afrorreligiosidade na “fronteira” e no Terreiro da Cabocla Jurema em Tabatinga, Amazonas*”, defendida na Universidade Estadual do Maranhão, junto ao programa de mestrado em Cartografia Social e Política na Amazônia em 2015.

9 Sacerdotisa ao qual o Pai Jairo dividia, entre 2010 e 2014, o terreiro antes da construção do seu próprio local de culto.

Chamo a atenção neste aspecto antes de adentrarmos na trajetória do Pai Jairo, dada à relevância das experiências religiosas observadas ao longo das atividades de campo, junto aos nossos “informantes”, desse modo, o uso da narrativa do Pai Jairo sobre sua trajetória na vida religiosa, dentro da Umbanda.

O Pai Jairo inicia sua trajetória, assim como Mãe Lúcia, bem como Zélio de Moraes (fundador da Umbanda no século XIX), em virtude de doença¹⁰, então aos 16 anos de idade. Em suas palavras, ele diz:

[...] Cheguei muitas vezes de eu ir pra escola, ai eu chegava lá, mais eu começava a passar mal. Ai o pessoal “olha o menino tá com o demônio!” E era daí pra pior. E eu procurei o melhor, quando eu procurei a igreja evangélica foi que eu achei que ia ter a melhora, que dali eu ia ter que ser uma pessoa totalmente diferente [...] (Pai Jairo em Entrevista concedida em 2014).

Ainda segundo Pai Jairo a esperada “cura” não aconteceu, eis o que ele reforça “primeiro eu entrei numa igreja evangélica, passei um bom tempo *tentando* conhecer a religião e ficar lá, só que ai veio a outra [manifestação espiritual] e eu ficava sentido as coisas negativas por que eles diziam que não era boa por que eu era o ‘espírito do homossexual’¹¹ [supostamente manifestação de *Pombagira* ou *Cabocla*]”. Esta passagem pode ser articulada ao que Malandrino (2006, p. 70), ao falar sobre a mudança religiosa, citando Jung, escreve:

Junge os teóricos que trabalham dentro da perspectiva da psicologia analítica de maneira mais ampla não tiveram uma preocupação demasiada com as religiões ou com aquilo que Jung chamou de confissões religiosas, no que diz respeito à mudança religiosa. Grande importância foi dada à religiosidade, função essa inerente à psique – e, portanto, a qualquer ser humano –, e ao seu papel na dinâmica psíquica.

Temos aqui um jovem, então com a saúde debilitada e a manifestação de entidade feminina, na tentativa de se “curar”, em uma instituição religiosa, acionou a prática religiosa evangélica, do qual “é o movimento energético da libido em direção da camada mais profunda da psique, o inconsciente coletivo capacitando o indivíduo a se elevar acima de seus problemas pessoais e a se relacionar com a dimensão primordial do ser humano” (MALANDRINO,

10 A relação do corpo nessa perspectiva analítica será mais bem defendida na ocasião da elaboração da tese. No entanto, o que se pode perceber é que a manifestação mediúnica se materializa no e sobre corpo físico.

11 Em virtude da delimitação do tema da pesquisa, optamos por não discorrer sobre gênero e sexualidade neste estudo, pois entendemos que estes aspectos possibilitam outra discussão. Aqui trago a fala do nosso agente por ilustrar sua trajetória na entrada da Umbanda, quando aciona a psique [identidade], a vivência e as instituições religiosas pelo qual passou.

2006, p. 71-2), mesmo tendo o corpo já “escolhido” a noção de pertencimento religioso, diferente aquele procurado por Pai Jairo.

Com o olhar distante, agitando as pernas e sorrindo, Pai Jairo completa sua participação na Umbanda em Tabatinga:

[...] Iniciei no santo com 16 anos entrando já pra fazer parte da casa, mais eu venho já de ter-reiro por que a minha avó era de terreiro. Eu frequentava o terreiro que era o mesmo Pai de Santo que mataram. A minha avó chegou a fazer parte da casa dele, eu acho que foi Filha de Santo dele também e a minha tia também. E ela é viva até hoje mais não é mais da religião e já a minha avó já faleceu. Com o tempo eu fui me envolvendo com a religião [...]. (Pai Jairo em Entrevista concedida em 2014).

Contudo, sua trajetória, assim como os momentos de consolidação da Umbanda no Amazonas, se fez com o movimento de deslocamento interior-capital, ainda na adolescência. Voltemos ao percurso do Pai Jairo, na superação e autoafirmação¹² da sua identidade afroreligiosa:

[...] Ai então eu comecei a frequentar um terreiro, o primeiro foi dentro da capital aqui do Amazonas, em Manaus, ai á que eu não tenho medo ai quando eu cheguei lá que eu tinha outra visão de quando se falava de terreiro, de macumba, de macumbeiro ai eu ficava meio com medo. Ai quando eu cheguei lá que eu vi ai eu já me encantei, quando eu bati os olhos eu disse: *é aqui que é o meu lugar*. eu entrei e até hoje eu tou ai na Umbanda[...] (Pai Jairo em Entrevista concedida em 2014).

A presença de *terreiro*, enquanto instituição religiosa, fisicamente edificado para tal fim, não é uma “aquisição” fácil. O longo tempo de aprendizado e de iniciação requer, a presença de um sacerdote e a vivencia do neófito com tudo que envolve física, simbólica e ritualisticamente o universo cosmológico afro-ameríndio da Umbanda. Pai Jairo, no entanto, assim reporta este momento:

[...] Eu sempre fui de Umbanda, fiquei na casa de um Pai de Santo de Mina [Raimundo] um mês eu acho que passou mais ele era meu Pai de Santo mineiro e eu batia a minha Umbanda normal. Hoje eu *tou* um pouco atrasado por causa das minhas obrigações, não nego isso pra ninguém, não saiu falando pela cidade que eu sou Pai de Santo, que eu tenho feito isso e aquilo, que eu não tenho [...] (Pai Jairo em Entrevista concedida em 2014).

12 Utilizo esse termo para designar uma perspectiva da vivencia individual, sem, contudo anular a ideia de “construção de identidade”. A aproximação destes termos se faz oportuna uma vez que as bases legais, como por exemplo, a Convenção da Organização Internacional do Trabalho número 169 utiliza tal nomenclatura.

E reforça:

[...] Eu tenho a minha casa pelo simples motivo de Tabatinga ser uma cidade muito precária, não tem uma pessoa que more aqui que tenha a capacidade de da uma feitura, de dá uma obrigação, ai quando agente precisa, agente precisa gastar um pouco por que precisamos ir ‘em’ Manaus dá a obrigação lá, [...], pra tudo agente tem que ir lá ou trazer o Pai de Santo pra cá. É o que aconteceu agora que o meu novo Pai de Santo e ai ele é o seu Edinho de Odé e ai agente tem que pagar a passagem dele pra fazer os sacrifícios que aqui a meu ver não tem ninguém capacitado pra fazer uma matança, então ele precisa vim de lá pra cá fazer essas obrigações todinhas. Precisa pagar passagem, pagar hospedagem, manter o Pai de Santo aqui enquanto ele aqui e o preço que ele vai cobrar da gente pra fazer tudo isso, ai depois ele volta. Sempre o meu Pai de Santo ele não me cobra nada [...] (Pai Jairo em Entrevista concedida em 2014).

Observamos, ao lê Tuan, que as praticas apontadas e na narrativa do Pai Jairo, podem ser compreendidos à luz da Ciência Geográfica, ao escrever a seguinte passagem:

São dois principais tipos de espaços míticos: para ele, o primeiro seria o “espaço mítico é uma área imprecisa de conhecimento envolvendo o empiricamente conhecido; emoldura o espaço pragmático” e o segundo, “é o componente espacial de uma visão de mundo, a conceituação de valores locais por meio da qual as pessoas realizam suas atividades práticas” (TUAN, 2013, p. 110).

Outra estratégia consiste em deixar a entidade incorporar – dimensão mítica no processo de construção da identidade, e assim acionar o conhecimento por meio de *Exú*, do *Caboclo*, do *Preto-Velho* e até mesmo do *Erê*. Neste sentido, vejamos o que Pai Jairo tem a nos contar:

[...] então chegando aqui como eu não tinha uma casa bem pra eu me firma e eu também não me simpatizei pelas pessoas que trabalhava aqui, então eu fazia chamada quando eu sentia que a entidade queria passar, que tava precisando de alguma coisa eu fazia aquilo que vinha na minha cabeça. [...] Confesso que da minha parte eu nunca passei os pés diante das mãos, eu vi muita coisa, eu vi casamento, eu vi obrigações grandes, eu vi gente dá *bori* fazendo despacho e não sei o que mais, fazia comida pra Exu, essas coisas que todo mundo viu, mais porem se eu sei que se a minha obrigação não permite e se eu não tenho permissão pra fazer aquilo, eu não faço [...] (Pai Jairo em Entrevista concedida em 2014).

Percebemos aqui que a ancestralidade e a senioridade¹³, são acionadas como justificativa de uma função eclesíastica. Pai Jairo, ao ser categórico em

13 Aspectos não discorrido em profundidade neste texto.

afirmar que “eu sei que se a minha obrigação não permite e se eu não tenho permissão pra fazer aquilo, eu não faço”, reafirma seu vínculo com o então Pai Edinho, ao mesmo tempo em que se posiciona hierarquicamente abaixo deste, como princípio sacerdotal diante dos seus Filhos de Santo. Desse modo, faz aquilo que é possível dentro da dupla relação em ser, Filho e ao mesmo tempo Pai de Santo.

Suas práticas, ainda que limitadas, possibilitam ter status de “Pai”, e sua ação ritual ainda é condicionada a autorização do seu superior, mesmo morando em Manaus. Pai Jairo complementa:

Eu pego e faço um banho e assim eu vou aguentando até um dia alguém me disser: não você tem a obrigação de já ta aí. Ai se o meu Pai de Santo disser já, a partir de amanhã você já pode fazer isso, mais o senhor nem me deu a obrigação, mais tu pode. Ai eu vou lá e faço [...] eu vou lá e obedeço ele da forma que ele ta mandando, mais enquanto isso só vindo gente de fora pra fazer isso pra gente. Ai tem que esperar pra poder não passar os pés diante das mãos [...] (Pai Jairo em Entrevista concedida em 2014).

A situação apresentada acima, segundo Pai Jairo, durou por muito tempo. Neste momento, a insegurança do fazer afrorreligioso sem a presença de uma liderança reconhecida suscitava, para ele, desconforto, até que ele resolveu abrir seu próprio Terreiro.

[...] Ai foi quando eu estava na minha casa e eu comecei a iniciar as atividades aí começou a aparecer: ei eu posso ficar aqui contigo pra mim te ajudar, eu vou ser o banqueiro. Ai do nada a pessoa começava a me assombrar e eu dizia e agora? Fulano começou assombrar. Ai eu ficava olhando né? Ai posso ficar aqui contigo? E agora, eu pegava e ligava pra minha Mãe de Santo, ta o deixa aí no dia que eu for por aí eu o ajeito do jeitinho certo mesmo. E aí a pessoa ia ficando, aí o caboclo já vinha pra falar com um tempo né? Ficava ali ‘assombrando’, irradiando né quando era caboclo aí quando a Mãe de Santo vinha ela ajeitava direitinho, dizia tudinho, quando não o Caboclo vinha, ele dava o nome dele aí ele começava já a ajudar né? De certa forma já a ficar lí [...] (Pai Jairo em Entrevista concedida em 2014).

Se por um lado, a ausência de um mentor espiritual humano causava insegurança, por outro o “nascimento”¹⁴ de uma entidade, seja Caboclo e ou Exú, propiciava a segurança do fazer afro religioso.

14 Dia em que uma entidade dá o nome, geralmente dentro de uma cantiga ritual, podendo ser uma Gira Festiva ou ainda em Gira de Desenvolvimento. Durante a pesquisa de campo, observei o nascimento de três caboclos e uma cabocla. Um ano depois os médiuns comemoram o aniversário das mesmas.

Vai sendo assim pouco á pouco ai com o tempo começa a chegar os médiuns ai eu comecei a tocar ai eu conseguir um tamborzinho e hoje já tem a dona Lucia né que eu acho que ela já é considerada uma Mãe de Santo, e ai ela tinha casa e eu tinha os médiuns. Ai eu peguei com ela e disse: ‘Vem cá macumbeira como é que eu vou fazer eu e tu? Tu tens a casa e eu tenho os médiuns’. ‘Ah, tu trás os teus médiuns pra minha casa ai agente toca junto, ai agente se divide metade a metade. Tu mandas metade e eu mando metade’. ‘Você diz o dia que vai ter toque e eu digo o dia que vai ter o dia que eu quero o toque e assim agente vai. Jairo nós vamos tocar certo dia, tal dia dá e tal dia não dá. Não, dá sim. E assim agente vai fazendo. E muita das vezes por acaso a si dela e muitas pessoas dizem e eu digo não. Quem manda é a dona Lucia e a casa é tua. É tu que decide a hora que começa e a hora que termina. Já eu não tenho que ir lá pra frente da tua banca e dizer o que tu vai fazer mais eu diante disso não passo os pés diante dela né? É ela que é a dona da casa mais se ela me dê uma autonomia também ai eu também tenho os meus deveres. Quando eu digo: A senhora vai iniciar o trabalho? Ela diz: não, não pode iniciar, fica à vontade ai’ (Pai Jairo em Entrevista concedida em 2014).

Porém, este empenho foi, segundo Pai Jairo, recompensador. Ele justifica sua impressão relatando sua relação com o seu então Pai de Santo, Edinho que, surpreso pelo desenvolvimento dos médiuns, ficou contente.

[...] ai quando ele ta aqui... Ai ele veio algumas vezes por aqui e ele achou que quando ele fosse chegar aqui em Tabatinga ele ia encontrar uma coisa crua, que ele ia ter um trabalho grande pra iniciar, pra se preciso até ensinar a cantar um canto, ensinar abrir uma banca. E quando ele chegou aqui que ele viu que não era aquilo que ele tava pensando, que as coisas já estavam muito evoluídas. Então o que ele já ta trazendo já é quem nem ele falaram pra mim que agente já tem meio caminho andado, que agente já tem bastante coisa, que agente não vai precisar brigar por aquelas coisa mínimas, ensinar aquelas coisas pequenas que já está um pouco evoluída. Então ele já vai passar pra obrigações grandes já e quem sabe até fazer uma feitura e me dá a minha obrigação de pai de santo que eu tanto espero [...] (Pai Jairo em Entrevista concedida em 2014).

Mesmo diante dessa situação, insisto em saber como se dá o processo de sua Identidade Mítica, passando por rituais específicos de iniciação, também conhecida como feitura e ou obrigações complementares. Naquela ocasião respondeu:

[...] dou feitura esse ano ainda, eu ainda não fiz a feitura, vou começar agora. Já temos obrigações que ele disse que ele disse que não ia contar com essas, que ele ia começar do zero com as obrigações, as que eu já dei ele não ia contar. Primeiro ele vai começar com as *obrigações pequenas* e

depois ele vai passar para as *obrigações grandes* pra não ficar atrasado. Ele vai dar a minha obrigação que é pra depois eu dá a *obrigação dos médiuns* que também ta atrasada. Por que uma coisa é você dizer que você é, que você foi e que você fez. Ele queria que eu fosse a Manaus dá a obrigação e eu disse não, eu faço questão que dá aqui que todo mundo veja [...] (Pai Jairo em Entrevista concedida em 2014, grifo nosso).

Encontramos aqui, mais uma vez, as relações que marcam com expressividade a ritualística da Umbanda. O que ele chama de “obrigações pequenas”, representa um conjunto de atividades oro-gestuais, com uso de elementos da natureza e sonoros, sem o sacrifício de animais. Neste caso, envolve as mudanças do seu grau de iniciação dentro de uma hierarquia, ao menos a ser reconhecida tanto quanto pela própria comunidade religiosa, quanto por outras comunidades religiosas congêneres. Enquanto as “obrigações grandes”, ele se refere aquelas que se faz uso do sacrifício, pouco praticado dentro da Umbanda.

A diferença entre ambas consiste no acionamento dos itens de origem animal, vegetal e mineral, bem como no maior aprofundamento das práticas divinatórias cuja convivência com um sacerdote propicia a um postulante a Pai de Santo, em síntese, as idades iniciática marcam o perfil sacerdotal e é, sobretudo, liderada por quem detém conhecimento mais profundo da religião.

Relembrando uma passagem de sua vida que deu origem ao seu modo de pensar o que é ser um pai de Santo, ele complementa:

[...], um dia eu fui num terreiro e tinha um babalorixá no terreiro, e ai ele dançando e todo mundo dançando no terreiro, no terreiro de fora onde tem os maiores Pais de Santo de Manaus que tem o nome muito bem visto, muito bem respeitado e tinha uma Mãe de Santo lá e ela disse: não eu ainda não sou Mãe de Santo, tenho várias obrigações, porém não sou Mãe de Santo por que eu ainda não fiz a minha feitura de Mãe de Santo ainda, ai ta bom então minha mãe, mesmo assim ele chamava de minha mãe [...]. Minha mãe será que eu posso me sentar um pouquinho? Ai ela disse: o senhor não precisa pedir. E ele disse: precisa pedir o centro é seu. Posso me sentar? E ela disse: pode! Então daí eu tirei uma forma de respeito, não é por que eu sou mais, por que eu tenho mais que eu vou chegar ao teu terreiro disser que aqui eu posso fazer isso, isso e isso, por que eu tenho isso. Não, eu quando eu vou à casa dos outros eu vou lá e por mais que seja uma coisa pequena mais eu respeito eu vou lá e pergunto se posso fazer isso? Posso me sentar? Posso sair alí fora rapidinho? E eu sempre ensino os meus filhos a serem assim (Pai Jairo em Entrevista concedida em 2014).

Outra forma de aprendizagem do exercício afrorreligioso, se faz por meio do convívio com as entidades, haja vista que o contato com seu Pai de Santo se dá em poucos momentos no ano. Neste aspecto ele diz:

[...] eu aprendi muito com as entidades. Às vezes eu me consulto com as entidades e eu fico com raiva se elas não me consultarem. Às vezes eu fico assim né e depois eu reclamo, às vezes eu fico lá sentado o dia todinho e nenhuma entidade me chama pra eu me consultar e pra fazer algumas perguntas delas. Ai o menino diz: mais tu não vais lá pra perguntar delas? Ai às vezes eu chamo, vem cá, mesmo que seja uma entidade que é nova ainda que esteja há um ano ou um ano e poucos na cabeça do médium. Mais eu olho, eu quero me consultar, eu quero perguntar o que é que *ta* certo, o que é que *ta* errado, o que é que vai acontecer, se tem alguma previsão pra mim, essas coisas todas. Até mesmo se eu precisar de um trabalhinho e eu veja que a entidade tem a capacidade de fazer, eu peço pra fazer o trabalho ou essas coisas assim, mais é, mas coisas financeiras é coisa de saúde ou essas coisas assim [...] (Pai Jairo em entrevista concedida em 2014).

Nesta passagem percebemos que o processo de auto-aprendizagem se faz por via direta com as entidades. Neste caso, por intermédio dos seus Filhos de Santo, o exercício de praticar, errar, voltar a praticar rituais é constantemente (re) avaliado pelo Pai Jairo, num processo de dupla interdependência – filial e paternal – envolvendo a entidade “escolhida” e o Pai de Santo. Desse modo, deixo duas reflexões em aberto: a primeira, qual a fronteira nessa relação marcada pela interdependência? E a segunda, quais conhecimentos mágico-religiosos marcam, neste caso, a relação filial paternal?

Ao retomar o diálogo, Pai Jairo nos conta sobre as práticas usadas para consulta oracular, onde atesta que o tarô é o que mais tem praticado. Assim nos explica:

[...] búzios é mais pra quem é de fora porque agente não tem obrigação e os búzios só pode jogar quem tem obrigação. Existe uma pessoa que joga búzios aqui mais não é aquela coisa não. As pessoas quase não procuram búzios não. Elas só procuram os búzios quando elas querem saber o orixá, para comando e essas coisas de santo mesmo, mas na vida pessoal é todo mundo pro charuto mesmo e pra carta [...] (Pai Jairo em Entrevista concedida em 2014).

Assim, se faz o processo de formação sacerdotal na cidade de Tabatinga, ainda incipiente quando se trata de práticas mais “complexas” de contato com o mundo espiritual, marcam as trajetórias de vida do Pai Jairo, iniciando na Umbanda por meio da busca de cura (BARBOSA JÚNIOR, 2015), da mudança religiosa (MALANDRINO, 2006) afroreligiosa umbandista, marcado pelo acionamento de seus mentores espirituais – Cabocla Herondina, Seu Tupinambá – consegue fazer um novo momento do ser religioso na cidade de fronteira Brasil, Peru e Colômbia.

Nas falas do Pai Jairo, percebemos que o processo de formação afroreligiosa é iniciado pela doença onde o transito feito por Pais de Santo que vinham de Manaus, capital amazonense, somava-se as práticas de curas tradicionais, O diferencial neste quadro é que em Tabatinga, não era registrada a presença de africanos ou seus descendentes, mas que a busca pelo reestabelecimento da saúde era procurada entre os pajés das etnias Ticuna, Kokama ou Kambeba que vivem nesta porção ocidental da Amazônia.

Em todos estes casos, a prática espírita indígena que consolida o modo de vida do afro-religioso se faz presente, e ao mesmo tempo, acionados por quem precisava padecer para se elevar á condição de líder religioso, não encontraram nesta modalidade, toda “energia” necessária para tal elevação. A Umbanda, anunciada no início da década de 1900, pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas do médium Zélio de Moraes, natural do Rio de Janeiro, parece preencher esta “lacuna religiosa” das camadas mais populares da sociedade seja no Rio de Janeiro, no Amazonas ou no Pará.

Considerações

É possível pensar a “trajetória” enquanto categoria de análise dentro da Geografia da Religião por meio das narrativas de vida dos interlocutores selecionados para a finalidade da pesquisa. Por se tratar de um conceito da psicologia, as aproximações reflexivas do modo de vida, bem como da categoria de Lugar e Espaço ganham mais destaque.

Elementos históricos do lugar em que se pesquisa, pode ampliar as reflexões sobre a natureza espacial da qual se permite articular a relação tempo-espço no ato de percorrer as percepções espaciais e temporais do afro-religioso. Esse exercício, aliado a uma base solida da literatura, assegura o processo de apreensão do saber geográfico inerente ao percurso da construção da identidade.

O modo de vida, ainda que não aprofundado nesse estudo, agrega elementos interpretativos ao fenômeno religioso e sua relação com as categorias da Geografia da Religião. Ele deve ser lido em destaque aos modos mais subjetivos e locais da vivência do religioso. Acreditamos que a relação sagrada e profana – mítica e humana se alinham ao exercício diário onde o corpo e, pela a fé, são operacionalizados espacialmente.

Abordagens como “construção da identidade” e “formação da identidade” podem e devem ser mais bem estudadas à luz da Geografia da Religião por meio do comportamento e suas materializações oro-gestual nos rituais e posteriores vivencias no espaço pós-terreiro. As ciências comportamentais darão bons elementos que possam ser aproveitados e reinterpretados à luz desse novo campo do conhecimento geográfico.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Frederico Guilherme B. de; HÁESBAERTH, Rogério (Orgs.). **Identities e territórios: questões e olhares contemporâneos**. Rio de Janeiro: Acces, 2007.

AUGRAS, Monique. **O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades Nagô**. 2. ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2008 (Coleção Identidade Brasileira).

BARBOSA JÚNIOR, Ademir. **O livro essencial de Umbanda**. SP: Universo dos Livros, 2014.

BARROS, José d'assunção. **A construção da teoria nas ciências humanas**. Vozes: RJ, 2018.

BARROS, José Flávio Pessoa de. **A floresta sagrada de Ossaim: o segredo das folhas**. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

BASTIDE, Roger. **O sagrado selvagem e outros ensaios**. Tradução Dorothée de Bruchard. Revisão Técnica Reginaldo Prandi. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BROWN, Daiana Deg. **Umbanda: religion and politics in Urban Brazil** Columbia Universit, 1994.

CARDANO, Mario. **Manual de pesquisa qualitativa: a contribuição da teoria da argumentação**. RJ: Vozes, 2017.

CLAVAL, Paul. **Epistemologia da Geografia**. SC: UFSC, 2011.

CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião**. Tradução Carlos Maria Vásquez Gutiérrez. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2010. (Coleção Religião e Cultura).

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. RJ: Vozes, 1997

MALANDRINO, Brigida Carla. **Umbanda: mudanças e permanências – uma análise simbólica**. São Paulo: Educ, 2006.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**: com uma introdução à obra de Marcel Mauss. Tradução de Lamberto Puccinelli. São Paulo: EPU, 1974.

MESLIN Michel. **Fundamentos de antropologia religiosa**: a experiência humana do divino. RJ: Vozes, 2014.

OLIVEIRA, José Lisboa Moreira. **Análises antropológicas do fenômeno religioso**. Brasília: Universidade Católica de Brasília. S. d. S. e. Disponível em: <www.ucb.br/sites/000/14/AnalisesAntropologicasdoFenomenoReligios.pdf>. Acesso em: 07 jul. 2015.

PACHECO, Agenor Sarraf. **Encantarias Afroindígenas na Amazônia Marajoara**: Narrativas, práticas de Cura e (In)tolerâncias Religiosas Horizonte, Belo Horizonte, v. 8, n. 17, p. 88-108, abr./jun. 2010

RESENDAHL, Zeny. O espaço, o sagrado e o profano. In: CORRÊA, Roberto Lobato; RESENDAHL, Zeny (Org.). **Manifestações da cultura no Espaço**. Rio de Janeiro: Eduerj, 1999.

SILVA, Reginaldo Conceição da. **“Na gira Umbanda”**: exercício etnográfico sobre expressões de afroreligiosidade na “fronteira” e no Terreiro da Cabocla Jurema em Tabatinga, Amazonas. 2015. Dissertação (Mestrado). São Luís, MA: [s.n.], 2015.

SOUZA, Marcelo Lopes. **Os conceitos fundamentais da pesquisa sócio-espaçial**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2015.

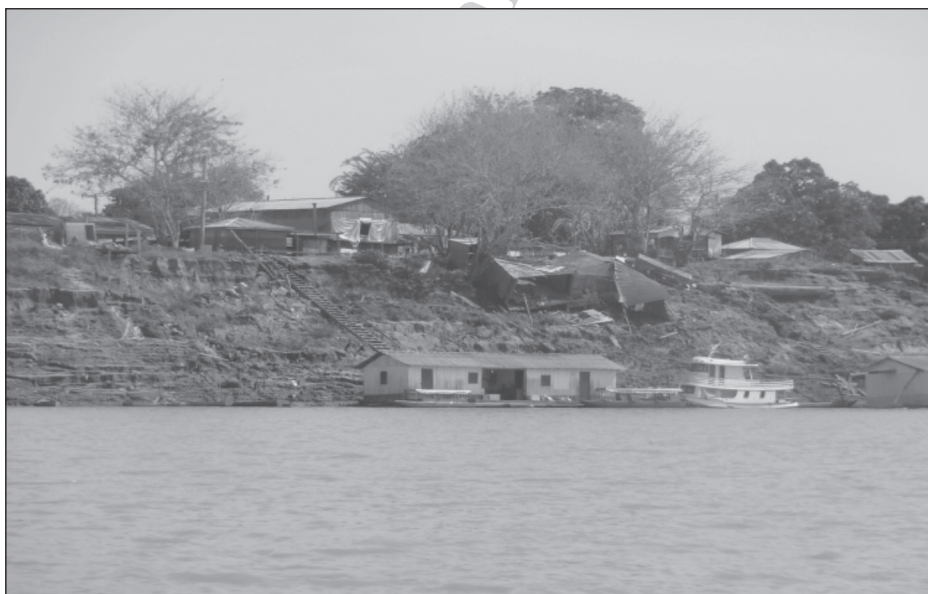
TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar**: a perspectiva da experiência. Tradução Livia de Oliveira. Londrina: Eduel, 2013.

VALLE, Edênio. **Psicologia e Experiência Religiosa**. SP: Loyola, 2008.

Versão final

Editora CRV - Proibida a impressão e comercialização

COMUNIDADES TRADICIONAIS DE RIBEIRINHOS



Fonte: Ayrton Schupp Pinheiro Oliveira – Desbarrancamento, 2014.

Versão final

Editora CRV - Proibida a impressão e comercialização

LENDAS E MITOS NO VIVER DO RIBEIRINHO AMAZÔNICO

*Liliane Eifler Firme Silva
Dirlei Afonso Schier*

Introdução

A cultura expressa a representação de experiências que são adquiridas pelo ser humano como crenças, valores, costumes, comportamentos... Não é estática, é complexa e cheia de significados. O eixo desse artigo relaciona-se à História da Amazônia: Patrimônio Ambiental e Cultural da Amazônia e discute a importância das lendas e mitos no viver e no imaginário do ribeirinho amazônico.

O tema deste texto foi escolhido com intuito de demonstrar a relevância que os contos têm para manter essa tradição entre os ribeirinhos, sendo, de fundamental importância que essas histórias sejam contadas pelos mais velhos para os mais jovens, pois há, ainda, dentro das comunidades ribeirinhas, um respeito muito grande pelos idosos e por aquilo que eles falam.

O principal questionamento para a formulação deste trabalho foi a tentativa de responder o problema: Qual é, de fato, a importância das narrativas míticas, para a preservação cultural do ribeirinho amazônico?

Tendo como ponto de partida o pressuposto de que a arte de contar histórias ainda é viva na área rural ribeirinha, tem-se como objetivo geral: compreender de que forma os mitos e as lendas contribuem para a manifestação e para o processo da preservação dessa cultura. A fim de atender ao objetivo geral, relacionam-se os seguintes objetivos específicos: descrever a sua forma de organização; demonstrar que as lendas e mitos fazem parte da sua vida cotidiana; apresentar as narrativas míticas mais ouvidas no contexto local.

A referida pesquisa possibilitou a compreensão de que as narrativas míticas fazem parte da família, do viver do ribeirinho amazônico. Além de ouvidas, são seguidas e são cheias de poesia, valores, conhecimento e cultura. Portanto, é indispensável que a arte de contar histórias, seja mantida dentro dessa sociedade para preservação desse acervo da cultura imaterial regional.

O ribeirinho e sua cultura

Identidade, nada mais é do que reconhecer, identificar, associar e fazer parte de um grupo. Por intermédio da identidade cultural, uma pessoa associa-se a outras e institui um grupo. Para Hall (2006), essa identidade seria erguida por um conjunto de culturas religiosas, linguísticas, raciais e nacionais. Através da troca de informações existentes entre os membros do grupo, a cultura eclode. Cultura, na sua essência, é “todo aquele complexo que inclui o conhecimento, as crenças, a arte, a moral, a lei, os costumes e todos os outros hábitos e capacidades adquiridos pelo homem como membro da sociedade” (TAYLOR apud LARAIA, 2001, p. 28).

De cultura predominantemente oral, pois, encontram-se fora do processo da escrita, os ribeirinhos estão distribuídos por grandes áreas onde não existem praticamente estradas e o acesso principal, é por via fluvial. Têm nos rios o seu meio de comunicação e lazer e, também, o seu local de trabalho. Sua visão de mundo é marcada pelo movimento das cheias e vazantes dos rios. O espaço ribeirinho é formado por inúmeras localidades às suas margens. O ribeirinho é uma “população constituinte que possui modo de vida peculiar que a distingue das demais populações do meio rural ou urbano, que possui sua cosmovisão marcada pela presença do rio” (SILVA et al., 2002, p. 27).

Constroem suas casas, também chamadas de palafitas, nos pontos mais elevados sobre paus fincados como esteios, cuja cobertura, é de palha. A abertura das palhas é de grande significado para eles que, por serem de cultura comunitária, reúnem-se entre os membros da família e amigos onde, todos participam desta etapa. No período das enchentes dos rios, as casas são ameaçadas de serem invadidas pelas águas, então, o assoalho é levantado várias vezes, quando, enfim, submerge e é abandonada. Passando a enchente, o ribeirinho volta para casa e recomeça novamente (BORZACOV, 2011).

Trazem, em sua cultura, a herança indígena e cabocla (KOZEL, 2009). Para eles não há o lugar nem o tempo de trabalho, e, sua vida social, é diferente da urbana. Estão integrados ao meio, seu viver é ordenado de acordo com suas necessidades culturais e biológicas.

A religiosidade faz parte do seu mundo. Conservam tradições como as festas religiosas, também chamadas de festejos. Os festejos mobilizam grande números de moradores e é um momento de grande significado para eles (SILVA et al., 2002). Além dos moradores locais, as comunidades vizinhas também participam desse acontecimento onde são realizadas várias atividades recreativas como torneios de futebol e bingos.

A pesca, tipicamente artesanal e de responsabilidade sempre do chefe de família ou do filho mais velho, é a principal base de alimentação e de

sobrevivência econômica (SILVA, 2000). Sobrevivem, também, de uma pequena produção agrícola como a plantação da macaxeira para produzir, de forma rudimentar, a farinha que, junto com o pescado, é fundamental na alimentação. Roças de melancias são plantadas nas várzeas férteis dos rios, plantações de cupuaçu, pupunha, açaí e a extração vegetal como a castanha do pará e o abacaba servem para ajudar na economia da família.

As lendas e os mitos no viver ribeirinho

As narrativas têm um valor cultural muito grande por se tratar de experiências do homem e sua ligação com a natureza e seu semelhante. Para Benjamin (1987), as histórias contadas trazem à memória as vivências e as experiências que a pessoa vai alcançando durante a vida e, estas, devem ser contadas a outros. Embora, estas narrativas sejam de suma importância, segundo Lima (2003), as mudanças constantes da atual sociedade interferem na transmissão dessa cultura oral, pois dificultam as reuniões da população para o exercício dessa tradição.

De acordo com Josué (2002), contar histórias sempre foi a arte de contá-las de novo e ela se perde quando as narrativas não são mais conservadas. Ainda, o mesmo autor afirma que, utilizar histórias com ribeirinhos amplia a visibilidade da existência do grupo e busca dar voz ao grupo social construindo um discurso que mostra sua forma de viver, seus valores, crenças e sua visão de mundo.

Os mitos são narrativas tão antigas quanto o próprio homem e falam sobre deuses, duendes, heróis fabulosos ou de situações em que o sobrenatural domina. São construídas pela imaginação do homem (COELHO, 2000). Ainda, para a mesma autora, as lendas consistem em relatos de acontecimentos onde o maravilhoso e os imaginários superam o verdadeiro e o histórico.

As lendas e os mitos narram histórias de personagens sobrenaturais e de fenômenos naturais. Gerados pela imaginação popular, podem falar muito da cultura de um povo. São vivos, carregados de afetividade e poesia, tocam as emoções daqueles que fazem parte do seu mundo. As práticas míticas são úteis para manter as relações com as tarefas diárias e para ordenar um conjunto de valores que são essenciais para que se mantenha a sobrevivência da sociedade de grupos pequenos e semi-isolados que ainda existem na Amazônia (ELETRONORTE, 2005). É na área rural ribeirinha que as manifestações do imaginário traduzido nos mitos, melhor se expõem.

Baseado em Loureiro (1995), os elementos culturais presentes nas narrativas podem ser vistos pela comparação do pensamento do real-irreal, quando se insere, por exemplo, o boto como animal e o boto em forma de homem, a

cobra animal e a cobra em forma humana e pela ligação carnal entre o animal e o homem. A fantasia como um elemento constituidor da cultura aparece nas narrativas como um animal se transformando em homem e vice-versa e do humano em planta e da planta em ser humano.

As lendas amazônicas como “O Boto”, “Honorato Cobra Grande”, “O Curupira” e outras, fazem parte da identidade do ribeirinho. Nas comunidades, são contados pelos mais velhos, os idosos, aos mais jovens para que estes preservem esse acervo cultural, pois, “por meio do imaginário ribeirinho, ganham força e vida, uma realidade mantida pela memória de geração a geração” (AMARAL, 2007, p. 76).

Ainda, para Amaral (2007), as narrativas mitológicas do ribeirinho fazem parte da cultura não material amazônica, contribuem para a sua identidade e sobrevivência. Servem, também, para norteá-lo em relação à natureza e trazer regras que devem ser respeitadas pelo mesmo. Ele materializa e dá vida à natureza, por meio do mito. Para ele, a interpretação do mundo está distribuída em dois universos diferentes: o das matas e o das águas.

O caboclo ribeirinho, um representativo cidadão da Amazônia, tem como sua principal vivência às águas e a mata, neste caso a Floresta Amazônica, vivendo, ainda, de forma bastante isolada, acredita em histórias fantásticas e através “do mito materializa e dá vida à natureza, criando seu mundo” (AMARAL, 2007, p. 60). É no meio rural que as particularidades amazônicas “se expressam mais vivas e se mantêm as manifestações decorrentes de um imaginário unificador refletido nos mitos” (LOUREIRO, 1995, p. 56).

As matas

As florestas e matas são cenários muito comuns ao cotidiano ribeirinho, uma das principais figuras míticas é o Curupira:

[...] o curupira é caboclinho da mata, indivíduo pequeno com cabelos de fogo, pés virados para trás, eternamente montado em um porco selvagem. É protetor das caças, não admite desperdícios e agressões aos animais e também ensina ao homem alguns dos grandes imprescindíveis segredos da mata (ELETRONORTE, 2005, p. 190).

Histórias e até experiências com a figura mítica fazem parte do repertório de narrativas ribeirinhas, principalmente pelas experiências dos mais velhos.

Na cosmovisão do ribeirinho, o Curupira castiga quem descuida da floresta e também ensina a trabalhar de forma a respeitá-la. Por temer os castigos do Curupira, o ribeirinho considera a floresta, e normalmente zela pela ordem da mata, reconhecendo que é da natureza que provém parte dos recursos para a sua sobrevivência.

As águas

A Amazônia possui a maior floresta do mundo e é cercada por grandes rios onde vivem inúmeras espécies de peixes, inclusive os botos, animais mamíferos muito parecidos, fisicamente, com os golfinhos. Existem dois tipos: o boto cor-de-rosa e o boto-cinza, também chamado de tucuxi. Ambos são lendários para os ribeirinhos, porém, o mito do boto é dado ao tucuxi, aquele que é o namorador, o que encanta, o curador, que salva, entre várias outras formas.

As narrações míticas falam de um animal com o poder de se transformar em homem valendo-se de uma graça e valor irresistíveis, é também capaz de engravidar as mulheres solteiras, além de se aproximar e fazer corte às casadas (ELETRONORTE, 2005, p. 186).

Na cultura do ribeirinho, esse acontecimento traz a questão de valores, pois, se uma mulher da família engravida sem saber quem é o pai, diz-se que ela engravidou do boto. Assim, não precisa ser expulsa de casa, portanto, ela e o filho são pacificamente aceitos pela família e pela comunidade.

Por ser a Amazônia uma região onde habitam grandes ofídios, a história de uma grande cobra também povoa o universo do imaginário ribeirinho. A lenda conta que uma índia tomava banho, quando foi engravidada por um boto. Nasceu um casal de gêmeos: um menino que recebeu o nome de Honorato e, uma menina que se chamava Maria Caninana. Cobra Norato era forte e bom, Maria Caninana era violenta e má. Cobra Honorato matou Maria Caninana porque ela era má e violenta. Ficou só e passou a nadar em rios e igarapés em total silêncio [...]. Uma vez por ano Cobra Norato desencanta, vira homem todo de branco para dançar e ver as moças, conversar com os moços e velhos. Depois, na madrugada, mergulha e volta a cumprir seu destino (AMARAL, 2007).

Para o ribeirinho, a Cobra Grande é “guardiã de seus destinos. Visível para alguns, irreal para outros, mas reverenciada com respeito pela maioria, fixa morada em local determinado sem que ninguém faça ideia da profundidade da água” (ELETRONORTE, 2005, p. 186).

Metodologia

Para o desenvolvimento da pesquisa utilizou-se o método bibliográfico com o propósito de buscar a melhor resposta para o problema em estudo, que é desvendar qual é de fato a importância das lendas e mitos para a manifestação e para o processo de preservação da cultura ribeirinha.

A coleta de dados foi realizada através de diversas consultas à biblioteca pública municipal de Porto Velho e à biblioteca particular, todo o material

coletado foi transcrito e analisado para posteriormente ser apresentado no desenvolvimento teórico e nas considerações finais. Para melhor compreensão, a pesquisa foi dividida em dois tópicos: o ribeirinho e sua cultura e os mitos e lendas no viver ribeirinho, uma vez que, este último, foi subdividido em: as matas e as águas. Com o objetivo de construir uma boa fundamentação teórica, foram priorizados três autores, são eles: Loureiro, Silva et al., e Amaral.

Considerações

De herança indígena e cabocla, os ribeirinhos, são assim chamados por viverem às margens dos rios. O acesso às suas comunidades dá-se, geralmente, por via fluvial. Sua vivência é de acordo com as cheias e vazantes desses rios e dele, tiram uma parcela do seu sustento. As festas religiosas, também chamadas de festejos, fazem parte da sua cultura. Por viverem na zona rural, sobrevivem da roça e da pesca.

Nesse universo ribeirinho, do homem caboclo, ainda longe da linguagem escrita onde predomina a oralidade é que mais se mantêm vivas as histórias que são passadas de geração em geração. Num mundo onde os mais velhos ainda são muito respeitados, são eles quem narram essas histórias aos mais jovens.

A leitura de mundo do ribeirinho é caracterizada por dois universos diferentes: o das matas e o das águas. Lendas como “O Boto”, “Honorato Cobra Grande”, “Curupira” e outras, se materializam e passam a ter características humanas e ao mesmo tempo sobrenaturais.

Analisando os textos de teóricos como Loureiro (1995), Silva et al. (2002), Amaral (2007) e outros, constatou-se que as narrativas míticas fazem parte da visão de mundo do ribeirinho, da cultura imaterial da Amazônia. Exibem ligação entre a natureza e o ser humano e são produzidas pelo imaginário, atravessando gerações. Servem para dar direção em relação aos cuidados com a natureza, trazendo regras que devem ser respeitadas pelo mesmo. Emocionam pela sua vivacidade e afeto, demonstram as experiências vividas no decorrer da vida e seu valor é de suma importância para a preservação da identidade cultural dessa população.

Portanto, conclui-se que, a problemática do artigo foi solucionada, pois a referida pesquisa possibilitou a compreensão de que as narrativas míticas fazem parte do universo ribeirinho, são perpetuadas de geração em geração, trazem valores, tocam as emoções, e ensinam o respeito à natureza.

REFERÊNCIAS

AMARAL, Nair Gurgel do; TEZZARI, Neusa dos Santos. **Cultura, leitura e linguagem**: discursos de letramento. Porto Velho. RO: EDUFRO, 2007.

BENJAMIN, Walter. **O narrador**. In: Magia e técnica, arte e política. São Paulo: Brasiliense, 1987.

COELHO, N. N. **A literatura infantil**: teoria, análise, didática. São Paulo: Moderna, 2000.

ELETRONORTE, Centrais Elétricas do Norte do Brasil S.A. **Alma do Norte**: nove bens do patrimônio imaterial brasileiro. Brasília: Eletronorte, 2005.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 1997.

KOZEL, Salete et al. **Expedição amazônica**: desvendando espaços e representações dos festejos em comunidades amazônicas. Curitiba: SK, 2009.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura**: um conceito antropológico. 14. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

LIMA, Antonia Silva de. **A lenda da Vitória-Régia**: dois olhares para um destino. Tese de Doutorado. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2002.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Cultura Amazônica**: uma política do imaginário. Belém: Editora Cejup, 1995.

SILVA, Josué da Costa et al. **Nos banheiros do rio**: ação interdisciplinar em busca da sustentabilidade em comunidades ribeirinhas da Amazônia. Porto Velho/RO: EDUFRO, 2002.

SILVA, Maria das Graças S. N. **O espaço ribeirinho**. São Paulo: Terceira Margem, 2000.

Versão final

Editora CRV - Proibida a impressão e comercialização

BAIXO RIO MADEIRA: a vida e o cotidiano dos povos ribeirinhos da Amazônia Ocidental

Ayrton Schupp Pinheiro Oliveira

Introdução

O maior tributário da bacia Amazônia, o Rio Madeira é um dos principais braços fluviais do Rio Amazonas. Segundo Switkes (2008), O “madeirão” ocupa uma extensão de 20 km da extensão da bacia amazônica, oriundo das cadeias montanhosas dos Andes no território da Bolívia, com a confluência dos rios Madre de Dios e Mamoré no distrito de Abunã no município de Porto Velho.

Nesta imensidão de cor marrom que são os sedimentos que o Madeira carrega em seu curso, percebemos os modos de vida que estão inseridos pelos povos ribeirinhos, habitantes das margens direita e esquerda que vivem da caça, pesca e da agricultura que este maravilhoso rio traz nos períodos de cheia aos barrancos fluviais da Amazônia. A minha história se encontra com estes povos em que participei e fiz presente. Saindo da perspectiva da cidade, onde o tempo passa muito rápido por conta das infinitas atividades que todos nós devemos fazer, para o tempo do rio, o tempo do canto do passarinho, o tempo de contemplação da natureza, o tempo de explorar o até inexplorado ambiente amazônico desconhecido por este professor.

A minha jornada ao Rio Madeira começa em abril de 2012, três meses após passar no concurso da Prefeitura de Porto Velho, chegando ao porto da ENARO, ao lado da Estrada de Ferro Madeira Mamoré por volta de 5:40 horas da manhã com varias malas a espera do barco que iria nos levar a jusante do rio. Por volta das seis horas da manhã partimos em um barco escola, que chamamos de “*amarelinho*” com motor 45. Uma viagem com este tipo de embarcação demora algo em torno de 7 horas descendo o rio Madeira.

Viajar para o Baixo Madeira é uma verdadeira odisséia. Além de mim, havia a companhia de outros sete professores, aonde para cada comunidade iriam dois professores para fazer companhia um para o outro. Entretanto, no início desta jornada, todos os professores ficavam sozinhos para atender todas as comunidades, ou seja, a solidão sempre estava nos acompanhando, praticamente sozinhos no meio da Amazônia, com culturas e ritmos de vida diferentes.

Para a viagem, geralmente levamos quatro malas, duas com roupas e cobertores, assim como produtos de higiene pessoal. Além das malas, era necessários cestas de comida de Porto Velho para as comunidades. Na cesta tinha de levar feijão, arroz, biscoitos, leite, algumas verduras, frutas, pois nas comunidades não havia muitas opções de alimentos e quando tinha era muito caro comprar na localidade.

Outro desafio estava relacionado à moradia, na primeira comunidade onde trabalhei, sendo Nazaré, havia uma pausada que a prefeitura pagava para nos acomodar, mas após dois meses, tive de pagar, uma taxa de 100 reais, pois a prefeitura não pagaria mais. Em outras comunidades onde trabalhei, como Cuniã e Demarcação, os professores viviam dentro da escola. Na comunidade de Cuniã, uma sala de aula foi transformada em quarto para abrigar os professores, e em Demarcação, havia um quarto para abrigar os professores.

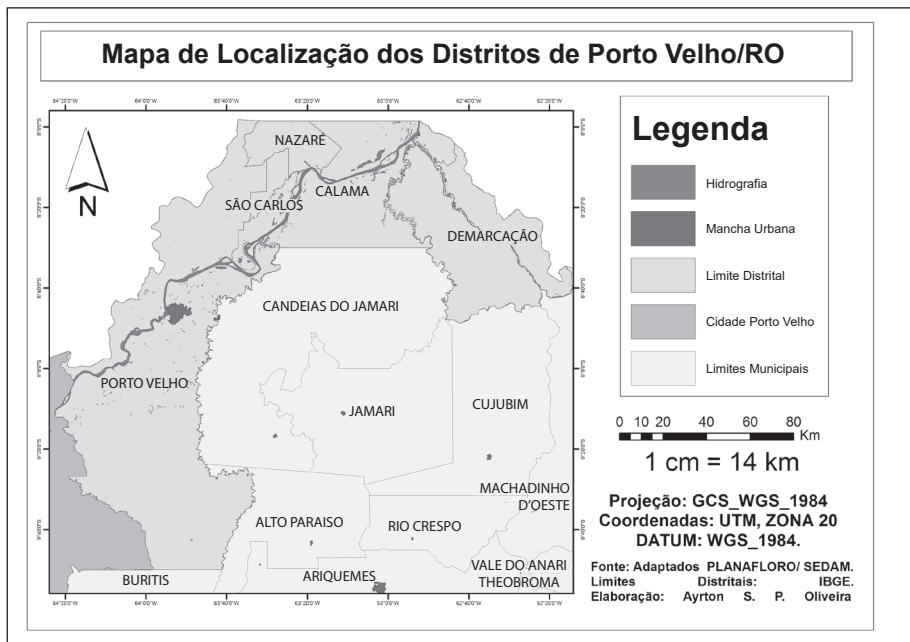
Imagem 1 – Pousada dos professores em Nazaré



Fonte: Ayrton S. P. Oliveira, 2012.

Nos distritos de São Carlos e Calama, quando queríamos sair das comunidades, ficávamos sempre nas secretarias distritais de Educação, para passar o fim de semana fora dos locais de trabalho.

Com o destino definido pelo contrato de trabalho, as comunidades já estavam definidas, comunidades ribeirinhas descritas pelo Projeto Ribeirinho da Prefeitura de Porto Velho, sendo elas os distritos: Nazaré, Cuniã, Papagaios, Santa Catarina, Demarcação, com pontos de passagens em São Carlos e Calama. Este percurso desde a cidade de Porto Velho abrange 180 km de extensão a jusante, conforme a imagem a seguir:

Figura 1 – Localização dos principais distritos do Baixo Madeira

Uma nova experiência de vida – Comunidade de Nazaré

A minha jornada ao Baixo Madeira estava destinado a conhecer todas as localidades possíveis. Mas onde obtive uma boa experiência com as comunidades, foram sequencialmente nos distritos de Nazaré, Cuniã, Demarcação e Calama. Sendo o distrito de Nazaré a minha primeira parada para a docência. Esta comunidade fica a 150 km de Porto Velho, criada sob a lei municipal nº 1.299, de 26 de junho de 1997, a beira do rio Madeira. A comunidade possuía, em minha época, boa infraestrutur, como um posto de saúde, uma escola, várias mercearias, além de igrejas de várias denominações, sendo a religião católica, a predominante.

Logo no início do distrito uma pequena praça em formato de melancia apresentava a comunidade, sendo esta famosa pela produção da melancia e pelo festival da fruta sempre no mês de agosto (NEWSRONDÔNIA, 2018). Segundo dados do IBGE, a comunidade de Nazaré possui 626 habitantes (IBGE, 2018). Além da melancia, a comunidade produz mandioca, para a produção de farinha a ser vendida na capital. Toda a paisagem de Nazaré é modelada pelo rio Madeira, com terrenos fluviais que são preenchidos anualmente pelas cheias do “Madeirão”, favorecendo muito na produção agrícola da comunidade.

Assim como a produção agrícola, Nazaré possui uma riqueza cultural imensa. A comunidade possui o Grupo Minhas Raízes, grupo folclórico formado por Timaia Nunes, grande nome cultural da comunidade. Este grupo apresenta a cultura ribeirinha para outras regiões do Brasil, com CDs produzidos. Este grupo promove o Festival Cultural de Nazaré, apresentando danças, comidas, músicas e o Boi Bumbá (MAISRO, 2018).

As comunidades do Baixo Madeira em sua maioria também fazem os famosos festejos. Os festejos são organizados pela Igreja Católica, com comidas típicas e campeonatos de futebol. O futebol é um dos instrumentos de socialização da comunidade, reunindo todos em um campo de futebol, tanto homens como mulheres. Sobre o estudo de gênero Menezes (2016) afirma que o futebol em Nazaré é a representação do futebol dentro da vivência tanto de rapazes como das moças, isso mostra que o futebol se constrói como um traço da identidade ribeirinha para ambos os gêneros. Isto é percebido no final do ano, quando homens e mulheres ambos representando os times do Flamengo e Vasco se confrontam para definir o campeão do ano para a comunidade.

Imagens 2 e 3 – Pequena praça em formato melancia e vista da comunidade



Fonte: Ayrton S. P. Oliveira, 2012.

Em relação à educação, a comunidade possuía em minha época de trabalho, duas escolas, sendo uma pequena para o ensino infantil e outra para os alunos do ensino fundamental, que era uma casa em palha muito antiga, com carteiras muito velhas.

Muitos alunos do ensino fundamental, naquela época, reclamavam da falta de infraestrutura que era lhes dado, não dando condições essenciais para aprender, pois muitos viam o prédio destinado ao ensino infantil, que tinha aulas somente pela manhã, em boas condições de infraestrutura, que na visão deles poderia ser o espaço de ensino também deles. Esta situação foi somente resolvida quando por volta de julho de 2012, a secretaria de educação municipal

de Porto Velho foi a Nazaré, e constatou o ambiente precário que os alunos do ensino fundamental estavam. A ação de força, bravura e tomada de decisão dos alunos em não aceitar estudar sobre aquelas condições, fez a secretaria então tomar uma decisão junto com o diretor da comunidade a ida dos alunos do ensino fundamental ao prédio que estava destinado ao ensino infantil, onde muitos alunos comemoravam a grande conquista, sendo apresentados na figura a seguir:

Imagens 4 e 5 – Antiga e nova escola dos alunos do Ensino Fundamental



Autoria: Ayrton S. P. Oliveira, 2012.

A natureza de Nazaré é impressionante, com rios e florestas, uma das coisas mais impressionantes em minha caminhada no Baixo Madeira, era a exuberância de peixes e animais que presenciamos. Nazaré é banhada por um igarapé que a montante leva para o que os pescadores chamam de “Tabuleiro”. O tabuleiro é uma paisagem que fica fora da comunidade, sendo possível ir de pé, sendo um local onde vivem pássaros de varias espécies, arvores de grande porte da grande floresta amazônica, além de pequenos rios e lagos.

Imagens 6 e 7 – Lago e Paisagem do Tabuleiro em Nazaré



Fonte: Ayrton S. P. Oliveira, 2012.

O período de trabalho na comunidade de Nazaré foi até dezembro de 2012, sendo o fim do Projeto Ribeirinho na comunidade. O governo do Estado de Rondônia havia neste ano terminado de construir o grande colégio que iria atender os alunos do ensino fundamental e médio de Nazaré e comunidades próximas.

Comunidade de Cuniã

Distante de Porto Velho a 130 km de distância, o distrito de Cuniã é uma comunidade que fica dentro da Reserva Extrativista de Cuniã, sob o Decreto Presidencial em 10 de novembro de 1999.

A comunidade é rodeada pelo lago com mesmo nome, sendo este lago, habitação de milhares de jacaré-açu, grande réptil que anteriormente era um perigo para comunidade, mas hoje se tornou um produto de exportação brasileira e mundial. Graças ao projeto de manejo aprovado pelo Governo Federal de manejo de abate e comercialização da carne de jacaré.

Na comunidade de Cuniã fiquei por pouco tempo, somente 4 meses, entre os meses de agosto a novembro de 2013, residindo nesta unidade 90 famílias (NAPRA, 2018). Muitas destas famílias residentes da RESEX são oriundos dos antigos índios Mura, que habitavam a região e que hoje estão no local.

A RESEX em questão de infraestrutura possui uma escola, um posto de saúde, uma base de proteção ambiental do Instituto Chico Mendes para Biodiversidade (ICMBIO), um frigorífico de abate de jacaré, poucas mercearias, assim como igrejas de denominações evangélicas e católicas.

A comunidade fica isolada pela sua beleza natural, mas há uma estrada que liga a RESEX com o distrito de São Carlos, distante 14 km no meio da reserva. Há duas possibilidades de chegar a São Carlos: a primeira de moto, pagando uma taxa de 5 reais e a segunda indo a pé mesmo, demorando em torno de 3 horas para chegar a São Carlos.

Imagens 8 – Paisagem do Rio Cuniã em Direção a RESEX



Fonte: Ayrton S. P. Oliveira, 2012.

O sistema de trabalho educacional em Cuniã se baseava a cada 15 dias, com aulas para o ensino fundamental somente no período da tarde.

Para chegar ao Cuniã havia duas alternativas de acordo com o período climático e as condições fluviais do rio Madeira. Entre os meses de fevereiro a maio a chegada a Cuniã se dar por via fluvial pelo rio Cuniã que deságua no rio Madeira. Entre os períodos de junho a setembro, com o período de ausência de chuvas e o rio Madeira apresenta uma vazão fluvial baixa, a alternativa para chegar a Cuniã é por estrada no distrito de São Carlos, através de motoqueiros que levam todas as nossas malas até o porto no final da linha de São Carlos, onde fica o piloto da lancha que nos leva por via lacustre até a RESEX.

Distrito de São Carlos

A comunidade de São Carlos é um dos distritos mais antigos do Baixo Madeira, estando distante da capital 100 km. É uma das comunidades onde o visitante ou morador pode ter duas opções para chegar ou sair do distrito. A primeira pelos tradicionais barcos que saem do porto de Porto Velho, sendo o Marcos Filho, o Caçote, Maresias e a lancha. Os habitantes de São Carlos também optam para ir de voadeiras até a capital. A segunda opção seria por via terrestre em estrada de chão, sendo de carro ou de ônibus que diariamente faz o trajeto de ida e volta à comunidade.

A história da comunidade de São Carlos esta ligada ao ciclo da borracha no início do século XIX, sendo na década de trinta transformadas em área de plantio de cana de açúcar. De acordo com Silva et al. (2006) na mencionado época, a área virou propriedade do cearense Rodolfo Guimarães na construção de uma usina para produção de açúcar. O empreendimento proporcionou emprego para população local até a morte do senhor Rodolfo, sendo vendido ao seringalista Sr Raimundo Ferreira Santos. A usina de açúcar proporcionou na construção de infraestrutura para a região, como luz elétrica, água encanada, barracão de vendas, escola (SILVA et al., 2006, p. 40).

A comunidade atualmente possui segundo dados do IBGE, em torno de 2000 habitantes, com 570 domicílios instalados (IBGE, 2018). A comunidade foi oficialmente reconhecida pelo decreto legislativo nº 122, de 21 de novembro de 1985. São Carlos é um dos maiores distritos do Baixo Madeira, juntamente com Nazaré e Calama.

Como todas as comunidades, executa projetos culturais como o Festejo de Nossa Senhora Aparecida (NEWSRONDÔNIA, 2018), com realização de novenas, bingos e campeonato de futebol. A igreja é o principal cartão

postal do distrito, sendo inaugurada em 08 de setembro de 1937, pelo padre Chiquinho como mostra a figura apresentada abaixo.

Imagem 9 – Santuário Nossa Senhora Aparecida em São Carlos



Fonte: Arquidiocese de Porto Velho, 2018.

A comunidade de São Carlos para os professores do Projeto Ribeirinho, somente era um ponto de parada, para abastecimento ou compra de produtos para as outras localidades. Quando o destino de trabalho era a RESEX de Cuniã, São Carlos então torna a ser o ponto de saída para o lago no período de vazão mínima do Rio Madeira.

Antes da cheia histórica de 2014, São Carlos era um distrito com muitas opções de entretenimento, com bares e lanches no barrando do Rio Madeira. Foi uma das comunidades mais impactadas pela cheia do Rio Madeira, perdendo todo o brilho que a comunidade possuía, mas sendo resgatado nos anos seguintes.

Distrito de Demarcação

Desconhecida, misteriosa, uma maravilha, assim é a minha querida comunidade de Demarcação. A “Dermacópolis” que nós professores adorávamos chamar esta comunidade que fica 202 km de distância de Porto Velho. É uma das comunidades que fica fora do eixo fluvial do Rio Madeira, estando localizada no Rio Machado que deságua no “Madeirão”.

Segundo os habitantes do local, Demarcação ganhou este nome devido a uma demarcação de terras na região pelo exército, dando nome a região. Esta região foi reconhecida pela lei municipal nº 1.299, de 26 de junho de 1997. Além de Demarcação, há outras comunidades pequenas que se estendem de Demarcação sendo as comunidades Gleba do Rio Preto, que fica no Rio Preto, outro braço fluvial do Rio Madeira, Patoá, Independência, Santa Helena, Mucuin, Bom Futuro, Monte Sinai, Juruá, Palmeiras, Cururu e Roncador, todas no rio Machado.

Os dados do IBGE apresentam uma população de 548 habitantes, sendo 309 homens e 239 mulheres, possuindo um total de 176 domicílios particulares (IBGE, 2018).

Em minha época de trabalho educacional em “Dermacópolis”, foi nos períodos de 2013 a 2015, sendo os anos de 2014 a 2015 os melhores. Foi a comunidade em que estive mais presente, sendo considerado mais um membro da comunidade, como em todas as comunidades onde residi. Participando ativamente no futebol. Para o futebol, minha relação foi marcante. Minha paixão pelo futebol ribeirinho começou em 2012, quando os alunos de Nazaré me chamavam para curtir uma “pelada” no campo. Como eu era e ainda sou muito ruim no futebol e os meninos sabendo da minha deficiência com o futebol arte, me colocavam sempre no ataque para receber a bola e fazer o gol. Nazaré me fez um grande goleador ocasionalmente, mais a atividade futebolística era todos os dias em Demarcação.

A comunidade é relativamente pequena, apresentando de infraestrutura uma escola, que atendia os alunos da comunidade e região, um posto de saúde, igrejas de denominação católica e evangélica, com predominância da Assembleia de Deus, dois comércios conhecidos, como o comércio do “Boca Rica”, e do Raimundo, um posto de saúde e uma pequena delegacia. Como todos os distritos do Baixo Madeira, Demarcação é rica na pesca e caça, outra situação interessante destes distritos são as antigas seringueiras remanescentes do período do seringal. A questão cultural do distrito de Demarcação não pode ser esquecida, como o futebol todas as tardes de domingo, o festejo de Santo Antônio que ocorre todo mês de julho. Sendo um grande atrativo para a vinda de muitos visitantes para a região, com campeonato de futebol, bingo, músicas e danças variadas, onde a paisagem de Demarcação pode ser vista pelas fotografias a seguir:

Imagens 10 e 11 – Vista da Comunidade de Demarcação



Fonte: Ayrton S. P. Oliveira, 2015.

Demarcação tinha uma riqueza natural exuberante, além do rio Machado, a comunidade possui lagos, com destaque para o lago Cuniã. Isso mesmo, Cuniã também é o nome para o lago fica atrás da comunidade de Demarcação. Sendo este lago, habitação de jacarés, muitas espécies de peixes, especialmente para o pirarucu, muito pescado na região, assim como o rio de águas claras que fica no mesmo lago, sendo suas águas tão transparentes que podemos ver os peixes transitando pelo seu leito.

Imagens 12 e 13 – Vista para Rio Machado e Rio de Águas Claras



Fonte: Ayrton S. P. Oliveira, 2015.

Na área da educação, o distrito de Demarcação possui uma frota de pilotos contratados por umas empresas terceirizadas para fazer o itinerário

dos alunos do ensino infantil de outras localidades para o distrito. Muitos alunos acordavam cedo para irem à escola, chamada de E.M.E.F João de Barros Gouveia. A forma de trabalho no ano de 2013 era o ensino fundamental à tarde e o infantil para o período matutino. Entretanto, no ano de 2014 até o fim de 2015, a secretária educacional de Calama, responsável pela escola de Demarcação, estabeleceu que o ensino infantil fosse para o período vespertino, enquanto o fundamental iria para o matutino. O número de alunos no ensino fundamental era dividido na época em torno de 15 alunos, divididos entre o 6º e o 9º ano.

Imagem 14 – A escola municipal de Demarcação



Fonte: Ayrton S. P. Oliveira, 2015.

A evasão escolar em Demarcação também era um problema, pois muitos alunos ou iam embora para Porto Velho estudar, ou abandonavam os estudos para ajudar a família no cultivo da mandioca. Por conta de problemas de gestão, infelizmente, os alunos do ensino fundamental estavam atrasados na época em que estava trabalhando. Muito por conta de problemas relacionados ao transporte. A cheia histórica de 2014 ocasionou no atraso do ano letivo em quase todas as comunidades do Baixo Madeira. No final de 2015, de acordo com a Secretária de Educação, o ano letivo feito pelo Projeto Ribeirinho seria estabelecido corretamente. A estrutura da escola antes da cheia de 2014 era precária. Após a cheia, a escola passou por uma reforma, melhorando as condições de estudo para os alunos. Os professores viviam em um quarto dentro da escola com

boas condições de habitação. No final de meu trabalho em 2015, a escola receberia da prefeitura, salas climatizadas.

Outra situação favorável para Demarcação seria a finalização do projeto de construção de uma agroindústria para a produção de farinha na região, financiada pela empresa Santo Antônio Energia, como forma de compensação aos impactos. A agroindústria geraria emprego para a comunidade local, proporcionando no fortalecimento da identidade cultural para a comunidade, além de evitar das próximas gerações acabe indo embora para Porto Velho, situação muito corriqueira em todas as comunidades do Baixo Madeira, onde por falta de oportunidades de trabalho, muitos jovens partem para a capital, afim de obterem uma vida melhor.

Distrito de Calama

O último distrito em que estive foi a comunidade de Calama, uma das mais antigas comunidades existentes banhadas pelo Rio Madeira, e também a primeira comunidade a ser reconhecida como distrito de Porto Velho pelo Decreto-Lei federal nº 7.470, de 17 de abril de 1945. A comunidade é o maior distrito do Baixo Madeira, com quase 2.800 habitantes sendo 760 domicílios (IBGE, 2018).

A história de Calama remonta das expedições portuguesas na Amazônia. Segundo Botelho (2016), Calama possui três fases: a primeira ligado ao ciclo da borracha entre os anos de 1850 a 1912, a segunda relacionada às missões religiosas empreendidas pela Coroa Portuguesa com os jesuítas se estabelecendo no local e a terceira com a fundação da cidade Humaitá, como ponto final da produção da borracha, possibilitando na ocupação da região de Calama. A etimologia do nome Calama remonta uma ilha na foz do Ji-Paraná dado pelos lusos-paranaenses das bandeiras fluviais do século XVIII, por sua vegetação ser composta em abundância por palmeira Calámeas (Gente de Opinião, 2008).

A infraestrutura da comunidade de Calama está estabelecida em uma sede da prefeitura, três escolas, sendo duas de ensino infantil, e uma para o ensino fundamental e médio, chamada de General Osório, três pontes, sendo uma metálica, inaugurada pelo icônico governador Jeronimo Santana. Estas pontes ligam os três bairros de Calama, sendo os bairros São Francisco, São José e Tancredo Neves. A região possui muitos atrativos culturais, como o bar do Mata Boi e a famosa pousada do “Abelha”, além do antigo Casarão do período do Seringal, de acordo com as imagens abaixo:

Imagens 15 e 16 – Passarela metálica e Colégio General Osório de Calama



Fonte: Ayrton S. P. Oliveira, 2015.

O distrito de Calama para os professores era um atrativo para o fim de semana, depois de muito trabalho no distrito de Demarcação pela semana. Geralmente saíamos à tarde de sexta acompanhando os pilotos residentes da comunidade de Calama, em trajeto que demorava em torno de uma hora de voadeira. Chegando a Calama, ficávamos na casa de apoio escolar, para passar o fim de semana no distrito, voltando sempre pela segunda de manhã.

Todas as comunidades são excelentes atrativos de visita, entretanto no ano de 2014, as comunidades do Alto, Médio e Baixo Madeira foram impactadas pela cheia do Rio Madeira, considerada como uma cheia histórica, alterando toda estrutura histórica e social da região, com impactos muitos significativos para a população residente do Baixo Madeira.

Cheia Histórica do Rio Madeira

No final do ano de 2013 e início do ano de 2014 as comunidades ribeirinhas foram impactadas pela elevação das águas do Rio Madeira. As chuvas e conseqüentemente a cota do rio Madeira foram profundamente alterados conforme estudo de Justina et al. (2015, p. 76):

O verão de 2013/2014 na América do Sul foi caracterizado por expressivas anomalias climáticas que produziram amplas repercussões sobre o espaço geográfico. Enquanto parte do Sul e Sudeste do Brasil vivenciou uma forte onda de calor e tempo seco, o sul da Amazônia enfrentou enchentes e inundações que desabrigaram e desalojaram milhares de pessoas.

As chuvas desencadeadas sobre a cabeceira do Madeira proporcionaram na elevação da vazão sobre o rio. França & Mendonça (2015), afirmam que o rio Madeira em Porto Velho, atingiu a marca recorde de

19,74, superando a maior marca registrada de cheias em Porto Velho, que foi no ano de 1997 com uma cota de 17,51 daquele ano.

O fenômeno fluvial provocou o alagamento do terminal portuário, sobre os bairros porto-velhenses, e também os distritos que compõem o Alto e Baixo Madeira sendo eles: Jaci-Paraná, Cujbim Grande, Cujubim-zinho, São Sebastião, Aliança, Belmonte, Brasileira, Triângulo, Niterói, São Carlos, Nazaré, Calama, Demarcação, Papagaios, Tira Fogo e outras comunidades pequenas.

Segundo Relatório de Fiscalização da Controladoria Geral da União, a cheia de 2013/2014 atingiu 3.758 famílias, entre desabrigadas e desalojadas, sendo que, até o momento dos trabalhos de campo, nenhuma das residências danificadas, mas que não foram destruídas haviam sido liberadas para o retorno das famílias (CGU, 2014).

A cheia teve impacto social, como a perda dos bens materiais da comunidade, na perda da produção agrícola, por conta da acumulação de sedimentos nas áreas de plantio das comunidades. Na migração da população para áreas superiores e no desbarrancamento, ou seja, o fenômeno de “terra caída” das áreas de declive do Rio Madeira.

Tudo isso a perda da identidade e do valor cultural que estas áreas possuíam. O projeto Ribeirinho no início do ano de 2014 teve suas atividades paralisadas por conta da cheia. Durante este período estava sem ir ao Baixo Madeira, por conta dos estudos acompanhando somente o relato dos colegas de trabalho que se dispuseram a estar ajudando no trabalho de resgate das pessoas nas áreas alagadas.

O Projeto Ribeirinho voltou às atividades somente no final do mês de junho do mesmo ano. Onde verifiquei a dimensão do impacto que a cheia proporcionou sobre as comunidades.

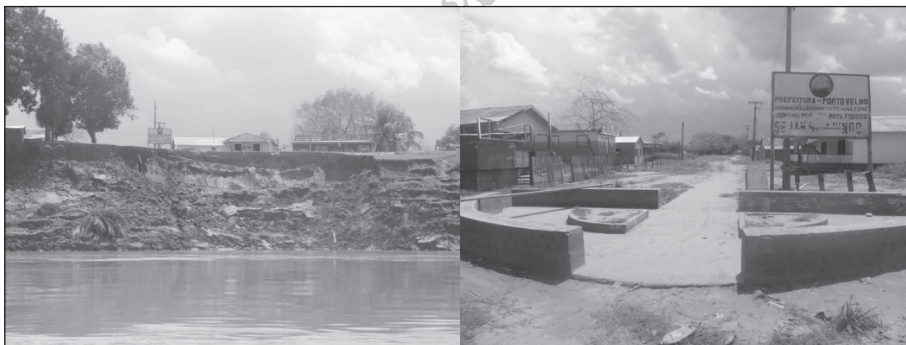
Os locais após a cheia se tornaram “terra arrasada”, onde o ambiente multicolorido das casas deu lugar à cor das marcas da cheia em tom marrom a toda a paisagem do Baixo Madeira. Muitas estruturas ficaram danificadas, como escolas, hospitais, mercearias, casas entres outras. O ano educacional das crianças foi prejudicado neste ano, por conta da recuperação e da perda de muitas escolas. O próprio estudo da CGU (2014) aponta que as unidades atingidas foram 16 instalações educacionais, onde muitas tiveram de ser demolidas. Os efeitos causados pela cheia são vistos pelas figuras abaixo:

Imagens 17 e 18 – Desbarrancamento e vista de São Carlos



Fonte: Ayrton S. P. Oliveira, 2014.

Imagens 19 e 20 – Desbarrancamento e a Praça da Melancia em Nazaré



Fonte: Ayrton S. P. Oliveira, 2014.

Imagens 21 e 22 – Nazaré antes e depois



Fonte: Ayrton S. P. Oliveira, 2014.

Imagens 23 e 24 – Casa com o nível da cheia no Rio Machado e a rua em Demarcação



Fonte: Ayrton S. P. Oliveira, 2014.

Em meu retorno ao Baixo Madeira, muitos moradores demonstraram tristeza e preocupação em relação à cheia de 2014. Muitos afirmavam que perderam todos os seus pertences e que a cheia ocorreu de forma repentina, não dando tempo de retirar seus bens materiais.

Muitos tiveram que viver em tendas doadas pela Defesa Civil de Porto Velho. Estas tendas estavam todas as comunidades do Baixo Madeira, e muitos reclamavam que estas tendas era muito quentes por conta do clima amazônico extremo nesta época.

Na comunidade de Demarcação, a situação foi mais crítica, pois muitos tiveram que ir para Porto Velho ou ficar em cima de uma balsa, onde a maioria da população teve que viver por seis meses de cheia em cima desta balsa com a vivência de jacarés nas redondezas.

Os poços artesianos, tão importantes para a vida no Baixo Madeira, estavam contaminados com o lixo e esgotos das fossas, onde por quase um ano as populações das comunidades atingidas estavam vivendo de água distribuída pela Prefeitura de Porto Velho.

Todo isso se combina com da perda da identidade das comunidades. Muitos culpavam a construção das usinas por conta da catástrofe de 2014. Todas as atividades foram perdidas, como a pesca no Rio Madeira, onde cada vez ficava difícil pegar peixe no “Madeirão”. O estudo de Rainey (2016) aponta que vários pescadores afirmaram que os impactos previstos sobre esta atividade já se fazem sentir, e alegaram que a captura de peixe tinha diminuído bastante desde a construção da barragem, recorrendo aos lagos à pesca. Outra situação que os ribeirinhos não conseguiam mais identificar era o fenômeno do “repiquete” este fenômeno ocorre pelo repentino e imprevisto aumento no nível dos rios causado por chuvas torrenciais nas cabeceiras. Este tipo de

fenômeno favorecia na pesca, mas infelizmente não ocorria de acordo com o ciclo natural do rio, mas sim pelo ciclo da usina. Apesar de todos os problemas apresentados no ano tão difícil em 2014, o ano de 2015 foi o ano da resiliência das comunidades do Baixo Madeira. Na volta de muitos habitantes que foram embora para Porto Velho, mas retornaram para a sua terra natal, na tentativa de reconstrução de suas vidas e na restauração cultural do Baixo Madeira.

Considerações

Tive uma vida de semiribeirinho por quase quatro anos. O amor pela floresta e pelas coisas naturais nasceu na minha ida em abril de 2012 àquele lugar maravilhoso, onde pude viver e compartilhar da vida de cada um dos amigos que fiz nas comunidades que me instalei e convivi. O rio sempre esteve ao meu lado. Um amigo uma vez me disse “Ayrton, você pode até abandonar o rio, mais o rio jamais vai te abandonar”. Isso foi muito real em minha vida, além do Madeira, visitei o Rio Amazonas, Negro, Solimões, Trombetas, Purus, Rio Preto, Jamari, Machado e Juruá, onde um dia contarei de cada um deles.

Tornei-me um ser floresta, um ser do Baixo Madeira, onde até os dias atuais sinto saudades de retornar e rever os amigos. Este trabalho é uma homenagem a todo o que vive neste lugar sensacional e concluo que a história e a regionalidade do Baixo Madeira não cessa. Há muito que se descobrir, viver e aprender com as comunidades de São Carlos, Nazaré, Calama e Demarcação.

Agradecimentos

Gostaria de agradecer a todos os amigos das comunidades de São Carlos, Nazaré, Calama e Demarcação especialmente para os meus ex alunos que muito me ajudaram a desenvolver o melhor trabalho possível para eles e me mostrar o dia-dia das comunidades, seria impossível falar de todos, mas meu coração é de todos vocês. Agradeço aos meus colegas e amigos de longa data do Projeto Ribeirinho, sendo eles: Ricardo, Fernando, Selma, Domares, Meu artista favorito Flávio Dutka, Eni. Assim como todos os habitantes destas regiões sendo impossível mencionar, mas dedico este trabalho a todos os guerreiros e guerreiras na reconstrução do nosso Baixo Madeira. Ao Instituto Federal de Rondônia, em realizar este trabalho, e ao Prof. Dr. Sérgio Nunes de Jesus pela oportunidade de publicar neste maravilhoso livro.

REFERÊNCIAS

ARQUIDIOCESE DE PORTO VELHO. **Paróquia Nossa Aparecida do Baixo Madeira**. Disponível em <<http://arquiocesedeportovelho.org.br/conteudo/parouquia-nossa-senhora-aparecida-baixo-madeira>> Acesso em 26 de setembro de 2018.

BOTELHO, José Maria. **Aspectos históricos, geográficos e políticos de Calama**. In: Porto Velho, urbanização e desafios para uma cidade centenária / Ricardo Gilson da Costa Silva. Temática Editora. EDUFRO: Porto Velho, 2016.

BRASIL. **Diagnóstico situacional dos efeitos da cheia do Rio Madeira em Porto Velho, Rondônia**. Relatório de Fiscalização nº 201408699. Secretaria Federal de Controle Interno. Controladoria Geral da União. 2014.

FRANCA, Rafael Rodrigues; MENDONÇA, Francisco de Assis. **A cheia histórica do Rio Madeira no ano de 2014: Riscos e impactos à saúde em Porto Velho (RO)**. Hygeia 11 (21). Revista Brasileira de Geografia Médica e da Saúde. 2015.

JUSTINA, Eloisa Della; FRANCA, Rafael Rodrigues; SAMPAIO, Shirlei Fontenele. **Análise climatológica e hidrológica da cheia do Rio Madeira em Porto Velho – Rondônia no ano de 2014**. Revista TerraPlural, v. 9. nº Especial, 2015.

MACHADO, Abmael. **História e limites do distrito de Calama**. Disponível em <<https://www.gentedeopiniao.com.br/colunista/abnael-machado/historia-e-limites-do-distrito-de-calama>> Acesso em 26 de setembro de 2018.

MAISRO. **Minhas-raízes-realiza-em-julho-o-festejo-cultural-de-Nazaré**. Disponível em <<https://maisro.com.br/minhas-raizes-realiza-em-julho-o-festejo-cultural-de-nazare>> Acesso em 26 de setembro de 2018.

MENEZES, Elisangela Ferreira. **“Sou da beira do Madeira”**: interfaces entre juventude e gênero na área ribeirinha de Porto Velho – RO. VIII Colóquio Internacional “As Amazôniaas, as Áfricas e as Áfricas na Pan Amazônia. X Simpósio de Linguagens e Identidades da Amazônia Sul Ocidental. 2016.

NAPRA. **Reserva Extrativista do Lago do Cuniã**. Disponível em <<http://napra.org.br/reserva-extrativista-do-lago-do-cunia/>> Acesso em 26 de setembro de 2018.

NEWSRONDÔNIA. **Festa de Nossa Senhora Aparecida de São Carlos**. Disponível em <<http://www.newsrondonia.com.br/noticias/festa+de+n+s+aparecida+em+sao+carlos/38309>> Acesso em 26 de setembro de 2018.

PORTAL GOVERNO DE RONDÔNIA. **7ª Festa da Melancia Distrito de Nazaré**. Disponível em <<http://www.rondonia.ro.gov.br/7a-festa-da-melancia-distrito-de-nazare-2/>> Acesso em 26 de setembro de 2018.

RAYNEY, Steven J.; RAINEY, Maura C. Araújo. **Perspectivas ribeirinhas sobre os impactos da construção de usinas hidrelétricas no Rio Madeira em Rondônia**. CONFINS, Revue Franco-Brsilienne de Géographe, N° 29, 2016.

SILVA, Eulina Trindade; SUSSUARANA, Augusto Gomes; ARAUJO, Maura Cristina Melo; BORGES, Valdineuza Maria do Nascimento. **Diagnóstico socioeconômico dos distritos de Jaci-Paraná, São Carlos e Comunidade de Cujubim Grande**. Núcleo do Programa de Educação na Amazônia/Projeto Ensinar a Ensinar: EDUFRO, 2006.

SWITKES, Glenn (Org.). **Águas turvas: alertas sobre as consequências de barrar o maior afluente do Amazonas**. São Paulo: International Rivers, 2008.

Versão final

Editora CRV - Proibida a impressão e comercialização

SOBRE OS AUTORES

Aldemir Barros da Silva Júnior

Doutor em História Social pela Universidade Federal da Bahia e Professor da Universidade Estadual de Alagoas-UNEAL. Contato: aldemirbarrosjr@gmail.com

Ayrton Schupp Pinheiro Oliveira

Licenciado em Geografia. Docente do Instituto Federal de Rondônia. Especialista em Geografia e Meio Ambiente. Contato: ayrtonspoliveira@gmail.com

Carlos Alberto Dayrell

Graduado em Agronomia. Mestre em Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável. Doutorando. Colaborador em pesquisas junto ao Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas.

Carmo Thum

Pós-Doutorando em Educação no PPGE-UFES. Graduado em Pedagogia. Mestre e Doutor em Educação. Membro do Comitê de Povos e Comunidades Tradicionais do Pampa – segmento Povo Pomerano. 1º. Suplente do Conselho Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais (CNPCT). Professor Universitário. Coordenador do Núcleo Educamemória-IE/FURG. Contato: carthum2004@yahoo.com.br

Celso Ferrarezi Junior

Doutor em Semântica. Professor Titular no Instituto de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal de Alfenas/UNIFAL, MG, e professor convidado do programa de Mestrado em Letras da Universidade Federal de Rondônia. Contato: cferrarezij@gmail.com

Chicoepab Suruí Dias

Especialista no Ensino de Ciências e Matemática. Docente da Instituição de Ensino Superior de Cacoal – FANORTE. Contato: chsurui09@gmail.com

Davy Sleman de Negreiros (Org.)

Mestre em Ciências Políticas. Professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Rondônia/IFRO. Contato: davy.slemanos@ifro.edu.br

Denilson Lima Santos

Professor Adjunto da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB/Campus dos Malês, BA). Líder do Grupo de Estudos e Pesquisas Interdisciplinares em Linguagem e Sociedade (GEPILIS). Contato: denilsonlimas@gmail.com

Dirlei Afonso Schier

Professor Orientador do Grupo Uninter.

Edineia Koeler

Filha de agricultores pomeranos (Santa Maria de Jetibá – ES). Licenciada em História. Doutoranda em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação-PPGE – Universidade Federal do Espírito Santo. Integrante do Grupo de pesquisa Culturas, Parcerias e Educação do Campo. Professora da rede municipal de ensino do município de Santa Maria de Jetibá – ES.

Erineu Foerste

Filho de Franz Foerste e Rosalina Timm Foerste (pioneiros de Vila Pavão – ES). Formou-se em Licenciatura Plena em Letras. Atua como professor Associado da Universidade Federal do Espírito Santo e é membro do Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Educação. Temas de interesse: Línguas minoritárias; contatos linguísticos; direitos linguísticos; interculturalidade; culturas e saberes tradicionais. É membro fundador do Instituto do Povo Tradicional Pomerano do Brasil (criado no dia 21 de junho de 2017). Tem assento no Conselho Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais. Contato: erineufoerste@yahoo.com.br

Ingrid Leticia Menezes Barbosa (Org.)

Mestre em Estudos da Linguagem. Professora do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Rondônia/IFRO. Contato: ingrid.leticia@ifro.edu.br

Jaiane da Silva Albuquerque Nunes

Graduada em História pela Universidade Estadual de Alagoas-UNEAL. Pós-Graduada no curso de História do Brasil: Cultura e Memória pelo Programa de Pós-Graduação da UNEAL. Contato: jaianealbuquerque@yahoo.com.br

Jorge Luís de Freitas Lima (Org.)

Licenciado em Letras: língua portuguesa e suas respectivas literaturas (*Campus* Rolim de Moura) e em Direito (*Campus* Cacoal) pela Universidade Federal de Rondônia. Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas PPGSCA/UFAM. Cursa Doutorado em Sociedade e Cultura pela Universidade Federal do Amazonas – PPGSCA/UFAM. Atua como Professor Adjunto no Curso de Letras: Língua e Literatura Portuguesa e Língua e Literatura Espanhola no Instituto de Natureza e Cultura – INC, da Universidade Federal do Amazonas – UFAM. É vice-líder do Grupo de Pesquisa Língua(gem), Cultura e Sociedade: Saberes e Práticas Discursivas na Amazônia/CNPq-IFRO. Como pesquisador tem desenvolvido pesquisas sobre os seguintes temas: Linguística Aplicada, formação de professores e Processos Socioculturais em Regiões de Fronteira, com ênfase na região amazônica. Contato: jorgefreitas@ufam.edu.br

Josué da Costa Silva

Possui graduação em Geografia pela Universidade Federal de Rondônia (1989), Mestrado em Geografia (Geografia Humana) pela Universidade de São Paulo (1994), Doutorado em Geografia (Geografia Humana) pela Universidade de São Paulo (2000) e Pós-Doutor pela Universidade Estadual de Londrina (2016). Atualmente é professor associado IV da Universidade Federal de Rondônia (UNIR). Tem experiência com graduação e pós-graduação, tendo coordenado o Programa de Mestrado em Desenvolvimento Regional e Meio Ambiente (2004-2005) e o Programa de Pós-Graduação em Geografia (2006-2010), ambos da Universidade Federal de Rondônia. Coordenador do Grupo de Estudos e Pesquisas Modos de Vidas e Culturas Amazônicas (GepCultura) que tem como ênfase os seguintes temas: Geografia Cultural, Desenvolvimento Regional, Cultura Amazônica, Amazônia, Populações Ribeirinhas, Populações Tradicionais.

Liliane Eifler Firme Silva

Acadêmica da Pós-Graduação da Uninter em Metodologia do Ensino da História e Geografia.

Nauama Dias Suruí

Graduada em Ciências Econômicas. Especialista no Ensino de Ciências e Matemática.

Contato: nauama.diasurui@gmail.com

Reginaldo Conceição da Silva (Org.)

Cursa Doutorado em Geografia pela Fundação Universidade Federal de Rondônia – UNIR. Pesquisador do Núcleo de Estudos Socioambientais da Amazônia – NESAM. Tem experiência na área de Educação com ênfase em Educação. Pesquisa junto aos Indígenas e Povos de Terreiro e demais povos tradicionais da Amazônia. Contato: reginho.obi@hotmail.com

Samuel Leite Caetano

Graduado em História. Membro do Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas – CAA/NM. 1º. Suplente do Conselho Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais (CNPCT), segmento Geraizeiros.

Sérgio Nunes de Jesus (Org.)

Doutor em Educação. Pesquisador no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Rondônia/IFRO e professor visitante na *York University (Department of Languages, Literatures and Linguistics (DLLL), da Faculty of Liberal Arts & Professional Studies, Toronto, Canadá. Da American Organization of Teachers of Portuguese – AOTP, EUA. Membro do Brazilian Center for Flying Saucer Research/CBPDV, EUA. Assessor Científico da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência/SBPC. Atualmente lidera o Grupo de Pesquisa Língua(gem), Cultura e Sociedade: Saberes e Práticas Discursivas na Amazônia/CNPq-IFRO e desenvolve pesquisas nas áreas de Estudos da Linguagem, Educação, Povos e Comunidades Tradicionais. Contato: grupo.pda.ifro@gmail.com*

Verônica Aldé

Doutoranda em Antropologia Social na Universidade Federal de Goiás (UFG). Docente da Pontifícia Universidade Católica de Goiás – PUC – Goiás. Contato: veronica.alde@gmil.com

Editora CRV - Proibida a impressão e comercialização

Versão final

Versão final

SOBRE O LIVRO

Tiragem: 1000

Formato: 16 x 23 cm

Mancha: 12,3 X 19,3 cm

Tipologia: Times New Roman 11,5/12/16/18

Arial 7,5/8/9

Papel: Pólen 80 g (miolo)

Royal Supremo 250 g (capa)

Editora CRV - Proibida a impressão e comercialização