

**DENNY JUNIOR CABRAL FERREIRA
ALESSANDRO SOBRAL FARIAS
EDNA RAMOS DE CASTRO
(Org.)**

PENSAMENTO SOCIOLOGICO E AMAZÔNIA:

**ENTRE DESIGUALDADES, IDENTIDADES,
TRAJETÓRIAS E RESISTÊNCIAS**



PENSAMENTO SOCIOLOGICO E AMAZÔNIA

**DENNY JUNIOR CABRAL FERREIRA
ALESSANDRO SOBRAL FARIAS
EDNA RAMOS DE CASTRO
(Org.)**

**PENSAMENTO SOCIOLOGICO E
AMAZÔNIA:
ENTRE DESIGUALDADES, IDENTIDADES,
TRAJETÓRIAS E RESISTÊNCIAS**



Copyright © by Organizadores.
Copyright © 2024 Editora Cabana
Copyright do texto © 2024 Os autores

Todos os direitos desta edição reservados
© Direitos autorais, 2024, organizadores e autores.

O conteúdo desta obra é de exclusiva
responsabilidade dos autores.

Diagramação, projeto gráfico e capa: Eder Ferreira Monteiro
Edição e coordenação editorial: Ernesto Padovani Netto
Revisão: Os autores
Imagem de capa: *Nas águas*, foto de Eder Ferreira Monteiro.

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

Pensamento sociológico e Amazônia: entre desigualdades, identidades, trajetórias e resistências / Organização de Denny Junior Cabral Ferreira, Alessandro Sobral Farias, Edna Ramos de Castro; Prefácio de Edna Castro. – Ananindeua-PA: Cabana, 2024.

P418 **Autores:** Alessandro Sobral Farias, Ana Paula de Mesquita Azevedo, Andrés Felipe Ortiz Gordillo, Antônio Luís Parlandin dos Santos, Denny Junior Cabral Ferreira, Diego Andrés Parra Suarez, Edilza Amador Pereira, Flávia Sousa Martins, Glauber Ranieri Martins da Silva, Isabel Cristina das Neves Oliveira, José Vicente Braga da Silva, Karolina do Socorro Ozório Barbosa, Letícia Costa Silva, Luanara Gabrielly da Silva Ribeiro, Marinês de Maria Ribeiro Rodrigues, Marinete da Silva Boulhosa, Naiara Videira dos Santos.

265 p. : il., fotos.
Formato: PDF
Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader
Inclui bibliografia
Modo de acesso: World Wide Web
ISBN 978-65-85733-49-6

1. Amazônia. 2. Sociologia. I. Ferreira, Denny Junior Cabral (Organizador). II. Farias, Alessandro Sobral (Organizador). III. Castro, Edna Ramos de (Organizadora). IV. Castro, Edna (Prefácio). V. Título.
CDD 918.11

Elaborado por Bibliotecária Janaina Ramos – CRB-8/9166

Índice para catálogo sistemático
I. Amazônia



[2024]
EDITORA CABANA
Trav. WE 11, N° 41 (Conj. Cidade Nova I)
67130-130 – Ananindeua – PA
Telefone: (91) 99998-2193
cabanaeditora@gmail.com
www.editoracabana.com

CONSELHO EDITORIAL

Dr. Anderson Dantas da Silva Brito (UFOB)

Dra. Adriana Angelita da Conceição (UFSC)

Dra. Ana Zavala (Facultad de la Cultura, Instituto Universitario –
Centro Latinoamericano de Economía Humana. Montevideo, Uruguay)

Dra. Camila Mossi de Quadros (IFPR)

Dra. Carmem Zeli de Vargas Gil (UFRGS)

Dra Cláudia Mortari (UDESC)

Dra. Edilza Joana Oliveira Fontes (UFPA)

Dr. Francivaldo Alves Nunes (UFPA)

Dra. Juliana Teixeira Souza (UFRN)

Dra. Luciana Rossato (UDESC)

Dra. Luciana Oliveira Correia (UNEB)

Dr. Marcelo Luiz Bezerra da Silva (UEPA)

Dr. Márcio Couto Henrique (UFPA)

Dr. Sandor Fernando Bringmann (UFSC)

COMITÊ CIENTÍFICO

Dr. Adilson Junior Ishihara Brito (UFPA)

Dr. Elison Antonio Paim (UFSC)

Dr. Marcelo de Souza Magalhães (UNIRIO)

Dra. Mônica Martins Silva (UFSC)

Dr. Wilian Junior Bonete (UFPel)

Dra. Pirjo Kristiina Virtanen (University of Helsinki, Finland)

SUMÁRIO

Prefácio: a sociologia e a Amazônia.....	8
Introdução.....	14

PARTE I

JUVENTUDE RIBEIRINHA, DESENVOLVIMENTISMO E IMPACTOS SOCIAIS NA AMAZÔNIA PARAENSE: TRAJETÓRIAS DE RESISTÊNCIA E IDENTIDADE EM CONTEXTOS DE TRABALHO E ADOECIMENTO,29

Capítulo 1 - O açaí na vida da juventude amazônica: diálogo intercultural, projeto de vida e desenvolvimento local no Rio Quianduba em Abaetetuba/Pará.....	30
--	-----------

Denny Junior Cabral Ferreira, Marinês de Maria Ribeiro Rodrigues

Capítulo 2 - Desenvolvimentismo na Amazônia e seus efeitos socioambientais: O Projeto de Aproveitamento Hidrelétrico de Marabá.....	58
--	-----------

Letícia Costa Silva

Capítulo 3 - Policiais que choram em silêncio: trabalho, adoecimentos e trajetórias de policiais civis do Pará, Região Amazônica.....	80
--	-----------

Alessandro Sobral Farias

PARTE II

EDUCAÇÃO ÉTNICO-RACIAL E DINÂMICAS COLONIAIS NA AMAZÔNIA: DESAFIOS INTERCULTURAIS E SUSTENTABILIDADE NO MARAJÓ, 95

Capítulo 4 - Educação do século XXI no território marajoara: representações, conhecimentos, práticas interculturais e decoloniais no horizonte da Amazônia...96	96
--	-----------

*Antônio Luís Parlandin dos Santos, Glauber Ranieri Martins da Silva,
Flávia Sousa Martins, Edilza Amador Pereira, Karolina do Socorro Ozório Barbosa*

Capítulo 5 - Lógicas de colonialidade nos campos do Marajó, entre a pecuária e a rizicultura.....	117
--	------------

Marinete da Silva Boulhosa

PARTE III

TERRITORIALIDADES INDÍGENAS E DIREITOS HUMANOS NA COLÔMBIA E EQUADOR: JUSTIÇA INTERCULTURAL E DIÁLOGO COM SABERES TRADICIONAIS, 137

Capítulo 6 - Territorios, territorialidades y territorializaciones indígenas en Colombia. Estado de la cuestión 2010-2020.....	138
<i>Andrés Felipe Ortiz Gordillo</i>	

Capítulo 7 - Interculturalidad o necropolítica: Activismo judicial dialógico en el caso de masacre de pueblos indígenas en situación de aislamiento en la Amazonia del Ecuador.....	168
<i>Diego Andrés Parra Suarez</i>	

PARTE IV

LINGUAGENS LITERÁRIA E RELIGIOSA NA AMAZÔNIA: IDENTIDADES LOCAIS E VIVÊNCIAS CULTURAIS, 188

Capítulo 8 - Interpretação da esperança como pensamento-força nas ações do Projeto Social <i>Barca Literária</i>	189
<i>Ana Paula de Mesquita Azevedo</i>	

Capítulo 9 - Consideração sobre a linguagem religiosa da Região do Salgado.....	205
<i>Isabel Cristina das Neves Oliveira</i>	

PARTE V

POLÍTICA HABITACIONAL, CIBERCULTURA E SUBALTERNIDADE NA AMÉRICA LATINA: ANÁLISES SOCIOLÓGICAS DE EXCLUSÃO E PODER, 217

Capítulo 10 - Política Pública Habitacional: Uma discussão para além do pensamento moderno/colonial.....	218
<i>Naiara Videira dos Santos</i>	

Capítulo 11 - Cibercultura, Algoritmos e Colonialismo de dados.....	229
<i>Luanara Gabrielly da Silva Ribeiro</i>	

Capítulo 12 - Subalternos no pensamento decolonial latino-americano.....	246
<i>José Vicente Braga da Silva</i>	

Sobre os autores e autoras.....	260
---------------------------------	-----

PREFÁCIO: A SOCIOLOGIA E A AMAZÔNIA

EDNA CASTRO¹

Esta coletânea intitulada *Pensamento Sociológico e Amazônia: entre desigualdades, identidades e trajetórias e resistência*, organizada por Alessandro Sobral Farias, Denny Junior Cabral Ferreira e Edna Ramos de Castro traz contribuições relevantes sobre diversas problemáticas da Amazônica. Os temas abordados pelos autores e autoras estão divididos em cinco partes. O público é convidado a percorrer esses trabalhos que foram escritos a partir de pesquisa documental, de pesquisa de campo e de revisão bibliográfica trazendo dados e informações muito interessantes. Representa um esforço de descobrir caminhos e ideias formuladas a partir da observação sobre a experiência social. Um trabalho de revisão de autores e autoras latino-americanas, buscando mapear as suas linhas de interpretação e de percepção sobre os dilemas postos à sociologia e à formulação do pensamento crítico. É importante destacar o empenho para identificar o lugar da sociologia brasileira no contexto latino-americano, e a compreensão sobre diálogos possíveis que podem ser produzidos entre autores e autoras de países, instituições e épocas diferentes. Um exercício de reconhecimento do pensamento sociológico e dos programas de formação e de pesquisa que foram consolidando-se em diferentes países, à medida que transcorriam, em cada um deles, os processos de formação e institucionalização da sociologia (Tavares dos Santos; Baugarten, 2005).

Ao percorrer os capítulos do livro, o leitor observará, seguramente, nas diferentes partes, uma certa coerência metodológica e convergência na ideia de construir uma análise crítica sobre os fenômenos estudados. E também um compromisso com a pesquisa, com os dados e sua interpretação, o que se pode perceber na descrição da vida de sujeitos sociais e de suas experiências e histórias, ou no tratamento de outros temas. Assim, os capítulos do livro trazem relatos e análises sobre os jovens, os policiais, as famílias ribeirinhas, os povos indígenas, os moradores de áreas urbanas e/ou rurais, e outros temas. Na definição das questões de

1 Professora Emérita da Universidade Federal do Pará atuando no PPG de Sociologia e Antropologia do IFCH e no Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, UFPA. Presidente da Sociedade Brasileira de Sociologia/SBS.

pesquisa, ressaltam-se as seguintes categorias de análise: trabalho, territórios, violência, gênero, desenvolvimento, práticas interculturais, tratadas nas cinco partes que conformam o livro.

Nesse sentido, os capítulos revelam especificidades da vida social em países amazônicos (Brasil, Colômbia e Equador). Analisam dinâmicas socioeconômicas e ambientais e revelam, assim, um olhar sobre processos sociais e suas diferentes dinâmicas, como os efeitos da construção da hidrelétrica de Marabá e as diferentes formas que estão em curso de territorialização na Colômbia e no Brasil. Todos eles interpelam o pensamento e as práticas sociais, enfim, a experiência social na Amazônia.

Em síntese, este livro representa um esforço coletivo para dialogar com a sociologia produzida nos países da América Latina e do Caribe, promovido no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (IFCH/UFGA), por meio da disciplina *Teoria Sociológica III – Sociologia Latino-Americana*, e do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido (NAEA/PPGDS/UFGA), por meio da disciplina *Métodos e Técnicas: Métodos Qualitativos – Tópicos Avançados*. Ambas foram ministradas por mim, com a colaboração estimulante de colegas como Renan Freitas Pinto e Edila Moura, a quem aproveito para expressar meu agradecimento. O propósito desta obra é abrir um debate sobre temas, dilemas e desafios contemporâneos no campo da sociologia latino-americana.

O pensamento latino-americano formulou um intenso debate voltado ao entendimento, de um lado, dos processos históricos e da dinâmica do capitalismo em situações de dependência, de raízes coloniais e escravistas, que nos unifica enquanto sociedades colonizadas, e isso revela, como nos mostra Darcy Ribeiro, elos de uma certa unidade, ou identidade, entre países latinos e caribenhos; e, de outro lado, destacaram-se as questões relacionadas à formação do Estado-Nação e de suas políticas, visando, o crescimento econômico e à industrialização no contexto dos processos de modernização.

Na trajetória do debate intelectual sobre desenvolvimento, identificam os sentidos subjacentes às ideologias e utopias que predominaram no século XX. Os discursos sobre desenvolvimento tiveram lugar central nos campos intelectual, político e econômico. As principais matrizes conceituais predominam ainda. Chamo atenção para abordagens contemporâneas vindas da sociologia, dos

estudos feministas e sobre racismo e da ecologia política. Essas abordagens têm procurado romper com certos paradigmas dominantes nas interpretações sobre o desenvolvimento formuladas a partir da crítica à modernidade, ao evolucionismo e às crenças da sociedade contemporânea, que atualizam, com eficácia simbólica, incessantemente, as relações de poder e de dominação.

A partir das experiências coletivas organizadas em torno do movimento ecologista dos anos 1960 e seguintes, observou-se a contínua ampliação da análise crítica sobre as consequências sociais e ambientais dos processos industriais, considerando, sobretudo, as ameaças ao meio ambiente. Da Conferência Mundial sobre Desenvolvimento e Meio Ambiente, ao Rio+20, emergem discursos que associam desenvolvimento à questão ambiental. Princípios de preservação ambiental, resiliência, reconhecimento da biodiversidade estão associados à justiça social e à redução das desigualdades sociais. O que estava em jogo era redefinir as crenças na possibilidade de mudar as práticas sociais, visando à construção de um desenvolvimento sustentável. Trata-se de conceitos ideológicos que servem para mostrar quão inviáveis são seus procedimentos, ainda que maquiados por programas globais, como a Agenda 21, entre outros.

Tais mecanismos acabam por fragilizar a discussão sobre as possibilidade de pensar modelos alternativos de sociedade e de economia capazes de incorporar, de forma integrada, a relação cultura e natureza como matriz fundamental da ordem social. A lógica dominante permanece orientada para a aceleração do crescimento econômico e a intensificação da produção mercantil, embora sob novas regras da globalização.

Assim como a sociologia brasileira, a dos demais países latinos foi influenciada pelas teses da teoria da modernização. No pensamento ocidental, autores diversos (Elias, 2006; Giddens, 1991; Dussel, 2000) destacam as tensões entre ordens sociais diferentes e sua relação com o tempo e a alteração no ritmo das mudanças. As consequências da modernidade são temas recorrentes, nesse debate, enquanto lógicas contraditórias. As noções de tempo e de espaço, transformadas, tiveram fortes efeitos sobre a construção social da ética, dos costumes, dos valores, das regulações sociais, econômicas e políticas.

Afinal, a razão iluminista e moderna não foi um discurso construído que teve como fundamento o poder de uma dada interpretação do mundo? Racionalidade que dominou a filosofia nos séculos XVIII e XIX, e, como sistema de pen-

samento balizou, a formação das ciências da vida, da terra e as ciências humanas, construídas como paradigmas do pensamento ocidental. Nesse contexto que a problemática do desenvolvimento ocupou lugar relevante no conjunto da reflexão das ciências sociais e econômicas. Ao longo do desenvolvimento capitalista, cada vez mais bens com valor de uso passam a ter valor de troca e, portanto, de mercado, com intensificação do processo de mercadorização.

No livro *A Democracia no México*, publicado na 1ª edição em 1965, Pablo González Casanova, consagrou-se como um autor com obras clássicas da sociologia mexicana. Em 1968, foi eleito presidente da Associação Latino-americana de Sociologia/ALAS. É um autor que se supera, sendo capaz de reformular suas próprias ideias, conceitos e interpretações sobre a realidade mexicana e latino-americana. Um sociólogo comprometido com a construção da democracia e da defesa dos direitos e valores, tornando-se referência nesse tema no pensamento latino-americano. Sua contribuição teórica é fundamental, mesmo em temas como desenvolvimento e dependência, embora tenha centrado suas análises mais nas mudanças sociais e no sentido da democracia como base política do crescimento econômico (González Casanova, 1967). É nesse contexto que examina o colonialismo na América Latina, defendendo a tese do colonialismo e exploração como estruturas da dominação social e política. Igualmente importante o que demonstra em seus estudos sobre o colonialismo interno como reprodução da subordinação do colonizado, da exploração e da desigualdade social e, portanto, um impasse à democracia, pois aquelas estruturas de poder de mando condicionam os processos que poderiam levar ao desenvolvimento.

Trata-se de um momento de efervescência do campo dos estudos sobre desenvolvimento, pois se esboçam os dilemas teóricos que surgiam no debate provocado entre as diversas perspectivas de análise que questionavam os processos econômicos e políticos e as dinâmicas de dominação de classes, de raça e de gênero. Realmente, é apreciável contribuição de pensadores e pensadoras comprometidos em entender os dilemas da América Latina, entre os quais destacaria Mariátegui, Fanon, Paulo Freire, José Martí, Camilo Torres, Eduardo Galeano, Orlando Fals Bordas, Darcy Ribeiro, Héctor Nahuelpán Moreno, Gabriel García Márquez, Clóvis Moura, Lélia Gonzales, Abdias Nascimento, Guerreiro Ramos, Maria Lugones, Florestan Fernandes, Octavio Ianni, Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Alberto Acosta, Walter Mignolo, Gino Germani, Rita Segado, Silvia

Rivera, Mauro Marine, entre muitos outros cujo pensamento crítico foi forjado na relação da política com a reflexão sobre a sociedade (Castro, 2019). No contexto da contribuição da sociologia, certamente Ianni (1971) produziu um legado de maior expressão. Darcy Ribeiro comungou com a ideia e a utopia política anunciada por Bolívar (1783-1830) como a *Pátria Grande*, conforme formulada na “Carta de Jamaica” de 1815, e deixou um legado marcante ao pensamento social latino-americano ao formular uma ciência social crítica, e pública, no sentido do compromisso com a transformação da realidade social.

Pela radicalidade que imprime nas análises dos processos de dominação na sociedade brasileira, Guerreiro Ramos tornou-se um autor fundamental. Ao elaborar a crítica sobre o conhecimento e as tecnologias que eram importados de países industrializados, ele denuncia a absorção acrítica, referindo-se ao Brasil de valores, ideias e instrumentos vindos de fora. O autor convoca ao exercício sociológico, e metodológico, de produzir a *redução sociológica*, no sentido de *desalienar* o pensamento e as práticas sociais. Atualizando suas ideias, poderia se falar em *descolonizar* o imaginário e o pensamento marcados pela *colonialidade do poder*, conforme sinaliza Quijano na perspectiva da crítica marxista (Castro, 2018).

Essa perspectiva de desconstrução aciona dispositivos da crítica sociológica e da observação sobre as mudanças sociais como objeto central da análise. É o sentido que se observa nos capítulos deste livro que ora vem a público. Eles revelam um exercício interpretativo valioso de formação do olhar, embora nem sempre possam estar suficientemente explícitos.

Finalmente, este livro nos brinda com uma importante contribuição ao examinar inúmeras questões de pesquisa voltadas a problemáticas pan-amazônicas. Percorrem escalas diferentes da pesquisa, das dinâmicas de caráter macro, procurando revelar regulações mais gerais, e também estudos focalizando os temas desenvolvimento, coletivos étnicos, comunidades rurais, territórios, imaginários, práticas interculturais, religiosidade, resistência e espaços de trabalho. Uma obra que mostra a relevância da Universidade Federal do Pará na formação de mestres e doutores, associada à produção de conhecimento no Brasil e em países da Pan-Amazônia, essa imensa região internacional de contato e trocas interculturais, cujos artigos aqui publicados têm assinaturas de autoras e autores brasileiros, da Colômbia e do Equador.

REFERÊNCIAS

CASTRO, Edna. **Pensamento Crítico Latino-americano**. Buenos Aires/CLACSO, São Paulo: Annablume, 2019.

CASTRO, Edna; FREITAS PINTO, Renan. **Decolonialidade e Sociologia na América latina**. Belém: NAA/UFGA, 2018.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. **A democracia no México**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

IANNI, Octavio. **Sociologia da sociologia latino-americana**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.

TAVARES-DOS-SANTOS, José Vicente; BAUMGARTEN, Maíra. Contribuições da sociologia na América Latina à imaginação sociológica: análise, crítica e compromisso social. Dossiê Sociologia na (en) América Latina, ALAS. **Sociologias**, n. 14, dez. 2005.

INTRODUÇÃO

Este livro reúne os resultados dos trabalhos realizados nas disciplinas de Teoria Sociológica III, nos períodos letivos de 2018.1, 2022.1 e 2023.1, pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará – IFCH/PPGSA/UFPA, e na disciplina Métodos e Técnicas: Métodos Qualitativos Tópicos Avançados, no período letivo de 2019.2, pelo Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido da mesma universidade – NAEA/PPGSA/UFPA, ambas ministradas pela Prof.^a Dr.^a Edna Maria Ramos de Castro. O livro reflete o empenho coletivo de um grupo de discentes comprometidos com o estudo da sociologia latino-americana. A proposta central das disciplinas foi proporcionar uma imersão profunda na história e nos principais marcos do pensamento sociológico latino-americano, destacando suas contribuições para a teoria crítica, suas abordagens metodológicas inovadoras e as práticas de intervenção social voltadas para a transformação das realidades da região. Além dos alunos matriculados, outros estudiosos cujas temáticas estavam alinhadas também foram convidados a contribuir para a obra.

Durante o curso, os discentes foram estimulados a realizar análises críticas e fundamentadas de obras clássicas e contemporâneas da sociologia latino-americana, produzindo artigos originais a partir da bibliografia selecionada e considerando seus próprios projetos de pesquisa em andamento. O desafio consistiu não apenas em compreender as correntes teóricas e os debates intelectuais, mas também em conectar as reflexões sociológicas às realidades sociais, políticas e econômicas da América Latina, com um foco particular na Amazônia. O produto final desta jornada acadêmica, que inicialmente foi pensado para apresentações em eventos científicos, agora está reunido e organizado neste *eBook*, marcando a produção intelectual e o aprendizado dos autores.

Este livro não só evidencia o compromisso dos discentes com o aprofundamento crítico da sociologia latino-americana, como também reflete a colaboração e a supervisão dedicada da Prof.^a Dr.^a Edna Castro. Ele é o resultado de um esforço conjunto que visa ao crescimento individual de cada aluno, mas, principalmente, à construção de uma reflexão acadêmica coletiva sobre os desafios e as potencialidades do pensamento sociológico na América Latina. A iniciativa

discente, orientada pela docente, demonstra o compromisso com a ampliação do conhecimento e com a construção de uma sociologia que esteja em sintonia com as questões sociais contemporâneas da região.

Este livro tem como objetivo destacar os dilemas e as diferentes temporalidades nas interpretações sobre a América Latina, analisando a formação e a institucionalização da sociologia na região. A obra revisita as principais correntes teóricas e metodológicas que impulsionaram a reflexão crítica sobre os processos sociais, econômicos e políticos latino-americanos, com ênfase no diálogo com a teoria crítica ocidental. Traça um panorama da sociologia latino-americana, abordando temas como modernização, desenvolvimento, eurocentrismo, colonialismo, subalternidade, violência e novas formas de poder, dominação, classes sociais, interculturalidade e políticas públicas. Além disso, promove um diálogo entre abordagens pós-coloniais e estudos subalternos, identificando autores que contribuem para a construção de uma sociologia vinculada aos processos históricos e contemporâneos da Amazônia. A obra propõe uma análise multifacetada e crítica das dinâmicas sociais, com a Amazônia como pano de fundo, e apresenta contribuições de pesquisadores em formação, muitos em nível de graduação, que, por meio de suas experiências e pesquisas, oferecem perspectivas locais essenciais para entender as complexidades sociais da região.

A coletânea está estruturada em cinco partes interpretativas:

A Parte I - Juventude Ribeirinha, Desenvolvimentismo e Impactos Sociais na Amazônia Paraense: Trajetórias de Resistência e Identidade em Contextos de Trabalho e Adoecimento é dedicado a questões relacionadas à juventude ribeirinha, ao desenvolvimentismo regional e ao trabalho e adoecimento policial na Amazônia Paraense. Composto por três capítulos, oferece uma análise das dinâmicas sociais desses grupos, explorando os desafios específicos que enfrentam, suas trajetórias, as formas de resistência e identidade, e como a transformação desenvolvimentista impacta a região.

A Parte II - Educação Étnico-Racial e Dinâmicas Coloniais na Amazônia: Desafios Interculturais e Sustentabilidade no Marajó, composta por dois capítulos, aborda questões cruciais da realidade amazônica. O primeiro investiga as representações sociais sobre educação étnico-racial entre professores do ensino fundamental em Soure, Marajó, analisando práticas interculturais e decoloniais. Já o segundo examina como a pecuária extensiva e a rizicultura

perpetuam dinâmicas coloniais de expropriação e exclusão na Ilha do Marajó, destacando a necessidade de romper com essas práticas em busca de um futuro mais sustentável e inclusivo.

A **Parte III - Territorialidades Indígenas e Direitos Humanos na Colômbia e Equador: Justiça Intercultural e Diálogo com Saberes Tradicionais**, composta por dois capítulos, aborda as territorialidades e os direitos indígenas na Colômbia e Equador. O primeiro enfatiza um panorama histórico e acadêmico sobre a relação entre indígenas e território na Colômbia, enquanto o segundo aprofunda a análise de um caso específico de justiça intercultural no Equador, com foco na proteção de povos isolados. Ambos reforçam a importância de ampliar o diálogo entre os saberes indígenas e as práticas institucionais como estratégia para enfrentar as violências históricas e as ameaças contemporâneas.

A **Parte IV - Linguagens Literária e Religiosa na Amazônia: Identidades Locais e Vivências Culturais** reúne dois capítulos que investigam as linguagens literária e religiosa como ferramentas para a compreensão das realidades do cotidiano amazônico. Esses textos refletem sobre a maneira como a literatura e as práticas religiosas desempenham um papel crucial na construção das identidades locais e na interpretação das complexas vivências sociais e culturais da Amazônia.

Por fim, a **Parte V - Política Habitacional, Cibercultura e Subalternidade na América Latina: Análises Sociológicas de Exclusão e Poder** é composta por três capítulos que abordam, de maneira ampla, questões como a política pública habitacional, a cibercultura e a subalternidade na América Latina. Embora o foco seja abrangente, os textos oferecem análises sociológicas que discutem a subalternidade e a colonialidade nesses processos, destacando as complexas relações de poder e exclusão que ainda permeiam situações cotidianas, como a moradia, o papel da internet e as relações de poder subalternas em nossa sociedade.

O primeiro capítulo da parte I e desta obra foi intitulado **O AÇAÍ NA VIDA DA JUVENTUDE AMAZÔNICA: diálogo intercultural, projeto de vida e desenvolvimento local no Rio Quianduba em Abaetetuba/Pará**. Nele mergulharemos no complexo universo de uma parcela das juventudes da região Norte do Brasil, com um enfoque especial na Amazônia ribeirinha e seu atravessamento com a ruralidade. Ao cruzar esse olhar com a realidade da extração e comercialização do açaí, um dos principais frutos da região, desvelaremos as

precárias condições de vida e trabalho enfrentadas por esses jovens e suas mediações para o desenvolvimento de um projeto de vida que articule qualidade de vida e identidade.

A heterogeneidade das situações vivenciadas pelos jovens do meio rural amazônico é marcada por uma falta histórica de oportunidades de trabalho e renda, agravada pela ausência de políticas públicas voltadas especificamente para esse segmento. Essa realidade limita, ou mesmo impossibilita, que esses jovens possam formular projetos de vida que expressem suas próprias subjetividades.

O açaí, fruto de grande importância social e econômica para a Amazônia, surge como um ponto de entrada privilegiado para compreendermos essa complexa dinâmica. A crescente demanda pelo produto, sem a devida observância de questões relacionadas à segurança e qualidade de vida das comunidades ribeirinhas, acaba gerando problemas que afetam diretamente a população jovem que trabalha na cadeia produtiva.

Neste trabalho, os autores se propõem a analisar as precárias condições de trabalho desses jovens ribeirinhos na extração do açaí, entendendo-as como um fenômeno estrutural e multidimensional. Fatores como a pobreza rural, a baixa qualidade da educação e a falta de oportunidades de trabalho decente se entrelaçam, afetando o pleno exercício da cidadania desses indivíduos.

Através de uma imersão na comunidade do Rio Quiaunda, em Abaetetuba, Pará, desvelamos um cenário complexo, marcado pela pobreza rural, baixa qualidade da educação e falta de oportunidades de trabalho decente. Esse contexto, somado à prevalência de trabalho sazonal e informal, acaba por limitar severamente a capacidade desses jovens de formularem projetos de vida que expressem suas próprias subjetividades.

Conclui-se que a problemática envolve não apenas fatores socioeconômicos, mas também um discurso e uma prática hegemônicas sobre a Amazônia, que tendem a invisibilizar as realidades e os anseios dessa juventude ribeirinha. Urge, portanto, o desenvolvimento de políticas públicas que reconheçam e valorizem as particularidades dessa região, garantindo oportunidades dignas e a construção de projetos de vida que reflitam a diversidade da identidade juvenil amazônica, que acabam por moldar as próprias identidades e projetos de vida desses jovens.

O segundo capítulo, intitulado **DESENVOLVIMENTISMO NA AMAZÔNIA E SEUS EFEITOS SOCIOAMBIENTAIS: O Projeto de Aproveita-**

mento Hidrelétrico de Marabá, problematiza como a região amazônica, berço de uma imensa riqueza natural, tem sido alvo de um constante processo de exploração de seus recursos materiais, frequentemente impulsionado por interesses externos e por um modelo econômico ainda marcado por práticas coloniais. No Brasil, essa realidade se reflete na intensa atividade extrativista e na implantação de megaempreendimentos, como projetos hidrelétricos, que visam atender às demandas das grandes potências mundiais.

Esse cenário de subalternidade, com a Amazônia exercendo um papel de fornecedora de matérias-primas, tem profundos impactos socioambientais sobre os diversos grupos sociais que habitam a região, como indígenas, camponeses e ribeirinhos. Sua diversidade e territorialidade são frequentemente ignoradas em nome de um “desenvolvimento” que não leva em conta suas necessidades e modos de vida.

Neste estudo, a autora buscou analisar os efeitos dessa lógica desenvolvimentista sobre os pescadores artesanais da tradicional Vila Apinagés, situada no município de São João do Araguaia, Pará, que poderão ser diretamente afetados pela possível implantação da Hidrelétrica de Marabá. Através de uma revisão bibliográfica aprofundada, pretende-se desvelar como esse modelo, ainda perpassado por práticas coloniais, colide com a realidade e os anseios dessas comunidades tradicionais, ameaçando seus modos de vida e o exercício pleno de sua cidadania.

O terceiro capítulo, intitulado **POLICIAIS QUE CHORAM EM SILÊNCIO: trabalho, adoecimentos e trajetórias de policiais civis do Pará, Região Amazônica**, apresenta-nos o fenômeno do adoecimento laboral, com base numa investigação sobre o universo desafiador enfrentado por policiais civis que atuam na Amazônia. Em um cenário de violência constante, pressões institucionais e precariedade de políticas de suporte, esses profissionais lidam com uma rotina que desgasta não apenas o corpo, mas também a mente. A proposta do estudo é trazer à tona as vozes desses agentes, que, diante das particularidades da região amazônica, enfrentam um ciclo de adoecimento silencioso e de invisibilidade social. O texto convida o leitor a compreender os aspectos visíveis e ocultos que permeiam o cotidiano desses policiais, com foco na complexa relação entre condições de trabalho e saúde mental.

O estudo se estrutura em torno de dois argumentos principais. O primeiro explora as condições de trabalho dos policiais civis, que incluem a exposição a ambientes de alta tensão e a falta de políticas públicas que considerem as parti-

cularidades regionais. O segundo argumento aborda o adoecimento ocupacional e o impacto psíquico que esse contexto provoca, expondo esses profissionais a estresse extremo, isolamento e desvalorização institucional. Essa realidade acentua a vulnerabilidade dos agentes, cujo trabalho na Amazônia envolve tanto os riscos externos, como a violência e o narcotráfico, quanto uma violência institucional mais sutil, que negligencia seu bem-estar psicológico.

O capítulo é inspirado por teóricos que exploram as dinâmicas de poder e exploração na América Latina e na Amazônia, como Edna Castro, Escobar, Mignolo e Santos. Edna Castro, ao examinar as formas de controle e exploração na Amazônia, oferece uma base essencial para compreender as condições de trabalho policial, enquanto Escobar e Mignolo iluminam as estruturas coloniais que ainda operam na região, mantendo populações locais em posições de desamparo e marginalização. Boaventura de Sousa Santos, com seu conceito de “ecologia dos saberes”, reforça a importância de valorizar os conhecimentos locais para construir políticas públicas mais sensíveis e adequadas à complexidade do contexto amazônico.

Este estudo não apenas oferece uma visão crítica sobre a realidade desses policiais, mas também convida a comunidade acadêmica e a sociedade a refletirem sobre a importância de políticas de saúde ocupacional inclusivas e contextualizadas. Ao explorar esse capítulo, o leitor é instigado a olhar para além dos números e das normas e a reconhecer as trajetórias humanas que compõem a segurança pública na Amazônia. Tal conhecimento, além de dar visibilidade ao sofrimento desses agentes, contribui para uma sociedade mais informada, empática e comprometida com o bem-estar dos que dedicam suas vidas à proteção da população amazônica e, em especial, do Estado do Pará.

O quarto capítulo, que abre a segunda parte, intitulado **EDUCAÇÃO DO SÉCULO XXI NO TERRITÓRIO MARAJÓARA: representações, conhecimentos, práticas interculturais e decoloniais no horizonte da Amazônia**, na seara dos debates sobre educação, justiça social e igualdade, debruça-se sobre um tema crucial: as representações sociais sobre educação étnico-racial entre professores do ensino fundamental de Soure, no Arquipélago do Marajó, Pará. Adotando uma abordagem quanti-qualitativa, a pesquisa mergulhou no universo de 16 docentes de três escolas locais, buscando desvendar como eles compreendem e lidam com essa temática tão sensível e carregada de nuances históricas.

Ficou evidente que, apesar dos avanços legais como a obrigatoriedade do ensino de história e cultura afro-brasileira e africana, concretizar a educação para as relações étnico-raciais no dia a dia escolar ainda representa um desafio complexo. As amarras psicológicas, socioculturais, políticas e institucionais que privilegiam os padrões eurocêtricos como referência permeiam todo o campo educacional, criando um ciclo recursivo entre sociedade e escola. Nesse contexto, professores e demais sujeitos da comunidade escolar podem acabar reproduzindo relações sociais marcadas pelo racismo, sem mesmo se dar conta disso.

Diante desse cenário, a pesquisa revela que a luta pela descolonização das mentalidades e a valorização das culturas historicamente preteridas na escola é um processo dinâmico e contínuo, que demanda um envolvimento coletivo de tensionamento e subversão. Só assim será possível alcançar uma educação verdadeiramente inclusiva e que reflita a diversidade étnico-racial brasileira em toda a sua riqueza.

Quanto ao quinto capítulo, intitulado **LÓGICAS DE COLONIALIDADE NOS CAMPOS DO MARAJÓ, ENTRE A PECUÁRIA E A RIZICULTURA**, a autora investiga como as lógicas coloniais persistem e se reproduzem na Amazônia marajoara, analisando duas atividades econômicas emblemáticas da região: a pecuária extensiva, introduzida durante o período colonial, e a rizicultura (cultivo do arroz), implantada a partir de 2010. A partir do conceito de colonialidade, refletimos sobre a continuidade dos processos históricos de expropriação, violência e submissão que moldaram o território desde o período colonial.

O capítulo revisita a história da Ilha do Marajó, marcada pela ocupação e exploração impostas pelo colonizador, e examina como essas práticas se perpetuam na contemporaneidade sob novas roupagens. A pecuária extensiva, que dominou a economia local por séculos, e a recente monocultura do arroz evidenciam a permanência de dinâmicas baseadas no latifúndio, na exploração ambiental e na exclusão dos povos autóctones.

A abordagem combina pesquisa bibliográfica e documental com debates teóricos sobre colonialidade, decolonialidade, eurocentrismo e globalização. Esse olhar crítico revela como a introdução de atividades econômicas na região segue reproduzindo narrativas e práticas de dominação originadas no Brasil Colônia, reforçando desigualdades históricas e dificultando a emancipação das populações locais.

Por fim, o capítulo convida o leitor a refletir sobre a necessidade de romper com essas lógicas de dominação e explorar caminhos alternativos que valorizem as especificidades socioculturais da região, contribuindo para a construção de um futuro mais equitativo e sustentável.

Quanto ao sexto capítulo, que abre a terceira parte, intitulado **TERRITÓRIOS, TERRITORIALIDADES Y TERRITORIALIZACIONES INDÍGENAS EN COLOMBIA. ESTADO DE LA CUESTIÓN 2010-2020**, texto escrito em língua espanhola, por conta da nacionalidade e campo de seu autor, este capítulo é resultado da tese de doutorado intitulada “Povo Pijao e a recuperação de Ima. Reetnicização, saberes próprios e defesa territorial no Resguardo Indígena de San Antonio de Calarma (Tolima, Colômbia)” (síntese do Capítulo 5: “Debates contemporâneos sobre territórios indígenas na Colômbia 2010-2020”), que o autor desenvolveu no PPGSA UFPA, e defendeu em 2023, sob orientação da Prof^a. Dr.^a Edna Castro.

No centro de uma nação diversa e complexa como a Colômbia, os territórios e as territorialidades indígenas representam uma realidade histórica e cultural de inestimável valor. Este capítulo busca desvendar as principais linhas de pesquisa acadêmica que se debruçaram sobre essa temática crucial, no período compreendido entre 2010 e 2020.

O autor apresenta os resultados de uma revisão documental que, como estado da arte, estabelece as linhas temáticas da pesquisa acadêmica sobre territórios e territorialidades indígenas na Colômbia, entre os anos 2010 e 2020. Com base em um estudo hermenêutico-descritivo, 96 documentos são analisados, identificando seis eixos principais de análise: Lutas e estratégias territoriais; Conflito armado, conflitos territoriais e paz; Conhecimento territorial tradicional; Concepções sobre território; Recursos, conflitos ambientais e proteção jurídica; Multiculturalismo, reetnicização e novas territorialidades.

Outro eixo relevante explora as concepções indígenas sobre o território, destacando a riqueza de seus conhecimentos tradicionais e a forma como essa visão se contrapõe aos modelos de desenvolvimento impostos de cima para baixo. Questões cruciais como a proteção jurídica desses espaços, os conflitos ambientais e o próprio multiculturalismo da nação também emergem como temas centrais nessa produção acadêmica.

Ao desvendar esse panorama, o texto fornece subsídios valiosos para se compreender a complexidade das lutas e das territorialidades indígenas na

Colômbia contemporânea. Revela, ainda, a premência de se ampliar o diálogo entre a academia e esses grupos, de modo a valorizar suas vozes, suas cosmologias e suas reivindicações legítimas por autonomia, integridade cultural e justiça territorial.

Já o sétimo capítulo, intitulado **INTERCULTURALIDAD O NECROPOLÍTICA: ACTIVISMO JUDICIAL DIALÓGICO EN EL CASO DE MASACRE DE PUEBLOS INDIGENAS EN SITUACIÓN DE AISLAMIENTO EN LA AMAZONIA DEL ECUADOR**, também escrito em espanhol, é baseado em uma pesquisa interdisciplinar que aborda a aplicação de direitos em contextos interculturais, com foco nos povos indígenas em isolamento voluntário. A pesquisa conta com a orientação da Profa. Edna Castro e resulta em uma análise aprofundada sobre as tensões e os desafios da justiça intercultural no Equador.

No centro do debate, está o julgamento relacionado à chacina dos povos Tagaeri-Taromenane, ocorrida em março de 2013 na Amazônia equatoriana. Este evento emblemático revela como o pluralismo jurídico e o ativismo judicial podem (ou não) mitigar a persistente subordinação cultural e a violação de direitos coletivos, promovendo o diálogo entre diferentes concepções de justiça e direitos humanos.

O autor desenvolve a pesquisa a partir de uma abordagem hermenêutico-descritiva e interdisciplinar, combinando métodos jurídicos, sociológicos e etnográficos. Tal triangulação metodológica possibilita uma análise detalhada sobre como o caso Tagaeri-Taromenane se insere em um contexto de pluralismo jurídico, interlegalidade e conflitos interétnicos.

Ao apresentar o caso Tagaeri-Taromenane como exemplo paradigmático, o capítulo oferece contribuições valiosas para os debates sobre justiça intercultural, direitos humanos e proteção dos povos indígenas isolados. O autor argumenta que, embora o ativismo judicial dialógico seja uma ferramenta promissora, sua eficácia é limitada pela persistência de estruturas de poder que colocam em risco a vida e a dignidade desses povos.

Por fim, o texto destaca a necessidade de fortalecer os diálogos entre os sistemas jurídicos estatais e as cosmologias indígenas, reconhecendo e valorizando as vozes, os saberes e as reivindicações legítimas dos povos em situação de vulnerabilidade. O caso Tagaeri-Taromenane, nesse sentido, torna-se não apenas um símbolo de resistência, mas também um chamado urgente à justiça e à transformação estrutural das relações entre Estado, mercado e povos indígenas.

O oitavo capítulo abre a quarta parte e foi intitulado **INTERPRETAÇÃO DA ESPERANÇA COMO PENSAMENTO-FORÇA NAS AÇÕES DO PROJETO SOCIAL *BARCA LITERÁRIA***. Nele mergulharemos no projeto social “*Barca Literária*”, localizado na periferia de Belém, no Pará, e sua relação com a força transformadora da esperança. Através da análise de Ana Paula de Mesquita Azevedo, inspirada na hermenêutica de Paul Ricoeur, exploraremos como essa iniciativa comunitária desafia as adversidades e constrói novos caminhos em tempos de crise.

Criado em 2021, durante a pandemia de Covid-19, o *Barca Literária* utiliza a literatura como ferramenta para promover a inclusão educacional e combater a desigualdade social na região da Vila da Barca. Oferecendo uma ampla gama de atividades, como leituras, oficinas de escrita criativa e apresentações teatrais, o projeto atende crianças e adolescentes de 5 a 17 anos, incentivando o protagonismo juvenil, a liderança social e a construção de uma visão coletiva.

Mas o *Barca Literária* é muito mais do que um simples projeto educacional. Enraizado na história de resistência da própria Vila da Barca, a iniciativa inspira-se na luta da comunidade contra a especulação imobiliária e a falta de infraestrutura, tornando-se um símbolo de resistência contra a privatização da orla de Belém. Essa trajetória de superação e solidariedade alimenta a esperança dessa comunidade em busca de um futuro melhor.

A autora, ao analisar o projeto, dialoga com as teorias do pensamento crítico latino-americano, especialmente a sociologia libertadora de Fals Borda. Essa perspectiva aborda a subversão como uma forma de resistência social em contextos de marginalização, valorizando práticas de conhecimento alternativas à visão eurocêntrica dominante.

É nesse cenário que a esperança ganha uma dimensão transformadora, alinhada com as ideias de Paulo Freire e Paul Ricoeur. Para Freire (2004), a esperança é uma ação ativa e crítica, movida pela luta contra as injustiças sociais, transformando indignação em ação concreta. Já Ricoeur (1988) a concebe como uma força motivadora, que abre novas possibilidades de mudança e estimula a perseverança diante das adversidades.

No *Barca Literária*, essas perspectivas ganham vida através de um projeto que promove uma esperança ativa e transformadora. As atividades voltadas para a educação, arte e protagonismo juvenil não apenas incentivam o aprendizado,

mas também formam futuros agentes de mudança. Assim, o projeto se torna um movimento de resistência, alinhado com as teorias de Freire e Ricoeur, buscando construir um mundo mais justo por meio da ação coletiva.

Neste capítulo, convidamos você a mergulhar nessa jornada inspiradora, onde a esperança se torna a força motriz para a transformação social. Exploraremos como o *Barca Literária*, enraizado na história e nas lutas da comunidade, materializa uma visão crítica e solidária, abrindo caminhos para a construção de um futuro mais justo e inclusivo.

No nono capítulo, intitulado **CONSIDERAÇÕES SOBRE A LINGUAGEM RELIGIOSA DA REGIÃO DO SALGADO**, exploraremos a fascinante interação entre a linguagem religiosa e as crenças das comunidades de pescadores na região do Salgado, Pará, através do trabalho do antropólogo Heraldo Maués. A autora faz uma análise em que revela como os mitos, comportamentos e concepções locais desafiam a gramática tradicional, propondo uma compreensão mais ampla da noção de “pessoa”.

Para a autora, Heraldo Maués demonstra que, nessa cosmologia, os pronomes pessoais, como o “nós”, não se referem apenas aos seres humanos, mas também a espíritos, encantados e entidades da natureza, que são reconhecidos como “pessoas” em um sentido mais abrangente. Exemplos como os encantados, botos e a lenda de Cobra Norato ilustram essa integração entre humanos e não humanos na vida cotidiana. O estudo também aborda a adaptação criativa de lendas coloniais, mesclando o imaginário messiânico com figuras da cultura amazônica, evidenciando a relação simbiótica entre os seres humanos e o ambiente natural.

Essa perspectiva destaca a importância de entender essas crenças como uma psicologia coletiva e intuitiva que molda as relações sociais e religiosas da comunidade, desafiando a visão ocidental que separa o humano do não humano. Ao explorar essa “gramática” alternativa, o capítulo propõe uma abordagem mais flexível e inclusiva, fundamental para a preservação ambiental e a resistência às mudanças climáticas que assolam a região.

Para aprofundar essa compreensão, recorre-se também ao trabalho de Philipe Descola (2013) e sua introdução do conceito de “animismo”. Descola (2013) observa que, em certas culturas, não há distinção clara entre humanos e não humanos, sendo todos considerados parte de uma realidade integrada e

interdependente. Essa visão de mundo contrasta com a tendência ocidental de diferenciar esses elementos, sugerindo a necessidade de uma “gramática descritiva” mais aberta e adaptada às realidades dos povos originários.

Além disso, o capítulo explora brevemente a perspectiva de Sérgio Buarque de Holanda sobre o “homem cordial” e a intimidade religiosa dos povos da Amazônia com os santos. Maués observa que os pescadores tratam as divindades como iguais, estabelecendo uma conexão profunda e humanizada com o sagrado, refletindo a necessidade de tornar as entidades acessíveis no cotidiano.

Ao longo deste capítulo, a autora convida o leitor a se despojar de suas noções rígidas de gramática e a se abrir para compreender cosmologias nas quais a divisão entre humano e não humano é fluida e integrada. Essa jornada nos leva a reimaginar uma nova gramática, mais flexível e adaptada às realidades dos povos amazônicos, fundamental para a preservação ambiental e a resistência às transformações climáticas.

O décimo capítulo, que abre a parte V, intitulado **POLÍTICA PÚBLICA HABITACIONAL: Uma discussão para além do pensamento moderno/colonial**, explora como a habitação é um dos pilares fundamentais para a construção de cidades mais justas e inclusivas. Neste capítulo, investigaremos como a lente do pensamento decolonial pode nos ajudar a repensar as políticas públicas de habitação no Brasil.

Partindo de uma análise crítica, este trabalho se propõe a desafiar os pressupostos subjacentes à Política Pública de Habitação Social desenvolvida no país. Argumenta-se que, muitas vezes, essa política tem operado dentro da lógica do pensamento colonial, reproduzindo e radicalizando as separações entre espaços e grupos sociais nas cidades brasileiras.

A autora argumenta que o modelo de desenvolvimento habitacional predominante no Brasil está profundamente imbuído do imaginário eurocêntrico da modernidade e racionalidade, ignorando as vozes e singularidades dos sujeitos envolvidos. Isso acaba por amplificar as disparidades e desigualdades no acesso à moradia digna, com o “outro” – geralmente os mais pobres – sendo subjugado durante todo o processo de implementação da política.

Para enfrentar esse desafio, a autora se vale de uma abordagem decolonial, que nos convida a repensar radicalmente as premissas que têm guiado as políticas habitacionais no país. Ao invés de enxergar a moradia apenas como a garantia do bem imóvel, precisamos ampliar nossa compreensão para abranger as múltiplas dimensões da vida e da experiência dos sujeitos envolvidos.

Inspirados pelos autores da epistemologia decolonial na América Latina, a autora explora como a lógica desenvolvimentista capitalista, ancorada no paradigma europeu de modernidade/racionalidade, tem determinado as práticas discriminatórias, opressivas e excludentes presentes nas cidades brasileiras. Esse modelo, que insiste em universalizar o direito à moradia, acaba por negligenciar as vozes e aspirações daqueles que deveriam ser os principais beneficiários.

Neste capítulo, convidamos você a se juntar a nós nessa jornada de descolonização da política habitacional. Ao desafarmos os pressupostos enraizados e abrirmos espaço para epistemologias alternativas, poderemos construir soluções mais justas, inclusivas e alinhadas com as necessidades reais das comunidades. Afinal, a transformação das cidades depende da capacidade de ouvirmos e valorizarmos a pluralidade de vozes que as constituem.

O texto nos convida a explorar os caminhos para uma política habitacional verdadeiramente decolonial, que reconheça a agência dos sujeitos, respeite as singularidades dos grupos sociais e contribua para a construção de cidades mais equitativas. Essa é uma jornada desafiadora, mas essencial para repensar os fundamentos de um desenvolvimento urbano mais justo e sustentável.

Apresentamos o décimo primeiro capítulo, intitulado **CIBERCULTURA, ALGORITMOS E COLONIALISMO DE DADOS**, cujo texto nos guia em uma era de profundas transformações, na qual a cibercultura se apresenta como uma nova realidade social, moldada pelo fluxo incessante de informações no mundo virtual. Neste capítulo, a autora nos provoca a construir uma análise crítica da produção cultural contemporânea, explorando as implicações dessa nova condição cibercultural.

A cibercultura representa um agente de mudança fundamental na maneira como nos comunicamos e compartilhamos conhecimento. Através do uso de tecnologias intelectuais, como as mídias sociais digitais, grupos e indivíduos podem gerenciar e trocar ideias em escala global, criando novos tipos de saberes compartilhados. No entanto, essa mesma dinâmica de compartilhamento também abre espaço para a modulação algorítmica do comportamento dos usuários.

Os algoritmos, definidos como uma série de instruções delegadas a máquinas para resolver problemas pré-definidos, têm sido cada vez mais empregados com o objetivo de criar valor e estruturar preferências. Nesse contexto, a ciber-

cultura nos leva a questionar como esses instrumentos computacionais podem ser utilizados para incentivar comportamentos nocivos, como a propagação de ódio e a erosão da democracia.

Adotando a hermenêutica como metodologia, a autora nos convida a compreender e interpretar esse fenômeno circunscrito ao nosso tempo histórico. Exploramos como a dinâmica do compartilhamento de ideias no ciberespaço pode ser capitaneada por grupos contrários à democracia, fomentando uma cultura do ódio que, por sua vez, se espalha graças ao público global dos usuários das plataformas de mídia social.

Nesse sentido, a autora argumenta que a cibercultura nos confronta com um novo tipo de colonialismo: o colonialismo de dados. À medida que as corporações e instituições dominantes se apropriam de nossos dados pessoais e moldam nossos comportamentos, elas exercem um tipo de poder que transcende as fronteiras físicas, impactando profundamente a esfera política e social.

Ao longo deste capítulo, a autora nos convida a nos unirmos nessa jornada de mapeamento dos novos terrenos da sociedade contemporânea, explorando como a cibercultura, em sua complexidade, desafia nossos entendimentos tradicionais sobre comunicação, democracia e a natureza do poder. Somente através de uma análise profunda e crítica poderemos desenvolver estratégias para resistir a essa nova forma de colonialismo digital e construir um futuro mais justo e equitativo.

Nesse percurso, as lentes da hermenêutica nos guiarão na interpretação desse fenômeno em constante transformação, à medida que buscamos compreender as dinâmicas que moldam a produção cultural na era da cibercultura. Juntos, exploraremos caminhos para uma sociedade mais consciente e resiliente diante dos desafios impostos pela modulação algorítmica em escala global.

Por fim, fechando esta obra, temos o último capítulo, intitulado **SUBALTERNOS NO PENSAMENTO DECOLONIAL LATINO-AMERICANO**, no qual nos é apresentada a instigante articulação entre a teoria da subalternidade desenvolvida pela socióloga indiana Gayatri Chakravorty Spivak, e o pensamento decolonial latino-americano. Nascida em Calcutá, em 1942, Spivak (1985) questiona, em sua obra seminal, *Pode o subalterno falar?*, como as estruturas coloniais e pós-coloniais silenciam as vozes subalternas, desafiando o leitor a repensar a relação entre hegemonia, poder e linguagem.

O capítulo inicia contextualizando a formação teórica de Spivak, destacando suas principais contribuições para os estudos pós-coloniais. Sua análise do conceito de subalternidade sugere que esses sujeitos são frequentemente excluídos das narrativas dominantes, sendo representados, mas raramente escutados. Este ponto é aprofundado através das contribuições de Sayan Chattopadhyay (2017), acadêmico indiano, que propõe um complemento provocador: *O subalterno pode ser ouvido?* Essa mudança de perspectiva amplia o debate ao enfatizar a recepção das vozes subalternas por parte das elites.

O capítulo explora as convergências entre o pensamento decolonial latino-americano e a teoria da subalternidade de Gayatri Spivak (1985), destacando críticas comuns à colonialidade do poder e a valorização de saberes locais como formas de resistência. Analisando autores como Aníbal Quijano (2005), evidencia-se como o colonialismo molda as desigualdades das sociedades colonizadas, enquanto as recentes contribuições de Sayan Chattopadhyay (2017) ampliam o debate ao enfatizar a importância da escuta como forma de protagonismo subalterno, oferecendo novas perspectivas para compreender e enfrentar as dinâmicas de opressão nas sociedades pós-coloniais.

Neste capítulo final, convidamos o leitor a explorar como a interação entre as ideias de Gayatri Spivak (1985) e o pensamento decolonial latino-americano nos auxilia a questionar estruturas históricas de opressão, abrindo caminhos para novas formas de resistência e emancipação social. Trata-se de uma breve síntese e aplicação do pensamento decolonial ao contexto latino-americano, encerrando esta obra com uma reflexão sobre suas possibilidades transformadoras.

Este livro é o resultado de um esforço coletivo. Agradecemos a todos os autores e autoras, bem como a todos os envolvidos, pela confiança em compartilhar seus textos conosco. Expressamos nossa sincera gratidão à Prof.^a Dr.^a Edna Castro pela confiança e pela honra de organizarmos este trabalho em conjunto. Aproveitamos também a oportunidade para agradecer ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA-UFPa), por meio de sua Coordenação, representada pelas professoras Dr.^a Tânia Guimarães Ribeiro e Dr.^a Telma Amaral Gonçalves, pelo acolhimento e apoio financeiro à publicação deste eBook, com recursos do programa.

Alessandro Sobral e Denny Junior,
Em nome da organização

PARTE I

**JUVENTUDE RIBEIRINHA,
DESENVOLVIMENTISMO E IMPACTOS
SOCIAIS NA AMAZÔNIA PARAENSE:
TRAJETÓRIAS DE RESISTÊNCIA E
IDENTIDADE EM CONTEXTOS DE
TRABALHO E ADOECIMENTO**

CAPÍTULO 1

O AÇAÍ NA VIDA DA JUVENTUDE AMAZÔNICA: DIÁLOGO INTERCULTURAL, PROJETO DE VIDA E DESENVOLVIMENTO LOCAL NO RIO QUIANDUBA EM ABAETETUBA/PARÁ

DENNY JUNIOR CABRAL FERREIRA
MARINÊS DE MARIA RIBEIRO RODRIGUES

INTRODUÇÃO

O Brasil, especialmente a região Norte, é marcado pela heterogeneidade das condições de vida e trabalho dos jovens que residem no meio rural. Ao focalizarmos esse cenário na Amazônia ribeirinha, observamos distintas formas de inserção produtiva, com destaque para o cultivo do açaí, um fruto muito apreciado que desempenha um papel importante na vida social e econômica dessa região.

O cultivo desse fruto se expandiu na região a partir dos anos 2000, impulsionado por um poderoso marketing científico que ressalta suas propriedades energizantes e antioxidantes. Essas propriedades foram amplamente divulgadas por pesquisas que destacam os benefícios do consumo do açaí para a saúde, devido à sua capacidade de fornecer energia e combater os radicais livres, contribuindo assim para a prevenção de doenças e o aumento do bem-estar. Esse destaque despertou o interesse das indústrias alimentícias e de suplementos, que viram no açaí uma oportunidade de negócio lucrativo, tanto no mercado interno quanto na (Oliveira, 2016).

A expansão do açaí na Amazônia paraense é evidenciada pelos dados da Federação das Indústrias do Estado do Pará (FIEPA), que apresentam o Pará como o principal produtor nacional, com 95,31% da produção, além de ser o maior exportador, principalmente na forma de polpa congelada. Segundo a FIEPA (2022), nos últimos dez anos, as exportações de açaí aumentaram em quase 15 mil por cento (14.380%), com um salto de 51% apenas em 2020. Para atender

a essa demanda crescente, a área plantada, tanto em terra firme (cultivo irrigado) quanto em várzea (cultivo natural/orgânico), expandiu-se de 77,6 mil para 188 mil hectares em uma década. Destacam-se como principais produtores os municípios de Igarapé-Miri, Cametá e Abaetetuba.

No entanto, a demanda crescente pelo fruto, sem a devida consideração por questões relacionadas à segurança e qualidade de vida dos trabalhadores, tem gerado problemas para as comunidades ribeirinhas dessa região, muitas vezes desprovidas de acesso a políticas públicas adequadas. Diante desse cenário, o presente estudo tem como objetivo analisar as condições de vida e trabalho de jovens ribeirinhos no início da cadeia produtiva, onde ocorre o manejo e a coleta do fruto.

A relevância deste estudo é evidenciada pelos perigos enfrentados pelos jovens no manejo e extração do fruto, considerada uma das atividades mais perigosas do Brasil, segundo o Instituto Peabiru (2016). Apesar da importância para o desenvolvimento regional, a invisibilidade das precárias condições de trabalho juvenil na cadeia do açaí exige atenção por parte do Estado. Além disso, dificulta a conscientização e a implementação de medidas que possam eliminar os riscos e melhorar as condições de trabalho dos jovens envolvidos nessa atividade.

Para analisar esse problema em um contexto socioespacial específico, optamos por delimitar a comunidade Rio Quianduba, no município de Abaetetuba-PA, como local de estudo, por ser uma das principais produtoras de açaí desse município. O Rio Quianduba é um espaço territorial de várzea, cujas terras são periodicamente inundadas pelas marés, que garantem a fertilidade do solo e a recomposição da vegetação nas margens dos cursos d'água, fatores essenciais para a produção de açaí.

Nesse contexto geográfico e social, a escolha dos instrumentos metodológicos foi essencial para compreender as complexidades do objeto de estudo. A abordagem qualitativa se revelou fundamental para captar as nuances das interações sociais e das experiências vividas pelos sujeitos, permitindo uma análise mais aprofundada e sensível do ambiente em questão. A pesquisa bibliográfica e a observação participante proporcionaram uma visão abrangente do problema, possibilitando a identificação de novas questões e apontando possíveis direções para investigações futuras. Por meio dessa abordagem teórico-metodológica, foi possível obter uma compreensão inicial do contexto e dos desafios enfrentados pelos jovens ribeirinhos na agricultura do açaí.

Para fundamentar a análise, utilizamos referenciais da teoria pós-colonial de autores como Walter Mignolo (2005) e Edna Castro (2019), que abordam a dominação imposta aos povos originários após a conquista e colonização europeia, e do desenvolvimento sustentável, com base nas obras de Violeta Loureiro (2014) e Ignacy Sachs (2008), que distinguem desenvolvimento de crescimento econômico.

O texto está estruturado em três partes. Na primeira, abordamos o surgimento histórico e social da juventude como uma categoria detentora de direitos; na segunda, analisamos os impactos das precárias condições de trabalho na agricultura do açaí sobre o modo de vida dos jovens ribeirinhos; e, na terceira, discutimos o discurso hegemônico sobre o desenvolvimento na região Amazônica e suas implicações na construção de uma identidade juvenil marcada pelo colonialismo. As considerações finais encerram o texto.

A JUVENTUDE COMO CATEGORIA SOCIAL

Ariès (2006) nos apresenta que, desde o século XIX, o termo “jovem” tem sido utilizado de forma genérica, sem um conceito claro, até mesmo pela academia e contextos políticos. Originalmente, servia para contrastar gerações, como criança versus adulto, jovem versus idoso ou jovem versus adulto, conforme defende Debert (1999). A partir da década de 1930, o debate sobre juventude ganhou destaque com contribuições significativas de estudiosos como Karl Mannheim, na Alemanha, Robert E. Park, Ernest W. Burgess e Clifford Shaw, nos Estados Unidos, e Marialice Forachi, Otávio Ianni e Elza Castro, nos anos 1950/60, no Brasil, tornando-se uma importante temática de análise nas áreas da Psicologia e das Ciências Sociais (Ferreira, 2017).

A Escola de Chicago, nos Estados Unidos, concentrou-se, entre outros temas, na delinquência e criminalidade, com o jovem desempenhando um papel central nessas discussões (Coulon, 1995). Esses estudos foram fundamentais para o desenvolvimento da Sociologia Urbana como um campo acadêmico distinto, ao buscar não apenas identificar os padrões e as causas desses fenômenos, mas também compreender a influência do contexto social e ambiental urbano sobre os jovens.

As pesquisas de Karl Mannheim (1982) abordaram a formação das gerações e o papel dos jovens na sociedade, focando em como as experiências compartilhadas

moldam atitudes e perspectivas. Mannheim (1982) argumentava que os jovens são agentes cruciais na transformação social, por serem mais suscetíveis a mudanças nas normas e valores devido às suas posições menos enraizadas nas estruturas sociais estabelecidas. Sua teoria sobre a juventude é amplamente discutida no contexto de sua obra *Das Problem der Generationen* (publicada originalmente em 1928).

Como mencionado, tais movimentos e manifestação não passaram despercebidos pela Sociologia em curso no Brasil da época. Augusto (2005) remete a esse pioneirismo com a construção da categoria social “estudante” e o tratamento dado ao movimento estudantil realizado pela pesquisadora da USP, Marialice Foracchi, reconhecida como uma representante da fase crítica da sociologia da juventude no Brasil, especialmente após o ano de 1965, sendo de sua autoria estudos que focalizavam o papel dos estudantes na realidade brasileira, com a publicação de *O estudante e a transformação da sociedade brasileira*, *A juventude na sociedade moderna* (objeto de sua tese de livre-docência) e *A participação social dos excluídos*, publicado postumamente. A noção de classe social é fortemente utilizada por Foracchi em suas obras, conforme apontado por Augusto (2005). O tema do radicalismo juvenil foi tratado por Octavio Ianni com o pequeno, mas significativo artigo *O jovem radical* (de 1968), que, em suas palavras:

o jovem radical é o sintoma de uma crise e o anúncio de uma possibilidade” (p. 228), pois “é ele quem revela as contradições da sociedade: exploração, opressão, alienação” (p. 229), assumindo assim a condição de “categoria social crítica” que “denuncia, exige, protesta, propõe, age, mobiliza (p. 227).

Segundo a tese de Misch (1997), a conjuntura vivida pelos jovens universitários, nos anos 1960, estava impregnada pela identidade de “estudante”, que carregava múltiplos significados, capazes de conectar diversos projetos em formação. Em determinado momento, essa identidade foi “atualizada”, cristalizando um “estilo geracional” emergente, não inerente às demais instituições, mas dependente dos processos de aprendizagem social que ocorriam em vários “círculos de reconhecimento”, por meio de redes densas e concentradas. Isso ocasionou a radicalização de uma identidade que, no início da década, era relativamente restrita e delimitada. Esse fenômeno ajuda a explicar o surgimento da classe estudantil como uma categoria distinta na esfera pública, ao passo que os jovens, de maneira

geral, não se destacaram da mesma forma. Um fenômeno semelhante ocorreu nos anos 1990, quando os “cara-pintadas” foram identificados como cidadãos, e não apenas como integrantes da juventude.

Para Sposito (2010), a nascente Sociologia da Juventude no Brasil emergiu juntamente com a nova Sociologia da Educação, que vinha sendo desenvolvida desde os anos 1950 no país. A partir desse período, os estudos sobre juventude no Brasil passaram a adotar diversas abordagens para definir essa categoria social. Algumas interpretações são universalizantes, baseando-se em elementos físicos ou psicológicos, como faixa etária e mudanças biológicas; outras utilizam definições substantivas ou adjetivadas; e algumas associam a juventude a problemas sociológicos ou a agentes de transformação social. Revisitar as definições mais comuns e as críticas a essas concepções constitui um passo inicial para analisar esse debate.

Flitner (1967) observa que, a partir da década de 1960, a idade se tornou uma característica central na identificação da juventude, frequentemente delimitada como o período pós-puberdade, geralmente entre 15 e 17 anos, culminando com a transição para a vida adulta. Com a Conferência Internacional sobre Juventude, realizada em Grenoble, em 1964, essa faixa etária foi ampliada para 15 a 24 anos, uma definição adotada por organizações internacionais como a OMS e a UNESCO, refletindo uma perspectiva global sobre a fase juvenil.

Estudos como o de Helena Abramo (2007) aprofundam a análise da juventude no Brasil, destacando suas complexas relações com temas como violência, cidadania e educação. Sob essa perspectiva, a juventude é entendida como uma construção social marcada por características, como a ausência de responsabilidades e a isenção no mercado de trabalho. Essa situação, frequentemente associada às condições impostas às classes trabalhadoras, pode gerar exclusões significativas, restringindo as oportunidades de desenvolvimento socioeconômico para muitos jovens. Assim, a compreensão da juventude vai além da faixa etária, envolvendo fatores culturais, sociais e estruturais que moldam sua vivência e participação na sociedade.

Nos anos seguintes, essa classificação por faixa etária foi amplamente criticada. Weisheimer (2004) argumenta que essa definição ignora a complexidade e diversidade das experiências juvenis, reduzindo a juventude a um período delimitado. Levi e Schmitt (1996) defendem que a utilização da idade como critério é transitória e requer uma análise mais aprofundada dentro de um contexto histórico específico. Essas críticas impulsionaram a academia a adotar novas abordagens

epistemológicas e metodológicas, levando a uma transformação significativa no debate sobre juventude nas décadas de 1980 e 1990, com uma perspectiva fundamentada na diversidade como categoria de análise.

Assim, conforme Groppo (2000, 2017), consolida-se a categoria social “juventudes” por meio dos autores da Escola Pós-Crítica da Sociologia e da Antropologia da Juventude. Esses estudiosos propõem uma abordagem mais flexível das categorias etárias, entendendo a juventude não como um estágio fixo, mas como um signo de estilo de vida e um modo de ser que constrói sociabilidades. Essa perspectiva contrasta com a abordagem da Escola Crítica, que enfoca as categorias de geração e classe social, e com a da Escola Estrutural-Funcionalista, que concebe a juventude como uma construção social resultante do processo de industrialização da sociedade.

José Machado Pais (1993) destaca que essa visão crítica enfatizou o papel ativo dos jovens na construção de suas redes sociais e culturais, desafiando concepções homogêneas sobre a juventude. Sob essa ótica, a juventude passou a ser compreendida como um símbolo de estilo de vida, que pode ser adotado por indivíduos de diversas idades, refletindo, assim, a complexidade e a fluidez das experiências juvenis.

Nas décadas seguintes, teorias críticas de autores como Pierre Bourdieu, Antony Giddens, Edgar Morin e Boaventura de Sousa Santos contribuíram significativamente para delinear uma definição de juventude dentro de um contexto mais amplo de estruturas sociais, culturais e econômicas. Bourdieu (1983) analisou a juventude como um período de socialização e reprodução das desigualdades sociais. Giddens (2002) destacou a reflexividade e a busca por identidade dos jovens em uma sociedade globalizada. Morin (2005) possibilitou a análise da complexidade juvenil, considerando-a um momento de transição permeado por incertezas e paradoxos. Sousa Santos (1996) ressaltou a importância da participação política e da construção de conhecimento pelos jovens como elementos essenciais para a transformação social. Esses aportes teóricos enriqueceram o entendimento da juventude como um fenômeno socialmente construído, influenciado por diversos fatores e em constante evolução.

Segundo Luís Antonio Groppo (2017), as teorias críticas desses renomados estudiosos foram cruciais para a definição de um conceito abrangente de juventude, que considera sua natureza histórica, social, complexa, simbólica e cultural-

mente variável. Para Luís Antônio Groppo (2004), qualquer definição que negligencie a diversidade de culturas e identidades juvenis não captura plenamente o verdadeiro significado da juventude. As manifestações políticas contemporâneas evidenciam a persistência desse caráter multifacetado das juventudes modernas, reforçando a importância de uma compreensão mais ampla e contextualizada desse fenômeno social.

José Machado Pais (1990, 1993) vai além das contribuições de Luís Antônio Groppo (2000), ao afirmar que a Sociologia da Juventude se consolidou ao focar na construção de teorias que abordam as diferenciações sociais. Para Pais (1993), essa abordagem teórica crítica não se limita a analisar essas diferenciações, mas também propõe modificações na realidade juvenil, tanto no Brasil quanto no mundo, a partir do reconhecimento das reais necessidades dessa população.

Os estudos baseados em uma visão crítica sobre a juventude no Brasil destacam essa demanda da sociedade por uma categoria social que vai além de uma fase transitória da vida humana, emergindo como uma construção social e simbólica profundamente influenciada pelos contextos históricos, culturais e econômicos. Essa definição mais ampla e contextualizada da juventude enriquece o debate sobre essa categoria social, proporcionando uma compreensão mais dinâmica dessa fase da vida em diversos contextos, incluindo o contexto rural abordado neste estudo.

Wanderley (2010) explora diferentes concepções de juventude no ambiente rural. Por exemplo, os dados estatísticos oficiais brasileiros dividem os jovens em faixas etárias, separando os de 15 a 19 anos e os de 20 a 24 anos. O movimento sindical, por sua vez, inclui, em seus departamentos, jovens, agricultores e trabalhadores de até 32 anos (Carneiro, 2005). Pesquisas em áreas rurais mostram que, para os habitantes do campo, o tempo de vida não é o único critério para definir a juventude. Ser solteiro, não ter filhos e viver com os pais podem ser referências mais significativas do que a idade cronológica. Para os fins desta reflexão, consideraremos jovens aqueles que estão em idade escolar.

UM MUNDO RURAL, TERRITORIAL E INTERRELACIONAL

As questões a seguir tocam no campo dos significados dados às experiências juvenis nos territórios rurais ribeirinhos. Antes de qualquer análise sobre as experiências com os jovens da comunidade de Quianduba, é neces-

sário esclarecer três questões: o que se entende por mundo rural, que abordagem territorial se pretende adotar e como se definem as questões de gênero nesse espaço social.

De acordo com o Censo de 2022 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2023), cerca de 8 milhões de jovens residem em áreas rurais no Brasil. Esse número revela a complexidade da dinâmica juvenil do mundo rural como um lugar de vida, ou seja, um lugar onde se vive (particularidades do modo de vida e referência identitária) e onde se vê e se experimenta o mundo – a cidadania do jovem rural e sua inserção na sociedade nacional, conforme defende Wanderley (2013).

Essa vida, repleta de tramas e dramas cotidianos, de redes de relações, de conflitos, de possibilidades, de idas e de permanências, é marcada por rostos jovens, tanto masculinos quanto femininos. Os dados do IBGE (2023) mostram um certo equilíbrio entre jovens homens e mulheres no meio rural, na faixa etária de 15 a 29 anos (53,2% e 46,8%, respectivamente), e um desequilíbrio na faixa de 15 a 17 anos (55% homens e 45% mulheres).

Na Amazônia brasileira, a grande maioria dos habitantes do campo é formada por indivíduos e comunidades que mantêm um vínculo específico com a terra, a floresta e a água (Fraxe; Witkoski; Pereira, 2007). Através do trabalho, garantem a subsistência presente e a reprodução futura. São famílias de agricultores, extrativistas, pescadores, indígenas, ribeirinhos e quilombolas. A vida desses indivíduos e suas famílias é marcada por uma rica diversidade social, cultural, religiosa e econômica. A compreensão dessa complexidade e dos sujeitos (homens e mulheres) exige uma leitura particular, mas conectada a temas mais abrangentes no contexto rural brasileiro.

Isso nos leva a crer que a Amazônia, como espaço rural, não é

[...] um mundo (rural) isolado, que possa ser entendido como uma realidade autônoma. Ao contrário, uma das dimensões importantes a se considerar é, precisamente, os processos de integração à dinâmica da economia e da sociedade nacionais na medida em que ele é o resultado da forma como a sociedade está organizada, das suas contradições e dos projetos de desenvolvimento que estão em curso (Wanderley, 2010, p. 4).

Para Violeta Loureiro (2014), a integração da Amazônia ao projeto econômico nacional ocorreu historicamente de forma “cíclica”, marcada pela sobre-

posição de poderes, onde suas populações frequentemente se viam à margem das decisões centrais. Embora não seja o foco detalhar os momentos históricos, é relevante destacar que a integração da Amazônia à economia nacional envolveu os povos do campo, que resistiram e desenvolveram estratégias econômicas locais quando os programas desenvolvimentistas do Estado entraram em colapso na Amazônia Brasileira (Loureiro, 2009).

O projeto de desenvolvimento do mundo rural permanece como agenda do Estado brasileiro (Delgado; Zimmermann, 2014). Desde o governo de Fernando Henrique Cardoso (1988-2002), passando pelos dois mandatos de Luís Inácio Lula da Silva (2002/2006 e 2006/2010) e na gestão de Dilma Rousseff (2011-2016), emergiram programas de governo que procuraram superar os entraves econômicos e sociais do espaço rural brasileiro. Um desses programas é o Programa de Desenvolvimento Sustentável dos Territórios Rurais (PDSTR), vinculado ao Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA) e à Secretaria de Desenvolvimento Territorial (SDT).

O PDSTR tem como meta fundamental reduzir as assimetrias sociais e espaciais do espaço rural brasileiro. O programa foca nas populações rurais como agricultores familiares, assentados da reforma agrária, extrativistas, quilombolas, ribeirinhos e indígenas. Mais do que falar do programa em si, interessa-nos demonstrar a concepção de abordagem territorial adotada, pois ela fornece pistas para a reflexão proposta neste texto.

Para Delgado e Zimmermann (2014), a abordagem territorial ressurge no contexto agrário brasileiro, com o objetivo de enfrentar os clássicos entraves ao acesso às políticas públicas voltadas para o campo. A partir da troca de experiências e debates durante a transição do governo Lula, foi implementado o PDSTR, um dos programas territoriais mais destacados na atual conjuntura agrária do país.

A categoria território tem a perspectiva de que, em toda o espaço geográfico constituído, há identidades sendo forjadas e relações sociais construídas. Isso exige um tratamento diferenciado para as identidades vivenciadas no ambiente, na economia, na cultura, pois elas são organizadas localmente em projetos específicos, revelando uma identidade própria e uma imagem coletiva em construção, conforme aponta Homi Bhabha (1998).

No âmbito da discussão territorial, um processo de territorialização que tem influenciado a construção de programas de governo na esfera federal. Tal influência é resultado, segundo Almeida (2008, p. 118), de uma

[...] conjunção de fatores que envolve uma capacidade mobilizatória, em torno de uma política de identidade e um certo jogo de forças em que os agentes sociais, através de suas expressões organizadas, travam lutas e reivindicam direitos face ao Estado

Conceber a constituição de um território como processo pressupõe considerar os instrumentos políticos de mobilização entre os agentes sociais e o Estado. A relação entre esses agentes é construída e marcada por impasses, avanços, retrocessos e cooptação.

Nas últimas décadas, observamos uma construção sendo forjada nos diferentes espaços geográficos no Brasil. O território é uma categoria que reivindica

a construção de política de uma identidade coletiva, coadunada com a percepção dos agentes sociais de que é possível assegurar de maneira estável o acesso a recursos básicos, resulta, deste modo, numa territorialidade específica que é produto de reivindicações e de lutas. Tal territorialidade consiste numa forma de interlocução com antagonistas e com o poder do Estado (Almeida, 2008, p. 119).

A Amazônia rural, considerando seus aspectos físicos e sociais, tornou-se um mosaico territorial diante dos diferentes processos de territorialização. Isso mostra que seus sujeitos têm provocado uma redefinição espacial e identitária que muitas vezes não é concebida pelo próprio Estado brasileiro. O mérito nisso é a possibilidade de se conceber “outras” formas espaciais e “outras” políticas públicas, conforme as identidades e as especificidades exigidas pelos sujeitos amazônicos. Essa inscrição espacial das coletividades, como bem definiram Esterici e Schweickardt (2010), obriga-nos a considerar a Amazônia, especialmente o Pará, como um território rural que mobiliza uma discussão política específica, assim como pesquisas e indagações teóricas peculiares.

A partir dos processos de territorialização, esta análise destacará aspectos fundamentais das relações de gênero no mundo rural. O território rural é um espaço em constante construção, onde as identidades e as relações sociais são forjadas e moldadas pelas possibilidades e limitações de todo o processo social. É um lugar de especificidades, mas, ao mesmo tempo, está vinculado a outros espaços igualmente complexos e específicos. Em outras palavras, a coletividade é composta por sujeitos – homens e mulheres – que constroem suas identidades diariamente.

Pensando nos Territórios Rurais Amazônicos como um lugar de vida em construção, desejamos refletir mais diretamente sobre as relações de gênero pela

perspectiva do desenvolvimento rural. Embora o espaço rural brasileiro possua uma variação de famílias, grupos étnicos, sujeitos, focaremos aqui nas experiências dos jovens. Sabemos que esses diferentes grupos possuem elos comuns e, ao mesmo tempo, estão inseridos numa estrutura social camponesa marcada pela concentração de terras e por um modelo de desenvolvimento, que é a modernização conservadora da agricultura (Wanderley, 2013).

Contudo, essa estrutura não é definitiva; percebemos nela outras possibilidades de agricultura, como a familiar, que aponta para outra concepção de desenvolvimento rural. É nessa trama que os jovens se firmam como um grupo com especificidades, exigindo do Estado pensar um desenvolvimento rural diferenciado e possível. Em outras palavras:

Os processos que afetam as relações de gênero, de geração e de famílias em contextos rurais exigem uma atenção específica que permita desvendar a vivência de uma ruralidade cada vez mais emaranhada em complexas teias de poder e de significações (Scott; Cordeiro, 2010, p. 17).

As concepções de gênero carregam um amplo e histórico debate. Neste estudo, ao analisarmos as relações de gênero de forma interrelacional, com foco no protagonismo juvenil feminino no território rural ribeirinho – um contexto que não está à margem dessas concepções, passíveis de serem desveladas por meio do uso social dessa categoria –, destacamos a experiência das jovens ribeirinhas como participantes ativas na produção da existência familiar.

Nessa perspectiva analítica, será possível evidenciar que essas jovens interagem ativamente com o mundo globalizado, ao mesmo tempo que reafirmam sua identidade como trabalhadoras na coleta do açaí. Essa dinâmica desafia a imagem predominante de desinteresse dos jovens pelo meio rural. No entanto, esse “novo ator social” ainda permanece amplamente desconhecido e subexplorado nas pesquisas sobre juventude rural, conforme destacado por Elisa Guaraná de Castro (2009).

TRABALHO E EDUCAÇÃO NA AGRICULTURA DO AÇAÍ NO RIO QUIANDUBA: DUAS PONTAS E UM NÓ

Neste estudo, privilegiamos a trajetória de vida de um grupo específico de jovens residentes na comunidade do Rio Quianduba, localizada no Território

Rural Ribeirinho do município de Abaetetuba, na Região das Ilhas. O foco da análise recai sobre dois aspectos centrais: o trabalho e a educação, que, juntos, representam dimensões fundamentais de uma mesma realidade vivenciada na agricultura do açaí.

A primeira ponta: a juventude e o trabalho na agricultura do açaí

Destacamos que os jovens abordados nesta reflexão estão em idade escolar. Na comunidade do Rio Quianduba, esses jovens apresentam uma característica peculiar: inserem-se no trabalho agrícola do açaí desde muito cedo, geralmente entre 7 e 8 anos de idade. Como parte da prática tradicional, os conhecimentos essenciais sobre essa atividade são transmitidos de geração em geração. Assim, para esses jovens, a família não se configura apenas como o espaço de desenvolvimento afetivo e de formação da personalidade, mas também como um ambiente de aprendizado de saberes que permanecem retidos em suas memórias individuais, ao mesmo tempo que se conectam com a memória coletiva da comunidade.

Halbwachs (2004) afirma que existe uma relação intrínseca entre a memória individual e coletiva, pois o indivíduo carrega em si as memórias do grupo ao qual pertence. Como Halbwachs (2004, p. 55) destaca:

A memória individual, construída a partir das referências e lembranças próprias do grupo, refere-se, portanto, a um ponto de vista sobre a memória coletiva. Olhar este que deve sempre ser analisado considerando-se o lugar ocupado pelo sujeito no interior do grupo e das relações mantidas com outros meios.

Baseados nessa concepção, podemos afirmar que as relações socioculturais dos jovens ribeirinhos na atividade agrícola do açaí constituem um corpo de memória, construído ao longo de suas trajetórias de vida. Esse corpo de memória está profundamente ligado à cultura ribeirinha, com saberes enraizados na memória individual e transmitidos informalmente por meio de práticas cotidianas, rituais e histórias compartilhadas. A memória coletiva não apenas preserva os métodos tradicionais de cultivo do açaí, mas também fortalece a identidade cultural e a coesão social da comunidade.

Na pesquisa de campo, observou-se que jovens de ambos os sexos participam da coleta de açaí, tanto em seus próprios lotes quanto em lotes de terceiros.

No entanto, é notável que as mulheres se dedicam predominantemente à fase de coleta, especialmente no processo de debulha, que envolve a retirada dos frutos dos cachos, enquanto os homens desempenham funções tanto no manejo quanto na colheita, evidenciando uma maior versatilidade nas atividades. Essa diferenciação de papéis reflete dinâmicas de gênero que são influenciadas por normas culturais e sociais.

As identidades, os comportamentos e as atividades de trabalho nas comunidades rurais são moldados pela organização social das diferenças sexuais. As relações de gênero são socialmente construídas e refletem a distribuição desigual de poder e recursos entre homens e mulheres. Normas de gênero, internalizadas desde a infância e reforçadas por instituições sociais, prescrevem papéis e responsabilidades diferenciados, impactando as trajetórias educacionais, ocupacionais e domésticas.

No contexto do cultivo do açaí, essas normas frequentemente se baseiam em expectativas culturais sobre as habilidades e atribuições apropriadas para cada sexo, além de estarem relacionadas a estruturas de poder que conferem maior valor às atividades associadas à masculinidade. A diferenciação de papéis no cultivo do açaí reflete, assim, as relações de gênero e as normas culturais que moldam as interações sociais e as oportunidades de cada grupo.

Na comunidade pesquisada, somente os jovens homens têm a possibilidade de se envolver em outras atividades dentro da agricultura do açaí, como o gerenciamento da produção, enquanto as mulheres se veem restritas à coleta do fruto. Essa diversidade de funções oferece aos jovens a possibilidade de decidir se desejam continuar na agricultura familiar com os pais, já que o trabalho fora da unidade de produção familiar lhes proporciona a chance de explorar atividades não relacionadas ao campo.

Essa escolha muitas vezes ocorre quando os jovens migram para zonas urbanas em busca de melhores oportunidades educacionais, frequentemente motivados pela precariedade da educação local, que não oferece condições adequadas de ensino e trabalho no município. Isso os força a se deslocar para buscar uma educação de maior qualidade e, eventualmente, melhores perspectivas profissionais.

Na fase juvenil, é comum o enfrentamento do dilema das escolhas e do projeto de vida, o que envolve decidir sobre a profissão, a permanência ou não no lugar de origem e a continuidade ou não das atividades herdadas

dos pais e avós, como destaca Juarez Dayrell (2007). Reconhecer esse dilema é importante, pois traz à tona uma realidade que exige reflexão. A questão central é até que ponto esses jovens são apoiados por seus pais e pelo Estado nesse momento crucial de suas vidas, e até que ponto o projeto coletivo da unidade familiar de produção e do setor primário influencia suas decisões e os compromete com essa realidade.

Em geral, os jovens que se envolvem no gerenciamento da produção tendem a abandonar as atividades de coleta e manejo, que exigem grande esforço físico e envolvem altos riscos. O processo de subir nas palmeiras para abastecer 10 rasas – cerca de 50 a 60 palmeiras – utilizando uma peconha e um terçado preso à cintura, sem qualquer tipo de proteção, revela a intensidade do esforço físico exigido. Quando o açaizal é “baixo”, o número de árvores a serem escaladas chega a 50 ou 60. Para 20 rasas, esse número dobra, o que destaca o impacto do trabalho na vida dos jovens envolvidos.

Além do esforço físico, esses jovens enfrentam riscos associados às ferramentas e técnicas utilizadas, como terçados, roçadeiras e motosserras, que os expõem a diversos perigos. Eles estão sujeitos à insolação e a picadas de animais peçonhentos, como serpentes, aranhas e escorpiões. Os acidentes são frequentes e podem resultar em lesões de diferentes naturezas, como musculares, deslocamentos de ombros, fraturas ósseas, cortes e perfurações.

Apesar dos riscos inerentes ao trabalho e da importância da cadeia do açaí para o desenvolvimento econômico e social da região, não há regulamentação estatal que garanta a segurança desses jovens. A preocupação do Estado se restringe principalmente à qualidade do produto para consumo, negligenciando as problemáticas associadas à primeira fase da cadeia produtiva.

O Instituto Peabiru (2016) identificou que a extração do açaí é uma das atividades mais perigosas do Brasil, o que provoca alterações profundas no tecido social das comunidades envolvidas. A invisibilidade das condições de trabalho contribui para que os elos mais fortes da cadeia de valor não assumam a responsabilidade pela segurança dos trabalhadores, perpetuando a falta de proteção e a exposição a riscos no processo produtivo.

O Instituto Peabiru (2016) destaca a total invisibilidade das condições de trabalho para o consumidor final, o que resulta na ausência de responsabilidade dos elos mais fortes da cadeia de valor – indústrias, atacadistas, varejistas e bate-

dores – pela segurança dos trabalhadores. O Decreto n. 326, de 20 de janeiro de 2012 (Pará, 2012), aborda exclusivamente a qualidade do produto para consumo, sem qualquer preocupação com a segurança dos trabalhadores envolvidos na cadeia produtiva do açaí.

Além disso, não existem políticas públicas específicas para garantir a segurança na atividade de extrativismo de açaí em várzea, tanto em nível federal quanto estadual e municipal. Essa lacuna representa uma problemática que requer um estudo aprofundado e reflexão por parte da academia e da sociedade. Assim, a ausência de medidas de segurança no cultivo do açaí torna essa atividade particularmente perigosa para a juventude ribeirinha, que enfrenta riscos físicos significativos sem a devida atenção e proteção.

A segunda ponta: a juventude e a educação

A vida de coletor de açaí é compartilhada com a vida escolar. Atualmente, pais e filhos reconhecem a educação como uma ferramenta essencial para acessar melhores condições de vida. Não se questiona mais a ida de um filho ou filha à escola; ao contrário, a ausência escolar pode gerar grandes transtornos e questionamentos. Seja na expectativa de ocupar postos de trabalho na área urbana, seja para permanecer no campo, os jovens estão inseridos na educação formal. Enquanto a geração passada (pais e avós) não tinha acesso ou valorizava menos a educação formal, hoje, a geração dos filhos e netos vê a escolaridade como uma grande conquista, algo que não pode ser rejeitado.

Apesar do reconhecimento da importância da educação, a educação formal nas comunidades rurais ribeirinhas ainda se apresenta de forma precária. Embora o acesso à escola tenha sido facilitado, permitindo que todos cheguem à sala de aula, surge a questão sobre o tipo de educação oferecida. A qualidade da educação no campo é uma preocupação central, especialmente no que diz respeito à sua capacidade de atender às especificidades da vida rural. Os jovens ribeirinhos enfrentam desafios relacionados às longas distâncias geográficas e aos complexos ciclos das águas, que limitam o deslocamento e dificultam o acesso à escola. Conforme apontado por Fraxe, Witkoski e Pereira (2007), nas regiões ribeirinhas, o calendário hidrológico apresenta variações ao longo do ano, impactando diretamente o cotidiano e as condições de ensino.

Na comunidade Quianduba, observamos que o trabalho no cultivo do açaí prejudica significativamente os estudos dos jovens, resultando em baixa frequência escolar e, em muitos casos, na desistência. Esse fenômeno está diretamente relacionado ao tempo que os jovens dedicam ao trabalho, seja no lote da família ou em propriedades de terceiros. Dos 10 jovens entrevistados, 6 relataram ter completado apenas até o sexto ano do ensino fundamental. A seguir, apresentamos alguns depoimentos desses jovens:

Olha, eu até tentei estudar mais, mas não deu. Eu trabalho apanhando açaí desde criança, ajudando minha família e também trabalhando para os outros. O problema é que a escola ficava longe, e eu saía bem cedo de casa para ir pro mato. Quando eu voltava, já era tarde. O rabeteiro, já tinha passado. Aí, não tinha jeito. Fui ficando pra trás nos estudos. Não foi por falta de vontade, foi a situação, a necessidade que me fez parar de estudar e ficar só trabalhando (Jovem de 17 anos).

Sabe, eu até tentei continuar os estudos, mas não foi fácil. Chegava do mato tão cansado que quando ia pra escola, não tinha cabeça pra nada. Quem trabalha no mato, apanhando açaí, precisa descansar à tarde, porque se não descansar, não tem como voltar no outro dia. É muita energia que a gente gasta pra apanhar açaí. Então, quando eu chegava na escola, não dava conta de estudar. Acabei desanimando e parei de ir. Foi uma decisão difícil, mas era o que meu corpo pedia na época (Jovem de 18 anos).

Koury (2017), em pesquisa na Ilha do Marajó sobre o trabalho infantil na extração do açaí, identificou que o trabalho na coleta do fruto impacta diretamente a frequência escolar e o desempenho acadêmico de crianças, adolescentes e jovens, especialmente no período da safra, quando as famílias mobilizam os filhos para a colheita devido à habilidade deles para subir em árvores mais finas, incapazes de suportar o peso de um adulto.

Dayrell (1996), ao abordar o trabalho juvenil no Brasil, observa que ele frequentemente obriga o abandono precoce da escola e, em alguns casos, impede a frequência escolar. O autor enfatiza que a escola deve ser capaz de acolher os diversos sujeitos socioculturais, articulando seu Projeto Político Pedagógico com os projetos de vida dos alunos. Nesse contexto, é crucial repensar a educação escolar sob uma perspectiva pós-colonial, levando em consideração as diferenças culturais e socioeconômicas dos estudantes e valorizando as particularidades de suas vivências.

Autores como Walter Mignolo e Edna Castro têm contribuído para o questionamento das formas de produção de conhecimento baseadas no pensa-

mento eurocêntrico e colonizador. Mignolo (2005) argumenta que a maneira como produzimos conhecimento tem raízes na cultura europeia, perpetuando práticas discriminatórias e subjugadoras. Segundo Castro (2019), o pensamento eurocêntrico invisibiliza outras culturas e fortalece representações hegemônicas que sustentam relações de poder exclusivas.

Estudos pós-coloniais demonstram como o pensamento colonial se infiltra nas escolas, por meio da organização do conhecimento nos currículos escolares, onde certos saberes são escolhidos como dignos de ensino, enquanto outros são silenciados. Gomes (2012) destaca que essa seleção não é um processo epistemológico neutro, mas uma forma de legitimar e perpetuar propósitos de dominação ligados às classes dominantes.

Essa dinâmica impede a interação entre saberes formais e informais, reforçando as desigualdades sociais, especialmente no que tange à preparação para o mercado de trabalho. Ao desconsiderar os saberes informais, a escola desvalorizou as atividades econômicas tradicionais, o que desmotiva os jovens do campo a permanecerem na escola, resultando no abandono dos estudos em favor do trabalho.

Uma abordagem que rompe com o paradigma positivista propõe uma escola como um espaço de conhecimento compartilhado, que se enriquece com diferentes saberes, baseados na experiência cotidiana dos alunos, e propicia a construção coletiva do conhecimento. Isso pressupõe que o ser humano, enquanto ser histórico, ao interagir com o mundo social, produz valores, crenças e saberes sobre o seu contexto, que são essenciais para o exercício da cidadania.

Ao reconhecer as pessoas comuns como produtoras de conhecimento e valorizar outras vozes, será possível problematizar o cotidiano e abandonar o etnocentrismo, adotando uma visão mais pluralista de educação. Esse novo entendimento exige uma ação epistemológica interdisciplinar, que articule o conhecimento existente com a realidade daqueles que se dispõem a desvelar a realidade e nela se posicionar.

Nessa perspectiva, vários domínios e instâncias, antes sedimentados e hierarquizados no processo de produção do conhecimento ao longo do tempo, serão respeitados e valorizados, como as religiões, o cotidiano, as relações de poder, os modos de vida, entre outros. Isso contribuirá para a compreensão da não linearidade, da descontinuidade e da diferença como dimensões operativas na construção do conhecimento. Esse novo entendimento demanda uma ação epis-

temológica de interdisciplinaridade, exigindo uma atitude de diálogo com o já existente e de articulação com aqueles que se dispõem a desvelar a realidade e nela se posicionar (Castro, 2019), na possibilidade de um giro decolonial.

Adélia Miglievith-Ribeiro (2019) aborda o conceito de “giro decolonial” no contexto latino-americano, refletindo sobre a crítica à razão ocidental e propondo a transmodernidade como um deslocamento epistemológico. A autora analisa como o pensamento decolonial desafia as estruturas de poder e conhecimento estabelecidas pela modernidade, que marginalizam os saberes e as culturas do “Outro”. Nesse sentido, a transmodernidade é apresentada como uma forma de reconfiguração do pensamento, que valoriza a diversidade de perspectivas e experiências, especialmente aquelas provenientes de povos historicamente subalternizados na América Latina. A autora propõe uma ruptura com os paradigmas eurocêtricos, buscando uma nova compreensão do mundo e do conhecimento que seja mais inclusiva e plural.

Por intermédio dessa nova abordagem, a escola poderá romper com a cultura de exclusão, que tem na concepção colonialista a força do poder opressor, por meio de ideologias importadas que tornam a educação inadequada à realidade dos educandos e, dessa forma, inoperante, incapaz de propiciar as transformações sociais necessárias. Portanto, somente rompendo com essa cultura de exclusão é que a escola, como guardiã da estruturação do conhecimento, poderá cumprir seu papel de ser um ambiente de exercício da vida social, por meio da tomada de consciência do projeto civilizatório e, desse modo, construir uma nova sociedade.

Diálogo intercultural como possibilidade para conectar juventude, trabalho e educação na agricultura do açaí

Nas conversas com os pais dos jovens entrevistados, não observamos preocupações significativas em relação às implicações que o trabalho dos filhos na coleta e cultivo do açaí pode gerar. Pelo contrário, essa prática é frequentemente vista com orgulho, sendo considerada um indicador de que seus filhos são trabalhadores. Os pais afirmam que seus filhos conseguem coletar entre 10 a 20 rasas de açaí por dia, contribuindo para o sustento da família.

O sentimento de orgulho dos pais e a falta de preocupação com os riscos aos quais seus filhos estão expostos evidenciam que o trabalho na extração do açaí é uma prática cultural profundamente enraizada nas comunidades ribeirinhas,

sendo transmitida de geração em geração. Nesse contexto, a contribuição de Bhabha (1998) é fundamental para entender essa dinâmica, ao afirmar que a cultura é essencial para a vida das pessoas, pois é por meio dela que elas se reconhecem como parte de um grupo e reafirmam sua identidade. Para o indivíduo, o reconhecimento do outro é crucial para sua formação, e essa construção cultural está diretamente ligada à sua participação no grupo. Assim, o conceito de justiça ou injustiça é relativo e depende da visão compartilhada pelo grupo sobre o que é considerado justo ou não.

A pesquisa nos confronta com um dilema complexo: de um lado, a situação de risco a que os jovens estão expostos na extração do açaí, clamando por proteção; de outro, a manifestação cultural de uma comunidade tradicional que desenvolve sua principal atividade econômica como estratégia de subsistência e afirmação de resistência cultural.

Ao problematizar essa situação, emergem desafios teóricos de elevada complexidade. De um lado, a visão universalista dos direitos humanos, que rechaça adaptações às especificidades culturais; de outro, a perspectiva contextualista, que advoga a avaliação segundo as peculiaridades de cada grupo sociocultural. O confronto entre essas abordagens sinaliza a potencialidade do diálogo intercultural como via promissora, que, segundo Sarmento (2016), configura-se como estratégia fértil para a salvaguarda da dignidade dos sujeitos sociais.

O diálogo intercultural fundamenta-se na premissa de que coexistem diversas correntes interpretativas no interior das culturas, algumas mais propícias à emancipação do que outras. Identificar e explorar as vertentes culturais progressistas constitui estratégia que confere maior legitimidade social aos direitos, potencializando as possibilidades de conquistar a adesão autêntica e consciente dos sujeitos.

É fundamental ressaltar que o diálogo intercultural objetiva compreender o fenômeno em sua universalidade, sem incorrer na violência epistemológica de desqualificar ou submeter a cultura de cada comunidade. A abertura a essa perspectiva dialógica propicia a ampliação dos horizontes interpretativos e do próprio repertório de condutas da comunidade investigada, que passa a se reconhecer de forma mais crítica e reflexiva, problematizando suas práticas e gerando soluções fundamentadas em novos conhecimentos e múltiplos olhares.

Pensar o diálogo intercultural exige uma reflexão crítica sobre a própria carga normativa e axiológica dos direitos humanos. Afinal, a cultura se manifesta

como expressão do desenvolvimento dos direitos individuais, cujos sujeitos gozam de proteção em dimensões fundamentais, como a vida e a liberdade. Nesse mesmo sentido, proteger o jovem contra toda forma de violação, resguardando sua condição peculiar de sujeito em desenvolvimento, configura-se como uma inequívoca expressão de respeito aos seus direitos humanos.

Nesse contexto, Santos (2008) sustenta que a política dos direitos humanos constitui essencialmente uma política cultural. Ele problematiza a pretensa universalidade dos direitos humanos, argumentando que não é possível conceber um universal quando existem particularidades locais irredutíveis a uma padronização global. Santos (2008) propõe o multiculturalismo como pré-condição para uma relação dialética entre a competência global e a legitimidade local, elementos que configuram os atributos fundamentais de uma política contra-hegemônica de direitos humanos.

O multiculturalismo preconizado por Santos (2008) permite um olhar analítico sobre as especificidades de determinada sociedade, possibilitando compreender os mecanismos de garantia dos direitos básicos daquela comunidade, sem incorrer em mera reprodução acrítica dos direitos legitimados pela cultura hegemônica.

Essa tarefa demanda um exercício dialógico complexo, que exige capacidade de escuta sensível e abertura para ser transformado pelo encontro com outras matrizes culturais. É fundamental abdicar da postura de detentor de uma verdade supostamente superior, que historicamente caracterizou a abordagem ocidental em relação aos direitos humanos. Ao contrário, torna-se indispensável problematizar a temática sem pressupostos e valores apriorísticos, construindo um ambiente de diálogo que permita elaborar um sistema normativo não apenas declaratório, mas dotado de mecanismos de coerção efetivos para os casos de violação.

Para Santos (2008), as culturas se interpenetram e os valores podem se globalizar, contudo não podem ser impostos com arrogância, como se fossem intrinsecamente superiores aos aceitos por outras comunidades. A substituição valorativa fundamentada no diálogo e na construção consensual representa a única via legítima para estruturar um sistema de direitos humanos com pretensão verdadeiramente universal (Santos, 2006).

Em síntese, a formação legítima de um sistema universal de direitos humanos será assegurada pelo diálogo intercultural, no qual cada comunidade possa ofertar sua contribuição singular, tendo seus valores integralmente respeitados.

Quando existem práticas culturais que demandam ressignificação, o convencimento mediante argumentos racionais configura-se como caminho metodológico mais adequado.

Nesse arcabouço interpretativo, torna-se possível compreender que a realização do diálogo intercultural faculta à comunidade analisar criticamente a utilização da mão de obra juvenil na extração do açaí e identificar as consequências multidimensionais dessa atividade.

Acreditamos que uma interpretação intermediária, construída dialogicamente, capaz de conciliar a reprodução cultural pelo ensinamento aos jovens do modo de produção familiar e, simultaneamente, assegurar a observância dos direitos fundamentais, poderá contribuir significativamente para o entendimento de que os jovens necessitam investir em formação educacional para conquistar melhores condições existenciais.

DESENVOLVIMENTO E COLONIALISMO NA CADEIA PRODUTIVA DO AÇAÍ: UM RETRATO DA AMAZÔNIA NO TEMPO PRESENTE

A crescente demanda pelo açaí nos mercados nacional e internacional revela uma atividade produtiva com potencial significativo para o desenvolvimento local e regional. Contudo, a pesquisa na comunidade Quianduba evidencia que a vida dos jovens que atuam diretamente na extração do fruto foi profundamente ressignificada, manifestando-se em transformações como o aumento exponencial das subidas nos açaizeiros, a incorporação como agentes fundamentais na composição da renda familiar e o comprometimento de sua trajetória escolar. Nesse contexto, sua juventude é capturada e instrumentalizada por um modo de produção que os desconsidera como sujeitos em formação.

Neste cenário paradoxal, que entrelaça crescimento econômico e reconfiguração dos modos de vida, torna-se imperioso problematizar criticamente as políticas de desenvolvimento para a região amazônica. Tais políticas apresentam um caráter intrinsecamente contraditório, porquanto fortalecem os circuitos do capital internacional ao mesmo tempo que fragilizam a realidade social local, produzindo processos de empobrecimento, potencializando o desmatamento e ameaçando a existência dos povos tradicionais. A discussão

parte de uma perspectiva descolonizadora de desenvolvimento, que deve ser concebida a partir da especificidade local e de sua complexa relação com a natureza e o universo circundante.

Dentre as diversas abordagens de desenvolvimento, interessa-nos uma análise que considere o desenvolvimento como um processo que altere não apenas as estruturas econômicas e produtivas, mas também as sociais, institucionais e políticas. Ou seja, o aumento da produção deve ser acompanhado pelo incremento da renda e da capacidade econômica da população.

Perroux (1964), fundamentado na interdisciplinaridade e em sua concepção de desenvolvimento como uma transformação estrutural, defende que o verdadeiro desenvolvimento é aquele que promove melhorias qualitativas e quantitativas na vida da população. Para ele, desenvolvimento implica uma combinação de mudanças mentais e sociais que capacitam uma população a aumentar, de forma cumulativa e sustentável, seu produto real bruto. O autor ressalta que o simples aumento da renda, gerado por atividades produtivas, não constitui desenvolvimento se não for acompanhado por reformas que combatam a pobreza, marginalização e miséria. Sem essa transformação qualitativa no bem-estar das pessoas, o fenômeno deve ser entendido apenas como crescimento econômico.

Sachs (2008), alinhado ao pensamento de Perroux (1964), diferencia desenvolvimento de crescimento econômico, destacando que os objetivos do desenvolvimento vão além da simples acumulação de riqueza material. Ele enfatiza que, embora o crescimento econômico seja uma condição necessária, não é suficiente para garantir uma vida melhor para todos.

As ideias de Perroux (1964) e Sachs (2008) convergem na análise das economias subdesenvolvidas, propondo estratégias de desenvolvimento ajustadas às suas particularidades, rompendo com a visão de desenvolvimento como um modelo universal aplicado indistintamente do Norte ao Sul. Nesse contexto, é essencial que a população diretamente impactada atue como protagonista no estudo e na implementação de políticas públicas voltadas à melhoria de sua qualidade de vida.

Na Amazônia, a ausência de envolvimento da população local na resolução dos problemas é frequentemente atribuída à concepção exógena de desenvolvimento, planejada de “fora para dentro” e desconsiderando a participação das comunidades locais. Loureiro (2009) aponta que uma característica marcante do processo de formação social da Amazônia brasileira é a implementação de políti-

cas governamentais baseadas em modelos de desenvolvimento que negligenciam a vida e o futuro das populações locais. Esses modelos, elaborados por grupos ou elites focadas exclusivamente no crescimento econômico de suas empresas, exploram os recursos naturais com o objetivo de beneficiar o grande capital, sem priorizar o bem-estar das comunidades amazônicas.

Castro (2019) acrescenta que a relação de subordinação entre aqueles que planejam e aqueles que executam sempre esteve presente na Amazônia, refletindo a permanência do processo colonizador, ainda vivo, mas adaptado a novas formas. Segundo a autora, o término do Período Colonial no Brasil não significou o fim de uma mentalidade colonizada, mas apenas a substituição das formas de colonização (Castro, 2019). Essa mentalidade colonial continua a subjugar as populações locais, ignorando e desvalorizando a diversidade cultural, social e ambiental da região.

Castro (2015) ressalta que o papel global desempenhado pela Amazônia, ao longo dos séculos, tem gerado impactos significativos em diferentes áreas, como a abertura de novas fronteiras voltadas à produção de commodities para o mercado global e o legado de concentração de renda, exclusão social e degradação ambiental resultante da chamada “modernização” da região. Segundo a autora, o desenvolvimento regional foi moldado por características como a intervenção estatal, direta ou indireta, para promover a ocupação da Amazônia; a adoção de uma função econômica específica; programas oficiais de desenvolvimento que favoreceram o grande capital; e a visão da região como fornecedora de matéria-prima e geradora de divisas (Castro, 2015). Esse modelo reforça a posição periférica da Amazônia no contexto do mercado internacional. Nas palavras dela:

O desenvolvimento é, antes de tudo, uma construção política e ideológica, sendo, por isso, um discurso produzido, um discurso de poder e de legitimação simbólica que carrega consigo uma formulação arbitrária, intrínseca e historicamente elaborada. No jogo de imagens, o desenvolvimento precisa de reconhecimento pelo não desenvolvido, e que, por ser o outro, necessariamente inferior na avaliação deslocada de sua realidade, se trata de um paradigma do pensamento colonial (Castro, 2015, p. 243).

A autora destaca que o modelo de desenvolvimento predominante marginaliza as populações locais, excluindo-as do processo de formulação de políticas destinadas à melhoria de suas condições de vida. Para Edna Castro (2015), o

verdadeiro desenvolvimento deve ir além da lógica puramente econômica, priorizando ações voltadas à redução da pobreza, da miséria e da marginalização, em vez de focar exclusivamente no aumento do Produto Interno Bruto e no enriquecimento de uma minoria.

Nesse contexto, Violeta Loureiro (2023) posiciona a Amazônia como uma semi-periferia no sistema mundial, marcada pela exploração e marginalização nas dinâmicas econômicas globais. Historicamente, a região tem sido submetida a práticas neocoloniais, nas quais o governo brasileiro implementa políticas que privilegiam a extração de recursos naturais em detrimento das necessidades locais. Esse cenário reflete uma transição da dominação colonial externa para uma forma de dominação interna.

A pesquisa realizada com a comunidade investigada revela que, apesar da crescente valorização do açaí, o retorno gerado ao longo da cadeia produtiva não resulta em melhorias significativas na qualidade de vida da população local e de seus jovens, perpetuando desigualdades estruturais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A juventude é um fenômeno multifacetado e dinâmico, cuja compreensão exige uma abordagem atenta às suas dimensões históricas, culturais e sociais. Sua definição não é uniforme, sendo moldada por contextos específicos e experiências individuais. Para analisar as repercussões das condições precárias de trabalho na agricultura do açaí sobre os jovens ribeirinhos da comunidade do Rio Quianduba, foi essencial descrever e examinar essas condições, sobretudo no estágio inicial da cadeia produtiva, que envolve o cultivo e a coleta do fruto.

Este estudo fundamenta-se na teoria pós-colonial, que questiona o modelo eurocêntrico e propõe a valorização dos saberes locais, como os da comunidade ribeirinha analisada. A pesquisa revelou que a cadeia produtiva do açaí na região pouco contribui para o desenvolvimento local, particularmente em relação à melhoria da qualidade de vida dos jovens. Para transformar essa realidade, é essencial incluir as comunidades afetadas no processo de formulação de políticas públicas, respeitando suas identidades, culturas e aspirações, e promovendo um diálogo intercultural. Contudo, esse processo enfrenta desafios, pois os valores tradicionais locais podem divergir dos conceitos ocidentais de direitos humanos e trabalho digno, demandando a criação de alternativas mais alinhadas às necessidades locais.

Conclui-se que é indispensável considerar as vozes e experiências dos jovens ao elaborar políticas públicas, reconhecendo a diversidade de suas realidades e enfrentando as violências e desigualdades que os afetam. A riqueza das juventudes está em sua pluralidade e singularidade, e é fundamental oferecer espaços para que expressem suas subjetividades. Refletir sobre os valores emergentes na juventude, especialmente nas diversas realidades amazônicas, é reconhecer um movimento de transformação silencioso, mas profundamente significativo.

REFERÊNCIAS

ABRAMO, Helena W. **Cenas juvenis: punks e darks** no espetáculo urbano. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2007.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terras de quilombo, terras indígenas. “babuçais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pastos**: Terras tradicionalmente ocupadas. 2. ed. Manaus: PGSCA-Ufam, 2008.

AUGUSTO, Maria Helena Oliva. Retomada de um legado intelectual. Marialice Foracchi e a sociologia da juventude. Dossiê Juventude(s) e Transições. **Tempo Social**, Revista de Sociologia da USP, São Paulo, v. 17, n. 2. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ts/issue/view/993>. Acesso em: 05 ago. 2022.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

BOURDIEU, Pierre. **A juventude é apenas uma palavra**. Questões de sociologia. Brasília: MDA/Nead, 2005.

CARNEIRO, Maria José. Juventude rural: projetos e valores. In: ABRAMO, Helena Wendel; BRANCO, Pedro Paulo Martim (org.). **Retratos da juventude brasileira**: análise de uma perspectiva nacional. São Paulo: Fundação Perseu Abramo/Instituto Cidadania, 2005. p. 243-261.

CASTILHO, Rosane. **Cartografias da condição juvenil**. Goiânia: Câne Editorial, 2019.

CASTRO, Edna. Razão decolonial, experiência social e fronteiras epistemológicas. In: CASTRO, Edna. **Pensamento crítico latino-americano**. São Paulo, Annablume/CLACSO, 2019.

CASTRO, Edna. Campo do desenvolvimento, racionalidade, ciência e poder. In: FERNANDES, Ana Cristina; LACERDA, Norma; PONTUAL, Virgínia (org.). **Desenvolvimento, planejamento e governança**: o debate contemporâneo. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2015.

CASTRO, Elisa Guaraná de et al. **Os jovens estão indo embora?: juventude rural e a construção de um ator político**. Rio de Janeiro: Maud X; Seropédica: EDUR, 2009.

COULON, Alain. **A Escola de Chicago**. Campinas: Papirus, 1995.

DAYRELL, Juarez. A escola como espaço sociocultural. In: DAYRELL, J. T (org.). **Múltiplos olhares sobre educação e cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1996.

DAYRELL, Juarez. O jovem como sujeito social. **Revista Brasileira de Educação**. Rio de Janeiro, n. 24, set./out./nov./dez. 2003, p. 40-52. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbedu/a/zsHS7S-vbPxKYmvcX9gwSDty/abstract/?lang=pt>. Acesso: 05 ago. 2022.

ESTERCI, Neide; SCHWEICKARDT, Kátia Helena Serafina Cruz. **Territórios de reforma agrária e de conservação da natureza**. Belém: Museu Emílio Goeldi, vol. 5, n. I, 2010.

FERREIRA, Vitor Sérgio. **Pesquisar jovens. Caminhos e desafios metodológicos**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2017.

FLITNER, Andreas. Os problemas sociológicos nas primeiras pesquisas sobre a juventude. In: BRITO, S. (org.). **Sociologia da juventude**, I. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1968. p. 37-68.

FRAXE, Therezinha de Jesus Pires; WITKOSKI, Antônio Carlos; PEREIRA, Henrique dos Santos (org.). **Comunidades ribeirinhas amazônicas: memórias, ethos e identidade**. Manaus: EDUA, 2007.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Tradução: Plínio Dentzien. Rio de Janeiro. Zahar Editora, 2002.

GOMES, Nilma Lino. Relações Étnico-Raciais, Educação e Descolonização dos Currículos. **Currículo Sem Fronteiras**, Rio de Janeiro, v.12, n.1, p. 98-109, jan./abr. 2012. Disponível em: <https://www.curriculosemfronteiras.org/vol12iss1articles/gomes.pdf>. Acesso: 05 set. 2022

GROPPO, Luís Antonio. A. **Juventude: ensaios sobre sociologia e história das juventudes modernas**. Rio de Janeiro: Difel, 2000.

GROPPO, Luís Antonio. Dialética das juventudes modernas e contemporâneas. **Revista de Educação do COGEIME**, Planalto Paulista, ano 13, n. 25, dez. 2004. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-cogeime/index.php/COGEIME/article/view/629>. Acesso: 10 ago. 2022.

GROPPO, Luís Antonio. **Introdução à Sociologia da Juventude**. Jundiaí: Paco Editorial, 2017.

HALBWACHS, Maurice. **Memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 2004.

IANNI, Octavio. O jovem radical. In: BRITO, Sulamita de (org.). **Sociologia da juventude, I: da Europa de Marx à América Latina de hoje**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968. p. 225-242

IBGE. **Censo Demográfico 2022: população e domicílios: primeiros resultados**. IBGE, Coordenação Técnica do Censo Demográfico, 2023.

INSTITUTO PEABIRU. **“O Peconheiro”**: Diagnóstico das condições de trabalho do extrativista de açaí. Belém: Instituto Peabiru, 2016.

KOURY, Suzy Elizabeth Cavalcante. O trabalho infantil na colheita do açaí na Ilha do Marajó. In: FARIAS, James Magno Araujo Farias (org.). **Trabalho decente**. São Paulo: LTr, 2017.

LEVI, Giovanni; SCHMITT. Jean-Claude. **História dos Jovens: Da Antiguidade a Era Moderna**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LOUREIRO, Violeta Refkalefsky. **Amazônia**: Estado, homem, natureza. 3. ed. Belém: Cultural Brasil, 2014.

LOUREIRO, Violeta Refkalefsky. **A Amazônia no Século XXI**: novas formas de desenvolvimento. São Paulo: Editora Empório do Livro, 2009.

MANNHEIM, Karl. O problema sociológico das gerações. Tradução: Cláudio Marcondes. In: Marialice M. Foracchi (org). **Karl Mannheim**: Sociologia. São Paulo: Ática, 1982.

MIGLIEVITH-RIBEIRO, Adélia. O “giro decolonial” latino-americano e a razão do Outro: a transmodernidade como deslocamento epistemológico. In: CASTRO, Edna. **Pensamento crítico latino-americano**. São Paulo, Annablume/CLACSO, 2019.

MIGNOLO, Walter D. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires, Argentina: Colección Sur Sur, CLACSO, 2005. p. 71-103.

MISCH, Ann. De estudantes a cidadãos: redes de jovens e participação política. **Revista Brasileira de Educação**, São Paulo, v. 5, n. 5, p. 1-14, mai./jun./jul./ago. 1997.

MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. Porto Alegre: Sulina, 2005.

NOVAES, R. Regina. Juventude/juventudes? **Comunicações Iser**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 50, p. 8-22, 1998.

OLIVEIRA, Lucino Pereira de. **Programa de Desenvolvimento da Cadeia Produtiva do Açaí no Estado do Pará**: PROAÇAÍ. Belém: SEDAP, 2016.

PAIS, José Machado. A construção sociológica da juventude – alguns contributos. **Análise Social**, Lisboa, v. 25, n. 105-106, p. 139-165, 1990. Disponível em: <http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1223033657F3sBS8rp1Yj72MI3.pdf>. Acesso em: 10 ago. 2022.

PAIS, José Machado. **Culturas juvenis**. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1993.

PAIS, José Machado. Jovens e cidadania. **Sociologia, Problemas e Práticas**, Lisboa, n. 49, p. 53-70, 2005. Disponível em: <http://www.scielo.mec.pt/pdf/spp/n49/n49a04.pdf>. Acesso em: 10 ago. 2022.

PARÁ. Decreto n.º 326, de 20 de janeiro de 2012. Estabelece requisitos higiênico-sanitários para a manipulação do açaí [...]. Disponível em: <https://www.legisweb.com.br/legislacao/?id=148207>. Acesso em: 12 ago. 2022.

FEDERAÇÃO DAS INDÚSTRIAS DO ESTADO DO PARÁ (FIEPA). Disponível em: <https://www.fiepa.org.br>. Acesso em: 01 ago. 2022.

PERROUX, François. **L'économie du XXème siècle**. 2. éd. Paris: Presses Universitaires de France, 1964.

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

SANTOS, Boaventura de Souza. **Uma concepção multicultural de direitos humanos**. São Paulo: Annablume, 2008.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo**: Para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2006.

SANTOS, Boaventura Sousa. Para uma Pedagogia do Conflito. In: SILVA, Luis Heron da (org.) **Novos mapas culturais, novas perspectivas educacionais**. Porto Alegre: Sulina, 1996.

SARMENTO, Daniel. **Dignidade da pessoa humana**: conteúdo, trajetórias e metodologia. Belo Horizonte: Fórum, 2016.

SCOTT, Parry; CORDEIRO, Rosineide (org.). **Agricultura familiar e gênero: práticas, movimentos e políticas públicas**. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2010.

WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. **Juventude Rural**: vida no campo e projeto para o futuro. Recife: Editora da UFPE, 2013.

WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. A Sociologia rural na América Latina: produção de conhecimento e compromisso com a sociedade. In: **Conferência de Abertura do VIII Congresso Latino-Americano de Sociologia Rural – Alasru**. Pernambuco: Alasru, 2010.

CAPÍTULO 2

DESENVOLVIMENTISMO NA AMAZÔNIA E SEUS EFEITOS SOCIOAMBIENTAIS: O PROJETO DE APROVEITAMENTO HIDRELÉTRICO DE MARABÁ

| LETÍCIA COSTA SILVA |

INTRODUÇÃO

O modelo de desenvolvimento vigente em grande parte do mundo promove contínuo avanço da exploração de recursos naturais do planeta e resulta dos históricos processos de colonização. Essa situação de subalternidade promovida pela colonização constituiu a formação de países historicamente fornecedores de matéria-prima para as grandes potências mundiais. No Brasil, a riqueza de recursos naturais na região amazônica é visada globalmente pelo seu potencial tanto de fornecimento de matérias-primas quanto de geração de energia hidroelétrica de suas águas, por isso, é perpassada por intensos processos de exploração e degradação de seu território. Diversos programas e projetos, principalmente a partir dos anos 1970, foram incentivados pelo Estado com intuito de explorar a região com a justificativa de estarem “ocupando” e “desenvolvendo” o território, sem levar em conta a diversidade e a territorialidade de grupos sociais já existentes na região, como indígenas, camponeses, ribeirinhos, entre outros.

Por conta do grande potencial de geração de energia elétrica dos rios da Amazônia, há diversos projetos de implantação de hidrelétricas, entretanto, são empreendimentos que afetam modos de vida coletivos, assim como o ecossistema da região (Castro, 2018). Entre esses projetos, será abordado aqui o projeto de Aproveitamento Hidrelétrico de Marabá¹, no Sudeste Paraense, planejado para atender às indústrias de extração mineral e produção de ferro que necessitam de

¹ O nome do empreendimento só será alterado para Usina Hidrelétrica de Marabá quando for liberada a licitação para sua construção.

uma elevada quantidade de energia elétrica para seu funcionamento. A tradicional Vila Apinagés, localizada em São João do Araguaia e que tem a pesca como uma das suas principais atividades, caso construída a Hidrelétrica de Marabá, terá sua população deslocada e sua tradicional relação com o rio Tocantins ameaçada.

Nesse contexto, os efeitos socioambientais² de grandes empreendimentos devem ser apontados para serem expostas as ações perversas do modelo de desenvolvimento promovido, em que o maior beneficiário é o capital, e não a população e atividades locais. O avanço de grandes tecnologias, como hidrelétricas que barram os rios e afetam os ciclos naturais da fauna no território atingido, provoca consequências diretas para a atividade pesqueira tradicionalmente desenvolvida nesses rios, ocasionando injustiças ambientais e sociais.

Os riscos socioambientais que esses grupos sociais correm por conta da racionalidade econômica atual são reflexos das dinâmicas coloniais e neocoloniais que permanecem até hoje e que tentam ditar, de forma hegemônica, não somente os processos econômicos, mas também socioculturais e epistemológicos. Nesse sentido, as ciências sociais, principalmente alguns teóricos latino-americanos, têm buscado por uma “descolonização epistemológica”, contra-hegemônica, na defesa dos saberes subalternos das populações latino-americanas. Ademais, movimentos sociais e seus ativistas vêm propondo alternativas ao desenvolvimentismo, como a perspectiva da ecologia política, do bem-viver, ou seja, de um pensamento pós-desenvolvimentista e decolonial, com outro estilo de vida, pautado pelas dinâmicas já existentes de povos latino-americanos que são sistematicamente silenciados pela hegemonia ocidental.

Desse modo, este trabalho tem como objetivo fazer uma breve discussão sobre as dinâmicas de colonização dos países latino-americanos e suas consequências, assim como analisar os efeitos socioambientais do modelo de desenvolvimento atual, ainda perpassado por práticas coloniais, sobre os grupos sociais que são atingidos pelas constantes implantações de megaempreendimentos na Amazônia. Como recorte, destacam-se os pescadores artesanais da tradicional Vila Apinagés, situados

2 Como afirma Reis (1998), apesar da perspectiva dos impactos sociais ser importante para a análise das mudanças sociais e culturais que os empreendimentos causam, torna-se frágil por tomar um ponto de vista unilateral, visto os múltiplos atores sociais e suas possibilidades de intervir no contexto de implantação de grandes obras. Já a noção de efeitos sociais (Sigaud, 1986) privilegia a atuação dos grupos ameaçados de perderem seus meios de reprodução social, demonstrando as dimensões simbólicas e afetivas, como a dor e o sofrimento social (Magalhães, 2007) que perpassam a história desses grupos vinculada ao território, assim como a dimensão política de reação, seja coletiva ou não dos grupos atingidos (Daou, 2013).

no município de São João do Araguaia-PA, que poderão ser atingidos e ter seus modos de vida alterados por conta da possível implantação do projeto de Aproveitamento Hidrelétrico de Marabá, além da tentativa de apresentar algumas alternativas propostas por variados autores, que visam ao combate a esse processo colonizador. Como metodologia, utilizou-se a revisão bibliográfica, complementada por outras fontes que se mostraram necessárias ao longo do estudo.

GRANDES PROJETOS NA AMAZÔNIA: O PROJETO DE APROVEITAMENTO HIDRELÉTRICO DE MARABÁ

De acordo com Escobar (2003), a globalização é correspondente à disseminação da economia de mercado, envolta por dinâmicas de expropriação e violência, provocando deslocamentos de populações. Processos estes que acontecem na Amazônia brasileira a partir da instalação de grandes projetos, como rodovias, gasodutos e hidrelétricas, ou seja, a implantação de um modelo de modernização que não promove o desenvolvimento local, mas sim externo. Castro (2019) afirma que nos encontramos a caminho da maior e provável definitiva crise da natureza e da vida na terra. Há o crescimento da desigualdade e de diásporas; em diversas regiões, há disseminação de lutas armadas de intensa violência, o que autora denomina de zonas de sacrifício institucionalizado. Regiões que, mesmo ricas em recursos naturais, por conta da violência institucionalizada pelo mercado em consenso com o Estado, são transformadas em zonas de sacrifício social.

Na Amazônia, os grandes empreendimentos se inserem em territórios que já estão ocupados. Além disso, essas grandes obras, mesmo planejadas por iniciativas privadas, conseguem articular a promoção de dispositivos legais a favor de seus interesses para minimizar os custos ambientais das ações promovidas para a implantação de grandes empreendimentos, provocando diversos efeitos socioambientais em comunidades locais, como conflitos ambientais, étnicos, sociais, desarticulação da economia familiar, alterações nas dinâmicas de trabalho das populações amazônicas, esgotamento dos recursos naturais e degradação da biodiversidade essencial para as atividades tradicionais das comunidades (Castro, 2018).

Em relação aos grandes projetos voltados para “desenvolver” a região, Shiva (2003) destaca o Programa Grande Carajás, criado em 1980, e os projetos advindos dele, que, com a perspectiva desenvolvimentista, desencadearam uma série de

riscos que ameaçam a biodiversidade da região. O PGC (Programa Grande Carajás) visava também explorar a produção energética da região amazônica, pois, além de possuir uma rica província mineral, detém o controle de grande parte da bacia do Araguaia-Tocantins, com um grande potencial de energia hidroelétrica (Silva, 2012). Além do PGC, em 2007, é criado o programa PAC (Programa de Aceleração do Crescimento), que passa a investir no setor de energia elétrica e no incentivo à instalação de hidrelétricas.

Um desses projetos incentivados pelo PAC é o Projeto de Aproveitamento Hidrelétrico de Marabá, projetado desde os anos 1980, durante o PGC, e retomado em 2001, proposto para ser implantado no território Sudeste Paraense. Para a efetivação do empreendimento, é estimada a inundação de 1.115 km² de terras, podendo atingir até doze municípios entre os estados do Pará, Maranhão e Tocantins e deslocar por volta de 40 000 pessoas. Silva (2012) destaca o projeto como um dos empreendimentos mais agressivos às populações locais da região. Desde 2005, o PAC tem analisado a viabilidade de instalação desse projeto através do desenvolvimento de estudos para pavimentar sua construção.

Segundo o RIMA (Relatório de Impacto Ambiental) do projeto, a Hidrelétrica de Marabá começa a ser pensada a partir dos “Estudos de Inventário do Baixo Araguaia-Tocantins”, desenvolvido pela Eletrobrás em 1981, em que foi localizado o potencial hidrelétrico do projeto de Aproveitamento Hidrelétrico de Marabá, no rio Tocantins. Então, em 2006, foi pedido ao IBAMA a solicitação do processo para o Licenciamento Ambiental. Em 2009, é emitido pelo IBAMA, o Termo de Referência do projeto de Aproveitamento Hidrelétrico de Marabá, sendo liberado para os estudos ambientais. Em 2013, é entregue pela Eletronorte, o estudo de viabilidade técnica e econômica para a Aneel, que foi aceito, e o EIA/RIMA ao IBAMA. No entanto, o avanço do projeto ainda se encontra estagnado, pois não foi aprovado pelo IBAMA, já que o EIA/RIMA não está completo, pois ainda falta o estudo do componente indígena, mais especificamente dos impactos na Terra Indígena Mãe Maria, situada no município de Bom Jesus do Tocantins-PA, o qual não foi autorizado pela comunidade indígena até então (Brasil, 2013). Portanto, as ações de implantação da Hidrelétrica de Marabá estão em pausa desde 2016, mas não quer dizer que não serão retomadas.

A instalação de empreendimentos hidrelétricos provoca o deslocamento dos grupos sociais situados às margens dos rios para precários assentamentos ou

nas periferias das cidades, assim como desestruturam territórios e territorialidades, atividades tradicionais como a pesca artesanal, entre outras relacionadas aos rios que constituem a subsistência de diversos grupos sociais. Empreendimentos deste tipo são vendidos como fonte de geração de energia limpa, no entanto, distribuem os efeitos socioambientais de forma desigual, logo, os mais atingidos³ são os grupos sociais mais pobres e o ecossistema do local.

O projeto de Aproveitamento Hidrelétrico de Marabá foi pensado para abastecer principalmente as dinâmicas de extração mineral por produção de ferro. O biólogo Alberto Akama, do Museu Paraense Emílio Goeldi, Coordenador do PP-Bio Amazônia Oriental, no estudo “*Impacts of the hydroelectric power generation over the fish fauna of the Tocantins river, Brazil: Marabá dam, the final blow*” (2017), argumenta sobre os possíveis efeitos da construção da Hidrelétrica de Marabá, pois há um desconhecimento sobre a variedade de peixes que existem na calha do Rio Tocantins, o que não foi considerado pelos EIA (Estudos de Impactos Ambientais) exigidos para liberar empreendimento desse porte. Akama (2017) afirma que a fauna de peixes poderá não sobreviver ao barramento, e o rio Tocantins já está todo barrado (já existe a hidrelétrica de Tucuruí também no rio Tocantins). Então, caso seja identificada alguma fauna específica no espaço de Marabá, seria um motivo para se estar atento a este empreendimento hidrelétrico (Akama, 2017).

Ainda segundo Akama (2017), há diversos interesses perpassados quanto à questão do impedimento ou permissão da construção da Usina Hidrelétrica de Marabá, pois o que está em jogo é quem lucra e quem perde com o empreendimento. Caso não fossem considerados os efeitos sociais e ambientais, a obra se tornaria válida, já que geraria muita energia, mas essa energia está voltada de forma estratégica para o eixo de transmissão do SIN (Sistema Interligado Nacional). Essa prioridade de investimentos às obras desse porte afeta recursos naturais que não poderão ser recuperados, base de sustento de diversos grupos sociais e que equilibram o ecossistema.

3 De acordo com o economista e sociólogo Carlos B. Vainer, o conceito de atingido é um objeto em disputa, pois vai além das dimensões econômica, financeira ou técnica. A noção de atingido está relacionada ao processo de legitimação de direito à indenização que os indivíduos de grupos impactados por determinado empreendimento possuem. Por ser um conceito em disputa a depender do contexto político e cultural, varia no espaço e no tempo, assim como no contexto de conflitos permeados por diferentes atores sociais que se opõem nas questões de criação e implantação de empreendimentos hidrelétricos, além de se modificar constantemente ao longo dos anos para acompanhar as mudanças relativas aos direitos humanos, que, ao buscar garantir direitos básicos, foi integrando também às novas gerações de direitos, como direitos sociais, de trabalho, políticos, culturais, e de forma mais recente, os direitos ambientais (Vainer, 2003).

SÃO JOÃO DE ARAGUAIA E A VILA APINAGÉS

São João do Araguaia-PA será um dos doze municípios a serem atingidos com a possível instalação do projeto de Aproveitamento Hidrelétrico de Marabá. O município está situado na mesorregião Sudeste Paraense e na microrregião de Marabá; localiza-se à esquerda dos rios Araguaia e Tocantins, em frente ao encontro das águas desses rios, que forma o famoso Bico do Papagaio. De acordo com Oliveira e Silva (2019), São João do Araguaia nasceu das atividades extrativistas no século XVIII, quando trabalhadores que desciam pelo Rio Araguaia até a foz do Rio Tocantins ocuparam a região. E em 1961, o local foi emancipado como município.

No município, está localizada a Vila Apinagés, um dos povoados mais antigos do território Sudeste Paraense desde o auge da extração de Castanha-do-Pará e do garimpo. A Vila Apinagés se organiza de forma entrelaçada ao rio Tocantins. Além de atividades de prestação de serviços, agricultura e pecuária, muitos tiram seu sustento do rio, como os pescadores que se articulam com o mercado de municípios próximos, como São Domingos do Araguaia e Marabá, assim como os transportadores a barco e canoa, que, no verão, levam turistas às praias próximas no período de veraneio (Araújo; Sieben, 2020). As características culturais definem Apinagés como tradicional por conta de sua cultura resultar dessa relação aos ciclos naturais (Diegues, 1994).

De acordo com Araújo e Sieben (2020), o território de Apinagés é perpassado por diversas territorialidades. No século XVIII, o espaço onde hoje é a vila foi territorializado por uma família indígena Apinajés⁴ e, no começo do século XX, por uma família de fazendeiros, a família Seixas, que reproduziu uma territorialidade de coleta de castanha e agricultura, atraindo mais migrantes. Depois, surgem novas territorialidades principalmente por conta da descoberta de cristal. No entanto, quando as minas se exaurem em 1953, algumas pessoas deixam a vila e vão para outros territórios; as que ficam passam a exercer atividade de coleta de castanha, pesca e agricultura. Então, surge outra territorialidade, mais relacionada ao rio e à floresta (Araújo; Sieben, 2020).

Nesse sentido, levando em consideração o que aponta Haesbaert (2007), de que todo território é funcional (por seu papel enquanto recurso natural) e sim-

⁴ “Apinajés”, escrita com a letra “J”, refere-se ao povo Apinayé (Timbira Ocidental), já a palavra “Apinagés”, escrita com a letra “G”, é referida à vila de Apinagés (ISA, 2015).

bólico (por sua produção de significados), em Apinagés não seria diferente, pois a relação dos atores com os recursos naturais e as representações dessa relação constituem os aspectos simbólicos e funcionais do território. Ou seja, após a queda da atividade minerária, intensifica-se na localidade a relação com o rio como forma de reprodução social. Atividades como pesca, fabricação de barraca, transporte de turistas para as praias agricultura vazante e atividades são formadas nas relações com os recursos naturais e os símbolos e significados produzidos, constituindo a identidade de seus habitantes (Araújo; Sieben, 2020).

Como já apontado, caso o projeto de Aproveitamento Hidrelétrico de Marabá seja continuado e a Hidrelétrica de Marabá efetivamente começar a ser instalada, a área que compõe boa parte da vila Apinagés será inundada. A iminente instalação do empreendimento deslocará famílias dessa comunidade e alterará modos de vida. Vainer (2003) argumenta que as perdas já podem acontecer a alguns grupos sociais a partir do momento que são comunicadas as primeiras notícias sobre o empreendimento. Como afirma Haesbaert (2004), a possibilidade de desterritorialização provoca um estranhamento, pois a ideia de perder seu território e ter que territorializar em outro espaço é difícil para os sujeitos.

De acordo com Little (2003) o Estado promove vários “eixos de desenvolvimento” com a implantação de grandes obras como hidrelétricas, monoculturas, hidrovias, indústrias que perpassam territórios de diversos povos tradicionais que sofrem as consequências de constantes ameaças pelo governo e seus projetos que usam da justificativa de promoção do “desenvolvimento” da região. Entretanto, territórios são atingidos, como o possível alagamento da vila Apinagés pela Hidrelétrica de Marabá, que pode desestruturar relações simbólicas e materiais territorializadas historicamente.

Em entrevista ao site “Marabá Notícias.com”, na matéria “*Hidrelétrica de Marabá: matéria especial desvela impactos*” (2016), Rogério Hohn, coordenador do MAB (Movimento dos Atingidos por Barragens), afirma que a implantação de barragens provoca inúmeras consequências ambientais e sociais. Já existem mais de 2 mil barragens no Brasil, sendo previstas até 2030; mais 1400 empreendimentos; destes, 300 no território amazônico, voltados principalmente para atender à demanda de empresas multinacionais. Por conseguinte, em vez de gerar empregos e oportunidades que favoreçam a região amazônica e seus habitantes,

como normalmente se justifica nesses projetos, a energia gerada é produzida para favorecer as grandes empresas de mineração, e o que resta ao povo são os riscos socioambientais produzidos por essa dinâmica.

No “Boletim Informativo do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia” (2010), a publicação *“O direito de dizer ‘não’ à construção da Hidrelétrica de Marabá”* aponta alguns grupos sociais que irão sofrer diretamente as consequências do projeto hidrelétrico de Marabá, como movimentos sociais como o MIQCB⁵, cujas algumas de suas integrantes residem em áreas ameaçadas de inundação. Esse movimento social, além de lidar e denunciar atividades como a extração do coco babaçu para produção de carvão, desmatamento dos babaçuais, latifúndio, agora possuem mais essa preocupação e incerteza quanto à Hidrelétrica de Marabá. Comunidades indígenas como os Gaviões da Montanha, que já foram deslocados compulsoriamente por causa da Hidrelétrica de Tucuruí para a reserva Mãe Maria, em Bom Jesus do Tocantins-PA, com a previsão do empreendimento, terão que novamente ser deslocados, pois seu território atual também está na área de estimativa de inundação. Em Apinagés, como já apontado, localiza-se a Colônia de Pescadores, que reúne um considerável número de pescadores artesanais em atividade. Os pescadores dessa região já sentem as consequências da hidrelétrica de Tucuruí nos fluxos de peixes, logo, nos trecho entre Marabá e São João. Com o projeto hidrelétrico, terão ainda mais dificuldades no entorno da bacia do Araguaia-Tocantins.

Os processos de desterritorialização de grupos sociais estão acontecendo em diversos países da América Latina. Esses processos estão inseridos em uma dinâmica mais ampla de apropriação privada por mercados, apropriação de territórios que são de uso comum, promovendo deslocamentos compulsórios de famílias e grupos sociais. A desterritorialização explica como são tiradas as referências fixas por conta da alteração da relação com o tempo, com o espaço e com as fronteiras em que vivem sociedades. Trata-se de processos que modificam a estrutura de poder do Estado e instituições (Castro, 2019).

Conforme mencionado por Castro (2018), no último meio século, percebe-se a expansão de financiamentos para o avanço do extrativismo por empresas que promovem o agronegócio, implantação de megaprojetos, expansão da mono-

⁵ Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu, organizado nos municípios de São Domingos do Araguaia, São João do Araguaia, Brejo Grande e Palestina do Pará.

cultura, rodovias, ferrovias e hidrovias, para terras tradicionalmente já ocupadas, com intuito de expandir a exploração e o escoamento de minérios e grãos. Os grandes empreendimentos surgidos a partir dos anos 1970 foram implantados com grande contribuição do Estado brasileiro. Desse modo, essa colonialidade ainda é presente por meio dos projetos neoextrativistas intensamente incentivados pelo modelo de desenvolvimento vigente, de saque dos recursos naturais e alterações de modos de vida.

OS EFEITOS SOCIOAMBIENTAIS DO DESENVOLVIMENTISMO NA AMÉRICA LATINA

Os teóricos Acosta e Machado (2012) afirmam que a história da humanidade é a história de dominação do homem sobre a natureza, uma relação que tem como característica o utilitarismo e a exploração, provocando escassez de recursos, poluição, alterações climáticas e seguindo para catástrofes ambientais. Segundo os autores, foi a partir de 1492, com a invasão da América pelos europeus que se iniciou a imposição de um imaginário voltado à legitimação à inferiorização do outro como primitivo, emergindo assim as colonialidades do poder, do saber e do ser, que continuam até hoje. A consolidação desse processo expande também a divisão do trabalho capitalista; países se especializando como produtores de manufaturas e outros na produção de matérias-primas, os primeiros importando e os segundos exportando. Desse modo, o extrativismo marca a América como fornecedora de matérias-primas para atender às demandas do capital.

Através das sucessivas transformações do capitalismo, como mercantilização, avanço da industrialização, começam a se tornar mais visíveis os efeitos da degradação ambiental, que se intensifica com a alta produção para o consumo em massa com o fordismo, taylorismo e uso de motores abastecidos por recursos fósseis não renováveis. Pós-Segunda Guerra Mundial, os EUA ascendem como grande potência mundial com o plano Marshall, coadunando diversos países e impulsionando o conceito de desenvolvimentismo, ou seja, do seu imperialismo. Nesse contexto, no denominado Terceiro Mundo, ocorria a busca para alcançar o modelo de sociedade norte-americano de industrialização e consumo em massa, gerando incontáveis consequências ambientais. Logo, essa infinita acumulação de bens e exploração indiscriminada dos recursos naturais não projeta um futuro, mas sim a culminação de

um suicídio coletivo, pois, acontece a mercantilização cada vez maior da natureza. As florestas, a terra, o ar e o clima estão sendo colonizados e privatizados, colocando em risco o futuro da própria humanidade (Acosta; Machado, 2012).

De acordo com Castro (2018), no contexto histórico e econômico da América Latina e do Brasil, está a marca da intensa exploração da natureza através da extração dos recursos naturais, visando à exportação. Acosta (2016) afirma que o extrativismo é uma modalidade de acumulação que tem seu início em grande escala há 500 anos e que a economia mundial teve sua estruturação a partir da colonização da América, Ásia e África. O autor também faz uma distinção entre extrativismo e neoextrativismo. Extrativismo refere-se à atividade que retira uma grande escala de recursos naturais para a exportação. Hoje essas dinâmicas são promovidas com avançadas tecnologias e fazem altas alterações territoriais. As avançadas tecnologias possibilitaram intensa rapidez na retirada e locomoção dos minerais, por isso neoextrativismo é usado para denotar essa diferença entre os padrões, apesar da dinâmica ser a mesma. Ou seja, são velhos processos que ainda continuam atuais, são escolhas de governos tanto progressistas quanto conservadores que, apesar de conseguirem aumentar seu PIB, não conseguem reduzir as desigualdades, já que, para isso, teria que haver um processo de rompimento com a concentração de terras, riquezas e com a acumulação de capital.

Segundo Gudynas (2010), há dois tipos de exploração: a exploração de hidrocarbonetos e minerais, que não são recursos renováveis, o que leva a uma perda de patrimônio ecológico; e a agricultura, que atua em explorar recursos naturais renováveis e, através dela, pode haver mais possibilidades de práticas sustentáveis. Entretanto, a atividade mais incentivada pela racionalidade econômica foi a mineração a céu aberto, representada por grandes empreendimentos que resultam, de acordo com o autor, em uma “amputação ecológica”. No Brasil, Jair Bolsonaro, quando presidente, promoveu um aprofundamento dos extrativismos, expandindo a fronteira agrícola, liberando a entrada do capital nas áreas indígenas e diminuindo a proteção ambiental, utilizando discursos ultraconservadores, violentos e intensificando os efeitos socioambientais (Gudynas, 2010).

Na visão do autor, há narrativas que se utilizam de argumentos como o de que o extrativismo é benéfico e necessário, ao mesmo tempo que invisibiliza as denúncias de efeitos socioambientais e impede a busca por alternativas. Essas narrativas também atuam nas discussões de políticas públicas, como a limitação

da participação e do acesso à informação. Esses processos alimentam o que o autor chama de efeitos derrames, que afetam a democracia e a política, debilitando mecanismos de informação, consulta e participação cidadã. As narrativas em defesa do extrativismo usam como justificativa o argumento de que há uma ciência objetiva, neutra e homogênea e que os cientistas possuem o conhecimento verdadeiro. Essa minimização dos efeitos ambientais ou de que o avanço tecnológico irá resolvê-los pauta-se no positivismo determinista e cartesiano. No entanto, os recentes avanços nas ciências ambientais vêm apontando um sentido inverso, passando a perceber o aumento dos riscos e efeitos socioambientais.

Conforme Svampa (2012), nos últimos 10 anos, a América Latina fez a transição do Consenso de Washington para o Consenso de Commodities, pautado pela exportação de alta quantidade de matéria-prima, pela ascensão de uma nova ordem política e econômica, baseada no aumento do preço internacional de matérias-primas a partir das demandas das potências mundiais. No entanto, a autora aponta que esse processo possui diversas falhas estruturais, como a reprimarização das economias dos países da América Latina, assim como a perda de soberania alimentar por conta da exportação de alimentos em enorme quantidade. Além disso, há também a presença dos processos de desapropriação, seja de recursos ou de territórios, criando inclusive novas formas de dominação e dependência.

Relata a autora que a inflexão extrativista aglutina também os projetos de infraestrutura propostos pela IIRSA⁶ e firmados por diversos governos latino-americanos, como projetos de transporte, energia e comunicação para facilitar a extração e exportação de matérias-primas. O modelo extrativista atual se caracteriza pela grande escala dos empreendimentos e dos investimentos em capital e força de trabalho, além da presença de atores como grandes empresas, o Estado e as comunidades atingidas. Da mesma forma, os riscos e efeitos socioambientais e econômicos provocados por esse modelo são igualmente enormes. Esses empreendimentos partem de uma perspectiva de eficiência do território, desqualificando outras lógicas presentes no espaço, consolidam enclaves de exportação que promovem pouca cadeia produtiva endógena e desestruturam os espaços socioprodutivos do território, tornando-os dependentes do mercado internacional.

6 Iniciativa para a Integração da Infraestrutura Regional Sul-Americana, constituída, em 2000, durante a I Reunião de Presidentes da América do Sul, em Brasília.

Como consequência desses processos, Svampa (2012) argumenta que têm se intensificado os conflitos socioambientais, marcados pela reivindicação da luta pela terra de indígenas, camponeses, quilombolas, bem como por novos modos de mobilização participativa em defesa do meio ambiente, da biodiversidade e dos bens naturais. Isso porque, a expansão desses grandes empreendimentos destrutura territórios e ameaça as formas sociais e econômicas existentes, assim como as práticas participativas, já que são implantados sem o consenso dos povos já habitantes, dividindo a sociedade, reprimindo resistência e violando direitos humanos. Tem avançado também a judicialização das lutas socioambientais, à medida que essas populações não são consultadas e são deslocadas de seus territórios pelas empresas que degradam o ambiente. Por isso, aponta a autora que ocorre o que Henrique Leff denomina de “esverdeamento das lutas” e a ascensão de um pensamento ambiental na América Latina (Svampa, 2012). Esses movimentos e redes socioterritoriais têm construído uma linguagem de territorialidade oposta às narrativas do desenvolvimentismo, defendidas por empresas e governos.

Nesse contexto de processos de lutas socioambientais latino-americanas, vem se estabelecendo o que Svampa (2012) denomina de giro ecoterritorial, a incidência de uma linguagem comum que tem como base a articulação entre a matriz indígena-comunitária, o discurso ambiental e a defesa de territórios e dos direitos da natureza. Entre os temas que perpassam o giro ecoterritorial, destacam-se a soberania alimentar, os bens comuns, a justiça ambiental e o bem-viver. No entanto, os movimentos de resistência enfrentam diversos obstáculos, entre eles a persistência de imaginários sociais em torno da ideia de desenvolvimento, marcada por uma visão eldoradista dos recursos naturais, ou seja, o mito do excedente e da infinitude desses recursos, como se observa na atual ilusão desenvolvimentista promovida por governos progressistas (Svampa, 2012). O discurso do desenvolvimentismo, de acordo com Rist (2008), tem sua força na sua capacidade de seduzir, pois construiu uma crença tomada como verdadeira de que o desenvolvimento é indispensável. Trata-se, portanto, da constituição de um mito ocidental.

Em contrapartida a essas narrativas hegemônicas, Gudynas (2010) discorre sobre a necessidade de narrativas insurgentes, contranarrativas que explorem alternativas ao desenvolvimentismo e ofereçam respostas imediatas aos efeitos socioambientais, com posições insurgentes e subversivas. Acosta e Machado (2012) também argumentam sobre a necessidade dos países do Sul, como condição de

sobrevivência, pensarem em uma solução pós-extrativista para dar fim ao modelo predatório atual, que está se mostrando inviável diante das limitações ecológicas e das mudanças climáticas. Trata-se da construção de um novo estilo de vida, de economia e de civilização, baseado em novos valores e em diferentes relações sociais. Nesse contexto, ganha força um pensamento global emergente, transformador e crítico, como o da ecologia política, que, ao partir da crítica ao capitalismo, propõe uma perspectiva capaz de articular movimentos políticos e sociais em torno da luta por mudanças sociais e econômicas globais, além de promover a harmonia entre o ser humano e a natureza.

DESCOLONIZAR O PENSAMENTO

No contexto do processo de colonização que também ocorre no âmbito do conhecimento, Dussel (2005), ao discutir sobre Europa e eurocentrismo, aponta a manipulação conceitual que foi a diacronia Grécia-Roma-Europa, uma invenção criada nos fins do século XVIII. De acordo com o autor, essa sequência inventada de forma ideológica, que dissemina a ideia de que as culturas grega e romana foram o centro da história do mundo, é duplamente falsa. Primeiro, porque ainda não existe uma história mundial, mas sim histórias isoladas e justapostas, como a história romana, chinesa, persa, inca, americana, entre outras. Segundo, pelo fato de que o lugar geopolítico dessas culturas também impede que sejam consideradas o centro da história.

Então, Dussel (2005) aponta o desejo de se opor a esse mito da modernidade e propõe um novo e diferente conceito de modernidade. Para a superação da modernidade hegemônica, segundo o autor, é preciso “negar a negação do mito da modernidade”, ou seja, a “outra face”, que foi vítima e negada pela modernidade, precisa se entender como inocente (Dussel, 2005). Logo, ao negar a inocência da modernidade hegemônica e entender a alteridade do outro, descobre-se a outra face oculta da modernidade: a periferia colonial, o negro, o índio, a mulher, a cultura popular, a criança, vítimas da modernidade. Isso implica superar essa “razão emancipadora” e a falácia desenvolvimentista, no sentido de transcender a razão moderna, com a “trans-modernidade” como um projeto de libertação mundial e de alteridade.

Outro autor que também caminha nesta linha de oposição epistemológica à modernidade hegemônica colonial é Mignolo (2008), famoso pelo seu conceito de “desobediência epistêmica”. O autor propõe que a opção descolonial é epistê-

mica, ao se desvincular dos conceitos ocidentais, não um abandono do já institucionalizado, mas a substituição da geopolítica da história imperial ocidental pela geopolítica das pessoas, religiões, subjetividades, conceitos políticos, econômicos, línguas etc. que foram racializados. A opção descolonial significaria aprender a desaprender, pois nosso modo de pensar é programado pela razão colonial. É preciso pensar a partir de categorias de pensamento e línguas não inseridas nos conceitos dos pensamentos ocidentais. Trata-se de uma interculturalidade, inter-epistemológica, um diálogo entre cosmologia ocidental e não ocidental.

Também nessa perspectiva de descolonização de pensamento, Santos (2009, p.23) afirma que “o pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal”, pois há um sistema de distinções invisíveis e visíveis, sendo as invisíveis a base das visíveis. Existem linhas radicais que partem a realidade social em dois universos diferentes: o deste lado da linha e o do outro lado da linha. A divisão é tão acentuada que o que se encontra do outro lado da linha é dado como inexistente, excluído. Essa divisão invisível é a distinção das sociedades metropolitanas e dos territórios coloniais. Nas sociedades metropolitanas, é aplicada a dicotomia regulação/empowerment e, nos territórios coloniais, a dicotomia apropriação/violência. O direito e o conhecimento modernos marcam as manifestações mais consolidadas do pensamento abissal. Do outro lado da linha, considera-se que não existe conhecimento verdadeiro, mas sim crenças, opiniões, intuições, objetos para investigação etc.

Desse modo, Santos (2009) aponta como promessa contra hegemônica o cosmopolitismo subalterno, que tem sua manifestação por meio de movimentos, iniciativas e organizações que se contrapõem a todas as formas de exclusão promovidas pela globalização neoliberal. O movimento indígena é um dos movimentos que mais representam a emergência de um pensamento pós-abissal. O pensamento pós-abissal propõe que se reconheça a existência e persistência de que a exclusão social deve ser superada. Para isso, devemos situar a perspectiva epistemológica do outro lado da linha, no Sul global, aprender com as epistemologias do Sul, na promoção de uma ecologia dos saberes, baseada no reconhecimento e na interação da diversidade de conhecimentos diferentes, na ideia de um interconhecimento, implicando a renúncia de epistemologia geral. A primeira condição para adentar o pensamento pós-abissal é através da co-presença radical, de agentes e práticas dos dois lados da linha, de forma igualitária e contemporânea.

A partir de uma perspectiva mais relacionada à questão ambiental, Escobar (2005) discute sobre a construção do projeto de uma filosofia ambiental e, para isso, afirma a necessidade da transformação da relação de dominação entre natureza e sociedade ou natureza e cultura. Para tanto, aponta que primeiro é preciso se distanciar da relação feita pelo logocentrismo ocidental⁷ entre cultura e natureza, de superar essa relação promovida pela modernidade hegemônica.

Segundo Escobar (2005) um dos espaços de maior esperança e interessante para a constituição de uma filosofia ambiental é a defesa dos modelos locais da natureza por parte de movimentos sociais, que objetivam a criação de mundos diferentes de ecologia e economia. A resistência ao projeto dominante logocêntrico deve ser ecológica, econômica e cultural, como resposta aos conflitos ecológicos, culturais e econômicos. Além disso, relações entre humanos e natureza estão mediadas pelo conhecimento e este toma variadas formas, sejam dualistas ou não dualistas, que não fazem a cisão entre natureza e cultura. A defesa destes mundos está constituindo modernidades alternativas. Então, para concretização de uma filosofia ambiental, é relevante começar a pensar a partir e com os intelectuais de comunidades subalternas e seus ativistas. Filósofos e antropólogos devem começar a olhar como movimentos sociais proporcionam base social e epistemológica para avançar em um projeto de mundos sócio-naturais diversos, sustentáveis e plurais.

Como afirma Castro (2019), a perspectiva decolonial é política e epistêmica, sendo um trabalho sobre o conhecimento acompanhado de vigilância epistêmica, em uma prática de argumentação crítica, de inversão do olhar, do imaginário e das práticas. Isso porque, o poderio colonial ascendeu sobre a exploração do trabalho, servidão e escravidão. O trabalho do outro explorado até exaustão, o servo e o escravo existiam apenas enquanto fosse trabalho. O lugar que foi atribuído ao negro e ao índio pela colonização é um lugar de inferior, marcando a racialização que foi se perpetuando através das dinâmicas de interiorização de hierarquias.

Desse modo, continua a autora, os estudos da sociologia na América Latina demonstram que há intelectuais, instituições e grupos de pesquisa com interesse em buscar compreender os processos sociais e históricos que formam as sociedades de (Castro, 2019). Desde a década de 1920, intelectuais latino-

⁷ Logocentrismo se refere ao projeto de construção de um mundo ordenado, racional e previsível (Escobar, 2005).

-americanos e movimentos sociais têm refletido sobre um dos maiores desafios para a sociologia na América Latina: a desconstrução dos saberes coloniais e a descolonização do pensamento sociológico, atravessada pela colonialidade do poder (Quijano, 2005).

Alguns autores influenciaram o pensamento acadêmico a partir das lutas sociais, de uma ciência engajada como dizia Florestan Fernandes, de uma ciência que tem o compromisso de desvendar, de desalienar, como queria Guerreiro Ramos, ou de intervir nos espaços públicos, ação necessária em Darcy Ribeiro. Encontramos diversas trajetórias de pensadores latino-americanos em diferentes países como José Carlos Mariátegui, Franz Fanon, Paulo Freire, José Martí, Camilo Torres, Eduardo Galeano, Orlando Fals Bordas, Héctor Nahuelpán Moreno, Gabriel García Márquez, Clóvis Moura. Mais recentemente, autores de vários países reunidos em perspectivas críticas diversas como Enrique Dussel, Anibal Quijano, Octavio Ianni, Maristela Svampa, Carlos Valter Porto-Guimarães, Adélia Ribeiro, Silvia Rivera, Rita Segato, Alberto Acosta, Walter Mignolo, Paulo Martins, entre muitos outros. (Castro, 2019, p. 36)

Além disso, o grupo de pesquisa sobre Modernidade/Decolonialidade, as teorias pós e decoloniais, os estudos subalternos, as teorias feministas e as abordagens sobre racialização e raça têm se destacado. O Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais (CLACSO) e a rede FLACSO também têm se consolidado como espaços importantes para a discussão e o aprofundamento dos debates sobre a realidade latino-americana. A autora argumenta que é preciso o alinhamento do pensamento latino-americano à crítica ao constante avanço do modelo extrativista de desenvolvimento (Castro, 2019). Isso porque muitos países, mesmo ditos como progressistas, na América Latina, têm favorecido, em suas políticas, o neoliberalismo, enfraquecendo as experiências de solidariedade coletiva, por meio de dinâmicas violentas de acumulação de capital que promovem conflitos e vão contra as demandas básicas das populações locais, como autonomia, reconhecimento da diversidade cultural e proteção à vida e natureza.

ECOLOGIA POLÍTICA E JUSTIÇA AMBIENTAL

Nesse contexto de urgente necessidade de modelos alternativos ao de desenvolvimento vigente na América Latina, é importante destacar Leff (2003) e a sua defesa pela ecologia política, perspectiva que propõe a construção de um

território novo de política e pensamento crítico, para pensar a complexidade ambiental atual e a formação de um futuro sustentável. A ecologia política, segundo o autor, parte de uma radical crítica das fundamentações ontológicas e metafísicas da epistemologia moderna, visando à desconstrução teórica no campo político: reconhecendo à diversidade cultural, os saberes e os direitos dos povos tradicionais, assim como vê no ambientalismo a forma de confrontar a hegemonia do mercado. A intensa expansão da produção leva à busca de recursos em outros países. O Brasil é um exemplo nesse sentido, pois a extração mineral para exportação ocorre de forma predatória, resultando em um passivo ambiental que não pode passar despercebido, deslocamento de populações, desmatamento, assoreamento de rios, entre outras consequências (Leff, 2015).

De acordo com o economista ecológico Martinez Alier (2011), vem ganhando espaço a abordagem da “Justiça Ambiental”, que se opõe à degradação ambiental e social causada pela intensiva produção econômica que atinge, de forma desproporcional, grupos sociais. Esta corrente defende um interesse pelo meio ambiente como fornecedor de condições de subsistência. Os princípios resultam de uma demanda por justiça social entre as pessoas e a defesa de que os grupos camponeses e indígenas promovem uma utilização sustentável da natureza e que contribuem para a conservação da biodiversidade. Segundo Alier (2011) e Acse-rald (2004), a perspectiva da Justiça Ambiental põe a questão ambiental no centro das discussões sobre desenvolvimento, principalmente quando é considerada a situação dos grupos menos favorecidos.

A partir do que foi discutido, percebe-se que diversos grupos sociais que já sofrem com várias injustiças ambientais, com a construção da Hidrelétrica de Marabá e seus efeitos, essas dificuldades serão maiores, como para os pescadores artesanais da Vila Apinagés. Por isso, a importância do engajamento e reivindicação desses movimentos e grupos sociais pela permanência em seus territórios, cultura, sustento e modo de vida.

O biólogo Phillip Fearnside (2019), relaciona os debates sobre Justiça Ambiental à temática de implantação de barragens na região amazônica. O autor argumenta que, no discurso do setor elétrico, sempre se destaca a necessidade de mais barragens para atender milhões de brasileiros sem energia elétrica, entretanto, ironicamente, esta narrativa tem pouca relação com a distribuição de energia elétrica no país, pois a distribuição elétrica, como em áreas rurais,

não tem sido prioridade para o governo. A maior parte da eletricidade de hidrelétricas é destinada para indústrias, mas não anunciado de forma ampla à população. De acordo com o autor, esse tipo de injustiça poderia ser atenuado caso houvesse, ao menos, uma melhoria nas condições de reassentamento das populações deslocadas e uma substituição justa dos meios de subsistência desses indivíduos. Ainda assim, a estrutura central da injustiça permanece inalterada (Fearnside, 2019). Desse modo, a construção de barragens apresenta um consistente padrão de violação de direitos humanos, pelas suas ações que não consideram os diversos alertas socioambientais.

O biólogo aponta exemplos já existentes de injustiças promovidas pela instalação de barragens, como em Balbina e Tucuruí, que promoveram o deslocamento de populações indígenas e prejudicaram a atividade pesqueira; em Jirau e Santo Antônio, foi bloqueada a migração de peixes que faziam parte do sustento de povos ribeirinhos situados em pelo menos três países; em Teles Pires, foi alagado um território sagrado para os indígenas Munduruku; e Belo Monte deslocou grupos rurais e urbanos, prejudicou a pesca e retirou até 80% do fluxo de água em um intervalo de 100 km do rio Xingu, onde estavam situadas comunidades indígenas. O autor alerta que muitas das barragens planejadas na Amazônia podem afetar a região de forma dramática, como é o caso da barragem de Marabá, cuja estimativa prevê o deslocamento de até 40 mil pessoas, especialmente populações ribeirinhas (Fearnside, 2019). Entre os afetados estão os habitantes da Vila Apinagés, no município de São João do Araguaia-PA.

De acordo com Escobar (2010), o conhecimento da natureza não é uma questão simples da ciência, já que é um tema central de como podemos pensar crises ambientais, é fundamental ter uma variedade de visões sobre o assunto, ainda mais quando entram no jogo questões econômicas e políticas. Em um contexto epistemológico, é fundamental estarmos familiarizados com as possibilidades das propostas dos movimentos sociais e dos ecólogos em criticar a concepção eurocêntrica e logocêntrica de apropriação da natureza. É igualmente importante destacar as concepções descoloniais do natural, que enfatizam a inter-relacionalidade entre as dinâmicas ecológicas, culturais e econômicas que constituem o que chamamos de natureza. Por isso, a relevância de privilegiar os conhecimentos subalternos sobre o natural. Essas ecologias políticas fazem a articulação de conhecimentos únicos sobre a diversidade, a diferença, a interculturalidade, com

a natureza sendo o agente central, sobretudo na América Latina, a partir de um pensamento ambiental que ascende das lutas e dos conhecimentos indígenas, de grupos étnicos, camponeses e outros grupos subalternos, com a proposta de reconstruir mundos locais e regionais de modo mais sustentável.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No contexto do modelo de desenvolvimento vigente, as atividades extrativistas e neoextrativistas, com suas megaestruturas, visando à exportação de recursos naturais, ditam os processos econômicos de diversos países, entre eles, o Brasil. A região amazônica brasileira, rica em recursos naturais, desde os anos 1970, passa a ser intensamente explorada por essas dinâmicas para atender às necessidades da acumulação do capital, levando a efeitos ambientais e sociais. Uma forma de exploração dos recursos naturais da região é a implantação de hidrelétricas, devido ao potencial hídrico para gerar energia, em grande parte, voltada para atender às demandas industriais.

O contínuo avanço da exploração de recursos materiais que acontece na Amazônia resulta desses constantes processos de colonização sofridos pelos países da América Latina. Essas ações, muitas vezes conduzidas sem considerar os impactos sobre as populações tradicionais que há muito habitam a região, como indígenas, quilombolas, camponeses e pescadores, desrespeitam seus modos de vida e os vínculos históricos com o território. Povos passam a ser expropriados, expulsos para a entrada dos grandes empreendimentos e do latifúndio, resultando em conflitos, desterritorializações e dizimação de comunidades, culturas e modos de vida, a favor de um sistema perpassado por contradições, em que, na mesma proporção que produz riqueza, também produz pobreza, em um cenário de injustiça social.

Portanto, neste texto, foram abordados os possíveis efeitos do projeto de Aproveitamento Hidrelétrico de Marabá; se construído, afetará áreas de diversos municípios da região, levando ao deslocamento de várias comunidades, como os moradores da Vila Apinagés, de suas localidades originais, entre outras consequências.

Por conta dessas constantes injustiças ambientais, há uma explosão de conflitos socioambientais, o que tem levado teóricos latino-americanos a es-

tudarem as dinâmicas coloniais e neocoloniais do pensamento moderno e do modelo de sociedade atualmente vigente. Esses estudos são desenvolvidos em diálogo com movimentos e grupos sociais engajados, discutindo propostas de modelos alternativos ao desenvolvimentismo, com o objetivo de garantir condições dignas de vida e subsistência, ou seja, buscando justiça social e ambiental para esses grupos sociais, constantemente atacados pelas estruturas de dominação econômica e epistemológica.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, A. Extrativismo e neoextrativismo: Duas faces de uma mesma maldição In: **Descolonizar ou imaginário: Debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento**. DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; PEREIRA Filho, Jorge (org.). Tradução: Igor Ojeda. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2016. p. 46- 85.

ACOSTA, A.; MACHADO, D. Movimientos comprometidos con la vida: ambientalismos y conflictos actuales en América Latina. In: **CONSEJO LATINOAMERICANO DE CIENCIAS SOCIALES. Movimientos sociales en América Latina**. Buenos Aires: CLACSO, 2012. (OSAL Observatorio Social de América Latina, ano 13, n. 32).

ACSELRAD, H. (org.). **Conflitos ambientais no Brasil**. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Fundação Heinrich Böll, 2004.

AKAMA, A. Impacts of the hydroelectric power generation over the fish fauna of the Tocantins river, Brazil: Marabá dam, the final blow. **Oecologia Australis**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 1-10, 2017. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/oca/article/view/>. Acesso em: 15 nov. 2022.

ALIER, M. J. **O ecologismo dos pobres: conflitos ambientais e linguagens de valoração**. 2. ed., 2. reimpr. São Paulo: Contexto, 2011.

ARAÚJO, A. S.; SIEBEN, A. A comunidade de Apinagés em São João do Araguaia, Pará: atingidos pela perspectiva da construção da Usina Hidrelétrica de Marabá. **Boletim de Geografia**, Maringá, v. 38, n. 2, p. 130-150, 2020.

BOLETIM INFORMATIVO. **Nova Cartografia Social da Amazônia: o direito de dizer “Não” à construção da Hidrelétrica de Marabá**. Manaus: UEA Edições: PPGAS-UFAM, ano 3, n. 4, nov. 2010.

BRASIL. Ministério de Minas e Energia. Eletrobrás Eletronorte. Consultoria CNEC Worley Parsons Resources & Energy. **Relatório de Impacto Ambiental (RIMA)**. Brasília, DF: Camargo Corrêa, 2013.

CASTRO, E. Epistemologias e caminhos da crítica sociológica latino-americana. In: CASTRO, E.; PINTO, R. **Decolonialidade e sociologia na América Latina**. Belém: NAEA/UFPA, 2019. p. 25-52.

CASTRO, E. Campo do desenvolvimento, racionalidade, ciência e poder. In: FERNANDES, A. C.; LACERDA, N.; PONTUAL, V. **Desenvolvimento, planejamento e governança: o debate contemporâneo**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2015. p. 225-246.

CASTRO, E. Produção de conhecimento sobre hidrelétricas na área de ciências humanas no Brasil. **Novos Cadernos NAEA**, Belém, v. 21, n. 3, p. 31-59, set./dez. 2018.

DAOU, A. M. Um espaço social fora do mapa: as lutas que as águas ensejam e o território como dispositivo. In: ACSERALD, H. (org.). **Cartografia social, terra e território**. Rio de Janeiro: UFRJ/IPPUR, 2013.

DIEGUES, A. C. S. **O mito moderno da natureza intocada**. São Paulo: Hucitec, 1994.

DUSSEL, E. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, E. (coord.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais - perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

ESCOBAR, A. “Pós-desenvolvimento” como conceito e prática social. In: MATO, D. (ed.). **Políticas de economia, meio ambiente e sociedade em tempos de globalização**. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 2005.

ESCOBAR, A. Atores, redes e novos produtores de conhecimento: movimentos sociais e a transição paradigmática das ciências. In: SANTOS, B. S. (org.). **Conhecimento prudente para uma vida digna: um discurso sobre a ciência revisitada**. Porto: Afrontamento, 2003. p. 605-630.

ESCOBAR, A. **Territórios de diferença: lugar, movimento, vida, redes**. Popayán: Enviñon, 2010.

FEARNSIDE, P. M. **Hidrelétricas na Amazônia: impactos ambientais e sociais na tomada de decisões sobre grandes obras**. Manaus: Editora do INPA, 2019.

GUDYNAS, E. La ecología política del progresismo sudamericano: los límites del progreso benévolo. Íconos: **Revista de Ciencias Sociales**, Quito, n. 36, p. 1-20, jan. 2010.

HAESBAERT, R. Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade. In: SEMINÁRIO NACIONAL SOBRE MÚLTIPLAS TERRITORIALIDADES, 1., 2004, Porto Alegre. **Anais [...]**. Porto Alegre: UFRGS/ULBRA/AGB, 2004.

HAESBAERT, R. **O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade**. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). **Povos Indígenas no Brasil: o povo Apinajé**. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org>. Acesso em: 20 nov. 2015.

LEFF, E. **Ecologia política: uma perspectiva latino-americana**. Desenvolvimento e Meio Ambiente, Curitiba, v. 35, p. 1-10, dez. 2015.

LEFF, E. La ecología política en América Latina: un campo en construcción. **Sociedade e Estado**, Brasília, DF, v. 18, n. 1/2, p. 1-30, jan./dez. 2003.

LITTLE, P. E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. **Anuário Antropológico**, Brasília, DF, v. 28, n. 1, p. 251-290, 2003.

MAGALHÃES, S. B. **Uma análise sócio-antropológica do deslocamento compulsório provocado pela construção de barragens**. 2007. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, École Doctorale Vivant et Sociétés, Universidade Federal do Pará, Belém, 2007.

MIGNOLO, W. Desobediência epistemológica: a opção descolonial e o significado de identidade política. **Cadernos de Letras da UFF**, Dossiê: Literatura, Língua e Identidade, n. 34, p. 287-324, 2008.

MOVIMENTO DOS ATINGIDOS POR BARRAGENS (MAB). **Hidrelétrica de Marabá**: matéria especial desvela impactos. Marabá Notícias, 2016. Disponível em: <https://justicanostrilhos.org/>. Acesso em: 15 nov. 2022.

OLIVEIRA, J. M. S.; SILVA, M. P. Paulo Freire e a educação histórica: desafios e possibilidades para a atuação docente no sistema modular de ensino da rede pública estadual paraense. **Revista Debates Insubmissos**, Caruaru, PE, v. 2, n. 4, edição especial, 2019.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (coord.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

REIS, M. J. Espaços vividos, migração compulsória, identidade: os camponeses do Alto Uruguai e a hidrelétrica de Itá. 1998. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1998.

RIST, G. **Le développement: histoire d'une croyance occidentale**. Paris: Presses de Sciences Po, 2001.

SANTOS, B. S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais à ecologia dos saberes. In: SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. G. (org.). **Epistemologia do Sul**. Coimbra: Almedina; CES, 2009. p. 23-71.

SIGAUD, L. **Efeitos sociais de grandes projetos hidrelétricos**: as barragens de Sobradinho e Machadinho. Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ, 1986. (Comunicação, n. 9).

SILVA, C. B. **Entre o recurso e a vida: territorialidades em disputa na dinâmica de construção da Usina Hidrelétrica de Marabá**. 2012. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Pará, Marabá, 2012.

SHIVA, V. **Monoculturas da mente**: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia. São Paulo: Gaia, 2003.

SVAMPA, M. Consenso de los commodities, giro ecoterritorial y pensamiento crítico en América Latina o y la renovación verde de la izquierda. In: **CONSEJO LATINOAMERICANO DE CIENCIAS SOCIALES. Movimientos sociales en América Latina**. Buenos Aires: CLACSO, 2012. (OSAL Observatorio Social de América Latina, ano 13, n. 32). Disponível em: <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/osal/20120927103642/OSAL32.pdf>. Acesso em: 15 nov. 2022.

VAINER, C. B. **O conceito de atingido**: uma revisão de debates e diretrizes. Rio de Janeiro, 2003.

CAPÍTULO 3

POLICIAIS QUE CHORAM EM SILÊNCIO: TRABALHO, ADOECIMENTOS E TRAJETÓRIAS DE POLICIAIS CIVIS DO PARÁ, REGIÃO AMAZÔNICA

ALESSANDRO SOBRAL FARIAS

INTRODUÇÃO

O trabalho policial na Região Amazônica expõe os agentes a um processo contínuo de silenciamento emocional e psicológico, transformando o cotidiano em um ambiente de confronto constante, altos níveis de risco e intensa pressão, o que leva ao adoecimento silencioso desses profissionais. Oliveira Couto (2024 p. 15) destaca que, na periferia de Belém, “dinâmicas de controle social, especialmente associadas ao narcotráfico e práticas milicianas, consolidam redes de poder que aumentam a vulnerabilidade dos policiais civis”. Esse cenário é agravado pela lógica perversa imposta pelo narcotráfico sobre as fronteiras territoriais, onde “a economia do crime se apresenta como um elemento reestruturador dos territórios” e se integra ao mercado global de forma lucrativa, dificultando os mecanismos de proteção e segurança pública (Couto, 2019, p. 12). Para os policiais civis, lidar diariamente com um “sistema de coerção e vigilância” (Oliveira Couto, 2024, p. 15) implica enfrentar o medo, a pressão por resultados e a ausência de recursos adequados para o suporte à saúde mental. Nesse contexto, o trabalho policial transcende a violência externa e evidencia uma violência institucional interna, em que o sofrimento e o adoecimento psíquico desses agentes são frequentemente invisibilizados e naturalizados.

A exposição contínua ao risco e à sobrecarga emocional é ainda agravada pelas estruturas do narcotráfico e garimpo ilegal, práticas analisadas por Chagas (2022) em seu estudo sobre o “narcogarimpo” na Terra Indígena Yanomami. Chagas (2022) descreve que, nesses cenários de atuação policial, as forças do crime organizado suplantam o controle do Estado, intensificando a experiência

de precariedade e exaustão. O policial, ao adentrar esses territórios, depara-se com um ambiente de altíssimo risco, onde a violência e o perigo são partes inerentes de seu trabalho e alimentam um ciclo de desgaste mental e físico. Esse ambiente, que leva o policial a chorar em silêncio diante do isolamento e da ausência de suporte institucional, destaca o adoecimento como uma consequência direta da falta de políticas públicas que atendam às necessidades psíquicas desses agentes de segurança.

Dias (2024) contribui para a compreensão da complexidade desse cenário ao discutir como as facções criminosas da macrorregião norte reorganizam o espaço urbano, impondo uma nova lógica de violência que exacerba as condições de trabalho dos policiais. Para Dias (2022), a presença de facções transforma o trabalho policial em uma prática de “constante confronto e exposição ao risco”, em que as redes criminosas estabelecem um poder paralelo que desafia as instituições estatais. Essa dinâmica resulta em um clima de insegurança e isolamento, que agrava o ciclo de adoecimento dos agentes. Diante desse contexto, torna-se imperativo repensar as políticas de saúde ocupacional voltadas para os policiais civis da Amazônia, que lidam não apenas com a violência externa, mas também com uma estrutura organizacional que silencia suas trajetórias de sofrimento e adoecimento.

METODOLOGIA

O presente estudo adota um procedimento metodológico que combina técnicas exploratórias e descritivas, aplicando abordagens qualitativas e quantitativas para analisar a percepção dos policiais civis do Pará sobre as condições de trabalho e o impacto na saúde mental desses profissionais. A metodologia quantitativa foi estruturada com base em um levantamento de dados, utilizando um questionário enviado a 234 policiais civis por meio de um formulário no *Google Forms*, distribuído pelo Sindicato dos Policiais Civis do Pará (SINDPOL-PC-PA) através de grupos no *WhatsApp*. A análise dos dados obtidos foi realizada com o suporte da estatística descritiva, proporcionando uma visão abrangente dos padrões e tendências percebidas pelos participantes, conforme recomenda Gil (2008), que destaca a importância da quantificação no entendimento de fenômenos sociais.

Paralelamente, para captar as dimensões subjetivas e complexas das experiências policiais, realizou-se uma série de entrevistas semiestruturadas com oito policiais, incluindo delegados, escrivães e investigadores, método recomendado por Minayo (2017) e Bardin (2016) como adequado para fenômenos sociais que envolvem múltiplos aspectos humanos e institucionais. A técnica de análise de conteúdo permitiu uma categorização sistemática das falas, focando em temas recorrentes, como “pressão laboral”, “silenciamento” e “vulnerabilidade social”, que refletem as tensões e desafios enfrentados pelos policiais no contexto amazônico. Essa combinação metodológica, que articula a objetividade dos dados quantitativos com a profundidade interpretativa dos dados qualitativos, assegura um olhar mais próximo de uma realidade social sobre o problema investigado, respeitando o anonimato e o consentimento informado dos participantes e em conformidade com as normas éticas de pesquisa em ciências sociais, conforme enfatizam Gil (2008) e Minayo (2017).

COLONIALIDADE E VULNERABILIDADE NA AMAZÔNIA: O LEGADO COLONIAL E AS CONDIÇÕES DE TRABALHO

A análise das condições de trabalho dos policiais civis na Amazônia exige uma compreensão crítica da colonialidade que estrutura desigualdades históricas e aprofunda vulnerabilidades. Escobar (2012) observa que o colonialismo, presente nas práticas sociais e econômicas da América Latina, construiu uma estrutura de exclusão e subordinação que ainda hoje marginaliza populações locais. Em sua análise sobre globalização, o autor destaca que “a globalização perpetua uma diferença colonial que marginaliza as vozes locais” (Escobar, 2012, p. 46), o que é evidente no ambiente de trabalho dos policiais civis da Amazônia. Esse fenômeno de marginalização, somado à falta de políticas públicas específicas para a realidade amazônica, coloca esses profissionais em uma posição de invisibilidade, em que as condições de trabalho e saúde ocupacional permanecem desvalorizadas.

No entanto, a crítica à colonialidade estende-se além das estruturas de trabalho e de assistência. Mignolo (2005) associa colonialidade e capitalismo ao enfatizar que o sistema capitalista aprofunda hierarquias coloniais, reforçando a opressão sobre as populações periféricas. Segundo ele, “a colonialidade é a face obscura da modernidade, mantendo as populações locais em posições de margi-

nalidade” (Mignolo, 2005, p. 67). Para os policiais civis da Amazônia, o contexto econômico e cultural exacerba essa vulnerabilidade, dificultando o acesso a políticas de proteção e criando condições de trabalho que intensificam o sofrimento psíquico. Esse sistema, que explora o trabalhador enquanto reforça divisões históricas, impede o desenvolvimento de uma política de assistência de acordo com as especificidades da região.

Castro (2016) complementa essa discussão ao abordar a continuidade das práticas neocoloniais na América do Sul, em que onde o “neoeextrativismo” representa uma forma de exploração moderna que ignora as demandas locais. Para Castro (2016, p. 132), a presença de interesses econômicos e de um modelo extrativista na Amazônia brasileira resulta em “estratégias de dominação que desconsideram as necessidades e os direitos das populações locais”, incluindo os trabalhadores da segurança pública. No contexto do trabalho policial, essa exploração traduz-se em uma ausência de políticas adaptadas e em condições precárias de trabalho, em que o isolamento geográfico e a escassez de apoio institucional aumentam o risco de adoecimento mental.

A violência simbólica, outro aspecto relevante, é trabalhada por Santos (2015) como um elemento que contribui para a manutenção de relações de poder desiguais. O autor afirma que “a violência simbólica consiste na imposição de uma ordem hierárquica que silencia o trabalhador” (Santos, 2015, p. 58), evidenciando uma dinâmica de controle e subordinação que não considera as especificidades do ambiente amazônico. Essa violência simbólica torna-se visível no cotidiano dos policiais civis, cujas necessidades de saúde mental e segurança são frequentemente ignoradas ou minimizadas, perpetuando uma estrutura de trabalho que, em essência, mantém a lógica colonial de invisibilização e desumanização do trabalhador.

Silva e Lunelli (2016) reforçam a relação entre violência e colonialidade ao explorar como os povos indígenas e outras populações amazônicas são impactados por práticas que desconsideram suas realidades e necessidades. No caso dos policiais civis, que também enfrentam condições hostis de trabalho, a ausência de políticas sensíveis ao contexto amazônico evidencia uma continuidade das práticas coloniais, em que a assistência e o suporte psicológico são insuficientes. Para esses profissionais, a realidade imposta pelas estruturas de poder resulta em um ciclo de sofrimento e vulnerabilidade que é silenciado e naturalizado no ambiente de trabalho.

Por fim, Santos (2007) propõe uma abordagem alternativa por meio do conceito de “ecologia dos saberes”, que defende a valorização dos conhecimentos locais e o reconhecimento da complexidade social e ambiental da Amazônia. Para o autor, é essencial “reconhecer e valorizar os saberes locais que compreendem a complexidade social e ambiental da região” (Santos, 2007, p. 42) para transformar as condições de trabalho na Amazônia. A ausência dessa valorização resulta em políticas públicas que não atendem às especificidades do ambiente amazônico, intensificando o sofrimento mental dos policiais civis. A vulnerabilidade desses trabalhadores reflete, assim, a necessidade urgente de uma abordagem decolonial, que respeite a singularidade da região e promova políticas mais adequadas e humanas para o contexto amazônico.

RESULTADOS E DISCUSSÕES

Sobre a percepção dos policiais em relação a fatores de adoecimento

A análise dos dados da Tabela 1 sobre os sintomas psicológicos relatados pelos servidores da Polícia Civil do Estado do Pará revela uma alta incidência de sintomas relacionados ao estresse e ao desgaste emocional no ambiente de trabalho. Observe os resultados abaixo:

TABELA 1- Quantidade e Percentual de Servidores(as) da Polícia Civil do Estado do Pará, no período de outubro de 2023, por sintomas psicológicos.

Você apresenta algum desses sintomas psicológicos?	Quantidade	Percentual
Cansaço excessivo	128	26,34
Irritabilidade excessiva	98	20,16
Nervosismo	77	15,84
Perda do senso de humor	66	13,58
Retraimento social no trabalho	63	12,96
Nenhuma das opções acima	54	11,11
Total Geral	486	100,00

Fonte: Coleta de dados pelo *Google Forms*, out/2023; adaptado pelo autor.

O dado mais preocupante é o cansaço excessivo, relatado por 26,34% dos participantes, o que indica um impacto significativo na saúde física e mental desses profissionais. Esse cansaço é um indicativo do desgaste contínuo associado às demandas intensas da profissão, como observado por Han (2015), que destaca o conceito de “sociedade do cansaço”, em que o trabalhador moderno experimenta exaustão como resultado da exploração e das pressões laborais constantes.

Além do cansaço, outros sintomas relacionados ao estresse emocional e à saúde mental foram expressivos entre os policiais civis. A irritabilidade excessiva foi relatada por 20,16% dos entrevistados, seguida pelo nervosismo (15,84%) e pela perda do senso de humor (13,58%). Esses sintomas refletem a sobrecarga emocional e as pressões psicológicas enfrentadas diariamente, especialmente no ambiente de trabalho policial, marcado pela violência e pela insegurança. Sennett (1998) descreve que condições laborais estressantes e flexíveis aumentam a instabilidade emocional dos trabalhadores, levando-os a desenvolver sintomas que impactam suas relações interpessoais e a qualidade de vida.

Outro dado relevante é o retraimento social no trabalho, relatado por 12,96% dos servidores. Esse comportamento pode indicar um mecanismo de defesa utilizado pelos policiais para lidar com a pressão e o estresse do ambiente laboral. A busca pelo isolamento no contexto do trabalho é frequentemente um reflexo do esgotamento mental e da tentativa de manter a estabilidade emocional. Esse aspecto, como descrito por Santos (2015), relaciona-se à violência simbólica, em que o trabalhador é compelido a silenciar suas próprias necessidades e adaptar-se a um ambiente que desconsidera seu bem-estar psicológico.

Apenas 11,11% dos entrevistados relataram não apresentar nenhum dos sintomas listados, um percentual relativamente baixo, o que indica uma prevalência considerável de desgaste psicológico entre os servidores. Esses dados reforçam a urgência de políticas de saúde ocupacional que respondam, de forma efetiva, aos sintomas emocionais e psicológicos dos policiais civis, considerando o impacto cumulativo desses fatores sobre a saúde mental. Segundo Castro (2020), a vulnerabilidade dos trabalhadores da Amazônia é amplificada pelas condições socioambientais e pela precariedade das políticas de apoio, tornando essencial o desenvolvimento de estratégias de intervenção focadas no contexto regional.

Esses sintomas refletem uma cultura institucional que ainda não prioriza a saúde mental e o bem-estar dos seus trabalhadores, perpetuando o ciclo de adoecimento.

cimento. A prevalência elevada de sintomas de desgaste psicológico exige que o Estado reavalie as condições de trabalho e ofereça suporte efetivo, especialmente em regiões como a Amazônia, onde as pressões e o isolamento social ampliam as dificuldades enfrentadas pelos policiais civis.

TABELA 2 - Quantidade e Percentual de Servidores(as) da Polícia Civil do Estado do Pará, no período de outubro de 2023, por fator prejudicial na organização do trabalho.

Rótulos de Linha	Quantidade	Percentual
Falta de reconhecimento	169	19,27
Tratamento desigual	163	18,59
Interferência política partidária	153	17,45
Discriminação e/ou preconceito	109	12,43
Distância dos familiares	87	9,92
Sistema hierárquico	72	8,21
Solidão	47	5,36
Medo de ficar inválido	41	4,68
Medo de morrer	36	4,10
Total Geral	877	100,00

Fonte: Coleta de dados pelo *Google Forms*, out/2023; adaptado pelo autor.

A análise da Tabela 2, que apresenta fatores prejudiciais na organização do trabalho entre os servidores da Polícia Civil do Estado do Pará, destaca uma prevalência de questões relacionadas ao reconhecimento e à igualdade de tratamento, que constituem elementos centrais na satisfação e saúde mental dos trabalhadores. A falta de reconhecimento aparece como o fator mais citado, representando 19,27% das respostas, seguida pelo tratamento desigual, com 18,59%. Esses dados indicam que os policiais civis se sentem desvalorizados e desiguais dentro da instituição, o que é um indicativo de uma cultura organizacional que negligencia o reconhecimento do trabalho e a promoção de um ambiente justo. Sennett (1998) argumenta que a falta de valorização e o tratamento desigual no ambiente de trabalho aumentam o desgaste emocional dos trabalhadores e a sensação de injustiça, gerando uma instabilidade que impacta diretamente o desempenho e a saúde mental dos profissionais.

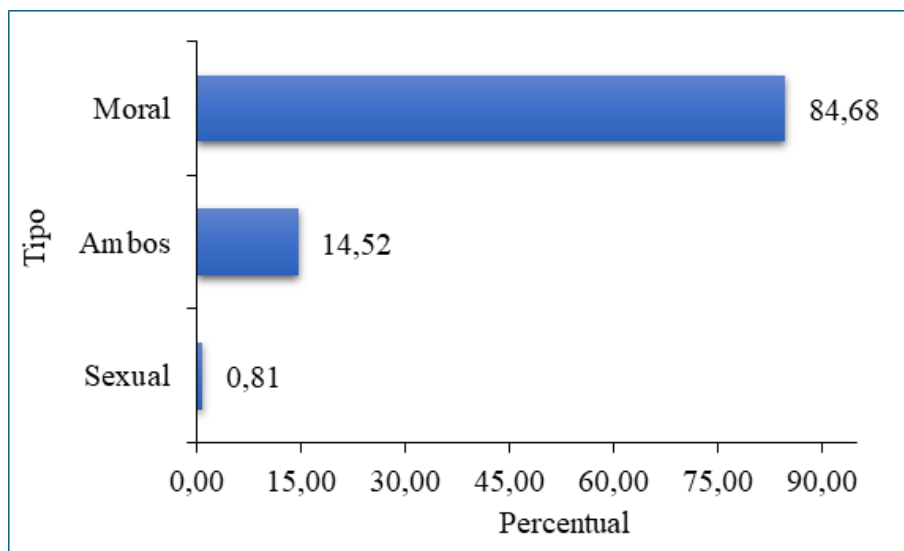
Outro fator significativo é a interferência política partidária, mencionada por 17,45% dos participantes. Esse dado sugere que muitos policiais percebem que decisões políticas interferem nas operações e no funcionamento da instituição, o que pode causar frustração e um sentimento de impotência. Essa influência externa gera um ambiente de trabalho no qual os interesses políticos podem sobrepor-se às necessidades dos trabalhadores e à própria missão institucional, o que dificulta o desenvolvimento de uma cultura organizacional sólida e comprometida com os servidores.

A discriminação e o preconceito, relatados por 12,43% dos servidores, representam outro fator prejudicial importante. Esses elementos podem intensificar o sofrimento mental, afetando tanto as relações interpessoais quanto o clima organizacional. Como explica Santos (2015), a discriminação e o preconceito no ambiente de trabalho configuram uma forma de violência simbólica, na qual os trabalhadores são silenciados e suas queixas deslegitimadas, exacerbando o isolamento e o adoecimento psicológico.

A distância dos familiares (9,92%) e o sistema hierárquico (8,21%) são fatores que reforçam o caráter isolador da profissão policial. Estar distante da família e submeter-se a uma hierarquia rígida intensificam a solidão e a alienação no trabalho. Simmel (1967) observa que o isolamento e a hierarquização exacerbam a alienação, transformando o trabalho em um processo desumanizador. No caso dos policiais, essa estrutura hierárquica rígida e a dificuldade de estar próximo dos familiares criam uma realidade de trabalho emocionalmente desgastante, em que o suporte social é insuficiente.

Por fim, o medo de ficar inválido (4,68%) e o medo de morrer (4,10%) refletem os riscos inerentes à profissão e a percepção de perigo constante, fatores que afetam a saúde mental e geram níveis elevados de estresse. Esses medos evidenciam a necessidade de políticas de apoio psicológico que abordem as questões de segurança e saúde dos policiais. Esses dados reforçam a importância de uma intervenção institucional para reduzir o impacto desses fatores prejudiciais e proporcionar um ambiente mais justo, seguro e humano para os servidores da Polícia Civil do Pará.

FIGURA 1- Percentual de Servidores(as) da Polícia Civil do Estado do Pará, no período de outubro de 2023, por assédio Moral e Sexual no ambiente de trabalho.



Fonte: Coleta de dados pelo *Google Forms*, out/2023; adaptado pelo autor.

A Figura 1 evidencia que o assédio moral é a forma de assédio mais prevalente entre os servidores da Polícia Civil do Estado do Pará, representando 84,68% dos casos relatados. Esse dado reflete a predominância de práticas de assédio moral, enquanto 14,52% dos respondentes indicaram ter sofrido ambos os tipos (moral e sexual), e apenas 0,81% reportaram assédio exclusivamente sexual. Esses resultados ressaltam a gravidade do ambiente de trabalho em termos de respeito e dignidade, expondo um cenário onde o assédio moral é significativamente presente, afetando a saúde mental e o bem-estar dos profissionais. Segundo De Carvalho, Dantas e Hernandez (2023 p. 27415), “os fatores psicossociais no trabalho dos policiais incluem riscos relacionados ao estresse, à pressão psicológica e ao assédio, que podem comprometer significativamente a saúde mental e o bem-estar”. A alta prevalência de assédio moral indica a urgência de políticas institucionais voltadas à prevenção e ao combate a essas práticas, a fim de promover um ambiente de trabalho mais seguro e respeitoso para os servidores.

SOBRE A TRAJETÓRIA DE VIDA E PROFISSIONAL DOS POLICIAIS

O que levou você escolher a profissão de policial?

Os motivos que os levaram a escolher a profissão policial revelam três categorias principais: influência familiar, estabilidade e segurança e vocação pessoal. As categorias foram codificadas a partir das recorrências observadas nos discursos dos participantes, com destaque para a influência de valores culturais, econômicos e pessoais na escolha profissional.

A primeira categoria, influência familiar, está presente nas respostas dos entrevistados 1, 6 e 8. O entrevistado 1 relata que a presença do pai, um delegado aposentado, foi determinante em sua escolha, destacando o peso da expectativa familiar e o apoio recebido para seguir a mesma carreira. O entrevistado 6 também menciona a influência direta de um membro da família — seu padrasto, delegado — como inspiração para seguir a profissão. Essas respostas refletem o que Garriott (2018) descreve como a “transmissão intergeracional de valores policiais”, em que a profissão é entendida não apenas como um trabalho, mas como uma herança familiar que molda as identidades dos indivíduos e suas escolhas. A influência familiar configura-se, portanto, como um elemento importante na decisão de seguir a carreira policial, reforçando a continuidade de valores e práticas no contexto da segurança pública.

A segunda categoria, estabilidade e segurança, é recorrente nas respostas dos entrevistados 2, 3, 7 e 8, que destacam a busca pela estabilidade financeira e segurança como principal motivação. O entrevistado 3, por exemplo, expressa que, embora já fosse advogada, optou pela carreira policial pela “estabilidade”, considerada essencial em sua decisão. Esse desejo por segurança financeira é característico da busca por um serviço público estável, especialmente em uma profissão marcada por prestígio e proteção estatal. Garriott (2018) discute que, na contemporaneidade, o trabalho policial é frequentemente associado a um sentido de “proteção e estabilidade institucional”, o que atrai muitos candidatos para a carreira. Essa categoria sugere que a escolha pela profissão policial é, muitas vezes, menos movida por vocação e mais pela necessidade de estabilidade econômica, refletindo uma busca por segurança que o serviço público proporciona.

A terceira categoria, vocação pessoal, está presente nas falas dos entrevistados 4 e 5, que mencionam um sonho de infância ou uma vontade intrínseca de seguir a carreira policial. O entrevistado 4, por exemplo, menciona que “sempre teve o sonho de ser polícia desde criança”, demonstrando uma aspiração pessoal para realizar essa função. Já o entrevistado 5 apresenta uma motivação mais pragmática, em que a escolha foi determinada pela oportunidade que surgiu. Esses relatos exemplificam a diversidade de motivos para ingressar na profissão, que vão desde o desejo pessoal até a adaptação às oportunidades de carreira. Conforme Garriott (2018), a vocação para a carreira policial é uma construção social, em que o ideal de “servir e proteger” é romantizado e reforçado pela cultura popular, o que influencia a percepção do trabalho policial como uma missão de vida.

Você está satisfeito(a) com sua profissão de policial?

As respostas dos entrevistados sobre a satisfação com a profissão de policial revelam três categorias principais: satisfação com as atribuições profissionais, insatisfação com as condições de trabalho e realização pessoal com limitações institucionais. Os elementos recorrentes nas falas dos participantes, revelaram nuances entre a satisfação pessoal e os desafios estruturais que permeiam a prática policial. Embora muitos entrevistados tenham orgulho e realização em relação ao trabalho policial, a satisfação plena é limitada por fatores externos e institucionais.

A primeira categoria, satisfação com as atribuições profissionais, é expressa por entrevistados que se sentem realizados ao desempenhar suas funções e em relação ao significado de suas atividades. O entrevistado 1, por exemplo, menciona que está satisfeito com o trabalho que realiza, atribuindo essa satisfação ao ambiente e às pessoas com quem convive: “diria que hoje eu estou satisfeito, por conta desses fatores”. Da mesma forma, o entrevistado 4 afirma estar satisfeito porque “faz o que gosta”, e o entrevistado 3 também se sente “muito satisfeita” por sua trajetória e pelas diversas funções que desempenhou ao longo da carreira. Essas falas revelam que, para muitos policiais, a satisfação está intimamente ligada ao prazer em realizar suas atribuições específicas e ao significado pessoal que atribuem ao trabalho.

A segunda categoria, insatisfação com as condições de trabalho, foi frequente nas falas dos entrevistados e reflete as dificuldades enfrentadas devido à falta de estrutura e apoio institucional. O entrevistado 2 expressa que, embora

tenha orgulho de ser policial, sente-se insatisfeito pela ausência de recursos tecnológicos, equipes adequadas e suporte institucional: “falta muita coisa na polícia... o trabalho aqui é muito estressante, mentalmente muito estressante”. O entrevistado 8 também menciona a insatisfação com a estrutura, afirmando que a principal fonte de insatisfação “é a questão institucional”, ressaltando que as limitações não estão na atividade policial em si, mas no apoio oferecido pela instituição. Esses relatos expõem as limitações estruturais e políticas da organização, que comprometem a qualidade do ambiente de trabalho e influenciam negativamente a experiência profissional dos policiais.

A terceira categoria, realização pessoal com limitações institucionais, combina elementos de satisfação pessoal com reconhecimento dos desafios internos e das frustrações institucionais. O entrevistado 7, por exemplo, relata sentir orgulho e realização pessoal, mas ao mesmo tempo frustração com o estigma associado à profissão e as dificuldades internas dentro da instituição policial: “eu me orgulho da função policial... mas sempre buscando defender a minha função, principalmente pelo estigma”. Esse estigma, como mencionado pelo entrevistado, não se limita à percepção externa, mas também permeia a própria instituição, criando um ambiente de tensão e desvalorização interna. Esse tipo de realização, ainda que comprometida, reflete uma visão de Garriott (2018), que argumenta que o trabalho policial é tanto uma construção pessoal de identidade quanto um reflexo das dinâmicas institucionais e culturais. A satisfação dos policiais, portanto, é complexa e multifacetada, influenciada por fatores pessoais, mas também condicionada pelas limitações e pelos desafios que o ambiente institucional impõe.

Você acha que o contato diário com a violência adoece o policial?

Os depoimentos dos policiais civis revelam uma compreensão ampla dos fatores que contribuem para o adoecimento mental entre os profissionais que lidam com a violência diariamente na região amazônica. Conforme observado por Santos, Parreiras e Hoff da Cunha (2024 p. 12), “a complexidade da violência na macrorregião norte está intrinsecamente ligada à precariedade das condições de trabalho e ao contexto de criminalidade e insegurança pública”. Essa realidade é amplamente evidenciada nas falas dos policiais, que apontam o contato direto

com situações de estresse extremo, pressão e a necessidade de uma postura rígida diante da violência, fatores que intensificam sintomas de adoecimento. O adoecimento pelo contato diário com a violência é uma constante nas respostas dos entrevistados, o que ressalta a intensidade da carga emocional inerente à atividade policial, como destaca o entrevistado 2 ao relatar o estresse contínuo e a ausência de folgas adequadas.

Outro aspecto identificado nas entrevistas é o impacto das relações interpessoais no ambiente de trabalho, que, além da violência externa, potencializam o sofrimento psíquico dos policiais. Como afirma Couto (2024 p. 8), “as dinâmicas internas e os conflitos institucionais muitas vezes exacerbam o desgaste emocional dos agentes de segurança, especialmente em contextos em que o narcotráfico e a violência estão fortemente presentes”. O entrevistado 8 ressalta que, além da violência cotidiana, os problemas internos, como conflitos com colegas, assédio moral e perseguição, afetam diretamente a saúde mental dos policiais, intensificando a sensação de vulnerabilidade e estresse. Essa categoria de análise evidencia como a violência estrutural e os conflitos internos exacerbam o impacto psicológico, levando os profissionais a um estado de esgotamento físico e emocional.

A categorização das respostas indica, ainda, que a exposição contínua à violência pode levar a um processo de normalização de comportamentos que, para a sociedade, seriam considerados inaceitáveis, como apontado pelo entrevistado 9. Esse fenômeno, descrito como “naturalização da violência” (Santos *et al.*, 2024), reflete a “banalização dos traumas e o impacto psicológico decorrente de um ambiente de trabalho onde a violência se torna rotineira” (Santos *et al.*, 2024, p. 15). Assim, a rotina policial se caracteriza pela convivência com a violência explícita e os desajustes sociais, reforçando a necessidade de políticas de saúde ocupacional adequadas para mitigar o desgaste emocional e os riscos psíquicos enfrentados por esses profissionais. Dessa forma, a análise dos depoimentos e das categorias identificadas – cansaço excessivo, irritabilidade, retraimento social e normalização da violência – oferece um panorama que reforça a precariedade e a complexidade das condições de trabalho dos policiais civis no norte do Brasil.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise das condições de trabalho dos policiais civis do Pará revela uma realidade marcada pelo desgaste emocional, pressão institucional e exposição constante à violência, fatores que contribuem significativamente para o adoecimento mental desses profissionais. O contexto amazônico, caracterizado por uma dinâmica de controle social, narcotráfico e práticas milicianas, intensifica a vulnerabilidade dos agentes, que enfrentam um sistema de “coerção e vigilância” que não apenas os expõe a riscos externos, mas também perpetua uma violência simbólica dentro da própria instituição. Essa realidade demonstra que a ausência de políticas de saúde ocupacional adaptadas às especificidades da Amazônia reflete a continuidade de uma colonialidade estrutural, na qual as demandas de saúde mental dos policiais são desconsideradas e invisibilizadas, aprofundando o sofrimento desses trabalhadores.

Diante desse cenário, torna-se essencial a implementação de políticas de saúde ocupacional que considerem as especificidades do contexto amazônico, valorizando os saberes locais e adotando uma perspectiva decolonial para enfrentar as limitações estruturais que afetam esses profissionais. A criação de programas de apoio psicológico, capacitação para lidar com situações de estresse e um ambiente institucional mais acolhedor são medidas urgentes para mitigar o sofrimento dos policiais civis. Além disso, políticas que promovam a integração das necessidades desses profissionais na formulação de estratégias de saúde mental e assistência social são cruciais para transformar as condições de trabalho, fortalecendo o cuidado e valorização dos agentes e rompendo com a lógica de silenciamento e invisibilidade que caracteriza suas trajetórias na Região Amazônica.

REFERÊNCIAS

- BARDIN, Laurence. **Análise de Conteúdo**. São Paulo: Edições 70, 2016.
- CASTRO, Edna. **Amazônia: trabalho e práticas sociais na região**. São Paulo: Contexto, 2020.
- CASTRO, Edna. **Mineração na América do Sul: neoextrativismo e lutas territoriais**. São Paulo: Annablume, 2016.
- CHAGAS, Rodrigo P. O “Narcogarimpo” na Terra Indígena Yanomami. 2022. **Boletim de Análise Político Institucional**: dinâmicas da violência na região norte. Brasília, DF: Ipea, n. 36, jan. 2024.

COUTO, Aiala Colares Oliveira. Conectividade e territórios em rede do narcotráfico na Amazônia Brasileira. **GeoTextos**, v. 15, n. 2, dez. 2019, p. 123-147. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/geotextos/article/download/33820/20221>. Acesso em: 21 dez. 2023.

DE CARVALHO, Ronald Gonçalves; DANTAS, Jeanne dos Santos Oliveira Marques; HERNANDEZ, José Augusto Evangelho. Fatores de risco psicossociais no trabalho do policial militar: revisão sistemática. **Contribuciones a las ciencias sociales**, v. 16, n. 11, p. 27407-27427, 2023.

DIAS, Camila Caldeira Nunes. Capítulo 9 - Dinâmicas de Violência e Políticas de Segurança nas Regiões Brasileiras: o Impacto das Facções Criminais – Macrorregião Norte. In: IPEA. **Dinâmicas da Violência e da Criminalidade na Região Norte do Brasil** – Organização: Maria Paula Gomes dos Santos. Brasília: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea), 2024.

ESCOBAR, Arturo. **Más allá del Tercer Mundo**: globalización y diferencia. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH, 2012.

GARRIOTT, William. **Policing and contemporary governance**: The anthropology of police in practice. New York: Palgrave Macmillan, 2018.

GIL, Antônio Carlos. **Métodos e Técnicas de Pesquisa Social**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. Petrópolis: Vozes, 2015.

MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais/projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

MIGNOLO, Walter. **La colonialidad a lo largo y a lo ancho**: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. Buenos Aires: Clacso, 2005.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **O Desafio do Conhecimento**: pesquisa qualitativa em saúde. 14. ed. São Paulo: Hucitec, 2017.

OLIVEIRA COUTO, Aiala Colares. Relações transfronteiriças do narcotráfico na Amazônia: dos crimes conexos aos desafios da segurança regional. **Boletim de Análise Político Institucional**: dinâmicas da violência na região norte. Brasília, DF: Ipea, n. 36, jan. 2024.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2007.

SANTOS, José Vicente Tavares do. A violência simbólica: o Estado e as práticas sociais. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 108, 2015. Disponível em: <http://journals.openedition.org/rccs/6169>. DOI: 10.4000/rccs.6169. Acesso em: 21 dez. 2023.

SANTOS, M. P., Parreiras, A., & Hoff da Cunha, V. Dinâmicas da violência e da criminalidade na macrorregião norte do Brasil. **Boletim de Análise Político Institucional**: dinâmicas da violência na região norte. Brasília, DF: Ipea, n. 36, jan. 2024.

SILVA, Frederico Augusto Barbosa da; LUNELLI, Isabella Cristina. Violência e povos indígenas na Amazônia brasileira. **Boletim de Análise Político Institucional**: dinâmicas da violência na região norte. Brasília, DF: Ipea, n. 36, jan. 2024.

SIMMEL, Georg. A metrópole e a vida mental. In: VELHO, Otávio (org). **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.

PARTE II

EDUCAÇÃO ÉTNICO-RACIAL E DINÂMICAS COLONIAIS NA AMAZÔNIA: DESAFIOS INTERCULTURAIS E SUSTENTABILIDADE NO MARAJÓ

CAPÍTULO 4

EDUCAÇÃO DO SÉCULO XXI NO TERRITÓRIO MARAJOARA: REPRESENTAÇÕES, CONHECIMENTOS, PRÁTICAS INTERCULTURAIS E DECOLONIAIS NO HORIZONTE DA AMAZÔNIA

ANTÔNIO LUÍS PARLANDIN DOS SANTOS

GLAUBER RANIERI MARTINS DA SILVA

FLÁVIA SOUSA MARTINS

EDILZA AMADOR PEREIRA

KAROLINA DO SOCORRO OZÓRIO BARBOSA

INTRODUÇÃO

Estamos cansados de saber que nem na escola, nem nos livros onde mandam a gente estudar, não se fala da efetiva contribuição das classes populares, da mulher, do negro do índio na nossa formação histórica e cultural. Na verdade, o que se faz é folclorizar todos eles
(Lélia Gonzalez)

Este estudo trata sobre as representações sociais e os saberes referentes à educação étnico-racial na contemporaneidade. Partimos do marco legal conquistado por meio das lutas sociais, a Lei n. 10.639/03 e a Lei n. 11.645/08¹, as quais alteraram o artigo 26 da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), que atualmente preconiza em seu artigo 26- A: “Art. 26-A: Nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, torna-se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena” (Brasil, 2020).

1 “Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, torna-se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena.

§ 1º O conteúdo programático a que se refere este capítulo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil.

§ 2º Os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de educação artística e de literatura e história brasileiras.” (NR)

Além da dimensão legal, vamos buscar na realidade concreta outras dimensões que nos remetem a atitudes e ao desenvolvimento de práticas pedagógicas que podem ou não incluir efetivamente as relações étnico-raciais no cotidiano da escola. Nesse sentido, a dimensão simbólica é fundamental para compreendermos a complexidade de saberes e práticas que podem ser situados em uma escola que apenas reproduz, como reflexo da sociedade, processos discriminatórios e racistas ou que entra na “linha de frente” do combate ao racismo.

Diante dessa perspectiva, a teoria das representações sociais, por olhar para o senso comum sem inferiorizá-lo ou fragmentá-lo, permite-nos analisar em profundidade as teorias que construímos no dia-a-dia e que orientam nossas práticas. Jodelet (2001, p. 21-2), partindo do pensamento de Serge Moscovici, afirma que:

As representações sociais são fenômenos complexos sempre ativados e em ação na vida social. Em sua riqueza como fenômeno, descobrimos diversos elementos (alguns, às vezes, estudados de modo isolado): informativos, cognitivos, ideológicos, normativos, crenças, valores, atitudes, opiniões, imagens etc. [...] É uma forma de conhecimento socialmente elaborada e partilhada com objetivo prático, e que contribui para a construção de uma realidade comum a um grupo social. Igualmente designada como saber de senso comum ou ainda saber ingênuo, natural, esta forma de conhecimento é diferenciada, entre outras, do conhecimento científico.

Portanto, a temática das relações étnico-raciais no contexto da educação escolar pode ser compreendida – por meio da teoria das representações sociais – para além do aparente, evitando-se a intensificação das dicotomias, como, por exemplo, a oposição entre indivíduo e sociedade, subjetivo e objetivo, emocional e racional, etc.

Na escola, ainda hoje, ocorre o silenciamento da negritude, especialmente nas práticas pedagógicas. Conforme Deus (2008), é fundamental combater o racismo, retratado pela autora como o antagonista de uma história que não pode ser negada, posto que ele é ardiloso e reinventa suas “máscaras” na sociedade. Nas palavras de Zélia Amador de Deus (2008, p. 8):

[...] as diversas culturas trazidas pelos protagonistas [os herdeiros da deusa Aranã] exerceram importância fundamental, para alimentar a luta dos africanos e seus herdeiros, frente a um antagonista capaz de se travestir, no tempo e no espaço, de várias personas (máscaras) para desorientar e enfraquecer o discurso do protagonista

Entendemos que a visibilidade, o reconhecimento e a valorização, mais do que “respeito” e muito mais do que “tolerância”, carecem de inúmeras transformações que abrangem as dimensões cultural, social, política e econômica. Essas mudanças não podem ser moldadas apenas pela letra da lei, embora esta represente um grande avanço. De acordo com Forquin (2000, p. 51-2, *grifo nosso*):

[...] os conteúdos veiculados pelo ensino não são somente **saberes no sentido estrito, são também elementos mítico-simbólicos, valores estéticos, atitudes morais e sociais, referenciais de civilização**. Assim, pois, a questão de determinar o que vale a pena ser ensinado ultrapassa a questão do valor da verdade dos conhecimentos incorporados nos programas. A questão diz respeito também ao valor desses elementos culturais que não são estritamente cognitivos.

Nesse sentido, não basta identificar e celebrar a diversidade de povos oriundos da África. É preciso muito mais que isso! A sociedade civil e os governos devem trazer à tona as questões gravíssimas do racismo estrutural, do preconceito, da discriminação e da segregação raciais ainda presentes nas instituições sociais que impedem a população negra de (re)existir. A visibilidade, a valorização e o reconhecimento do legado africano nos conduzem à extrema necessidade de decolonizar nosso pensamento e nossas práticas. A perspectiva da educação intercultural, segundo Candau (2012, p. 122-3), traz as seguintes contribuições:

[...] a denúncia das diferentes manifestações da discriminação racial presentes nas sociedades latino-americanas, assim como o combate à ideologia da mestiçagem e da “democracia racial”. [...] incluem políticas orientadas ao ingresso, permanência e sucesso na educação escolar, valorização das identidades culturais negras, incorporação nos currículos escolares e nos materiais pedagógicos de componentes próprios das culturas negras, assim como dos processos históricos de resistência vividos pelos grupos negros e suas contribuições à construção histórica dos diferentes países.

Falamos de radicalidade no que tange às relações étnico-raciais no Brasil, porque o abismo de desigualdades sociais é evidente no cotidiano e as pesquisas também revelam a crueldade desta realidade. A interculturalidade crítica construída como horizonte de nossos saberes e práticas requer a intensificação da compreensão da colonialidade e o intenso combate para desconstruí-la.

O racismo se expressa em todas as instituições sociais e requer diversas dimensões para combater suas formas explícitas e implícitas, visto que no coti-

diano nem sempre conseguimos identificar o racismo estrutural e o ambiental, por exemplo. Como não há neutralidade em nosso comportamento e nossas decisões – já que somos seres políticos –, precisamos conhecer o que motiva nossas ações. Nesse sentido, este estudo indaga: **Quais as representações sociais sobre educação étnico-racial entre professores do ensino fundamental de Soure/Arquipélago do Marajó/PA?**

O objetivo geral deste estudo é analisar as representações sociais sobre educação étnico-racial entre professores do ensino fundamental de Soure/Arquipélago do Marajó/PA. Os objetivos específicos são: Identificar as concepções dos professores sobre a educação étnico-racial; caracterizar a prática pedagógica de professores do ensino fundamental sobre a educação étnico-racial; destacar as objetivações e as ancoragens que constituem as representações sociais de professores do ensino fundamental sobre a educação étnico-racial, relacionando-as à sua prática pedagógica.

METODOLOGIA

Os caminhos que percorremos para a produção de dados foram marcados pela criação de estratégias de enfrentamento e adaptação durante a pandemia causada pelo novo corona-vírus, agente etiológico da COVID-19. Por isso, o canal de comunicação utilizado neste estudo foi a internet e os aplicativos, como o *Google Forms*, que permitiram a obtenção de informações através dos instrumentos aplicados via *WhatsApp*.

Trabalhamos com uma abordagem quanti-qualitativa, por meio de um questionário (Anexo A) e uma entrevista com dezesseis professores/as do ensino fundamental de três escolas localizadas na cidade de Soure, uma das ilhas do arquipélago do Marajó, no estado do Pará. Também aplicamos a técnica de evocação de palavras, a fim de construir mapas mentais sobre a educação para as relações étnico-raciais e os desafios de concretizá-la na atualidade. Neves (2015, p. 19-20) afirma que:

A pesquisa qualitativa tem o especial objetivo de revelar os mistérios que permeiam o cotidiano escolar, identificando processos que, muitas vezes, devido ao fato de se tornarem parte da rotina de uma determinada realidade escolar, passam despercebidos pelos próprios envolvidos na pesquisa. Diante disso, surge a seguinte

questão: o que vem a ser a pesquisa qualitativa? Em primeiro lugar a pesquisa qualitativa não apresenta preocupação com um grande número de dados, pois não há preocupação em demonstrar resultados para a população. [...] Na pesquisa qualitativa, escolhe-se os participantes por analogia, isto é, similaridade. É uma amostragem baseada em critérios.

Nesse sentido, os professores/as participantes atuam nas escolas de ensino fundamental de Soure há pelo menos um ano, vivenciando, desta forma, o cotidiano sociocultural do lócus desta pesquisa, que também foi desenvolvida sob a perspectiva quantitativa, visto a particularidade do objeto de estudo.

Desse modo, não pensamos a relação entre quantitativo e qualitativo de forma dicotômica, fragmentada. Pelo contrário, é de se desejar que as relações sociais possam ser analisadas em seus aspectos mais “ecológicos” e “concretos” e aprofundadas em seus significados mais essenciais. Assim, o estudo quantitativo pode gerar questões para serem aprofundadas qualitativamente, e vice-versa (Minao; Sanches, 1993).

De acordo com Nind, Curtin e Hall (2019, p. 13), a entrevista é a técnica “de solicitar aos participantes que respondam a questões, usualmente para a reflexão sobre suas experiências e visões”. Já o questionário, para as autoras, é a “administração de um conjunto pré-preparado de questões (usualmente escritas) para obtenção de dados usualmente para análise estatística (Nind; Curtin; Hall, 2019, p. 17).

A Técnica de Associação Livre Evocação de Palavras (TALP), segundo Vieira (2019, p. 270), “consiste em apontar um termo indutor para o qual o sujeito deverá responder escrevendo a primeira palavra que lhe vier à mente”. De acordo com Merten (1992, p. 533), a TALP é uma “[...] descrição das ideias e imagens que surgem ao sujeito e que o sujeito associa a uma palavra ou tema”. Especificamente sobre o objeto de estudo desta pesquisa, solicitamos aos participantes: “Diga para mim até 5 palavras vêm à que sua mente quando o(a) Sr.(a) ouve a palavra_____”. As palavras/expressões-estímulo foram: “África”, “Negros”, “Relações étnico-raciais”, “Racismo na escola” e “Educação para as relações étnico-raciais”. Após cada grupo de evocações, foi solicitado: “Dê o(s) significado(s) ou comente sobre a(s) palavra(s) que você considerou mais importante”.

Os mapas mentais ou memogramas, conforme Buzan (1996), são esquemas para registrar informações; são ferramentas de pensamento, as quais possibi-

litam refletir e exteriorizar o que se passa na mente. Ao analisar um mapa mental, é possível verificar uma série de ideias acerca de um tema central, que se associam e compõem o assunto. Nesse sentido, mapa mental é uma ferramenta pedagógica e/ou de pesquisa que organiza ideias por meio de palavras-chave, cores e imagens em uma estrutura que se espraia a partir de um centro.

Os dados serão analisados utilizando a técnica de análise de conteúdo, que corresponde a

um conjunto de técnicas de análise das comunicações visando a obter, por procedimentos sistemáticos e objetivos de descrição do conteúdo das mensagens, indicadores (quantitativos ou não) que permitam a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção/recepção (variáveis inferidas) destas mensagens (Bardin, 2011, p. 47).

A categorização, para Bardin (2011, p. 145), consiste em uma atividade de “classificação de elementos constitutivos de um conjunto por diferenciação e, seguidamente, por reagrupamento segundo o género (analogia), com os critérios previamente definidos”. A autora define “categorias” como “rubricas ou classes, as quais reúnem um grupo de elementos (unidades de registro) sob um título genérico, agrupamento esse efectuado em razão das características comuns destes elementos” (Bardin, 2011, p. 145).

Os dados de carácter quantitativo foram tratados por meio da estatística descritiva, que “representa o conjunto de técnicas que têm por finalidade descrever, resumir, totalizar e apresentar graficamente dados de pesquisa” (Appolinário, 2012, p. 150).

MAPAS MENTAIS E REPRESENTAÇÕES SOCIAIS

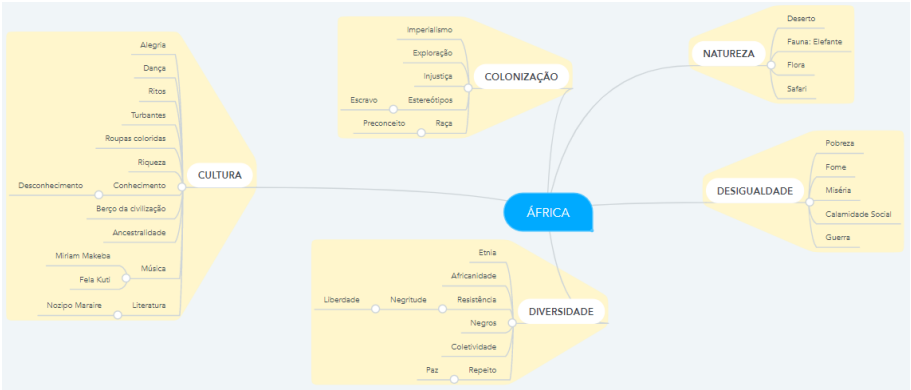
Agrupamos as palavras evocadas em cinco categorias: “Natureza”, “Colonização”, “Desigualdade”, “Cultura” e “Diversidade”. A imagem da África como local onde “natureza”, “desigualdade” e “palco da colonização europeia” são recorrentes entre os participantes. Um lugar repleto de mazelas sociais que teria gerado a figura do “escravo” é representação que insiste em se perpetuar. Não raramente essas imagens de carácter negativo, inferiorizante, cravejadas de estereótipos são reproduzidas nas falas e disseminadas na escola.

Chegamos a um momento carregado historicamente de experiências, pensamentos, reflexões, ideologias, políticas, ações e lutas, e sabemos e sentimos que

algumas questões atravessaram territórios e o aparentemente acelerado cronômetro do tempo: o século XXI nos traz como legado a luta contra o racismo, a segregação, o preconceito e discriminação de toda ordem. Para compreender esses processos, especificamente, sobre a problemática das relações étnico-raciais no Brasil, Oliva (2009) traz grandes contribuições ao analisar os séculos XIX e XX. O autor defende a seguinte tese:

[...] da segunda metade do século XIX ao início do processo de independência dos países africanos, em 1950, com algumas poucas exceções, o Brasil esteve de costas para África e a memória coletiva de grande parte de nossa população em relação àquele continente ficou refém de algumas poucas imagens (Oliva, 2009, p. 4).

FIGURA 1 - Mapa Mental I – Representações Sociais sobre “África”



Fonte: Elaborado pelo autor (2024).

Nesse sentido, Oliva (2009) se refere ao que denomina de “invenção da África no Brasil” e confronta os dois territórios ligados pelo oceano Atlântico: um continente (África) e um país de dimensões continentais (Brasil), ou seja, “os africanos diante dos imaginários e discursos brasileiros dos séculos XIX e XX” (Oliva, 2009, p. 4).

Considerando que o Brasil não manteve, nesse período, relações coloniais com a África, como no caso dos países europeus, o afastamento e o silenciamento ocorreram na esfera do imaginário, e as construções de imagens e representações ainda enfatizaram a dicotomia civilizado *versus* selvagens/primitivos.

Entre as poucas imagens construídas sobre a África, o autor destaca a influência do período de escravização de africanos e afrodescendentes no Brasil:

Uma das representações que conquistou maior amplitude foi a da **África criada de forma intestinal no Brasil**, resultado dos séculos de vigência da escravidão – com os condicionamentos da memória e das representações que retratavam **os africanos e seus descendentes no cativeiro** -, ou ainda, das manifestações e reinvenções culturais ocorridas nas últimas doze décadas, já no período do pós-abolição (Oliva, 2009, p. 4).

De acordo com Oliva (2009), ainda hoje, mesmo com avanços e retrocessos, o fenômeno de afastamento e silenciamento permanece: “as ideias e referenciais sobre a África continuam distantes da memória e dos olhares de grande parte dos brasileiros”. Nenhuma das reivindicações (religiosidade, musicalidade, estética e ideológicas) conseguiu modificar as ligações da África às imagens de tragédias e conflitos e construir e consolidar a ideia de que a África, o continente berço da humanidade, constitui um dos eixos centrais para o entendimento da trajetória histórica brasileira. Ao contrário, escola e imprensa tornam-se meios a favor das imagens negativas: a primeira por negligência e a segunda por intensificar ainda mais os estereótipos presentes no pensamento popular e científico.

Nesse sentido, hoje precisamos relativizar a visão do autor, pois embora ainda tenhamos evidências empíricas e estudos científicos que nos mostrem essa problemática na atualidade, precisamos lançar nossos olhares para as mudanças ocorridas até o presente momento. De acordo com Fagundes e Cardoso (2019, p. 64-65):

A efetivação da Lei 10.639/2003 ainda não se deu plenamente, todavia, nestes quinze anos, há mais motivos para a celebração do que para o desânimo. Muitos avanços foram obtidos e as políticas públicas de educação passaram a enfatizar as questões étnico-raciais a partir da alteração dos artigos 26-A e 79-A da Lei de Diretrizes e Base da Educação n. 9.394/96, que torna obrigatória a oferta de conteúdos sobre a história e a cultura afro-brasileira para todo o nosso sistema educativo.

Embora ainda tenhamos uma série de preconceitos sobre o continente africano, suas etnias e história, os/as participantes deste estudo, nas categorias “diversidade” e “cultura”, trazem imagens positivas sobre a África e associam-na a elementos mais específicos, como a “africanidade” e a “negritude”, ligados à luta do movimento negro e às novas perspectivas para superarmos a visão eurocêntrica de nossa realidade. Chama-nos atenção também a referência a nomes da música e literatura africanas e ao reconhecimento da África como “berço da humanidade”.

FIGURA 2 - Mapa Mental II – Representações Sociais obre “Negro”



Fonte: Elaborado pelo autor (2024).

Agrupamos as palavras evocadas em duas categorias, que nos remetem a representações marcadas por aspectos que polarizam as imagens referentes ao ser negro: “Racismo” e “Resistência”.

Com relação ao racismo, destaca-se a dimensão psicossocial, pois que envolve conjuntamente aspectos psicológicos e sociais como a “desigualdade”, “injustiça”, “pobreza”, preconceito, sofrimento, marginalização, discriminação, bullying e “raça”, a qual demarca a fronteira entre a “escravidão” e a resistência aos problemas legados do período colonial. De acordo com Conrado, Campelo e Ribeiro (2015, p. 214):

Ser negro(a) no Pará, e por que não dizer na Amazônia, não é o mesmo que nas outras partes do país. Pelo processo histórico, a presença da população negra na região foi mitigada e relegada a segundo plano. A região tem a marca das hipérboles e dos mitos, e essa marca condicionou a forma como a população negra foi tratada nas análises acadêmicas e como teve a sua identidade “sufocada” na metáfora do ser moreno/morena até os dias atuais.

Os participantes deste estudo não realizam a distinção conceitual entre raça, racismo, preconceito, bullying, discriminação e estereótipo. De acordo com Almeida (2018), esses termos são entendidos como sinônimos por algumas pessoas e seus grupos de pertença. Para o autor, o “preconceito” é a construção e definição de um conceito sobre determinado sujeito ou grupo, estabelecida por aspectos sócio-históricos. Racismo “é uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios, a depen-

der ao grupo racial ao qual pertençam” (Almeida, 2018, p. 25). Já discriminar é uma ação expressa no tratamento diferenciado em razão da raça.

Almeida (2018) destaca três concepções que concorrem para a diferenciação do racismo, mas que, na realidade concreta, estão imbricadas: a individualista (o racismo se explicita como uma deficiência patológica, consequente de preconceitos); institucional (caracterizada pelo circuito de privilégios ou desvantagens a certos grupos em razão da raça, expressando poder e dominação); e estrutural (extremamente ligada à reprodução da desigualdade social ao naturalizar o racismo nas relações sociopolíticas, jurídicas e econômicas).

No final do século XIX, as imagens do africano como “escravo”, “inferior” e “incapaz” compunham as representações elaboradas desde o Brasil. Segundo Oliva (2009, p. 8):

Mais do que isso, com reminiscências fortes até a primeira metade do século XX, o principal elemento em uso na construção da ideia de África era o argumento da inferioridade cultural e civilizacional perante os europeus. Portanto, menosprezar, desqualificar e, em alguns casos, apagar as possíveis contribuições africanas presentes na sociedade brasileira, seriam ações que acabariam por espelhar os tipos de representações geradas sobre os africanos: primitivos, preguiçosos e atrasados.

Essas imagens e representações são redimensionadas pelo autor quando pensadas nas propagações e repercussões no meio popular, na sociedade em geral, uma vez que eram geradas no âmbito acadêmico/científico. Nina Rodrigues (2010), por exemplo, comparava os povos e territórios africanos com a Europa sob a perspectiva evolucionista: além de colocar os europeus no topo do processo evolutivo civilizacional, não acreditava que as sociedades africanas alcançariam a mesma evolução.

Também Silvio Romero (1949 *apud* Oliva, 2009, p. 10), ao pensar na formação da identidade brasileira, menosprezava e inferiorizava a contribuição e participação africana, classificando-os como “gentes ainda no período do fetichismo, brutais, submissas e robustas, as mais próprias para os árduos trabalhos de nossa lavoura rudimentar”.

Na Amazônia, apesar do “embranquecimento de nossas ideias” sobre a participação de negros e indígenas como protagonistas da história, a historiografia vem desconstruindo a imagem de uma “rarefeita” presença do negro nesta região.

Por exemplo, em *A Cabanagem, os Escravos, os Engenhos*, Sales (2015) relaciona o movimento cabano com a participação do negro na formação social e econômica da Amazônia. Destaca as mudanças na estrutura sociocultural, política e econômica resultante da conjugação de forças populares no enfrentamento de condições desumanas, característica das assimetrias sociais entre os donos dos engenhos e o restante da população, que vivia sob condições inóspitas na cidade e no campo. De acordo com Sales (2015, p. 47):

Capítulo importante da história social do Pará escreveu o negro nos engenhos de cana-de-açúcar. Ali ele exercitou a fuga para os quilombos. Tornou-se ladino. Incorporou-se à Cabanagem. Solidarizou-se ao caboclo pela condição de escravo. No complexo cultural amazônico, deixou sua marca indelével. A miscigenação no negro com os demais estoques raciais se processou intensamente, isenta do mais rudimentar preconceito.

Portanto, o negro na região amazônica não é coadjuvante das transformações sociais. Havia, sim, a resistência ao trabalho escravo e a organização e mobilização do negro nos quilombos. Estes, entre contatos e trocas constantes com as áreas urbanas e outras áreas do campo, fortaleciam as lutas das classes populares e intensificavam seus propósitos diante da escravidão: o seu fim! “A Cabanagem teve como principal consequência, a desorganização do regime escravista” (Sales, 2015, p. 38).

Também Oliva (2009), como contraponto de sua ideia principal, passa a considerar outras imagens e representações criadas em espaços de resistência, o que chama de *microcosmos*: os grupos carnavalescos e a Pequena África. Nesses espaços, a ideia de África fazia parte de suas lutas por autodefinição identitária e configurava o tensionamento da ordem vigente.

Nesse sentido, os participantes deste estudo, ao destacar a “Resistência”, construíram representações que manifestam aspectos afirmativos/positivos do ser negro, num olhar, que ao mesmo tempo que traz rótulos à condição existencial do negro, com os adjetivos “beleza”, “sorriso”, “cor”, “força”, “garra”, “lutador”, “criatividade”, por exemplo, também faz associações ligadas a uma dimensão mais ampla, como “cultura”, “ancestralidade”, “origens”, “espírito de coletividade”, “empoderamento”, “unidos”, “Brasil” e “África”.

Assim, ao considerarmos as representações sociais em movimento, numa dinâmica de transformação constante, ainda que lenta e gradual em muitos ca-

sos, ficou evidente que a imagem do negro não se limita à imagem do “escravo”. Outras referências, outras imagens, são objetivadas como forma de tensionar a imposição de um lugar de marginalidade historicamente construído.

Ao pensar num movimento de descolonização de nossas mentes e corpos, de saberes e modos de vida, é imprescindível revermos a história e recontá-la sob outra perspectiva que não a do colonizador. Isso significa construir outras narrativas que nos possibilitem o refazimento de nossa cosmovisão e nos levem a um movimento de práticas sociais em que negros e indígenas, por exemplo, protagonizem a dinâmica de nossa sociedade.

Quando nos reportamos ao pensamento decolonial, estamos referenciando autores do Grupo Modernidade/Decolonialidade que analisam a contemporaneidade como tempo herdeiro das relações e mentalidade do período colonial. Quijano (2007, p. 93) afirma que o colonialismo findou com a quebra da dependência formal/jurídica entre colônia e metrópole, mas a colonialidade vem se perpetuando:

O controle da autoridade política, dos recursos da produção e do trabalho de uma população determinada possui uma diferente identidade e suas sedes centrais estão, além disso, em outra jurisdição territorial. [...] O colonialismo é, obviamente mais antigo; no entanto, a colonialidade provou ser nos últimos 500 anos, mais profunda e duradoura que o colonialismo. Porém, sem dúvida, foi forjada dentro deste, e mais ainda, sem ele não teria podido ser imposta à intersubjetividade de modo tão enraizado e prolongado.

Portanto, a colonialidade ultrapassou a barreira temporal e, após a independência das colônias, manteve-se, de alguma forma, viva em nossa subjetividade, permeando nossas relações e instituições sociais, e revitalizou-se continuamente até os dias de hoje. Os padrões culturais postos como referência de civilização, as comparações entre povos, hierarquizando-os, e a criação de raças, expostas como se existissem raças biológicas, remetem-nos à *colonialidade do poder, do ser, do saber* e do viver. Para Quijano (2005, p. 111):

De acordo com essa perspectiva, a modernidade e a racionalidade foram imaginadas como experiências e produtos exclusivamente europeus. Desse ponto de vista, as relações intersubjetivas e culturais entre a Europa, ou, melhor dizendo, a Europa Ocidental, e o restante do mundo, foram codificadas num jogo inteiro de novas categorias: Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-razional, tradicional-moderno. Em suma, Europa e não-Europa.

São constructos que enfatizam as dicotomias e forjam identidades superiores, capazes de subjugar outras porque são legítimas e justificadas pela naturalização da opressão. Afinal, como alguns não-europeus não eram considerados nem mesmo seres humanos, então poderiam ser escravizados e silenciados. Conforme Candau (2010, p. 19):

Nesse sentido, o colonizador destrói o imaginário do outro, invisibilizando-o e subalternizando-o, enquanto reafirma o próprio imaginário. Assim, a colonialidade do poder reprime os modos de produção de conhecimento, os saberes, o mundo simbólico, as imagens do colonizado e impõe novos. Opera-se, então, a naturalização do imaginário do invasor europeu, a subalternização epistêmica do outro não-europeu e a própria negação e o esquecimento de processos históricos não-europeus. [...] o eurocentrismo não é a perspectiva cognitiva somente dos europeus, mas torna-se também do conjunto daqueles educados sob sua hegemonia.

Nesse sentido, a Amazônia vem passando por processos históricos marcados pela barbárie e pela exploração das populações tradicionais, que, na atualidade, são ameaçadas em todas as dimensões da vida. Perder, por exemplo, o direito de viver em suas terras não se reduz ao plano material, pois a cosmovisão das populações indígenas e afrodescendentes nos fala de uma ligação visceral com toda a simbologia que envolve o meio ambiente. De acordo com Walsh (2009, p. 15):

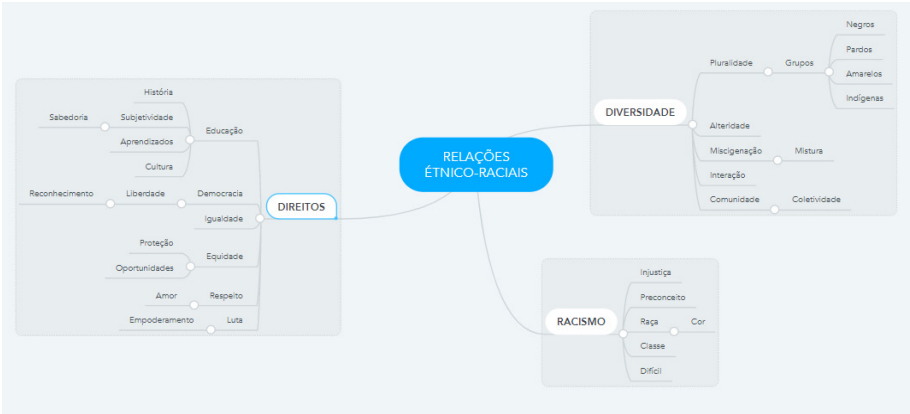
Há também uma dimensão a mais da colonialidade, pouco considerada, que enlaça com as outras três [poder; ser; saber]. É a colonialidade cosmogônica ou da mãe natureza, que se relaciona à força vital-mágico-espiritual a existência das comunidades afrodescendentes e indígenas, cada uma com suas particularidades históricas. É a que fixa na diferença binária cartesiana entre homem/natureza, categorizando como não-modernas, “primitivas” e “págãs” as relações espirituais e sagradas que conectam os mundos de cima para baixo, com a terra e com os ancestrais como seres vivos. Assim, pretende anular as cosmovisões, filosofias, religiosidades, princípios e sistemas de vida, ou seja, a continuidade civilizatória das comunidades indígenas e da diáspora africana.

A autora se refere à outra perspectiva de mundo, de conhecimento/saber, de ser, de existência. Chama de “matriz quadrimensionada da colonialidade”, a qual revela a construção da diferença e sua imposição com base na raça, no racismo e na racialização como eixos estruturantes das relações de dominação/exploração/escravização. Para Walsh (2009, p. 16):

Enquanto a dupla modernidade-colonialidade historicamente funcionou a partir de padrões de poder fundados na exclusão, negação e subordinação e controle dentro do sistema/mundo capitalista, hoje se esconde por trás de um discurso (neo)liberal multiculturalista.

Dessa forma, na Amazônia do século XXI, as narrativas são revitalizadas e parecem justificar e legitimar os processos perversos de exploração do meio ambiente e anulação da sociodiversidade, seja dos discursos, seja das benesses do que é propagandeado como intenso desenvolvimento para lugares e pessoas ainda atrasadas do ponto de vista eurocêntrico.

FIGURA 3 - Mapa Mental III – Representações Sociais sobre “Relações Étnico-raciais”.



Fonte: Elaborado pelo autor (2024).

Classificamos as palavras evocadas em três grupos principais: “Direitos”, “Racismo” e “Diversidade”.

No que tange aos direitos relacionados às relações étnico-raciais, os participantes deste estudo falaram sobre “democracia”, “liberdade”, “reconhecimento”, “respeito”, “amor”, “empoderamento”, “proteção”, “oportunidades”, “cultura”, “igualdade” e “equidade”. Esse mosaico de palavras/ideias evidencia que a igualdade formal é relativizada pelos depoentes. Tratar de direitos sem reconhecer as diferenças é, segundo Candau (2009, 2010), reforçar processos excludentes que aumentam o abismo da desigualdade social. A autora faz a

oposição entre igualdade e desigualdade, ou seja, defende que considerar as diferenças faz parte do reconhecimento e afasta, ao mesmo tempo, a ideia de homogeneização/padronização cultural.

Entretanto, ao olhar com mais atenção para as outras duas categorias, “Racismo” e “Diversidade”, vemos que os participantes “trafegam” numa zona de transição, pois apesar de reconhecer e enfatizar questões mais específicas demandadas pela população negra, o discurso que reproduz o “mito da democracia racial” permanece ativo nas falas: “mistura”, “pluralidade”, “coletividade”, por exemplo, nem sempre nos remetem à “alteridade” e à barbárie que representa o racismo estrutural na atualidade.

Oracy Nogueira (1917-1996) combatia veementemente o mito da democracia racial, desconstruindo-o com seus estudos e suas lutas sociais, além de elaborar uma crítica sobre as comparações do Brasil com os Estados Unidos da América, realizadas a fim de negar o racismo à brasileira, e sobre a propagação de uma ideologia nacionalista ou “meufanismo”, que rechaçaria a percepção e identificação do preconceito e da discriminação racial.

Nogueira (1998) traz a identificação dos aspectos definidores do preconceito de marca: a cor branca é condição precípua de ascensão social – mas não exclusiva –, num processo de branqueamento da população. Em paralelo, há o desprezo, a omissão e/ou o “esquecimento” dos sujeitos com fenótipo negroide. Enfatiza, nesse sentido, o fenômeno da “incorporação maciça dos mestiços mais claros ao grupo branco” e da “preferência estética pelo tipo ‘moreno’, isto é, pelos indivíduos de traços caucóides relacionados à cor queimada da pele escura e dos cabelos” (Nogueira, 1998, p. 67). Em síntese, afirma que a elevação de classe e o branqueamento são perspectivas de um mesmo processo que ocorre na realidade brasileira. O autor também destaca que tal fenômeno está ausente na classe dominante – formada por brancos e endogâmica (consanguínea) –, que legitima e justifica seu *status* pela cor da pele.

Perdura como uma barreira conceitual e prática a forma como o racismo se expressa na sociedade brasileira. O que nos chama atenção, de forma geral, são os casos mais explícitos, expressos nos momentos de “xingamento” e/ou “brincadeiras e piadas” (hoje na versão meme pelas redes sociais). Parece-nos ainda um grande desafio elucidar a relação entre racismo estrutural e desigualdade social em nosso país. Não raramente presenciamos, no cotidiano, pessoas duvidando ou com dúvidas sobre a existência concreta do racismo.

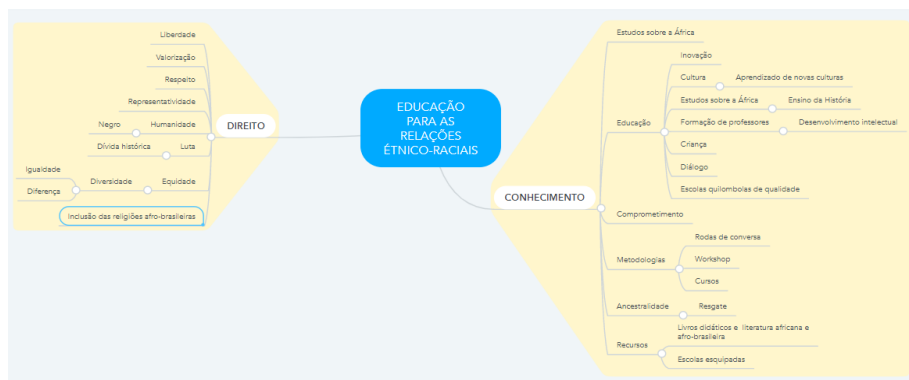
Entretanto, parece-nos ainda mais chocante e perverso assistir, nos noticiários, aos atuais governantes negarem veementemente a existência do racismo, além de recomendarem ao povo brasileiro que este não deve “importar” um problema característico dos Estados Unidos da América (EUA). Estes episódios de negação do racismo trazem fortes evidências de que os privilégios de um grupo vêm sendo mantidos em detrimento dos direitos que todos e todas possuem. Ocultar o racismo, portanto, revela-se intensamente eficaz na injusta perpetuação de privilégios e assimetrias sociais no Brasil.

Embora 50,7% da população brasileira se declarem negra e 0,4% indígena (IBGE, 2010), perdura no imaginário étnico-racial a valorização da cultura “branca” (europeia), em detrimento da história e da cultura africanas, afro-brasileira e indígena. Valorização e identificação, nesse caso, significam ter como referenciais os padrões europeus e promover o silenciamento e embranquecimento ideológico e cotidiano de tudo o que se diferencia do modo de viver, de pensar, de conhecer, de se expressar dos moldes eurocêtricos. Significa o apagamento de identidades e de nossa ancestralidade. De acordo com Conrado, Campelo e Ribeiro (2015, p. 215):

Até o final do século XX, era persistente e constante a ideia de que a presença da população negra na Amazônia era ínfima prevalecendo uma mistura de indígenas e europeus (português) como a grande base de formação do “homem amazônico”. Aliás, a ideologia do mestiço e do branqueamento “caiu bem” nas construções negativas que foram elaboradas sobre essa população esmagada pelo determinismo de raça, de clima e pela exuberância amazônica, criando representações “infernalistas” sobre a Amazônia em geral.

Nesse sentido, historicamente, o território brasileiro vem sendo forjado na esteira de relações sociais e étnico-raciais extremamente perversas, evidenciando a hierarquização entre grupos num processo de perpetuação do racismo, de práticas sociais excludentes, desumanas. Em nossa região, a região amazônica, em que há um evidente processo de apagamento da negritude, encontramos a figura do “moreno” e da “morena” como maneira de negar as raízes culturais daqueles que consideramos bonitos e/ou por quem nutrimos certa afetividade. Dessa forma, não são considerados bonitos/as aquelas pessoas que revelam fenótipo distante do europeu, e, quando trazem a marca da cor, são imediatamente classificadas como misturadas (morenas).

FIGURA 4 - Mapa Mental IV – Representações Sociais sobre “Educação para as Relações Étnico-raciais”.



Fonte: Elaborado pelo autor (2024).

Com a evocação de palavras/ideias a partir da expressão “educação para as relações étnico-raciais”, as duas categorias emergiram da ênfase atribuída pelos professores ao “conhecimento” e à educação como um “direito”, e uma gama de anseios emergiram como terreno fértil para as transformações que muitos profissionais vislumbram, num horizonte em que a educação, de forma geral, suscita melhores condições materiais e novos caminhos para concretizar a interface entre “conhecimento” e “direito”.

Desse modo, evidencia-se um contínuo processo de mudanças que nem sempre aparecem de forma tão explícita na dinâmica e complexidade do cotidiano. No caso da escola, uma instituição ainda hoje marcada e pressionada pelas relações socioculturais que ultrapassam seus muros, os padrões de homogeneização e as relações assimétricas de poder são tensionadas pelos movimentos de grupos como o Movimento Negro, além de pesquisadores e estudiosos que também levantam a bandeira das lutas antirracistas nas suas múltiplas frentes e expressões. Conforme Fagundes e Cardoso (2019, p. 74):

Nos últimos vinte anos, as lutas e reivindicações dos movimentos sociais avançaram bastante. As orientações das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana (BRASIL, 2004), por exemplo, fundamentam-se em concepções críticas, construídas nas lutas por uma educação democrática e de qualidade, que expressam aproximações com a noção do multiculturalismo crítico.

A despeito dos interesses de padronização cultural e das propostas de engessamento da escola e do currículo para a formação de “colaboradores dóceis e versáteis” para os mercado de trabalho, em nosso país e em nossa região – a Amazônia –, alunas e alunos demandam a expressão de suas diferenças neste espaço que carrega consigo as expectativas de um dia refletir todo o espectro de luz de seu arco-íris, como um lugar que faz parte do imaginário das pessoas como um caminho que nos formará para constituir uma sociedade mais justa e digna para todas e todos. Segundo Fagundes e Cardoso (2019, p. 63-4):

A escola é o principal espaço público em que a diversidade e a diferença se encontram presentes. Assim, discutir essas questões e produzir reflexões sobre as mudanças que vêm ocorrendo no contexto educacional brasileiro tem como finalidade contribuir para melhorar as condições de vida de uma população que constitui a maior parcela da população brasileira e desempenha papel fundamental na construção de nossa identidade individual e coletiva.

A interface entre “educação para as relações étnico-raciais” e o “conhecimento” sobre a temática demanda, segundo os professores, uma série de questões e condições como um caminho que não pode ser traçado de forma isolada/individualizada. Desse modo, uma “escola equipada”, metodologias diversas, cursos e estudos sobre a África, formação de professores consistente e escolas quilombolas de qualidade, por exemplo, demarcam o campo do que os professores trazem como pressuposto de seu pleno exercício profissional.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este estudo representou um momento de reflexão importante; um construto relevante, mas não definitivo; um exercício de síntese para que não dissociemos a teoria da prática. Devemos, sim, buscar a interface entre saberes e ações no campo educacional, com olhar crítico, analisando as necessidades e demandas daqueles que fazem e farão parte de nosso trabalho como professores. É fundamental, assim, entender o percurso histórico da institucionalização da educação escolar e construir a consciência dos valores, dos conhecimentos, dos paradigmas, das concepções teóricas que constituirão nosso exercício profissional na pedagogia e na docência.

Nesse sentido, pensar sobre a prática e concretizá-la não prescinde das múltiplas dimensões que compõem a educação. Dessa forma, entender que as

dimensões culturais, sociais, políticas, econômicas, psicológicas etc. nos permitem travar uma relação mais humana com os educandos e sentir que podemos, sim, transformar a realidade e não apenas reproduzir assimetrias sociais e acirrar os processos de desigualdade e padronização/homogeneização das pessoas. Como nos diz Vera Candau (2012a), é tempo de conciliar igualdade e diferença. Ir além da formalidade contratual burguesa e incluir efetivamente os diversos modos de vida que se traduzem em nossa sociodiversidade, que emerge das demandas dos educandos e educandas como a pluralidade que quer re(existir), ser respeitada e valorizada, fazer parte de nossas práticas pedagógicas. Enfim, desenvolver uma educação libertadora, como defende Paulo Freire (2021).

As amarras psicológicas, socioculturais, políticas e institucionais que engessam nossos modos de vida ao tomar os padrões europeus como referência atravessam o campo educacional num ciclo recursivo entre sociedade e escola, em que os professores e professoras – e demais sujeitos da comunidade escolar – podem ser reprodutores de relações sociais marcadas pelo racismo. Desse modo, ficou evidente que se trata de um processo dinâmico e contínuo de rupturas e radicalização das lutas no interior da escola. A obrigatoriedade do ensino de história e cultura afro-brasileira e africana não determina, por si só, a concretização da educação para as relações étnico-raciais. Essa demanda exige um envolvimento coletivo que tensione e subverta as culturas historicamente preteridas no espaço escolar.

REFERÊNCIAS

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

APPOLINÁRIO, Fábio. **Metodologia da ciência:** filosofia e prática da pesquisa. 2. ed. São Paulo: Cengage Learning, 2012.

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo.** 4. ed. Lisboa: Edições 70, 2011.

CANDAU, Vera Maria Ferrão. **Didática crítica intercultural:** aproximações. Petrópolis: Vozes, 2012a.

_____. Diferenças culturais, cotidiano escolar e práticas pedagógicas. **Currículo sem Fronteiras**, v. 1, n. 2, p. 240-255, jun./dez. 2011.

_____. Diferenças culturais, interculturalidade e educação em direitos humanos. **Educação & Sociedade**, v. 33, n. 118, p. 235-250, jan./mar. 2012b.

_____. Multiculturalismo e educação: desafios para a prática pedagógica. In: CANDAU, Vera Maria Ferrão; MOREIRA, Antônio Flávio. **Multiculturalismo: diferenças culturais e práticas pedagógicas**. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. Cotidiano escolar e práticas interculturais. **Cadernos de Pesquisa**, v. 46, n. 161, p. 802-820, jul./set. 2016.

_____. Ser professor/a hoje: novos confrontos entre saberes, culturas e práticas. **Educação**, Porto Alegre, v. 37, n. 1, p. 33-41, jan./abr. 2014.

CANDAU, Vera Maria Ferrão; RUSSO, Kelly. Interculturalidade e educação na América Latina: uma construção plural, original e complexa. **Revista Diálogo Educacional**, Curitiba, v. 10, n. 29, p. 151-169, jan./abr. 2010.

CANEN, Ana. Universos culturais e representações docentes: subsídios para a formação de professores para a diversidade cultural. **Educação e Sociedade**, Campinas, ano 22, n. 77, p. 207-227, 2001.

CONRADO, Mônica; CAMPELO, Marilu; RIBEIRO, Alan. Metáforas da cor: morenidade e territórios da negritude nas construções de identidades negras na Amazônia paraense. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 51, p. 213-246, 2015.

CONRADO, Mônica; RIBEIRO, Alan Augusto Moraes. Homem Negro, Negro Homem: masculinidades e feminismo negro em debate. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 25, n. 1, p. 73-97, jan./abr. 2017.

DEUS, Zélia Amador de. **Os Herdeiros de Ananse: movimento negro, ações afirmativas, cotas para negros na universidade**. 2008. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará, Belém, 2008.

_____. Espaços africanizados do Brasil: algumas referências de resistências, sobrevivências e reinvenções. **Revista Eletrônica Tempo - Técnica - Território**, Brasília, v. 3, n. 2, 2012.

FORQUIN, J. C. As implicações educativas do pluralismo cultural. In: _____. **Escola e cultura: as bases sociais e epistemológicas do conhecimento escolar**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1993. p. 123-143.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 70. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021.

JOVCHELOVITCH, Sandra. **Os contextos do saber: representações, comunidade e cultura**. Petrópolis: Vozes, 2011.

JODELET, Denise. Problemáticas psicossociais da abordagem da noção de sujeito. **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo, v. 45, n. 156, p. 314-327, abr./jun. 2015.

MINAYO, M. C. S.; SANCHES, O. Quantitativo-qualitativo: oposição ou complementaridade? **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 3, p. 239-262, 1993.

MOSCOVICI, Serge. **Representações sociais: investigações em psicologia social**. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

NASCIMENTO, Ivany Pinto et al. **Representações sociais de professores do ensino fundamental sobre educação étnico-racial e as implicações em sua prática pedagógica: por uma pedagogia decolonial e intercultural**. Curitiba: CRV, 2019.

NEVES, Miranilde Oliveira. A importância da investigação qualitativa no processo de formação continuada de professores: subsídios ao exercício da docência. **Revista Fundamentos**, Teresina, v. 2, n. 1, 2015.

NIND, Melanie; CURTIN, Alicia; HALL, Kathy. **Métodos de pesquisa para a pedagogia**. Tradução de Caesar Souza. Petrópolis: Vozes, 2019.

NOGUEIRA, Oracy. **Preconceito de marca**: as relações raciais em Itapetininga. Apresentação e edição de Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti. São Paulo: Edusp, 1998.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **Os Africanos no Brasil**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010. Disponível em: <https://www.centroedelstein.org.br>. Acesso em: 17 maio 2025.

SÁ, Celso Pereira de. **A construção do objeto de pesquisa em representações sociais**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998.

SALES, Vicente. **O Negro na formação da sociedade paraense**. 2. ed. Belém: Paka-Tatu, 2015.

SANTOS, José Antonio. Diáspora Africana: paraíso perdido ou terra prometida. In: MACEDO, JR. (org.). **Desvendando a história da África**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008. p. 181-194. (Diversidades Série)

CAPÍTULO 5

LÓGICAS DE COLONIALIDADE NOS CAMPOS DO MARAJÓ, ENTRE A PECUÁRIA E A RIZICULTURA

MARINETE DA SILVA BOULHOSA

INTRODUÇÃO

Desde o processo de colonização do Brasil, a história do país foi escrita e contada, marcada que foi, por todas as formas de violência e expropriação, baseadas nas lógicas de dominação do colonizar que, por mecanismos ideológicos, legais, religiosos, “científicos”, bélicos, entre outros, submeteram um continente inteiro.

De lá para cá, o país viveu profundas transformações, mas aqui e em outros países da América Latina, há “certas permanências” que marcam lógicas de comportamentos e modelos de desenvolvimentos adotados, que reproduzem discursos e práticas vivenciados no Brasil Colônia.

Nesse contexto, a história vem sendo revisitada e revisada, e novas teorias e conceitos surgem para tentar explicar a continuidade da dominação, da violência, da submissão e de outras características marcantes na colonização e presentes na contemporaneidade, através dos estudos de colonialidade e decolonialidade.

Assim, o presente texto objetiva refletir como as lógicas coloniais se mantêm e se reproduzem na Amazônia marajoara, à luz dos debates sobre colonialidade e decolonialidade, fazendo uma análise da secular atividade instalada na Ilha do Marajó ainda no período colonial, a pecuária extensiva, e da atual rizicultura, introduzida na Ilha a partir de 2010. Tal observação crítica nos permitirá compreender a permanência e reprodução dos processos de ocupação, expropriação, extermínio de povos autóctones, constituição de latifúndios que, no passado, marcaram a prática da pecuária, a mais importante atividade econômica da Ilha, e como a nova atividade que hoje se impõe à região carrega as mesmas lógicas de dominação.

Para a elaboração do presente capítulo, foi realizada pesquisa bibliográfica e documental, partindo da análise de autores que tratam dos temas colonialidade, decolonialidade, eurocentrismo e globalização, dos que discutem a questão do agronegócio e da monocultura do arroz na ilha do Marajó e do “papel” histórico atribuído à região desde o período colonial.

COLÔNIA, COLONIALIDADE E DECOLONIALIDADE: CAMINHOS PARA A INVERSÃO DO OLHAR E DAS PRÁTICAS

No período que antecede à “descoberta das Américas”, a Europa estava mergulhada no movimento do romantismo e numa visão cristã de natureza, onde eram recorrentes os debates a respeito da localização física do paraíso, contexto no qual foram elaboradas as primeiras descrições do novo mundo, reportando-se à ideia do paraíso bíblico de Adão e Eva.

Por outro lado, os colonizadores que chegaram às Américas também estavam impregnados de um sentimento etnocêntrico e visão evolucionista de sociedade e já experimentavam a expansão do capitalismo. Logo, os povos encontrados nas Américas eram vistos como raças inferiores, com seus modos de vida interpretados como resultado da indolência, do atraso e do paganismo, enquanto os recursos naturais eram considerados especiarias e matéria-prima para o enriquecimento dos colonizadores.

Essas construções desenvolvidas no processo de colonização vinculam-se às operações simbólicas engendradas no curso das relações políticas e econômicas entre Velho e Novo Mundo, baseadas num racismo estrutural. As imagens elaboradas sobre as populações colonizadas faziam parte da construção da identidade europeia, como raças superiores. Tinham mais relação com a Europa do que com as Américas.

A ciência ocidental se construiu como “processo civilizatório” que precisava negar o “outro”, como dimensão comparativa para poder erigir “outro patamar do desenvolvimento”. Precisava aniquilar o “outro” que não era seu semelhante, nem mesmo pela catequese cristã, pois mentes vazias que tinham como referência deuses pagãos, e, portanto, vazios de conhecimentos, de lógicas e de sistematizações (Castro, 2018, p. 32).

Mas a violência, expropriação, submissão, dominação e outras características presentes nas relações coloniais, objeto de explicações unívocas, tendenciosas,

naturalizadas ao longo da história, passaram a ser revisitadas, histórica e epistemologicamente, até porque tais relações se estenderam e se mantêm na contemporaneidade, demandando pesquisas, elaboração de novas teorias e conceitos que nos ajudem a compreender a continuidade dessa dominação.

Nesse sentido, a história da colonização e da modernidade, em destaque na América Latina, é revisitada e revisada a partir de novas categorias de análises críticas desenvolvidas nos estudos de colonialidade e decolonialidade. Tais abordagens, que partem da perspectiva dos colonizados, trazem novos saberes e experiências que nos ajudam a rever as questões de poder na modernidade.

Sobre os estudos decoloniais, Quintero, Figueira e Elizalde (2010, p. 4) indicam:

[...] estudos decoloniais nos referimos aqui ao conjunto heterogêneo de contribuições teóricas e investigativas sobre a colonialidade. O que cobre tanto as revisões historiográficas, os estudos de caso, a recuperação do pensamento crítico latino-americano, as formulações (re)conceitualizadoras, como as revisões e tentativas de expandir e revisar as indagações teóricas. É um espaço enunciativo não isento de contradições e conflitos, cujo ponto de coincidência é a problematização da colonialidade em suas diferentes formas, ligada a uma série de premissas epistêmicas compartilhadas.

Aníbal Quijano, um dos precursores dos estudos sobre colonialidade, e responsável pela introdução do conceito, aponta que o capitalismo eurocêntrico e a classificação social da população mundial com base na ideia de raça, transformaram a América no primeiro espaço/tempo de um padrão de poder de vocação mundial e, desse modo e por isso, como a primeira identidade da modernidade (Quijano, 2005). Dois conceitos são fundamentais nos debates de Quijano (2005): colonialidade e eurocentrismo.

Quijano (2005) define colonialidade como a continuidade de um padrão de poder associado a uma forma de trabalho, a uma raça controlada por um grupo, constituída a partir da descoberta das Américas e que se mantém na contemporaneidade. Essa colonialidade do controle do trabalho determinou a distribuição geográfica de cada uma das formas integrantes no capitalismo mundial. O capital, como o eixo em torno do qual se articulavam todas as formas de controle sobre o trabalho, os recursos e os produtos, fez com que a dominação se centralizasse na Europa, que se tornou o centro do mundo capitalista.

Tratando da codificação da diferença baseada na ideia de raça, que está na base de seus argumentos sobre colonialidade, o autor salienta que essa ideia produziu nas Américas novas relações sociais, em que índios, negros e brancos europeus assumiram novas identidades com conotação racial, e, à medida que eram estabelecidas as relações de dominação, essas identidades foram hierarquizadas, relacionadas a lugares e papéis sociais.

A identidade racial passou a ser, assim, um instrumento de classificação social. Posteriormente, a cor e os traços fenotípicos passaram a ser um codificador da categoria racial, colocando negros na condição de dominados e brancos na condição de dominadores. A ideia de raça, na verdade, legitimou, “naturalizou” a dominação e superioridade europeia na América, sendo o primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial (Quijano, 2005).

Ao trabalhar com o segundo conceito, base de suas operações teóricas, o eurocentrismo, e ao aplicá-lo à experiência histórica latino-americana, Quijano (2005, p. 130) salienta que a perspectiva eurocêntrica funciona como um espelho que distorce a realidade, pois sempre refletirá uma realidade parcial e distorcida, “Daí que quando olhamos nosso espelho eurocêntrico, a imagem que vemos seja necessariamente parcial e distorcida”.

Fanon (1980), fazendo uma análise sobre colonialismo, racismo e racialização, ressalta que o racismo e a racialização são parte de um processo violento e desigual de expansão das relações capitalistas de produção para o mundo não europeu. O autor evidencia que as guerras coloniais não eram confrontos culturais, mas sim um negócio comercial gigantesco, cuja necessidade primeira era o de escravizar as populações autóctones (Fanon, 1980 apud Faustino, 2015).

O racismo, para Fanon (1980), é tanto produto quanto processo pelo qual o grupo dominante desarticula o dominado, destruindo seus valores e sistemas de referências. O racismo é o elemento que torna possível o empreendimento colonial, pois a prática de negação da humanidade do outro se configurou como eixo estruturante da própria modernidade (Fanon, 1980 apud Fustino, 2015). Assim, através da racialização, o colonizador europeu, branco e rico se coloca como raça superior, enquanto o colonizado não europeu, negro é definido como raça inferior, e ambos vivenciam um processo de interiorização dessas identidades.

Apresentando as argumentações de Fanon (2010), Faustino (2015, p. 59) sintetiza:

É essa a raiz da figuração do colonizado como um ser enclausurado em seu corpo, tido quase sempre como bruto, rústico e emocionalmente instável, em contraposição ao europeu, apresentado sempre como expressão universal das qualidades úteis ao controle do mundo.

Para Mignolo (2017), a colonialidade representa o lado mais escuro da modernidade, sendo esta uma narrativa complexa originada na Europa, que celebra as conquistas da civilização ocidental enquanto oculta seu lado obscuro.

A colonialidade é constitutiva da modernidade – não há modernidade sem colonialidade –, de modo que a expressão “modernidades globais” implica necessariamente “colonialidades globais” (Mignolo, 2017, p. 02).

Para explicar os cenários violentos da colonização, Maldonado-Torres (2019) traz outros elementos para esse debate. A disseminação do cristianismo na Europa, que, em muitos casos, deu-se de forma violenta, em guerras, em busca de estabelecer o monoteísmo, passou a ser reproduzida na relação dos portugueses com suas colônias, onde as piores ações infligidas contra pessoas não cristãs, vivendo fora dos reinos europeus, eram permitidas, sem muita necessidade de justificativa legal.

Maldonado-Torres (2019) denomina esse movimento como “catástrofe metafísica”, quando então, atitudes realizadas em tempos de guerra, passaram a ser vistas como naturais e justificáveis na relação com os novos povos “descobertos”.

Essa catástrofe metafísica, ligada à civilização ocidental e à guerra, que leva à naturalização do combate, explica porque as condições coloniais na modernidade se assemelham a zonas de guerra perpétuas, onde a extrema e a constante violência em baixo nível são continuamente direcionadas às populações colonizadas e àqueles que são identificados como seus descendentes (Maldonado-Torres, 2019, p. 38).

Essa catástrofe metafísica é o que naturaliza o combate, a agressão, a superioridade do colonizar e a inferioridade do colonizado e justifica toda e qualquer forma de violência praticada nas colônias.

Nesse sentido, a teoria decolonial, para Maldonado-Torres (2019), é aquela que nos permite “identificar e explicar os modos pelos quais sujeitos colonizados experienciam a colonização, ao mesmo tempo em que fornece ferramentas conceituais para avançar a descolonização”.

Segundo Maldonado (2019), a colonialidade envolve a expropriação de terras e recursos, mas isso acontece não somente através de apropriação estrangeira, mas, também, pelos mecanismos do mercado e dos Estados-nações modernos. Isso leva a uma situação de ex-colônias, em que os sujeitos nativos estão despossuídos. Não somente terras e recursos são tomados, mas as mentes também são dominadas por formas de pensamentos que promovem a colonização e a autocolonização. Nesse sentido, o autor fala em colonialidade do poder, do saber e do ser.

A colonialidade do poder, ser e saber objetiva manter os “condenados”, nos termos de Fanon (2008), em seus lugares, fixos, como se eles estivessem no inferno. Esse é o inferno em relação ao qual o céu e a salvação do civilizado são concebidos e sobre os quais ele está acoplado. A decolonialidade, portanto, tem a ver com a emergência do “condenado” como pensador, criador e ativista e com a formação de comunidades que se juntem à luta pela descolonização, como um projeto inacabado (Maldonado-Torres, 2019).

Castro (2018) aponta que a perspectiva decolonial, que é também epistêmica e política, trabalha sobre o conhecimento e a necessidade da vigilância epistêmica, do exercício da crítica argumentativa, para lograr uma inversão do olhar, das práticas e do imaginário, sendo útil para revelar processos de resistência local, bem como a negação presente em macro narrativas dominantes.

Em inúmeros países latino-americanos, a pesquisa comprometida com o que se passa no local, tem revelado as tensões internas e os processos de resistência vindos da diversidade de saberes enquanto sistemas organizados de conhecimento e com eficácia na vida cotidiana. Mas sistematicamente negada e obscurecida por macro narrativas dominantes, em particular da ciência (razão), da política (lógica da ação), e da religião (a fé), articuladas por dimensões subjetivas e do imaginário (Castro, 2018, p. 27).

Nesse contexto, as teorias decoloniais são indispensáveis para a produção de reflexões teóricas e epistêmicas, lançando luz sobre as análises, os debates e os argumentos sobre os eventos locais, aqui, em particular, a Amazônia marajoara.

AMAZÔNIA: A PERMANÊNCIA DE VELHOS OLHARES E PRÁTICAS COLONIAIS

Para se compreender o papel historicamente atribuído à Amazônia nos processos de desenvolvimento do Brasil, é imprescindível contextualizar como essa região do país foi concebida e apresentada ao mundo, com a chegada dos primeiros europeus, que revela uma “trajetória de perdas e danos”, no dizer de Violeta Loureiro (2002).

Desde a época da colonização da região, a Amazônia tem estado no imaginário de muita gente. Narrativas ou imagens da grande floresta, do grande rio e dos povos que aqui viviam despertaram a imaginação e motivaram grandes expedições à região. Os relatos dos viajantes e colonizadores a respeito da Amazônia, àquela época, eram marcados por duas ideias centrais: a imagem do paraíso e o estereótipo da figura do indígena.

Com a primeira ideia, houve a valorização exacerbada dos atributos naturais da região, que se configuraram como recursos indispensáveis para o enriquecimento das nações colonizadoras. No segundo, com o estabelecimento de estereótipos da figura do índio e, posteriormente, de outros povos nativos, esses passaram a ser vistos como “raças inferiores”, “incapazes” de assimilar o novo momento de “desenvolvimento” que se impunha na região, a partir do seu processo de ocupação, lógicas de pensamentos coloniais, já tratadas anteriormente.

Foi a partir dessas construções sobre a região, produzidas de fora para dentro, que foram elaborados os primeiros relatos sobre a Amazônia, marcados pelo elogio à natureza e desprezo pela gente amazônica. Os relatos de viagens, as produções científicas do período colonial e após este, buscavam legitimar a dominação dos povos indígenas, estereotipando-os, fazendo com que a Amazônia fosse apresentada para o Ocidente numa linguagem que lhe furtava inteiramente a possibilidade de mostrar-se como era.

Assim, as descrições do “novo mundo”, em destaque, a Amazônia, embora tivessem muito mais a ver com a reafirmação das identidades europeias, criaram imagens e estereótipos que marcaram toda a relação entre colonizador e colonizado e influenciaram profundamente a vida desses últimos, através de um processo de dominação marcado pela exclusão social, política e ideológica dos povos amazônicos.

No início do século XX, a comunidade científica, especialmente arqueólogos, iniciou um profundo processo de revisão histórica sobre a Amazônia, desafiando narrativas coloniais predominantes e buscando desconstruir visões estereotipadas que historicamente retratavam a região como um espaço vazio, selvagem e sem desenvolvimento sociocultural significativo. Os pesquisadores começaram a evidenciar a complexidade das sociedades amazônicas pré-coloniais, demonstrando que a região não era um território homogêneo e primitivo, mas um espaço de rica diversidade sociocultural, com povos indígenas possuidores de avançadas tecnologias, organizações sociais sofisticadas e profundo conhecimento sobre o ambiente natural. Essa revisão historiográfica representou um importante marco na desconstrução de narrativas eurocêntricas que historicamente marginalizaram e invisibilizaram as civilizações amazônicas, revelando uma compreensão mais ampla e complexa sobre a ocupação e o desenvolvimento humano na região.

Nos últimos vinte anos, uma série de estudos começou a sacudir aquelas posições tidas como estabelecidas e a constatar que a Amazônia era na pré-história um rico e diversificado cenário de sociedades humanas. Pesquisas como as da arqueóloga Anna Roosevelt, sobre as culturas da ilha de Marajó e da calha amazônica, comprovam a existência de uma inequívoca ocupação desde o Pleistoceno, ou Holoceno, por sociedades de caçadores e coletores, donos de elaboradas culturas de tecnologia da pedra, e por algumas das mais antigas sociedades sedentárias, fabricantes de cerâmica e agricultores equatoriais. Um passado formado por sociedades de grande complexidade econômica e sofisticação cultural (Souza, 2001, p. 19).

Não obstante a essas produções, o que se pode notar, ao longo da história da Amazônia, é a construção de várias visões, sempre alienígenas sobre a região, que se alternam entre visões de paraíso e inferno, e que atribuíram à Amazônia os adjetivos de “El Dourado”, “Império das drogas do Sertão”, “Celeiro do mundo”, depois “Inferno verde”, “Vazio demográfico”, “Pulmão do mundo”, e estiveram na base dos relacionamentos mantidos com a região e no processo de “invenção da Amazônia”.

A partir dessas observações sobre o contexto amazônico, considerando as construções da imagem do outro e o aspecto do poder, podemos fazer um paralelo com o conceito de Orientalismo proposto por Edward Said (1990), quando este busca explicar que a visão construída do Oriente é produzida pelo Ocidente como forma de ganhar autoridade sobre o primeiro, em que o processo identi-

tário consolidou uma ideia de Ocidente como sinônimo de racionalidade e desenvolvimento, enquanto ao Oriente foi atribuído o caráter de exótico, atrasado, violento, entre outras características negativas.

Como destaca Said (1990), o orientalismo é um modo de pensar o Oriente que ajude a subordiná-lo através do “conhecimento” produzido sobre ele. É um conceito de Oriente eminentemente Ocidental, cujas imagens produzidas pelo Ocidente a respeito do Oriente têm mais em comum com o que o Ocidente quer mostrar de si, construindo, assim, a identidade europeia por cima da identidade do “outro”.

A teoria de Said (1990) para nós é rica, na medida em que nos auxilia a compreender o processo de construção de identidades por contraste e da construção do conhecimento estereotipado do outro, como fator de poder e dominação, possibilitando-nos fazer uma comparação com as imagens que foram construídas sobre a Amazônia no passado, ideias antigas, enganosas, carregadas de estereótipos da figura do indígena, que passaram depois aos outros grupos humanos da Amazônia e que perduram até hoje.

O conceito de orientalismo de Said (1990), embora não dialogue diretamente com os estudos decoloniais, vai ao sentido destes, e nos ajuda a pensar as relações de poder e a construção identitária estereotipada do outro como estratégia de mascaramento e dominação, que marcaram a história das relações entre os países europeus com suas colônias, sendo útil também para compreendermos que este imperialismo não esteve apenas ontem, mas é também de hoje, reproduzido a partir de novos arranjos ideológicos, políticos e culturais.

Violeta Loureiro (2019) destaca que o processo de conquista da região no passado combina com o da atualidade, indicando que a Amazônia continua sendo o “outro”, “uma colônia”, não mais em uma relação do Brasil com a Europa, mas numa relação interna, do centro econômico do Brasil com a região.

O processo de conquista da região no passado e na atualidade combinam, em permanência, alguns elementos-chave e, portanto, é preciso compreender por que e como a Amazônia, ao longo de sua história foi sendo convertida no “Outro” do país Brasil, tanto para estrangeiros quanto para os próprios brasileiros, processo este que, embora tenha origens remotas no período colonial, permaneceu depois dele, fixou suas estruturas a partir dos anos 70 do século XX, estando atualmente sedimentado nessa condição (Loureiro, 2019, p. 197).

A mesma relação estabelecida no período do Brasil Colônia se estende aos dias atuais. Quando se analisam leis, políticas, programas, é flagrante a permanência do esforço em domesticar o homem e a natureza da região, conformando-a à exploração e ao lucro, cujos benefícios não ficam aqui, mantendo, assim, a região com o mesmo papel que a ela foi destinado no passado: espaço de exploração e exportação de matéria-prima, hoje chamadas de commodities, o que impossibilita um desenvolvimento real e a converte em colônia, mantendo-a dependente do polo mais desenvolvido do país (Loureiro, 2019).

Esta forma de conceber a Amazônia, alerta a autora, mantém a região sob uma visão estereotipada, como um lugar da inferioridade, do atraso, de gente incapaz, justificando, assim, a exploração, a expropriação e a morte de seus habitantes nativos.

Manuel Dutra (1997), tratando sobre as imagens que foram secularmente construídas sobre a sociedade amazônica, enfatiza que basta observar, no imenso interior do Pará, que quem abastece as cidades são, majoritariamente, os descendentes dos indígenas, os classificados como “incapazes” e “preguiçosos”, que, nas várzeas, enfrentam a dura lida de produzir para si e para as cidades vizinhas, adaptados a uma vida acoplada com os ciclos das cheias e das vazantes.

Edna Castro (2018), em seu estudo sobre neoextrativismo na Amazônia, demonstra que, não obstante a importância econômica na produção mineral na região, isso pouco representa em desenvolvimento para os povos que aqui vivem. Os dados negativos relacionados a essa atividade dão conta de como seu *modus operandi* pouco contribui para mudar sua realidade socioeconômica: menos de 2% dos empregos formais na região vêm da mineração; o país continua com as mesmas bases extrativistas, exportador de minério bruto ou quase bruto, sem valor agregado e inovação tecnológica; constata-se profundas mudanças ambientais nos locais dos empreendimentos; conflitos e violência caracterizam os empreendimentos de mineração, entre outros.

Tal realidade apresentada pela autora a respeito de uma das mais importantes atividades econômicas da região pode ser explicada à luz das abordagens decoloniais e corroboram as análises de Loureiro (2019, p. 2019), quando evidencia que “o modelo econômico instaurado na Amazônia não só torna a população que nele habita a mais pobre do país, como destrói o mais rico ecossistema do mundo”.

Loureiro (2019) aponta que a relação de colonialidade, que comunga com os vários elementos presentes na relação colonial, corrobora ainda para comprometer mais a vida da população que vive na região, pois lhe rouba a autonomia, a capacidade decisória e a habilidade de definir um modelo endógeno de desenvolvimento.

A colonialidade, entretanto, além das características anteriormente mencionadas, registra outras de grande relevância, que não estão presentes na condição de simples dependência econômica; entre elas destaco as seguintes: a perda de autonomia sobre seu próprio território; idem quanto à autonomia política, o que por sua vez, compromete a capacidade decisória no que se refere à concepção de planos e projetos voltados para empreendimentos econômicos de maior monta; e finalmente, a incapacidade de definir seu próprio modelo de desenvolvimento (Loureiro, 2019, p. 203).

O conceito de colonialidade nos ajuda a compreender como os modelos e processos de dominação e expropriação da Amazônia, caracterizados historicamente pela violência, impunidade, consenso do Estado-nação, violação de direitos humanos, mortes etc., permanecem e são atualizados através da manipulação da legislação, dos procedimentos administrativos e burocráticos e do impedimento das manifestações das populações autóctones, sob a égide de uma lógica desenvolvimentista aplicada a uma região “atrasada”.

O fato é que a lógica da colonialidade sempre esteve presente nas políticas de intervenção na Amazônia e foram responsáveis pela degradação ambiental e humana na região, pois geraram, gerando, desmatamento, concentração fundiária, perda de biodiversidade, poluição da água e do ar, genocídio indígena, empobrecimento dos povos nativos e os mais perversos tipos de violência e expropriação (Castro, 2018; Loureiro, 2019; Becker, 2010).

Na verdade, tal lógica acaba por acompanhar as transformações econômicas e sociais do país e também está presente no que hoje Bruno (2010) julga estar vivendo o Brasil: o “tempo da hegemonia do agronegócio”. Na atualidade brasileira, o agronegócio é concebido como expressão de união entre rural e urbano, de sucesso, de lucro, associado ao avanço tecnológico e à produção de riquezas. Nessa atividade, a lógica de dominação de espaços e grupos também está presente.

Regina Bruno (2010) aponta que, com as transformações da agricultura e da sociedade brasileira, o agronegócio passou a refletir os interesses de classes e

grupos dominantes no campo e expressa um processo de construção de hegemonia e de renovação dos espaços de poder e dominação.

Tal realidade se faz presente na Amazônia marajoara, com a introdução da rizicultura do arroz na região leste da Ilha, a partir de 2010, sobre a qual trataremos a partir daqui, relacionando seu desenvolvimento aos debates decoloniais aqui apresentados, resumidamente.

CAMPOS DE GADO AOS DE ARROZ: CONFLITOS NAS LÓGICAS DE OCUPAÇÃO E “DESENVOLVIMENTO” NA ILHA DO MARAJÓ, ONTEM E HOJE

Localizada a nordeste do Estado do Pará, na desembocadura do rio Amazonas, a Ilha do Marajó constitui-se na maior ilha fluviomarinha do mundo, com uma área de 50.000Km² (Lisboa, 2012). Fazendo parte do arquipélago marajoara, a ilha é formada por 12 municípios que se distribuem entre seus dois maiores ecossistemas: a oeste, a grande floresta tropical e, a leste, os extensos campos naturais.

Foi nesses campos que, ainda no período colonial, foi instalada a pecuária extensiva na Ilha do Marajó. Tal atividade, após a expulsão de jesuítas e mercedários, principais responsáveis por seu desenvolvimento, até hoje se destaca como uma das mais importantes na economia da ilha.

Com a distribuição de terras em sesmarias doadas às vezes a uma só família, o processo de concentração de terras nessa região do Marajó foi consolidado, onde as relações de poder eram tecidas em torno dessas concentrações, mantidas até hoje sob o domínio de uma elite de fazendeiros que se perpetuam através do direito de herança, constituindo o que, no Marajó, é definido por moradores da ilha como “terras de família” (Boulhosa, 2017).

As elites marajoaras, além do poder econômico, informa Acevedo Marin (2009), detinham o poder político e, mais importante, o poder militar. Tais características se explicam por suas origens de formação:

A elite tradicional da ilha de Marajó teve origem nas famílias das grandes fazendas escravocratas surgidas no século XIX, descendentes de militares, funcionários e colonos que tinham conseguido sesmarias nos tempos coloniais. Na época da independência, representavam duas, máximo três gerações. Na ilha de Marajó, as fazendas expropriadas das antigas ordens religiosas (Jesuítas e

Mercedários, expulsos do Pará em 1758 e 1794) foram distribuídas entre os “contemplados” que, por ordem régia, tinham a prioridade na distribuição dessas terras aos oficiais militares e casais provenientes do reino (Acevedo Marin, 2009, p. 8).

A história da ocupação colonial no Marajó está intimamente ligada à história da instalação das fazendas de gado e seus proprietários, o que contribuiu para a instalação dos grandes latifúndios, os quais nasceram sob a violência e expropriação das populações nativas, pois a concessão de sesmarias tinha a intenção clara de usurpar a terra dos indígenas e instalar o regime escravista, como indica Victor Leonardi (1996 *apud* Araújo, 2002).

Assim, a pecuária na Ilha nasceu como reflexo da colonização da região e num regime escravocrata de trabalho, que, como em toda Amazônia, foi marcado pela destruição do modo de vida de seus habitantes nativos, cujos sobreviventes passaram a compor a mão-de-obra que iria consolidar o processo de colonização. Desse modo, índios aldeados e depois negros foram também introduzidos na atividade, originando a figura do vaqueiro marajoara, um dos mais representativos grupos humanos dos campos do Marajó.

A constituição de grandes latifúndios na Ilha criou situações de dominação de espaços e vidas, sendo objeto de inúmeras pesquisas e cenário de destaque no clássico romance *Marajó*, de Dalcídio Jurandir (1992), em que é possível se observar a perversa estrutura socioeconômica da grande ilha, centrada na figura do fazendeiro, Coronel Coutinho, e seu filho, Missunga, herdeiro daquele “mundo” onde o pai era “dono de tudo” (Boulhosa, 2019).

Marajó, para Coronel Coutinho e alguns fazendeiros grandes era um mundo à parte, privado, lhes pertencia totalmente. Qualquer pensamento para aliviar as condições do vaqueiro e das fazendas, era como um ato de invasão à propriedade (...) Coronel dizia aos amigos em Belém que sabia povoar os seus matos, cruzar o seu fidalgo sangue português com os das índias, encher a terra de povo com a marca dos Coutinhos. De que serviam as vacas e as mulheres senão para aumentar os rebanhos? (Jurandir, 1992, p. 28).

Ainda é forte no interior das fazendas do Marajó a relação baseada no compadrio e afilhado, entre fazendeiros e vaqueiros, relação que remonta ao período escravista, que criava laços de solidariedade e alianças entre classes sociais diferentes, gerando dependência, respeito à hierarquia e submissão, numa relação de “dominação permitida”, nos termos de Weber (1991). Se, por um lado, tais

relações possibilitam certa reciprocidade, por outro, podem representar total desrespeito às leis trabalhistas no interior das fazendas e exploração do trabalhador, ainda que os vaqueiros não as considerem como tal (Boulhosa, 2016).

Essa atividade, por inúmeras vezes, entrou em crise, ora pelos intensos e rigorosos ciclos sazonais de cheias e estiagem do Marajó (Miranda Neto, 2005), ora pela proliferação de doenças entre os rebanhos (Teixeira, 1953), pelo roubo de gado (Gallo, 1980), pelas dificuldades logísticas e perda de competitividade (Ximenes, 1997), mas também, ou principalmente, pelo pouco avanço tecnológico presente na atividade, em que quase todo o trabalho árduo fica a cargo dos vaqueiros, sendo desenvolvida, em algumas fazendas, praticamente da mesma forma como era no período colonial (Boulhosa, 2016).

Esses e outros fatores levaram muitos fazendeiros a adquirirem terras, para instalação de fazendas fora da Ilha (Ximenes, 1997), e outros venderam suas propriedades. É nesse contexto que chega à ilha a monocultura do arroz, quando então os campos onde a pecuária secular era exercida vão dar lugar ao agronegócio da rizicultura.

Os primeiros fazendeiros de arroz que chegaram ao Marajó, a convite de empresários paraenses e governo estadual, foram expulsos da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, no estado de Roraima, por determinação judicial, em 2009, quando, na época, segmentos econômicos apoiados pelo governo do estado do Pará desejavam a implementação de um polo rizicultor no Marajó (Gomes *et al.* 2018).

É assim então que se inicia a introdução da rizicultura na região leste da ilha do Marajó, dentro de uma lógica de interesse de um pequeno grupo com o incentivo do Estado. Desta forma, em 2010, nas regiões que correspondem aos campos naturais, é introduzida essa atividade nos municípios de Cachoeira do Arari e Salvaterra. Nesses locais, tais fazendeiros encontraram extensos latifúndios, preços da terra relativamente baixos, se comparados a outras regiões do Pará e do Brasil, localização privilegiada, próxima a centros consumidores, como Belém, Manaus e Macapá, e incentivo político do governo do Estado e da Federação de Agricultura e Pecuária do Pará-Faepa (Gomes *et al.* 2018).

No entanto, se, em Roraima, o conflito era com grupos indígenas, além dos outros problemas ambientais provocados pela atividade, no Marajó, ele vai se dar com comunidades quilombolas, ribeirinhos e populações urbanas. Em Cachoeira do Arari, por exemplo, Paulo César Quartiero, o primeiro do agronegócio

do arroz na ilha, adquiriu 12 mil hectares de terras no entorno do município, isolando a sede deste com suas cercas e afetando a comunidade quilombola de Gurupá, pois o escoamento da produção vinha sendo feito pelo Porto do Caracará, área requerida por essa comunidade quilombola (Cruz; Silva, 2014).

Analisando dados sobre a produção agropecuária do Município de Cachoeira do Arari, no período de 2001 a 2012, Cruz e Silva (2014) observam que, entre 2001 a 2010, o município apresentava maior expressividade na produção de leite de vaca, açaí e abacaxi. A partir de 2011/12, a produção de arroz (inexistente há nove anos) possui notável expressividade, quando comparada às outras atividades.

Com esses dados, é possível inferir que atividades importantes na produção campesina, há décadas desenvolvidas na ilha, são preteridas ante o agronegócio do arroz.

A produção de arroz não faz parte nem mesmo da cultura produtiva recente do município, sendo instalada alheia às, e geralmente em detrimento, das demandas locais culminando em conflitos pelo uso do território entre o rizicultor e os demais agentes que historicamente já estavam estabelecidos no município, como os pescadores, os agricultores familiares e os quilombolas que têm acumulado obstáculos no desenvolvimento de suas atividades, seja em decorrência do monopólio da terra ou devido aos efeitos “colaterais” da rizicultura, como no caso do despejo de efluentes do arrozal no rio Arari, prejudicando a atividade pesqueira (Cruz; Silva, 2014, p. 85).

Porém, com exceção dos benefícios aos fazendeiros do arroz, essa atividade tem agravado os problemas ambientais do Marajó, embora o discurso desenvolvimentista, baseado na geração de empregos, produção de alimentos, progresso a uma região pobre, é recorrente nas falas desses novos fazendeiros, de segmentos econômicos e do governo do Pará.

“Despertamos um gigante! O Marajó pode retornar a ser o celeiro da Amazônia!” assas são declarações de Paulo César Quartiero, na Faepa. Ecoando esse discurso, o secretário de Estado do Pará, Sidney Rosa, declara: “queremos que o Quartiero expanda sua área e traga outros produtores!”. Assim, com o apoio do governo do Pará, estabelece-se o “polo arrozeiro”, com projeção de 300 mil hectares de arroz irrigado no Marajó (Meirelles Filho, 2007).

Mas sobre a rizicultura¹ desenvolvida no Marajó, o que se tem a se dizer é que: utiliza extensas áreas de terra (o que favorece o latifúndio); é mecanizada; emprega grande quantidade de agrotóxicos (Fabrini *apud* Gomes *et al.* 2018); usa de grande quantidade de recursos hídricos, retirados de rios, lagos e açudes por meio de bombeamento, água que também é utilizada por moradores locais (Huffner; Meirelles, 2016); concorre com a sobrevivência de comunidades quilombolas, ribeirinhas, entre outras (Cruz; Silva, 2014); e provoca exclusão de pequenos criadores, que trabalham com a produção de leite e queijo, dos pastos, anteriormente alugados, obrigando-os a procurarem áreas mais distantes e caras (Gomes *et al.* 2018).

Além dessas questões, a população de Cachoeira do Arari reclama dos problemas de saúde advindos do lançamento aéreo de agrotóxicos, fuga de animais peçonhentos para a área urbana, diminuição do nível de água dos rios e igarapés, diminuição do pescado, cercamento de cursos d´água, conflitos de terra, entre outros.

Todos esses impactos provocados pela rizicultura no Marajó acabam por agravar a situação já delicada dessa que é a região que concentra os menores Índices de Desenvolvimento Humano do Estado do Pará e os maiores Índices de Vulnerabilidade do Pará e do Brasil (IPEA, 2010; FAPESPA, 2015).

TABELA 1 - Ranking do Índice de Desenvolvimento Humano Municipal - IDHM, do Estado do Pará em 2010.

Faixas de desenvolvimento humano									
	Muito Alto	0,800 - 1,000							
	Alto	0,700 - 0,799							
	Médio	0,600 - 0,699							
	Baixo	0,500 - 0,599							
	Muito Baixo	0,000 - 0,499							
			134 °	Nova Esperança do Pirá (PA)		0.502	0.482	0.757	0.346
			134 °	Curralinho (PA)		0.502	0.508	0.769	0.323
			136 °	Afuá (PA)		0.489	0.485	0.774	0.311
			136 °	Ipixuna do Pará (PA)		0.489	0.508	0.757	0.304
			138 °	Anajás (PA)		0.484	0.506	0.774	0.290
			139 °	Portel (PA)		0.483	0.513	0.767	0.286
			140 °	Cachoeira do Pirá (PA)		0.473	0.449	0.779	0.303
			141 °	Bagre (PA)		0.471	0.481	0.777	0.280
			142 °	Chaves (PA)		0.453	0.516	0.769	0.234
			143 °	Melgaço (PA)		0.418	0.454	0.776	0.207

Fonte: Atlas do Desenvolvimento Humano do Brasil (IPEA, 2010).

1 Em 2024, a Fazenda Acostumado, responsável pela produção de arroz nos campos de Cacheira do Arari, foi interdita e multada por funcionar sem licença ambiental, em uma ação conjunta da Delegacia Especializada em Meio Ambiente e Sustentabilidade (Semas) e Polícia Civil do Estado. Todavia, as atividades da fazenda param por um período e depois voltaram a funcionar normalmente. Há pressões de vários órgãos e entidades para que o Poder Público intervenha na situação, considerando todos os problemas ambientais causados e o fato de a Ilha do Marajó ser uma Área de Proteção Ambiental – APA Marajó.

A lógica de “desenvolvimento” para o Marajó ora aprisiona a região a um espaço de exploração e exportação de recursos naturais, sem oferecer condições de melhoria das atividades tradicionais da ilha, responsáveis pela manutenção da vida e fixação do homem no campo, ora prioriza as atividades que potencializam os problemas ambientais e conflitos sociais, cujos interesses e benefícios reais não são internalizados pela população local, mas, sim, capturados por pequenas elites ou pelo grande capital. Foi assim na pecuária, é assim na rizicultura.

A lógica da colonialidade mascara e nega o real, para que outras lógicas se estabeleçam, mas o Marajó, nosso espaço de estudo, possui uma enorme potencialidade para a dinamização do pescado, abundante em toda a ilha; a modernização da pecuária, além da carne, possibilitaria o beneficiamento do leite, do queijo e couro; a verticalização da produção extrativista e agrícola, indo além da etapa de extração, geraria outros produtos com maior valor agregado, na própria ilha, com criação de indústrias locais de produção de conservas, compotas, geleias, doces etc.; o turismo de base comunitária democratizaria os benefícios socioeconômicos dessa atividade às populações autóctones. Enfim, a realidade do Marajó é múltipla e rica, onde um desenvolvimento, baseado em suas características naturais, no apoio às atividades tradicionais, nas demandas das populações das regiões de campos e florestas, é inteiramente possível e necessário.

Ao lançar um olhar sobre a realidade do Marajó à luz das abordagens decoloniais, é possível compreender o porquê da continuidade de velhas práticas. É como assistir à reprise de uma novela colonial, em que a lógica da colonialidade, travestida em suas versões modernas, quais sejam, neoliberalismo (Castro, 2018), eurocentrismo (Mignolo, 2017), globalismo (Ianni, 2000) e neocolonialidade (Loureiro, 2019), continua a desterrar, através das mais diversas formas de violência legal, social, política, ideológica, psíquica e física, uma multidão de desfavorecidos, a favor de uma minoria.

CONCLUSÃO

Toda barbárie existente no processo de colonização das Américas vem encontrando, na lógica da modernidade, mecanismos diversos de permanência e reprodução. Violência, impunidade, expropriação, danos ambientais, violação de direitos, prioridade a interesses puramente econômicos, extermí-

nios de lógicas de cooperação, trabalho e solidariedades locais e da própria vida marcaram o “contato” entre “povos diferentes” e se mantêm na atualidade entre “povos iguais”.

Se, no passado, o Brasil foi colônia da Europa, hoje, um Brasil “mais desenvolvido” mantém uma relação de colonialidade com um Brasil “mais atrasado”, cujos interesses de uma elite empresarial, apoiada por governos neoliberais, suplantam as demandas e necessidades da sociedade, do povo.

Nesse contexto, os estudos decoloniais nos possibilitam uma revisão, uma releitura de nossa própria história e constituição; constituição das Américas, do Brasil, da Amazônia e do local, trazendo provocações e inquietações que nos obrigam a deslocar o olhar, a produzir novas epistemes, num exercício contínuo e crítico de olhar um local de análise, por lentes outras, não as que mascararam e distorceram a realidade, por tantas vezes visitada, mas não vista.

A pecuária e a rizicultura no Marajó, aqui apresentadas de forma resumida, obedecem a uma lógica de dominação e expropriação dos interesses da gente marajoara, e não podem ser, passivamente, aceitas como um modelo dado de desenvolvimento. Isso porque negam a capacidade das populações nativas, não respeitam as formas tradicionais de relação com a natureza, de trabalho e de solidariedade ali construídas, excluem a maior parte da população de seus benefícios e, ao mesmo tempo, a submetem aos seus impactos negativos. Dessa forma, reforçam a imagem distorcida do povo marajoara – a de um povo incapaz. Como bem destaca Quijano (2005): “É tempo, enfim, de deixar de ser o que não somos!”.

REFERÊNCIAS

ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth. “Terra Gurupá” e direitos territoriais de quilombolas do rio Gurupá e Arari. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 25., 2009, Fortaleza. **Anais [...]**. Fortaleza: ANPUH, 2009. Disponível em: https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/1548772191_ce5c32556ebff2366dbd523fadd6175d.pdf. Acesso em: 17 maio 2025.

ARAÚJO, S. M. S. **Cultura e escolas-de-fazenda na ilha de Marajó, um estudo com base em Raymond Williams**. 2002. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

BECKER, B. K. Novas territorialidades na Amazônia: desafio às políticas públicas. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, Belém, v. 5, n. 1, p. 17-23, 2010.

BOULHOSA, M. S. **Entre a sela e o santo**. Belém: IFPA, 2016.

BOULHOSA, M. S. Turismo, desenvolvimento e sustentabilidade na ilha do Marajó. **Papers NAEA**, v. 28, n. 3, set.-dez. 2019.

BRUNO, R. Agronegócio, palavra política. In: CONGRESSO LATINO-AMERICANO DE SOCIOLOGIA RURAL, 8., 2010, Porto de Galinhas. **Anais...** Porto de Galinhas, 2010.

CASTRO, E. M. R. Neoextractivismo en la minería, prácticas coloniales y lugares de resistencia en Amazonia, Brasil. **Perfiles Económicos**, v. 5, p. 35-76, 2018.

CASTRO, E. M. R. Epistemologias e caminhos da crítica sociológica latino-americana. In: CASTRO, Edna; PINTO, Renan Freitas (Org.). **Decolonialidade & Sociologia na América Latina**. 1. ed. Belém: Editora NAEA, UFPA, 2018. v. 1, p. 25-52.

CRUZ, B. E. V.; SILVA, A. R. F. Conflito pelo uso do território nos campos marajoaras- Pará: entre o uso monopolista e o uso coletivo do território. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará (IHGP)**, Belém, v. 1, n. 1, p. 76-87, jan./jun. 2014.

DUTRA, M. **A natureza na TV**: uma leitura dos discursos da mídia sobre a Amazônia, biodiversidade, povos da floresta. Belém: NAEA-UFPA, 2005.

DUTRA, M. **Regionalismo e discurso separatista no Pará: o movimento pela criação do estado do Tapajós**. 1997. Dissertação (Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento) – NAEA, Universidade Federal do Pará, Belém, 1997.

FAUSTINO, D. M. **“Por que Fanon? Por que agora?”**: Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil. 2015. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2015.

FAPESPA. **Relatório sobre a vulnerabilidade social no Estado do Pará**. Belém, 2015.

GALLO, G. **Marajó**: a ditadura da água. Belém: Secult, 1980.

GOMES, S. et al. Expansão do agronegócio e conflitos socioambientais na Amazônia Marajoara. **Revista NERA**, Presidente Prudente, ano 21, n. 42, p. 135-161, 2018.

HUFFNER, J. G. P.; MEIRELLES, R. S. Os reflexos socioeconômicos e ambientais do avanço da rizicultura no município de Cachoeira do Arari – PA. **Revista do Programa de Pós-Graduação em Geografia e do Departamento de Geografia**, UFES, jan.-jun. 2016.

IPEA. **Atlas do Desenvolvimento Humano do Brasil**: Ranking do Pará. 2010.

JURANDIR, D. **Marajó**. 3. ed. Belém: Cejup, 1992.

LISBOA, P. L. B. **A terra dos Aruá**: uma história ecológica do arquipélago do Marajó. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2012.

LOUREIRO, V. R. Amazônia: da dependência a uma nova situação colonial. In: CASTRO, Edna (Org.). **Pensamento crítico latino-americano**. São Paulo: Annablume, 2019. p. 197-224.

LOUREIRO, V. R. Amazônia: uma história de perdas e danos, um futuro a (re)construir. **Revista Estudos Avançados**, USP, São Paulo, v. 1, p. 107-121, 2002.

MALDONADO-TORRES, N. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: COSTA, J. B.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSGOUEL, R. **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

MEIRELLES, J. C. S. F. Arroz no Marajó: a impunidade do agronegócio. **Inc.Soc.**, Brasília, DF, v. 7, n. 2, p. 86-96, jan./jun. 2014.

MIGNOLO, W. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 32, n. 94, jun. 2017.

MIRANDA NETO, A. Marajó: desafio da Amazônia. 3. ed. rev. e atual. Belém: Edufpa, 2005.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, R. (Coord.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 107-131.

QUINTERO, P.; FIGUEIRA, P.; ELIZALDE, P. C. **Uma breve história dos estudos decoloniais**. São Paulo: Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand e os autores, 2019.

SAID, E. W. **Orientalismo**: o oriente como invenção do ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SOUZA, M. **Breve história da Amazônia**. 2. ed. Rio de Janeiro: Agir, 2001.

TEIXEIRA, J. F. **O arquipélago do Marajó**. Rio de Janeiro: IBGE, 1953.

WEBER, M. **Economia e sociedade**. Brasília: UnB, 1991.

XIMENES, T. Uma oportunidade de análise do desenvolvimento sustentável: a pecuária no Marajó. In: XIMENES, T. (Org.). **Perspectivas do desenvolvimento sustentável**: uma contribuição para Amazônia 21. Belém: NAEA/UFPA/SUDAM, 1997.

PARTE III

TERRITORIALIDADES INDÍGENAS E DIREITOS HUMANOS NA COLÔMBIA E EQUADOR: JUSTIÇA INTERCULTURAL E DIÁLOGO COM SABERES TRADICIONAIS

CAPÍTULO 6

TERRITORIOS, TERRITORIALIDADES Y TERRITORIALIZACIONES INDÍGENAS EN COLOMBIA. ESTADO DE LA CUESTIÓN 2010-2020

TERRITÓRIOS, TERRITORIALIDADES E TERRITORIALIZAÇÕES INDÍGENAS NA COLÔMBIA. ESTADO DA ARTE 2010-2020

| **ANDRÉS FELIPE ORTIZ GORDILLO** |

GENERALIDADES DEL DEBATE SOBRE TERRITORIOS Y TERRITORIALIDADES INDÍGENAS

El territorio, en tanto concepto, adquirió relevancia a partir del surgimiento de los Estados nacionales modernos, cuya característica fundamental es la de definir límites a la porción de la superficie terrestre que le pertenece a la nación u otro tipo de división político-administrativa que de ella se derive. De allí se pasó a reconocer las relaciones que el ser humano establece con el lugar que habita, haciendo énfasis en la dimensión cultural, que es finalmente donde se reconoce la diferencia en los sentidos que construye el ser humano en el proceso de habitación del espacio, donde intervienen factores de múltiple tipo: geográficos, productivos, biológicos, culturales, tecnológicos, económicos, políticos, entre otros.

Los procesos de relacionamiento con el espacio no son homogéneos, sino, más bien, plurales, diversos, heterogéneos. Con procesos como la colonización de los territorios, estas divergencias se hacen evidentes, sobre todo por las tensiones y conflictos que generan. Aparece entonces el territorio en su dimensión política, sustentada en “las pujas por el sentido y el control del escenario geo-cultural” (Cuesta, 2018, p. 62), donde la dimensión económica del territorio adquiere preponderancia, en dos sentidos: el de la lógica extractivista neoliberal que asume el territorio como recurso dominable, extraíble y explotable, y el de la lógica

relacional comunitaria que asume al territorio como un escenario complejo que, aunque asimétrico en términos de relaciones, es necesario para el sostenimiento equilibrado de la vida, incluso más allá de lo humano.

En la discusión actual, la dimensión ambiental ha adquirido centralidad en las disputas territoriales, ya que se ha convertido en argumento para hacer frente a la lógica productivista, rentista y mercantilista que el modo de producción capitalista ha impuesto sobre la tierra y sus recursos. En la lógica del capital, el territorio ha sido semantizado, socializado y culturizado como factor productivo, como elemento central de la formación económico-social de las naciones modernas. Incluso los proyectos políticos progresistas y de izquierda del siglo XXI en América Latina asumieron el neo-extractivismo de los recursos naturales como discurso y accionar político, entrando en conflicto con políticas ambientales para la defensa de zonas de reservas ecosistémica claves para el sostenimiento de la vida en el planeta (Svampa, 2018; Fernandes; Laserna; Pontual, 2014; Castro, 2014; Castro, 2018; Gudynas, 2010).

Esto ha puesto en el debate público mundial una serie de tensiones, intervenciones y disputas frente a la emergencia de políticas globales en torno al cambio climático, situando la discusión en las autonomías territoriales locales, lo que revela las disputas entre las lógicas territoriales occidentales de administración de los territorios (incluyendo las lógicas “de conservación”), y las lógicas étnicas (indígenas, afros y campesinas en el caso latinoamericano) en cuanto al manejo y uso de los “recursos naturales” del territorio.

En este contexto, la dimensión onto-epistémica ha adquirido importancia central en el debate territorial y en los estudios sobre los territorios étnicos, hasta el punto incluso de plantearse discusiones sobre la propiedad de los conocimientos y prácticas sociales, culturales, medicinales, rituales y espirituales relativas a los territorios y las comunidades tradicionales ancestrales que en ellos habitan.

Frente a las crisis mundiales generadas por el capitalismo (contaminación atmosférica y de las aguas, cambio climático, calentamiento global, extinción de especies, entre otras), encontramos un renovado interés por la indagación sobre los dispositivos de orden y sentido con los cuales las comunidades étnicas se relacionan con el territorio y con los seres y existencias, humanos y no humanos, que en él habitan, identificándose referentes de pensamientos propios que buscan una existencia equilibrada a partir de principios como la reciprocidad, la integra-

lidad, la colectividad, el respeto mutuo, la complementariedad y la solidaridad para el buen vivir, reivindicándose con ello tanto los conocimientos prácticos de administración y ordenamiento colectivo del territorio y de sus “recursos” (que en perspectiva étnica serían otros seres y existencias no humanos como las plantas medicinales, por ejemplo), como las nociones y concepciones que las comunidades tienen sobre los ciclos de vida/muerte, acción/reposo, armonía/desarmonización, que contribuyen al entendimiento del hombre con el territorio y la naturaleza, producto de la salvaguarda ancestral que las comunidades indígenas han hecho de estos conocimientos.

Para el caso colombiano, se ubican algunas categorías de análisis diferenciales frente a estudios realizados en otros países. Una de ellas es, producto del contexto de conflicto armado interno que vive el país, la de “restitución de tierras/territorios”, categoría que da cuenta del despojo que diferentes actores armados y sociales ilegales vinculados con el narcotráfico y el extractivismo ilegal han ejecutado sobre las comunidades étnicas. Al ser los procesos de restitución territorial difíciles de implementar por la vigencia misma del conflicto y la presencia actual de las mafias y grupos armados ilegales que actúan en los territorios, entre otros factores, grupos sociales como los indígenas se han visto forzados a asumir procesos de re-territorialización y re-etnización (Arias; Carrera, 2014), en los municipios y ciudades a donde han llegado desplazados forzosamente.

Esto ha llevado a una disputa territorial más allá de la tierra misma, más allá del lugar. Como se da por hecho la imposibilidad de que las comunidades retornen a sus territorios de origen, se viene dando una disputa por la memoria territorial y comunitaria que reivindique territorios y comunidades como víctimas y no como victimarios. Esto tiene que ver con el reconocimiento de las comunidades indígenas, campesinas, negras como víctimas del conflicto armado, para que no se les vea como comunidades guerrilleras o paramilitares o productoras de narcóticos en los territorios. Este posicionamiento propone ver el territorio como instrumento para la construcción de la paz y la reconciliación desde la memoria de las víctimas, y hace parte de la estrategia de reparación que exigen las comunidades étnicas para la definición de políticas públicas diferenciales que posibiliten la restitución de sus territorios.

Otro punto central de discusión sobre el territorio está vinculado a la noción de desarrollo. En Latinoamérica los estudios sobre el desarrollo cons-

tituyen un campo de estudio importante, que se ha venido posicionando en las últimas tres décadas desde un enfoque particular: el alter desarrollo o las alternativas al desarrollo. En este debate vienen participando obras y autores inscritos en la corriente de pensamiento decolonial tales como Arturo Escobar (deconstrucción del desarrollo y ontologías relacionales), Enrique Leff y Eduardo Gudynas (ecología política), Maristella Svampa (alternativas al neo-extrac-tivismo), Boaventura de Sousa Santos (epistemologías del sur), Alberto Acosta (Bien vivir), entre otros.

En el marco de estas alternativas, las mismas comunidades étnicas y pueblos indígenas han decidido aportar, de manera autónoma y situada, a la reflexión sobre lo que significa “saber vivir allí”¹ (Bravo, 2020), así como lo hacen los Pijao del Resguardo Indígena de San Antonio de Calarma cuando dicen que: “seguimos avanzando en nuestro plan de vida, ya que las comunidades indígenas no tenemos un plan de desarrollo como lo hacen las entidades territoriales como lo son las alcaldías, la gobernación o la nación, sino que nosotros tenemos un plan de vida continuo, ya que el plan de vida es el largo pensamiento, la larga planificación de qué queremos para el futuro para que las comunidades indígenas sigan avanzando y sigan sosteniendo esta resistencia” (Entrevista a Pedro Patiño Flores, 12 de abril de 2021).

Así las cosas, en el rastreo, sistematización y análisis de información realizado sobre estudios académicos relacionados con el eje temático “Indígenas y territorio / Territorios indígenas”, se identificaron seis líneas temáticas o ejes de análisis en los que podemos ubicar los debates generales del campo entre la década de 2010-2020 en Colombia. Ellos son: Luchas y estrategias de resistencia indígenas en defensa del territorio; Conflicto armado, proceso de paz y conflictividades territoriales interétnicas; Saberes tradicionales - ancestrales asociados al territorio; Concepciones sobre territorio y territorialidades indígenas; Recursos naturales, conflictos ambientales y protección jurídica de territorios indígenas; Multiculturalismo, re-etnización y nuevas territorialidades.

1 “Saber vivir allí” es un principio de vida para los indígenas Inga de la Baja Bota Caucaña (Colombia). No se refiere solamente a la manera que los humanos han establecido para habitar en el mundo y sobrevivir, sino que se dirige a “entender que hacemos parte de algo más grande, tan complejo en su existencia como nosotros mismos: el territorio”. En el territorio confluyen diferentes formas de vida y sus consecuentes “formas de saber vivir”, con las cuales los humanos deben establecer relaciones para poder vivir bien, buscando “la complementariedad, reciprocidad y armonía”. El saber vivir allí se configura entonces como una “alternativa de vida y de resistencia frente a las formas capitalistas que desvirtúan principios de armonización de la vida, de solidaridad e igualdad”. (Bravo, 2020, p. 200).

METODOLOGÍA

Se presenta un estudio de tipo hermenéutico-descriptivo que tuvo como eje de análisis las relaciones analíticas «Indígenas y territorio» y «Territorios indígenas». La búsqueda se realizó sobre artículos académicos identificados en dos bases de datos digitales, que indexan contenidos resultado de investigaciones científicas en el campo de las ciencias sociales en América Latina, España y Portugal: SciELO (Scientific Electronic Library Online) y Redalyc (Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe). En estos repositorios se rastreó información relacionada con Colombia entre los años 2010 a 2020. Se validaron 96 documentos, los cuales fueron sistematizados en una matriz de análisis y codificados a partir del sistema de codificación hermenéutica en dos niveles propuesto en la Teoría fundamentada (Glaser; Strauss, 1967; Restrepo, 2013): el primer nivel de codificación es abierto. En él se identificaron los temas centrales abordados por cada estudio, así como las dimensiones en las que se inscribían estas temáticas. A continuación, y a partir de los datos arrojados por la codificación abierta, en un segundo nivel (axial) se evidenciaron seis líneas temáticas o ejes de análisis, que se analizan a continuación.

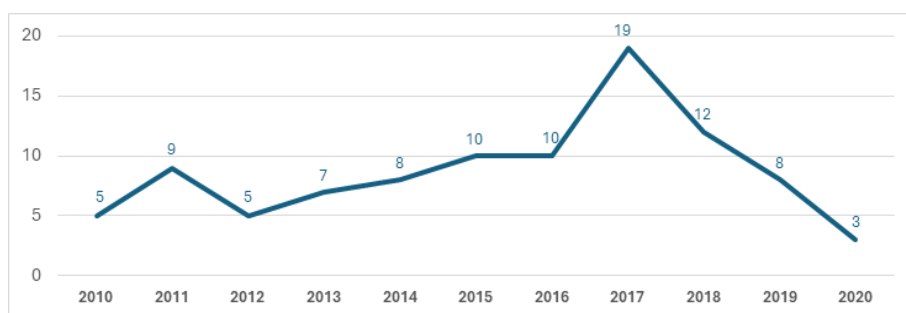
RESULTADOS

Las luchas y estrategias de resistencia indígenas vienen planteando debates importantes en Colombia sobre las concepciones de territorio. Los procesos recuperación de territorios ancestrales indígenas, llamados también como procesos de liberación de la Madre tierra, vienen problematizando no solo las dinámicas neoliberales de la propiedad y uso de la tierra, sino las formas de pensar el territorio, así como los diversos y complejos sistemas de territorialidades y territorializaciones que en él se viven.

Para el caso de este estudio, además de la identificación de los 6 ejes de análisis en los cuales se ha situado la discusión sobre el tema desde la investigación académica en Colombia (2010-2020), se establecieron 3 variables que pueden contribuir en la interpretación del contexto temporal, espacial y poblacional en el cual se inscriben los estudios. La primera variable es el «año de publicación»

de los documentos (Gráfico 1). Como dato relevante se establece que la mayor cantidad de producciones académicas sobre el tema de estudio fue el año 2017, que coincide con el fin del proceso de paz entre el gobierno nacional de Colombia y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, Farc-ep (2012-2016), y los consecuentes *Acuerdos de La Habana* (2016), en tanto el conflicto armado, la perspectiva de las víctimas y los procesos de restitución de tierras se presentan como temas recurrentes en la producción académica para este año.

GRÁFICO 1 - Número de publicaciones por año (Colombia 2010-2020).

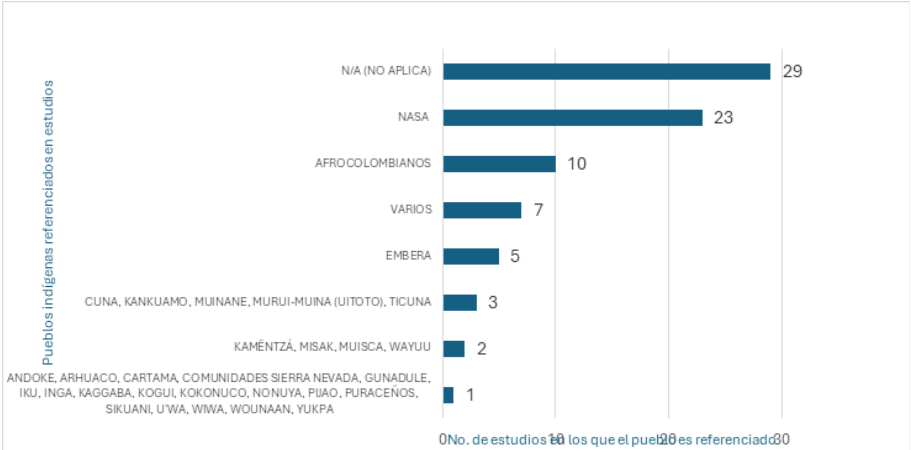


Fuente: Elaboración propia (2021).

La segunda variable clave de interpretación establece los «pueblos/comunidades indígenas vinculados a los estudios» (Gráfico 2). Tres datos importantes rescatamos de esta variable: un 30 por ciento (29) de los estudios realizan reflexiones generales sobre los territorios indígenas sin vincular sus reflexiones con comunidades específicas. En segundo lugar, un 24 por ciento (23) estudios están relacionados con el pueblo Nasa (departamento del Cauca). Este dato es importante por varias razones: los Nasa se encuentran ubicados, mayoritariamente, en una de las regiones con mayor conflictividad social y armada en Colombia: el norte del departamento del Cauca. Por esto mismo, ha sido uno de los pueblos indígenas con mayor número de víctimas generadas por el conflicto armado. Al tiempo, el pueblo Nasa es uno de los más activos políticamente en lo que refiere a la defensa del territorio y las autonomías indígenas, y su guardia es una de las más activas en lo que refiere a organización y movilización social a nivel nacional, con lo cual han ganado amplio reconocimiento y legitimidad popular, cuestión que los ha

posicionado como actores sociales y políticos claves en los debates públicos del país. Un tercer dato clave se relaciona con la realización de estudios con enfoque multicultural, que involucran tanto a pueblos indígenas como a comunidades afrocolombianas (10.5 por ciento de los estudios).

GRÁFICO 2 - Pueblos indígenas referenciados en los estudios.



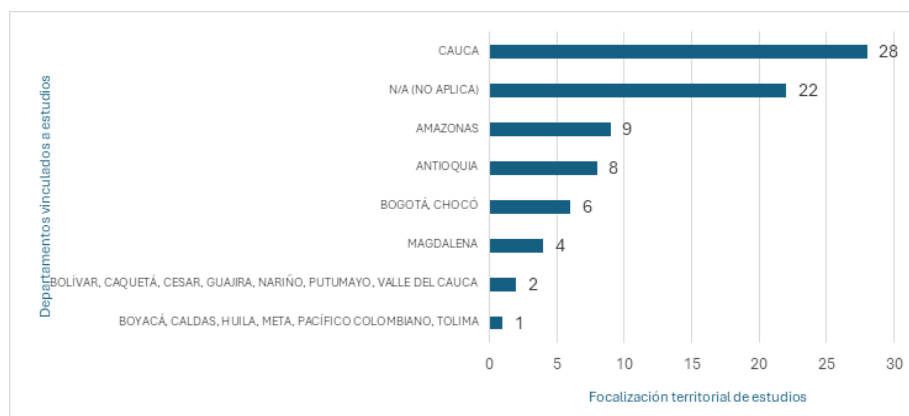
Fuente: Elaboración propia (2021).

La tercera variable clave está vinculada con los «territorios de referencia» (por departamento) donde se ubican las comunidades indígenas vinculadas a los estudios (Gráfico 3). En coordinación con la variable anterior, se establece que el Cauca es el departamento con mayor presencia en las investigaciones académicas, entre otras porque, como se evidenció en el punto anterior, buena parte de estas investigaciones están vinculadas con el pueblo Nasa del norte del departamento del Cauca que es, a su vez, es el segundo departamento con mayor presencia de población indígena a nivel nacional (308.455 personas), según el Censo Nacional de Población y Vivienda 2018 (DANE, 2018).

Ahora bien, en la discusión sobre pueblos indígenas y territorio en Colombia son temas centrales las luchas y estrategias de resistencia en defensa del territorio, los saberes tradicionales vinculados al territorio, así como las concepciones propias que se tienen sobre él, las cuales definen sistemas propios de territorialidad, esto es, como maneras particulares de ser, estar, sentir, pensar en y sobre el

territorio, y de territorialización, entendida como el proceso social en el que se materializan acciones motivadas por la territorialidad (Porto-Gonçalves, 2009).

GRÁFICO 3 - Territorios (por departamento) referenciados en los estudios



Fuente: Elaboración propia (2021).

Existen factores del contexto actual colombiano que inciden en los enfoques temáticos de interés académico sobre el tema, sobre todo los relacionados con el conflicto armado y pos-acuerdo de paz, la disputa por los recursos naturales del territorio y los conflictos ambientales consecuentes, lo que ha generado una línea de investigación importante referida a la protección jurídica de los territorios étnicos y las comunidades que los habitan.

También han sido tema de interés, en una línea que podríamos denominar como “estudios urbanos”, que comprende procesos de re-etnización y las nuevas territorialidades constituidas a partir de los efectos causados por el conflicto armado sobre las comunidades indígenas, en particular el desplazamiento forzado. En esta línea de análisis, el territorio es visto como eje de conflictividad y disputa, inclusive entre las mismas comunidades étnicas que reivindican derechos para estar en los mismos territorios, al tiempo que se reconocen sus potencialidades para la re-existencia de los sujetos y las comunidades que han sido expulsadas de sus regiones.

LUCHAS Y ESTRATEGIAS DE RESISTENCIA INDÍGENAS EN DEFENSA DEL TERRITORIO

Este es uno de los ejes temáticos sobre los cuales se ha desarrollado mayor cantidad de investigaciones en Colombia en la década de observación (23 documentos). Estas investigaciones tienen como centro fundamental el estudio de las estrategias de lucha de los pueblos indígenas para defender sus territorios, aquellos en los que habitan y aquellos que consideran hacen parte de sus territorios ancestrales y que se encuentran en proceso de liberación o recuperación.

Las investigaciones dan cuenta de factores que motivan las resistencias, tales como la colonización y la usurpación de tierras, que causan la ruptura de lazos culturales y de identidad (Calle, 2017), el conflicto armado, la recuperación y el acceso a la tierra, los conflictos generados por políticas públicas de ordenamiento territorial, crímenes selectivos sobre líderes indígenas, las dificultades de acceso real al derecho y el ejercicio jurídico como parte de las estrategias de resistencia en defensa de la Madre tierra, exclusiones culturales y comunicativas, la expansión de las fronteras agrícolas y ganaderas, las dificultades de los pueblos indígenas de hacer parte viva de la memoria social y cultural de una nación que en la formalidad los reconoce en su diferencia, pero que implementa acciones contrarias a este reconocimiento en el plano político, económico, social, cultural y tecnológico.

Frente a estos factores problemáticos que enfrentan los pueblos indígenas, los investigadores han concentrado sus análisis en las respuestas que las comunidades han generado para enfrentar tales situaciones. Es decir, se han concentrado en las resistencias a los factores de daño que enfrentan los pueblos indígenas, y en las estrategias que han utilizado para hacerles frente, siempre teniendo en cuenta un actor que se convierte en motivador de las luchas y las resistencias: el territorio.

Un factor recurrente en las investigaciones es la crítica, a veces positiva y a veces negativa, a la “presencia del hombre blanco” en las luchas indígenas: “trabajamos para los blancos durante quinientos años, ya es hora de que ellos empiecen a trabajar para nosotros” (Correa, 2010, p. 75). Un asunto de discusión epistémica y metodológica es la presencia del “externo” en los procesos indígenas, cuestión que plantea debates incluso al interior de los mismos procesos indígenas

que buscan diferenciar claramente los asuntos internos propios de la comunidad, y los asuntos externos, aquellos que son propuestos por los “blancos” a quienes se les ve como una posible amenaza para la comunidad (Correa, 2010, p. 76).

Otro aspecto importante en este eje temático es la diversidad de concepciones que se identifican sobre “la resistencia” indígena con perspectiva territorial. Señalan al respecto Rudqvist y Anrup (2013, p. 515) que, en contextos sociales conflictivos, las comunidades étnicas en Colombia vienen proponiendo diferentes significados, desde una perspectiva propia y situada, “a la resistencia civil que responde a las necesidades de los contextos determinados y las distintas formas de violencia que los aquejan”. Un asunto clave en este escenario de las resistencias es que los pueblos indígenas y, en general los grupos étnicos del país, están llevado los procesos de lucha por sus derechos a ámbitos distintos a los jurídico-institucionales, que habían sido considerados un lugar clave para las resistencias (Vargas, 2017), generándose nuevos espacios de lucha onto-epistémica, histórica, comunicativa y de ocupación y defensa fáctica del territorio.

En este contexto se vienen dando una serie de reconfiguraciones en procesos de autonomía y la autodeterminación como demandas básicas de los pueblos indígenas en Colombia en sus procesos territoriales. Para Ulloa (2010, p. 73), “la autonomía de los pueblos indígenas está influenciada y relacionada con los contextos locales y transnacionales, y con las actuales transformaciones estatales, las cuales generan nuevas reconfiguraciones y fronteras conceptuales, políticas y territoriales”.

También se evidencia en diferentes estudios la necesidad de repensar la autonomía indígena, reconocer sus particularidades, en el entendido de que la nominación “indígena” es una formalidad que homogeniza diversidades culturales, lo que debería llevar más bien a reconocer la multiplicidad de autonomías, y de cómo ellas inciden en las maneras de estar, ser y relacionarse con el territorio.

CONFLICTO ARMADO, PROCESO DE PAZ Y CONFLICTIVIDADES TERRITORIALES INTERÉTNICAS

Una línea de análisis importante en los trabajos académicos estudiados está situada en el contexto del conflicto armado colombiano y, posteriormente, el pro-

ceso de paz de La Habana². Hay estudios previos a la firma del acuerdo de paz que se ubican en el contexto del impacto del conflicto armado sobre las comunidades indígenas y sus territorios, sobre todo en relación al desplazamiento forzado, el asesinato de líderes indígenas y la militarización de los territorios: “mientras los indígenas constituyen el 3,43% y las negritudes el 10,6% de la población colombiana censada, al mismo tiempo representan el 10,2% y el 22,5% de las víctimas de desplazamiento forzado, respectivamente, sin contar otro tipo de violaciones”, señala Lozano (2010, p. 293).

En el panorama de afectaciones y violencias colectivas sobre las comunidades indígenas se identifica al territorio como factor central, en lo que refiere a los recursos que posibilitan la supervivencia de los pueblos, el impacto de la exclusión histórica, el empobrecimiento, la obstaculización de sistemas y propuestas de etno-desarrollo, el control estratégico de los territorios colectivos, los cuales se proyectan por parte de diferentes actores criminales como corredores estratégicos y como fuentes de recursos naturales con relevancia económica legal e ilegal (Lozano, 2010).

A la criminalidad sobre los pueblos indígenas se le ubica como estrategia para la apropiación de los territorios. Factores como la militarización, la criminalización y estigmatización de los líderes y movimientos sociales indígenas se interpretan en relación a la ocupación de los territorios por parte de actores ilegales (relacionados con minería ilegal, narcotráfico, corredores estratégicos para tráfico de estupefacientes, entre otros), o de actores que con anuencia del Estado, tienen intereses extractivistas y mono productivistas en los territorios indígenas (minería legal e ilegal, hidrocarburos, hidroeléctricas y agronegocio fundamentalmente), correspondiendo a las lógicas del modelo socio económico neoliberal y neo extractivista que ha asumido Latinoamérica como perspectiva de desarrollo (Zuluaga; Insuasty, 2019).

Frente a esta panorámica de conflictos, la dimensión socio jurídica también tiene aquí una relevancia importante, sobre todo en la reivindicación de los pueblos indígenas como víctimas y, de manera especial, frente al territorio como víctima en sí mismo (Martínez; Perafán, 2017), en una interpretación que va más allá de entender el territorio de manera instrumental –como recurso y en tanto

2 Proceso de paz desarrollado entre los años 2012 y 2016 entre las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, ejército del pueblo (Farc-ep) y el gobierno nacional de Colombia precedido por Juan Manuel Santos

propiedad—, para reconocer los efectos que el conflicto armado “ha provocado en conjuntos disímiles de agencias no-humanas que hacen parte sustancial de los territorios de pueblos indígenas y de comunidades negras” (Ruiz, 2017).

En esta misma línea, se pone en discusión la implementación diferencial de leyes en favor de las víctimas, sobre todo en el contexto de la Ley 1448 de 2011 (Ley de víctimas y restitución de tierras). Estudios señalan la importancia de reconocer las particularidades de los pueblos indígenas en, por ejemplo, procesos de reparación colectiva e integral, donde se parta “de la comprensión de la cosmovisión [indígena], la cual subyace en su indisoluble dimensión espacio - temporal, hasta la validación de su autonomía, que se traduce en la preservación de su identidad emanada de la filiación al territorio” (Betancur *et al.* 2018, p. 131).

Otro aspecto relevante que proponen los documentos son las conflictividades interétnicas que generan disputas por el territorio. Estas son disputas entre diferentes pueblos indígenas, o de los indígenas con otras comunidades étnicas y culturales (léase comunidades negras y campesinas). Estas disputas se dan con relación a la propiedad fundamentalmente, pero también se presentan casos de conflictividad interétnica frente a la reivindicación y uso cultural del territorio. En algunos de estos estudios de disputa interétnica prima la reivindicación de la dimensión económica del territorio, es decir, el territorio asumido como “recurso explotable”: “Lo más sorprendente para mí es que las reclamaciones, protestas y preocupaciones sean sobre tierras que se utilizan para la agricultura y la minería, en lugar de estar relacionadas con temas como el empleo o la educación”, señala, por ejemplo, Ng’weno (2013, p. 79-80). Esto no quiere decir que no haya una legitimación del componente cultural, ancestral, vital del territorio disputado. Lo que quiere decir es que los estudios se concentran en la dimensión económico-productiva de estas conflictividades.

SABERES TRADICIONALES - ANCESTRALES ASOCIADOS AL TERRITORIO

Un eje de análisis importante en los artículos se enfoca en los saberes propios que los pueblos indígenas han guardado o vienen recuperando en su relación con el territorio. No se trata de conceptualizaciones sobre lo que significa el territorio, sino más bien de prácticas concretas relacionadas con la

agricultura, la tenencia de animales, plantas medicinales, manifestaciones culturales, geo-filosofías, formas de habitar, sacralidades, pedagogías, astrologías y meteorologías ancestrales propias.

Un enfoque clave de análisis frente a los saberes ancestrales tiene que ver con los derechos de propiedad intelectual y protección de estos conocimientos tradicionales. Es una realidad que los pueblos indígenas, sus conocimientos y sus prácticas socioculturales han entrado al mercado global, generándose una disputa por la apropiación y uso de sus conocimientos tradicionales, escenario que se enfrenta a una normatividad ambigua desde la cual no se logra resguardar “los derechos que ostentan los poseedores de dichos conocimientos, en tanto que las poblaciones indígenas vienen solicitando un sistema *sui generis* para su protección y vinculación equitativa en dichos mercados” (Acosta; Zoria, 2012, p. 417).

Otro asunto clave es la tensión existente entre los saberes tradicionales vinculados con el territorio y la institución escolar formal occidental. Hay una preocupación creciente por establecer diálogos “entre los conocimientos científicos escolares y los saberes locales tradicionales que son trabajados en las escuelas [indígenas]” (Beatriz, 2018, p. 240). Los estudios que se inscriben en este debate sostienen la idea de que la escuela moderna es una institución occidental que les fue impuesta a los indígenas: “como estrategia homogeneizadora en el marco del proyecto civilizador en el territorio colombiano durante el siglo XIX y se constituyó en herramienta fundamental de la colonialidad dentro de la persecución y erradicación de las manifestaciones culturales de los pueblos indígenas” (Caicedo; Espinel, 2018, p. 15).

Encontramos también un debate concerniente a las formas particulares de habitar el territorio y de relacionarse con sus elementos materiales y espirituales constitutivos: agua, tierra, viento, seres y existencias, dioses y diosas, entidades que lo habitan junto con los humanos y los otros seres no humanos (plantas, animales, minerales), en donde las formas de la vida se coordinan con, por ejemplo, “el movimiento del mar. (...) El mar es el correlato de una historia en la que el espacio y el tiempo se trazan al vaivén de una implacable marea, al ritmo de impetuosas *pujas* y de *quiebras* sosegadas” (Galindo, 2019, p. 30). Lo que reconoce este énfasis es que las formas de vida de los indígenas están ligadas a diferentes elementos materiales del territorio, y constituyen sistemas tradicionales de relacionamiento con el entorno, hasta el punto de que determinan sus autonomías.

Los pueblos indígenas son autónomos en la medida del acceso que tienen al territorio y su materialidad, ya que es allí donde están, por ejemplo, sus plantas medicinales y sus plantas sagradas, sus sitios sagrados (montañas, lagunas, ríos) donde habitan sus dioses. Y para poder ser autónomos culturalmente, deben contar con el territorio que les permite el acceso a estos lugares, a estas plantas, a su siembra, a su cuidado, lo que obliga a “profundizar la comprensión de las relaciones que nuestras comunidades étnicas y campesinas establecen con sus territorios, (...) al tiempo que se desarrollen reflexiones que aporten a la consolidación de modelos de gestión de la biodiversidad en contextos territoriales y culturales específicos” (Yacuna *et al.* 2013, p. 24).

La relación entre sistemas propios de producción y el territorio, bajo los principios de colectividad, reciprocidad y equilibrio, es otro aspecto clave en las discusiones sobre saberes tradicionales e indígenas. Estos principios transversales entran en contradicción con la lógica mono-productivista y acumulativa del capital. La mono-producción y la acumulación transgreden las formas de relacionamiento y de conocimiento indígena, y rompe con los ejes integradores de las formas de vida de la colectividad. La vida productiva de los indígenas está sustentada en criterios de respeto y cuidado recíproco, más allá de las dinámicas de desarrollo impuestas por el sistema mundo a nivel global. Al contrario, “la economía indígena apunta al autoconsumo y a la auto subsistencia; es una economía de la solidaridad realizada de manera colectiva para el beneficio de todos, que coloca en el centro de su atención a los seres humanos y no a las mercancías” (Molina, 2015, p. 143).

Finalmente se identifican dos temas de mediana importancia en el debate sobre los saberes tradicionales en relación con el territorio. El primero es “el vaciamiento” físico, simbólico y epistemológico que hace el capitalismo de aquellos territorios en los que posa su interés. Algunos estudios subrayan esta situación en la que el capital, en asocio con los Estados-gobiernos, determinan la no existencia del indígena en territorios claves de explotación comercial, desconociendo de paso los saberes, sentires y haceres propios de las comunidades étnicas en esos territorios: “El Estado [los] ha invisibilizado, al imaginar el espacio como estático, delimitado y *vacío-pero-lleño*; vacío de personas, o en algunos casos escasamente ocupado, y a su vez lleno de recursos y biodiversidad” (Satizábal; Batterbury, 2019, p. 294).

Un segundo tema que consideramos clave, aunque no muy recurrente en el debate académico de los estudios revisados, es el de la coca. Se pueden identificar dos abordajes sobre este tema: el primero se enfoca en la coca como planta sagrada y sus usos medicinales tradicionales. Un segundo énfasis relaciona la coca con el narcotráfico y con el estigma que esta situación genera sobre comunidades, territorios y sobre la planta misma. Un poco en contra del discurso social hegemónico construido alrededor de la coca en Colombia, en donde los medios de comunicación, la propaganda estatal, entre otros, la sitúan mayoritariamente en el campo del narcotráfico, en los estudios revisados se hace énfasis en el primer enfoque, donde a la coca se le entiende como planta sagrada: “Se encuentra asociada especialmente al saber, saber que reposa en las palabras”, y en su mitología nos habla: “de los profundos contenidos morales que están ligados a las operaciones técnicas del cultivo y preparación de la coca, principios que han de ser interiorizados para llegar a tener un buen vivir” (Urbina, 2011, p. 200).

CONCEPCIONES SOBRE TERRITORIO Y TERRITORIALIDADES INDÍGENAS

Un número importante de documentos consultados no tienen la intención de conceptualizar la noción de territorio, ni de manera general ni en relación con el enfoque étnico. En todos hay, por supuesto, definiciones sobre el territorio, pero son relativamente pocos los estudios que proponen, como parte de sus objetivos centrales, una reflexión sobre el territorio en tanto concepto polisémico e inacabado. Ahora, los estudios que sí reflexionan en esta perspectiva proponen lo siguiente.

En primer lugar, se identifica que al territorio se le ubica analíticamente con relación a dimensiones de estudio específicas. Respecto a la asociación “territorios e indígenas”, hay una dimensión transversal evidente: la cultural, la cual se aborda desde una perspectiva que podríamos denominar *decolonial*, por cuanto se hace énfasis tanto en las construcciones materiales y simbólicas del territorio a partir del conocimiento occidental, como en la necesidad de construir concepciones propias, étnicas, del territorio, a partir del reconocimiento de “conocimientos asociados o adquiridos por los ocupantes ancestrales de un territorio” (López, 2010, p. 5).

Por otro lado, existe una discusión recurrente relacionada con el “territorio colectivo”, que tiene relación con dos cuestiones claves: lo colectivo en tanto “propiedad colectiva” (que difiere de los sistemas de propiedad privada

unipersonal del sistema mundo), y lo colectivo como contexto en el que se encuentran, en un mismo territorio, comunidades étnicas de distinto tipo. Esta segunda situación genera tensiones importantes entre las comunidades (que pueden ser entre diferentes pueblos indígenas, o con comunidades afrocolombianas, o con comunidades campesinas), y se acude en muchos casos al escenario jurídico para intentar resolverla, tal como lo explica Ng'weno (2013) a partir de estudios de casos de disputas territoriales entre comunidades negras y pueblos indígenas.

Algunos estudios desarrollan la dimensión histórica de concepto territorio, atendiendo fundamentalmente a los procesos de territorialidad generados a partir de la conquista y la colonia, trayendo al debate concepciones como la de “territorio contestado”, que sintetiza disputas geopolíticas coloniales que apuntan hacia la definición de la posesión sobre los territorios acudiendo a argumentos de carácter histórico (López, 2011). Ahora bien, estos territorios contestados se configuran como escenarios sociales que posibilitan la convivencia interétnica “entre europeos al margen del sistema colonial, pueblos indígenas y de origen africano, generando sociedades pluriétnicas en las que el mestizaje, el hibridismo cultural y la movilidad socioespacial son intensos” (López, 2011, p. 162).

También se pone en cuestión el papel de agentes institucionales que han establecido formas hegemónicas de entender el territorio, sea el caso de los Estados nacionales que tienen como uno de sus propósitos fundamentales la auto preservación, por la vía del sostenimiento de la soberanía sobre el territorio nacional. En esta perspectiva, como señala López (2011), las aspiraciones políticas de soberanía e integridad nacional de los Estados se ven enfrentadas por los sistemas de autodeterminación de los pueblos indígenas, que “suelen ser considerados como amenazas a la soberanía de los Estados, lo cual impide el reconocimiento pleno de sus derechos en las políticas públicas” (López, 2011, p. 175).

Tres asuntos periféricos importantes entran en la discusión sobre la conceptualización del territorio. El primero es “la planificación” y el “ordenamiento” territorial. Como señala Ulloa (2010 *apud* Cuesta, 2018, p. 64): “el territorio es al mismo tiempo ancestral pero también un asunto legal, porque implica un reconocimiento del Estado con linderos concretos, lo que deviene en que el concepto de territorio se asocie al de autonomía”. El segundo asunto es que los pueblos indígenas asumen el territorio como un ser vivo, como una entidad con vida pro-

pia. Esto indica que el territorio no solamente se vive, sino que vive en sí mismo, y se convierte en soporte de la estructura social, cultural y espiritual de la vida indígena (Cuesta, 2018).

Finalmente hay que señalar que el territorio indígena es juzgado, es decir, es semantizado por las hegemonías nacionales y transnacionales como periferia, y es vinculado con el subdesarrollo como parte de las estrategias de apropiación y despojo que despliega el capital: “vida rural, calles sin pavimento, sector con olor a río contaminado” se convierten en argumento para “intervenir” e insertar a los territorios en los circuitos productivos y rentistas del capital neoliberal, tal como llama la atención Panqueba (2011).

RECURSOS NATURALES, CONFLICTOS AMBIENTALES Y PROTECCIÓN JURÍDICA DE TERRITORIOS INDÍGENAS

Los recursos naturales que se encuentran en los territorios indígenas, así como los conflictos asociados a su preservación o apropiación, hacen parte de los focos de análisis identificados en los documentos estudiados. Para Ulloa (2013), el debate en torno a la apropiación de recursos naturales (bosques para el caso de su estudio) está vinculado a la emergencia de políticas globales en torno al cambio climático, lo cual genera disputas en relación con la interpretación, el uso y la apropiación de los recursos naturales. Un aspecto clave de la discusión tiene que ver con las transformaciones que se vienen presentando en las proyecciones del ordenamiento territorial y las incidencias que en estos procesos tienen políticas ambientales transnacionales, las cuales podrían desconocer prioridades ambientales de conservación de la biodiversidad y los derechos culturales logrados por comunidades étnicas en relación con los recursos ubicados en los territorios que habitan históricamente (Ulloa, 2013).

En esta misma línea de análisis, algunos estudios señalan tensiones entre lógicas antagónicas de gestión territorial: en un lado se ubica la lógica productivista y rentista del liberalismo económico en la apropiación y uso de los recursos naturales, y en el otro se encuentran situadas lógicas alternativas que, como las de las comunidades indígenas, reivindican prácticas y saberes tradicionales para el cuidado de la naturaleza y la sustentabilidad de los “recursos” que ella ofrece, sin desconocer que las comunidades étnicas también hacen un uso productivo –no

necesariamente rentista ni con fines de acumulación de capital— de estos recursos. Lo que se evidencia, al decir de Sletto, Bryan, Torrado, Hale y Barry (2013, p. 194), es la existencia de “relaciones desiguales de poder entre comunidades, y sobre los límites representacionales que tienen de las visiones tradicionales del mundo y de sus perspectivas sobre tiempo y espacio”.

En otro énfasis argumentativo, Quintana (2017, p. 372) señala que en el debate sobre la relación “territorio – recursos naturales” se deben establecer espacios de diálogo entre las autoridades ambientales y las comunidades indígenas, para conocer los recursos e identificar las zonas de sustentabilidad ambiental territorial, así como las “tendencias del desarrollo de la comunidad”. Esto porque, como recuerda Ulloa (2013, p. 118), “en Colombia, en general, los territorios colectivos de pueblos indígenas y afrodescendientes han cobrado importancia ecológica por ser en muchos casos ecosistemas únicos y de gran biodiversidad”.

Ahora bien, en este debate se evidencia cómo los recursos naturales están insertos en dinámicas de territorialidad. Existen unos saberes asociados a la proyección y uso de los recursos naturales, con lo cual se establece que estos recursos no solo hacen parte del patrimonio material de los pueblos, sino que tienen un fuerte componente inmaterial que hoy es reconocido por las políticas públicas nacionales e internacionales, por lo que “estos territorios representan opciones frente al cambio climático y como espacios intangibles al constituirse en patrimonio ambiental” (Ulloa, 2013, p. 118).

Otro asunto de interés tiene que ver con el estudio de estrategias institucionales que propenden por la reestructuración en la delimitación de áreas protegidas y reservas naturales, lo que sumado a la reformulación de planes de ordenamiento territorial “mediados por políticas de explotación de cultivos agroindustriales, hidrocarburos, minerales y represas hidroeléctricas”, se podrían entender como un tipo de «neo-colonialismo» de los territorios indígenas (Quintana, 2017, p. 372). Estas estrategias estarían articuladas con políticas transnacionales donde “la articulación con lo climático presenta nuevos matices que introducen a los territorios colectivos nuevos escenarios de transnacionalización de la naturaleza, a través de su incorporación en los mercados verdes y servicios ecosistémicos (sumideros de carbono, proyectos de reforestación)” (Ulloa, 2013, p. 118).

Un número importante de estudios enfatizan sobre los regímenes ambientales vinculados con políticas de cambio climático. Lo que se evidencia es un im-

pulso en el proceso de “capitalización de la naturaleza”, en el que el capital se apropia de los territorios, de sus recursos naturales y de las prácticas de las comunidades, “sobreponiendo nuevas espacialidades en los territorios tradicionales” (Sletto *et al.* 2013, p. 203). Al tiempo, los estudios evidencian procesos de resistencia y defensa de los territorios indígenas y de sus recursos, frente los conflictos socioambientales que genera la imposición de macroyectos, mega obras, explotaciones extractivistas relacionadas con mineras e hidrocarburos, proyectos que atentan contra el control comunitario del territorio y la pervivencia de comunidades indígenas en sus ambientes sociales y culturales ancestrales (Monje, 2010).

Frente al tema de conflictos ambientales es importante reseñar, finalmente, que un número importante de documentos se concentran en la protección jurídica y los instrumentos de defensa de los territorios indígenas: “se destacan en esta confrontación, los conflictos relacionados con proyectos que se encuentran ubicados en territorios de los grupos étnicos, los cuales deben contar previamente a su ejecución con la realización de la consulta previa” (Rodríguez, 2011, p. 59). Lo que se pone en relieve en los estudios es la necesidad de fortalecer el reconocimiento del derecho a la consulta previa³ en beneficio de las comunidades indígenas en Colombia, bajo el entendido de que este derecho: “se encuentra regulado por convenios internacionales, ratificado por la ley, reglamentado, y existe una amplia jurisprudencia de las altas cortes” (Correa, 2018, p. 145). Pero los estudios evidencian que a pesar de estas regulaciones y acuerdos, la materialización de las consultas se ve obstaculizada por la implementación de políticas económicas y ambientales que dan prioridad a la explotación extractivista y mono productiva de los recursos naturales, en detrimento de “la integridad étnica, social, económica y cultural de las comunidades indígenas” que les permita asegurar su subsistencia como grupo social (Sentencia C-175/2009 *apud* Mena; Hinestroza, 2014, p. 41).

MULTICULTURALISMO, RE-ETNIZACIÓN Y NUEVAS TERRITORIALIDADES

Un último eje temático establecido en la revisión documental de artículos académicos sobre territorios indígenas, aborda como tema central el multiculturalismo en relación con lo que Bocarejo (2011) denomina como “la espacializa-

3 La consulta previa, libre e informada con licenciamiento ambiental es regulada en Colombia por la Ley 99/1993 y el Decreto 1320/1998, así como por el Convenio 169 de la OIT, sobre pueblos indígenas y tribales de países independientes, ratificado por Colombia.

ción de la diferencia”, los procesos de re-etnización vinculados a los procesos de desplazamiento forzado de miles de indígenas a los centros urbanos y sobre la manera como estos sujetos desarraigados del territorio construyen nuevas territorialidades, a través de procesos de asentamiento y adecuación cultural e identitaria en territorios ajenos. El multiculturalismo se entiende aquí como la consolidación de “una cultura política que promulgue ideales de tolerancia, convivencia e igualdad entre los ciudadanos de un Estado-nación” (Bocarejo, 2011, p. 98), al tiempo que como una “vertiente teórica que considera que los derechos diferenciados son compatibles con la igualdad y la autonomía” (Bonilla, 2011, p. 573).

Un asunto clave en esta discusión es el reacomodamiento que se viene presentando en la definición de las identidades indígenas contemporáneas, sobre todo para grupos que por factores como el conflicto armado se vieron obligados a salir de sus territorios y asentarse en nuevos lugares. Este proceso de reacomodamiento territorial ha implicado también un reacomodamiento identitario que obliga a repensar la naturaleza de “lo indígena” por fuera del territorio e, incluso, más allá del territorio, en un proceso de reivindicación de identidades culturales más que de ubicaciones e identificaciones territoriales, en procesos que, como señala Bernal (2012, p. 83) buscan:

la apropiación del espacio urbano al recorrer, nombrar y representar simbólicamente los lugares donde habitualmente interactúan, es decir, mediante el significado de sus representaciones espaciales, el uso de la jigra (un tipo de mochila típica de la región [del Cauca]), la educación propia, los recorridos urbanos, los encuentros interétnicos o retornado intermitentemente a sus territorios de origen.

Otro factor importante en la discusión es la re-etnización. A partir del reconocimiento de “escenarios de legitimación”, ella se dirige hacia el reconocimiento político y administrativo de los pueblos indígenas en espacios hegemónicos y de dominación. Lo que se discute es “el carácter político de la recuperación étnica y se establece que el discurso emerge como un dispositivo que se materializa en la reproducción social a través de los mecanismos de legitimación como el territorio, la identidad o la indigenidad”, señalan Sánchez y Bustamante (2020, p. 20).

Otro centro de análisis, aunque periférico en los documentos estudiados, está relacionado con sujetos indígenas (también afros y campesinos) que han tenido que desplazarse de sus territorios de origen por factores relacionados con el conflicto armado, la imposición de proyectos extractivistas, la producción de es-

tupefacientes, entre otros. Estos sujetos se ven abocados a crear nuevas relaciones materiales y simbólicas con los territorios de recepción. Este proceso de reasentamiento territorial también tiene implicaciones culturales e identitarias, ya que implica establecer nuevas relaciones con sujetos y territorios receptores, e “implica redimensionarse a sí mismo y al espacio físico como pobladores que cohabitan en un nuevo territorio” (Ocampo; Chenut; Ferguson; Martínez, 2017, p. 174).

CONCLUSIONES

La codificación realizada sobre la revisión documental de trabajos relacionados con la temática “territorios indígenas” e “indígenas y territorio”, permitió establecer seis líneas temáticas o ejes de análisis principales: Luchas y estrategias de resistencia indígenas en defensa del territorio; Conflicto armado, proceso de paz y conflictividades territoriales interétnicas; Saberes tradicionales - ancestrales asociados al territorio; Concepciones sobre territorio y territorialidades indígenas; Recursos naturales, conflictos ambientales y protección jurídica de territorios indígenas; Multiculturalismo, re-etnización y nuevas territorialidades.

En el campo de las luchas y estrategias de resistencia indígenas en defensa del territorio, los procesos de liberación o recuperación de la Madre tierra se presentan como referentes importantes de análisis, en coordinación con la fase actual de lucha del movimiento indígena colombiano. Así mismo, los estudios dan cuenta de una serie de factores que están generando conflictos en las dinámicas territoriales indígenas, entre las que se cuentan el conflicto armado interno, la usurpación de tierras, la implementación o previsión de proyectos extractivistas y de monocultivos, minería legal e ilegal y siembra de cultivos de uso ilícito en los territorios.

En el eje del conflicto armado, el proceso de paz y las conflictividades territoriales interétnicas se hace un énfasis especial en el contexto de los acuerdos de La Habana y el impacto que este proceso ha tenido en las dinámicas de defensa territorial. Así mismo se hace una revisión de los impactos que el conflicto armado ha tenido sobre los territorios y comunidades indígenas en relación con factores como al desplazamiento forzado, el asesinato de líderes indígenas y la militarización de los territorios.

Sobre los saberes tradicionales o ancestrales asociados al territorio se hace

énfasis analítico fundamentalmente en las prácticas a partir de las cuales se revelan concepciones propias relacionadas sistemas agrícolas, plantas medicinales, manifestaciones culturales, formas ancestrales de habitar el territorio, entre otras prácticas que se pueden entender en la lógica de las geo-filosofías, que son filosofías construidas en directa relación con las características y recursos territoriales, cuya semantización depende en gran medida de procesos históricos y culturales de relación territorial.

Se identifica que un número importante de los documentos consultados no tienen como propósito conceptualizar la noción de territorio desde una perspectiva étnica. Lo que sí se hace es situar referencias que posibilitan entender las particularidades que los diferentes pueblos indígenas tienen en su relacionamiento histórico – ancestral con el lugar habitado. En esta perspectiva, se identifica al territorio como un elemento inseparable de la cultural y de las construcciones materiales y simbólicas de los pueblos, quienes han construido una concepción holística con éste basada en sistemas de reciprocidad y complementariedad que definen toda relación del sujeto y la comunidad con el espacio habitado, cuestión que problematiza la perspectiva de territorio que propone el sistema mundo, vinculada con límites (fronteras), perspectivas desarrollistas y productividades rentistas del capital.

En lo que refiere al eje de recursos naturales, conflictos ambientales y protección jurídica de territorios indígenas se hace un énfasis en la emergencia de políticas globales de regulación de los territorios, más allá de las lógicas del capital. Esto ha generado tensiones y disputas importantes en el ámbito político-económico, y viene abriendo espacio a discusiones de carácter onto-epistémico, posicionando sentidos diferenciales sobre cómo se piensan los recursos de la Madre tierra. Los estudios señalan que estas formas diferenciales de pensar los recursos o, si se quiere, los elementos constitutivos del territorio están entrando en disputa a la hora de proyectar los procesos de ordenamiento territorial en función tanto del capital como de la conservación. Y en medio, todas las implicaciones políticas, económicas y culturales que las intervenciones territoriales traen para los pueblos indígenas que resisten a la intervención foránea en sus territorios.

En el campo del multiculturalismo, la re-etnización y las nuevas territorialidades, se establece la necesidad de reconocer el sistema de derechos diferenciados en países con amplia diversidad étnica y cultural como Colombia. Al tiempo, se

reconoce el hecho de que el elemento étnico se viene reconfigurando en múltiples dimensiones, producto de una serie de factores que, como el conflicto armado y la ocupación de los territorios indígenas, conllevan desplazamientos o deslocalizaciones de población que, al enfrentarse a nuevas situaciones de vida, debe hacer frente a escenarios de apropiación de nuevos territorios en los cuales poner en práctica su identidad y su cultura, la cual se ve transformada en el proceso.

Finalmente se puede señalar que se identifica la dimensión socio jurídica como un elemento transversal clave en los análisis académicos. Hay una presencia importante de esta dimensión en un alto porcentaje de los estudios, lo que podría mostrar la importancia y relevancia del derecho como instrumento de resistencia y de lucha, pero también como soporte de procesos de exclusión y neo colonización de los territorios indígenas en Colombia.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, L. E.; ZORIA, J. Conocimientos tradicionales Ticuna en la agricultura de chagra y los mecanismos innovadores para su protección. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, Belém, v. 7, n. 2, p. 417-433, 2012.

ACUÑA, B. Rutas de circulación e intercambio de sal en la provincia de Tunja, segunda mitad del siglo XVI. **Historia y memoria**, n. 16, p. 319-345, 2018.

ALMENDRA, V. **Entre la emancipación y la captura. Memorias y caminos desde la lucha Nasa en Colombia**. Cauca: Editorial Grietas, Pueblos en Camino, Pensaré Cartoneras & En cortito que's pa' largo, 2017.

ARIAS, L. A.; CARRERA, P. E. Etnicidad y re-etnización en las organizaciones de grupos étnicos desplazados en Bogotá. **Revista Trabajo Social**, n. 16, p. 47-63, 2014.

ARIAS, F. A.; DUQUE, D. M. Resistencias y territorialidades Indígenas en el sur del Tolima. **El Ágora USB**, v. 17, n. 2, p. 324-613, 2017.

BAYONA, P. A. CAR y comunidades indígenas en el ordenamiento ambiental territorial: Propuestas para la determinación de competencias en el post acuerdo. **Revista Bitácora Urbano Territorial**, Bogotá, v. 26, n. 2, p. 121-128, 2016.

BEATRIZ, N. Enseñanza a partir de saberes tradicionales de las comunidades de la etnia wayuu. **Educación y Educadores**, v. 22, n. 2, p. 237-255, 2019.

BERNAL, M. I. Territorialidad nasa en Bogotá: apropiación, percepción y sentido de lugar. **Cuadernos de geografía, Revista colombiana de Geografía**, Bogotá, v. 21, n. 1, p. 83-98, 2012.

BETANCUR, L. M.; VÁSQUEZ, M.; BETANCUR, V. H.; HERRERA, J. J. Estrategias de comu-

nicación intercultural para la implementación de la Ley de Víctimas con comunidades indígenas: el caso de la comunidad Emberá Katío Choromandó de Dabeiba (Antioquia). **Anagramas Rumbos y Sentidos de la Comunicación**, v. 16, n. 32, p. 129-146, 2018.

BOCAREJO, D. Dos paradojas del multiculturalismo colombiano: la espacialización de la diferencia indígena y su aislamiento político. **Revista Colombiana de Antropología**, Bogotá, v. 47, n. 2, p. 97-121, 2011.

BONILLA, D. Indígenas urbanos y derechos culturales: los límites del multiculturalismo liberal. **Revista Direito GV**, São Paulo, v. 7, n. 2, p. 569-604, 2011.

BRAVO, L. M. Pensamiento, palabra, acción y territorio: Perspectivas y desafíos para el abordaje de cuestiones ambientales y territoriales, con pobladores de la cuenca del bajo río Caquetá-Colombia. **TED**, n. 38, p. 75-94, 2015.

BRAVO, L. M. Saber vivir allí como principio de vida Inga. **Revista Folios**, n. 53, p. 199-214, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.17227/folios.53-10183>. Acceso em: 20 de agosto 2021.

CABALLERO-FULA, H. Acuerdos de la Habana y territorialidad indígena. Mirada desde el departamento del Cauca. **Revista Bitácora Urbano Territorial**, Bogotá, v. 26, n. 2, p. 95-102, 2016.

CAICEDO, S. L.; ESPINEL, O. Educación indígena Kamëntzá. Crianza, pensamiento, escucha. **Revista Praxis & Saber**, v. 9, n. 20, p. 15-40, 2018.

CAJIGAS, J. C. Ontoepistemologías indígenas. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 26, p. 123-139, 2017.

CALLE, L. Entre La Violencia, la colonización y la adjudicación de reservas. Relatos sikuani sobre el abandono, el despojo y la recuperación del territorio. **Revista Colombiana de Antropología**, Bogotá, v. 53, n. 1, p. 91-122, 2017.

CASTAÑO, J. A. La presión demográfica sobre la tierra en Toribío, Cauca (Colombia). *Revista Colombiana de Sociología*, [s. l.], v. 39, n. 2, p. 263-280, 2016.

CASTRO, A. C.; TÉLLEZ, R. F. Explorando el origen de nuestros ancestros: el nacimiento del pueblo nasa: la historia de un genocidio. **Revista Republicana**, [s. l.], n. 24, p. 181-201, 2018.

CASTRO, E. Campo do desenvolvimento, racionalidade, ciência e poder. In: FERNANDES, Ana Cristina; LACERDA, Norma; PONTUAL, Virgínia (org.). **Desenvolvimento, planejamento e governança: o debate contemporâneo**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2015. p. 225-246.

CASTRO, E. Neoextractivismo en la minería, prácticas coloniales y lugares de resistencia en Amazonia, Brasil. **Perfiles Económicos**, Chile, n. 5, p. 35-76, jul. 2018.

CHENUT, P.; OCAMPO, M. Reasentamiento tras el desplazamiento forzado: das comunidades étnicas en Colombia. Iztapalapa. **Revista de Ciencias Sociales y Humanidades**, [s. l.], n. 76, p. 105-137, 2014.

CORREA, D. Defensa del territorio nasa frente a un parque nacional. **Revista Luna Azul**, Manizales, n. 30, p. 73-96, 2010.

CORREA, D. La consulta previa frente a la minería. Estudio de caso en los resguardos indígenas del noroccidente colombiano. **Revista Luna Azul**, Manizales, n. 46, p. 145-166, 2018.

COURTHEYN, C. Territorios de paz: otras territorialidades en la Comunidad de Paz de San José de Apartadó, Colombia. *Territorios*, [s. l.], n. 40, p. 291-318, 2019.

CUESTA, O. Trabajos sobre indígenas y territorio en Colombia, estado de la cuestión. **Revista Latina de Sociología (RELASO)**, v. 8, n. 3, p. 61-75, 2018.

DANE. Censo Nacional de Población y Vivienda 2018 (Resultados). 2018. Disponible em: <https://www.dane.gov.co/files/censo2018/informacion-tecnica/cnpv-2018-presentacion-3ra-entrega.pdf>. Acceso em: 20 de agosto 2021.

ESCOBAR, A. **La invención del Tercer Mundo**: Construcción y deconstrucción del desarrollo. Caracas: Ministerio del Poder Popular para la Cultura, 1996.

ESCOBAR, A. **La invención del desarrollo**. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014.

FORERO, E.; MATTOS, R.; AMADOR, A. A. La Guajira como territorio de “Espacios Basura”. Una mirada a la Economía de la subsistencia. *Letras Verdes Revista Latinoamericana de Estudios Socioambientales*, n. 22, p. 315-333, 2017.

GALEANO, K. Cartografías de la diáspora femenina de una nación indígena, apuntes sobre el nomadismo de mujeres nasa. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 37, p. 95-126, 2021.

GALINDO, M. I. Viviendo con el mar: inestabilidad litoral y territorios en movimiento en La Barra, Pacífico colombiano. **Revista Colombiana de Antropología**, Bogotá, v. 55, n. 1, p. 29-57, 2019.

GARCÍA, D. Concepciones de la geografía y la cartografía en las “ciencias del hombre” y los museos arqueológicos en Bogotá (Colombia), 1938-1945. **Revista de Historia Regional y Local**, v. 10, n. 19, p. 83-119, 2018.

GIRALDO, N. Camino en espiral. Territorio sagrado y autoridades tradicionales en la comunidad indígena Iku de la Sierra Nevada De Santa Marta, Colombia. **Revista Pueblos y Fronteras Digital**, v. 6, n. 9, p. 180-222, 2010.

GLASER, B. G.; STRAUSS, A. L. **The discovery of grounded theory**: strategies for qualitative research. Hawthorne, N.Y.: Aldine de Gruyter, 1967.

GUDYNAS, E. La ecología política del progresismo sudamericano: los límites del progreso benévolo. **Revista Íconos**, Flacso Ecuador, n. 36, p. 53-67, jan. 2010.

HUERTAS, O.; ESMERAL, S. J.; SÁNCHEZ, I. M. Realidades sociales, ambientales y culturales de las comunidades indígenas en La Sierra Nevada de Santa Marta. **Producción + Limpia**, v. 12, n. 1, p. 10-23, 2017.

LARA, J. M. El lugar de los cuerpos territorios de las mujeres indígenas en procesos de desterritorialización y reterritorialización radicadas en Bogotá, Colombia. **Revista de Estudios de Género La Ventana**, n. 50, p. 45-79, 2019.

LEÓN-RODRÍGUEZ, N. Territorio y ambiente: Prioridad en los acuerdos de Paz. **Revista Bitácora Urbano Territorial**, Bogotá, v. 26, n. 2, p. 91-94, 2016.

PERILLA, V. M.; CORREDOR, D. K.; ARIAS, M. M.; MAMANCHÉ, B. D.; MAGALHÃES, L. El “bicho, ese chiquito” en los territorios indígenas colombianos: Tejiendo pensamientos con la comunidad Kankuama en tiempos de pandemia. **Cadernos Brasileiros de Terapia Ocupacional**, (Preprint), 2020.

LÓPEZ, D. Historia de los conflictos interétnicos por el territorio en Chocó y Norte del Cauca. Su incidencia en la política de restitución de tierras, 2011. **Memoria y Sociedad**, v. 18, n. 37, p. 34-50, 2014.

LÓPEZ, J. H. **Lucha por la tierra en el Cauca**. Historia de dolor y coraje. Corporación latinoamericana Sur, 1-7, 2017.

LÓPEZ, A. P. Una noción de territorio y los sistemas de información geográfica participativos. Experiencia en una comunidad indígena del Amazonas colombiano. **Revista UD y la GEOMática**, n. 4, p. 3-14, 2010.

LÓPEZ, C. L. Pueblos indígenas, fronteras y estados nacionales: Reflexiones histórico-antropológicas desde las fronteras Brasil-Colombia-Perú y Brasil-Francia. **Mundo Amazónico**, v. 2, p. 155-178, 2011.

LOZANO, C. El daño ambiental en los programas de reparación colectiva para comunidades indígenas y afrodescendientes afectadas por el conflicto armado en Colombia. *International Law. Revista Colombiana de Derecho Internacional*, n. 17, p. 287-322, 2010.

MARTÍNEZ, W.; PERAFÁN, A. L. Pensando la conservación desde el multinaturalismo en una localidad indígena de los andes colombianos. **Universitas Humanística**, n. 84, p. 77-107, 2017.

MEJÍA, J. La población del territorio colombiano al momento de la conquista: una revisión crítica de estudios. **Economía & Región**, v. 9, n. 2, p. 7-46, 2015.

MENA, M.; HINESTROZA, L. Eficacia de la consulta previa en el trámite de licencias ambientales en el departamento del Chocó 2006-2011. **Civilizar**, v. 14, n. 26, p. 39-66, 2014.

MOLANO, Juan Camilo. Entre las distorsiones de las guitarras eléctricas y el charango: sónica, cuerpo y performance en las prácticas sonoro-musicales de los jóvenes músicos emberá chamí (Colombia). *Anthropológica*, Lima, v. 36, n. 40, p. 143-164, 2018.

MOLINA, Victor Alonso. Escuela, conocimiento y saber nasa: aspectos críticos para una política educativa intercultural en Colombia. *Revista Electrónica Actualidades Investigativas en Educación*, San José, v. 15, n. 3, p. 1-25, 2015.

MONJE, Jhon Jairo. El plan de vida de los pueblos indígenas de Colombia, una construcción de etnoecodesarrollo. *Revista Luna Azul*, Manizales, n. 41, p. 29-56, 2015.

MONTOYA, J. D. ¿Conquistar indios o evangelizar almas? Políticas de sometimiento en las provincias de las tierras bajas del Pacífico (1560-1680). **Historia Crítica**, Bogotá, n. 45, p. 10-30, 2011.

MOORE, Carol. Feminismos del Sur, abriendo horizontes de descolonización: los feminismos indígenas y los feminismos comunitarios. **Estudios Políticos**, Medellín, n. 53, p. 237-259, 2018.

MUCHAVISOY, William Jairo. El conocimiento indígena para descolonizar el territorio: la experiencia Kamëntšá (Colombia). **Nómadas**, Bogotá, n. 48, p. 239-248, 2018.

MUÑOZ, Fernando. De tierras de resguardo, solicitudes y querellas: participación política de indígenas caucanos en la construcción estatal (1850-1885). **Historia Crítica**, Bogotá, n. 55, p. 153-177, 2015.

NG'WENO, Bettina. ¿Puede la etnicidad reemplazar lo racial? Afrocolombianos, indigenidad y el Estado multicultural en Colombia. **Revista Colombiana de Antropología**, Bogotá, v. 49, n. 1, p. 71-104, 2013.

OCAMPO, Myriam; CHENUT, Pascale; FÉRGUSON, Mayerlín; MARTÍNEZ, Miguel. Territorialidades en transición: pobladores desplazados por la violencia del conflicto armado colombiano y la resignificación de su territorio. **Psicología USP**, São Paulo, v. 28, n. 2, p. 165-178, 2017.

OCHOA, Germán Ignacio. Influencias del turismo global sobre el territorio amazónico. **Bitácora Urbano Territorial**, Bogotá, v. 29, n. 2, p. 127-134, 2019.

OLIVEROS, Diana Elizabeth. Plan de vida yukpa: relaciones entre el territorio y el buen vivir. **Nómadas**, Bogotá, n. 46, p. 81-93, 2017.

ORTIZ, José Antonio. La identidad cultural de los pueblos indígenas en el marco de la protección de los derechos humanos y los procesos de democratización en Colombia. **Revista Derecho del Estado**, Bogotá, n. 30, p. 217-249, 2013.

OSORIO, Carlos Alberto. Autonomía Indígena y democracia en Colombia. **Ágora USB**, Medellín, v. 17, n. 1, p. 105-127, 2017.

PANQUEBA, Jairzinho. Indígenas del “otro” lado de Bogotá, Colombia: semblanza sobre sus memorias cotidianas e identificación histórica. **Desacatos**, Ciudad de México, n. 35, p. 131-148, 2011.

PAREDES, Sebastián. La política del resguardo entre los indios Páez del pueblo de Toboyma (gobernación de Popayán), 1650-1750. **Historia Crítica**, Bogotá, n. 58, p. 33-55, 2015.

PARRADO, Eva; ISIDRO, Lina. La paradoja hipócrita: problematización de la participación política de la mujer misak. **Colombia Internacional**, Bogotá, n. 80, p. 135-170, 2014.

PÉREZ, M. Discursos ambientales: una mirada histórica a la configuración del territorio del PNN Katíos en Colombia y su zona de amortiguación. **Investigación & Desarrollo**, [s. l.], v. 20, n. 2, p. 416-449, 2012.

PORTO-GONÇALVES, C. De Saberes y de Territorios: diversidad y emancipación a partir de la experiencia latino-americana. **Polis, Revista de la Universidad Bolivariana**, [s. l.], v. 8, n. 22, p. 121-136, 2009. Disponible em: <https://scielo.conicyt.cl/pdf/polis/v8n22/art08.pdf>. Acceso em: 5 nov. 2024.

PUEBLO NASA. **Libertad y alegría con Uma Kiwe. Proceso de liberación de la madre tierra, pueblo nasa, norte del Cauca**. Cauca: Editorial Punto de Liberación, 2016.

QUINTANA, R. El manejo del mundo naturaleza y sociedad: visión del conflicto ambiental desde la concepción y el manejo del medio natural de una comunidad indígena colombiana. **Revista Luna Azul**, Manizales, n. 45, p. 353-376, 2017.

RAMOS, C.; TENORIO, A. D.; MUÑOZ, F. **Ciclos naturales, ciclos culturales, percepción y conocimientos tradicionales de las nasas frente al cambio climático en Toribío, Cauca, Colombia**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia; ILSA, 2011.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA - RAE. **Diccionario de la Lengua Española**. 2020. ed. [S. l.]: RAE, 2020.

RESTREPO, D. La Teoría Fundamentada como metodología para la integración del análisis procesual y estructural en la investigación de las Representaciones Sociales. **CES Psicología**, Medellín, v. 6, n. 1, p. 122-133, jan./jun. 2013.

RODRÍGUEZ, G. A. Proyectos y conflictos en relación con la consulta previa. **Opinión Jurídica**, [s. l.], p. 57-72, 2011. Edición especial.

RUDQVIST, A.; ANRUP, R. Resistencia comunitaria en Colombia. Los cabildos caucanos y su guardia indígena. **Papeles Políticos**, [s. l.], v. 18, n. 2, p. 515-548, 2013.

RUIZ, D. El territorio como víctima. Ontología política y las leyes de víctimas para comunidades indígenas y negras en Colombia. **Revista Colombiana de Antropología**, Bogotá, v. 53, n. 2, p. 85-113, 2017.

SALAZAR, N. La comunicación digital en la movilización y la resistencia indígena de Colombia. **Revista de Comunicación**, [s. l.], v. 16, n. 2, p. 252-264, 2017.

SALGADO, E. K. Estrategias de negociación y resistencia indígena a la colonización del occidente de Antioquia, 1880-1920. *Historia y Sociedad*, [s. l.], n. 29, p. 171-201, 2015.

SÁNCHEZ, C. A.; BUSTAMANTE, L. Reetnización y legitimación de los indígenas kankuamo en los discursos de identidad. **Cuadernos de Lingüística Hispánica**, [s. l.], n. 36, p. 19-38, 2020.

SANDOBAL, E. A. Los indígenas en el ciberespacio. **Agricultura, Sociedad y Desarrollo**, Texcoco, t. 10, p. 235-256, 2013.

SANTAMARÍA, C. A. **Uso del derecho de los indígenas en la defensa del territorio (1980 2000)**. 2014. Tese (Mestrado) - Universidade Nacional da Colômbia, [s. l.], 2014.

SANTOS, J. Conflictos por el uso del suelo: territorios indígenas y afrodescendientes. **Bitácora Urbano Territorial**, Bogotá, n. 26, p. 87-89, 2016.

SATIZÁBAL, P.; BATTERBURY, S. P. J. Geografías fluidas: territorialización marina y el escalamiento de epistemologías acuáticas locales en la costa Pacífica de Colombia. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 31, p. 289-323, 2019.

SIERRA, E. L. **Las lluvias, el arco iris y el trueno: representaciones simbólicas del paisaje y el sentido de lugar de los pueblos kággaba, u'wa y misak, Colombia**. 2011. Tese (Doutorado) - Universidade Nacional da Colômbia, [s. l.], 2011.

SLETTTO, B. et al. Territorialidad, mapeo participativo y política sobre los recursos naturales: la experiencia de América Latina. Cuadernos de Geografía **Revista Colombiana de Geografía**, Bogotá, v. 22, n. 2, p. 193-209, 2013.

SOLANO, S. P.; FLÓREZ, R. Indígenas, tierra y política en Colombia: Las comunidades indígenas del Bolívar Grande en la segunda mitad del siglo XIX. **Mundo Agrario**, [s. l.], v. 13, n. 25, 2012. Dossiê: Lo agrario en los siglos XVIII y XIX en la América Latina: pueblos indios.

TOBÓN, M. Reírse ante la guerra. Las bromas como actuación política entre los muina, Amazonia colombiana. **Revista Mexicana de Sociología**, Cidade do México, v. 78, n. 2, p. 179-202, 2016.

TOBÓN, M. Metamorfosis trágica en la Amazonia colombiana: El cuerpo en los juegos de la guerra y la paz. **Vibrant**, [s. l.], v. 15, n. 3, p. 1-18, 2018. Dossiê: Gramáticas de la (¿post?) violencia: identidades, guerras, cuerpos y fronteras.

TRUJILLO, H. F. Realidades de la Amazonía Colombiana: Territorio, Conflicto Armado y Riesgo Socioecológico. **Revista Abra**, [s. l.], v. 34, n. 48, p. 63-81, 2014.

ULLOA, A. Reconfiguraciones conceptuales, políticas y territoriales en las demandas de autonomía de los pueblos indígenas en Colombia. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 13, p. 73-92, 2010.

ULLOA, A. Controlando la naturaleza: ambientalismo transnacional y negociaciones locales en torno al cambio climático en territorios indígenas en Colombia. **Iberoamericana**, Berlín, v. XIII, n. 49, p. 117-133, 2013.

ULRICH, O. Ontología relacional y cartografía social: ¿hacia un contra-mapeo emancipador, o ilusión contra-hegemónica? **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 26, p. 247-262, 2017.

URBINA, F. La coca. Palabras-hoja para cuidar el mundo. **Maguaré**, [s. l.], v. 25, n. 2, p. 199-225, 2011.

URIBE, H.; RAMÍREZ, A. F. Sentidos de lugar y movimiento social: indígenas de Toribío y defensa de su territorio en Colombia. **Revista Latinoamérica**, São Paulo, v. 58, n. 1, p. 9-31, 2014.

URIBE, A. Luchas por el territorio y la participación política: retos del postconflicto. **Bitácora Urbano territorial**, Bogotá, v. 26, n. 2, p. 29-36, 2016.

VALENCIA, I.; SILVA, L. Entre subsistencias y neoextractivismos locales. Dinámicas mineras en el Norte del Cauca, Colombia. **Estudios Políticos**, [s. l.], n. 52, p. 172-193, 2018.

VAN DE SANDT, J. J. **Detrás de la máscara del reconocimiento defendiendo el territorio y la autonomía indígena**. 2012. Tese (Doutorado) - Universidade do Cauca, [s. l.], 2007.

VARGAS, B. **Restituir o liberar: La lucha por el territorio y la madre tierra**. 2017. Tese (Doutorado) - Universidad Nacional de Colombia, [s. l.], 2017.

VARGAS, B.; ARIZA, R. Liberación de la madre tierra: entre la legitimidad y los usos sociales de la ilegalidad. **Revista Socio-Jurídicos**, [s. l.], v. 22, n. 1, p. 203-231, 2019.

VÁSQUEZ SANTAMARÍA, J. Entre voces femeninas de negras e indígenas: aportes desde la memoria para la construcción de una política pública de protección del territorio para minorías en Antioquia. **Revista CES Derecho**, [s. l.], v. 6, n. 1, p. 31-47, 2015.

VÁSQUEZ, D. “Los yndios infieles han quebrantado la paz”. Negociaciones entre agentes europeos, chocoes y cunas en el Darién, 1739-1789. **Fronteras de la Historia**, [s. l.], v. 20, n. 2, p. 14-42, 2015.

VÁSQUEZ, J. Referencial de política pública de protección de territorios con indígenas de Urabá. **Justicia Juris**, [s. l.], v. 12, n. 1, p. 13-26, 2016.

VÁSQUEZ, D. “Tendiendo un lazo para esclavizarlos”: evangelización en la provincia del Darién, siglo XVIII. **Diálogos Revista Electrónica de Historia**, [s. l.], v. 18, n. 2, p. 59-83, 2017.

VÉLEZ, M. L. Trapecio amazónico: turismo e imaginarios sociales sobre un territorio exotizado. **Cuadernos de Geografía Revista Colombiana de Geografía**, Bogotá, v. 26, n. 2, p. 113-131, 2017.

VIASÚS, L. R.; POSADA, A.; DÍAZ, H. J. Ordenando el territorio: entre el camino de los ancestros y la perspectiva contemporánea. Caso comunidad indígena Muisca de Bosa, Bogotá, Colombia. **Prospectiva**, [s. l.], n. 22, p. 141-171, 2016.

YACUNA, M. et al. **Plantas y territorio en los sistemas tradicionales de salud en Colombia.** Contribuciones de la biodiversidad al bienestar humano y la autonomía. Bogotá: Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt, 2013.

YONDA, L. A.; DREXLER, J.; TOCANCIPÁ, J. Kwesx kiwes peykanha fxiçenxi yuwe: hacia una comprensión intercultural de la lucha por la Madre Tierra, el territorio y la cosmovisión político-religiosa en los nasasa. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 27, p. 429-458, 2017.

ZULUAGA COMETA, H.; INSUASTY RODRÍGUEZ, A. Por la vida ¿Hasta la vida misma?: Líderes sociales en Riesgo (Colombia). **El Ágora USB**, Medellín, v. 19, n. 2, p. 313-321, 2019.

CAPÍTULO 7

INTERCULTURALIDAD O NECROPOLÍTICA: ACTIVISMO JUDICIAL DIALÓGICO EN EL CASO DE MASACRE DE PUEBLOS INDÍGENAS EN SITUACIÓN DE AISLAMIENTO EN LA AMAZONIA DEL ECUADOR

INTERCULTURALIDADE OU NECROPOLÍTICA: ATIVISMO JUDICIAL DIALÓGICO NO CASO DO MASSACRE DE POVOS INDÍGENAS EM SITUAÇÃO DE ISOLAMENTO NA AMAZÔNIA EQUATORIANA

DIEGO ANDRÉS PARRA SUAREZ

Subimos a vivir donde vivimos ahora. Ahí murió mi abuelo, Awanka. Los gallinazos se lo estaban comiendo cuando lo encontramos. Tenía una lanza clavada por la espalda, ¿no fuiste tú el que lo mató?

Guerrero Taromenane a Ompure Guerrero Waorani

La sombra del exterminio de grupos ocultos en esta zona oriental, en la parte alta del Napo y Curaray, es muy alargada. Viene de atrás. Lo ocurrido en marzo del 2013, no va a entenderse bien si no se mira con perspectiva histórica.

Miguel Ángel Cabodevila

La Fiscalía está verificando una versión dada por las menores de que una aeronave hizo un sobrevuelo y arrojó comida envenenada que comieron varios indígenas Taromenane, produciendo la muerte de algunos de ellos. El fiscal Chiriboga dejó abierta la posibilidad de que, de comprobarse el asesinato y determinar responsables, estos podrían ser juzgados por la justicia ordinaria.

Agencia de Noticias Oficial ANDES

INTRODUCCION

Cuando se dio a conocer a la sociedad envolvente nacional y global en marzo de 2013, la denominada por estudios posteriores, *gran matanza de indígenas ocultos* (Cabodevilla; Aguirre, 2014, p. 25), llamados también pueblos libres o pueblos en situación de aislamiento, en manos de un grupo de sus vecinos en situación de contacto reciente de nacionalidad Waorani, ambos pueblos indígenas identificados por el Informe de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos CIDH (2013, p. 7), se terminó de configurar un escenario extremadamente complejo de actores y tragedias, donde las víctimas llevan la peor parte. Esto puso a prueba las innovaciones constitucionales que dio a luz el constitucionalismo latinoamericano en el siglo XXI; El Art. 1 de la Constitución, comienza con una frase, que define al Estado: “El Ecuador es un estado constitucional de derechos y justicia (...) intercultural y plurinacional”. ¿Es posible después de un caso extremo de masacre y guerra interétnica, la *justicia intercultural y plurinacional* para los llamados Tagaeri-Taromenane?

El reconocimiento de la diversidad cultural que se ha hecho con la incorporación de categorías como *interculturalidad*¹ o *etnocidio* en el ámbito constitucional, para proteger a los *pueblos indígenas en situación de aislamiento y contacto reciente* en la Amazonía del Ecuador, repercutió también en el ámbito de la justicia y la práctica judicial del Estado, en el caso de juzgamiento por un Tribunal de Justicia del Estado de 10 indígenas de la nacionalidad Waorani, sentenciados por *homicidio* consecuencia de una correría y muerte de un grupo de indígenas de situación de aislamiento Tagaeri-Taromenane en un contexto social de conflicto y guerra interétnica, ocurrida entre el 5 y el 30 de marzo de 2013, en la Región Amazónica del Ecuador

Con ello se puso en práctica el llamado *activismo judicial dialógico* (Rodríguez; Rodríguez, 2015; Gargarella, 2014), que promueve la deliberación del

1 Para Gunter Dietz (2017), debido al potencial crítico del concepto de *interculturalidad*, el término también suele utilizarse más bien de manera prescriptiva, como una noción normativa. La *interculturalidad* es, en ocasiones, acuñada como “interculturalismo” (Gundara, 2000), un programa transformador que tiene como objetivo hacer que las sociedades contemporáneas sean más conscientes de sus diversidades internas, y más inclusivas y simétricas en relación con sus — así denominadas — minorías. Hace énfasis en la necesidad de transformar la naturaleza de las relaciones entre estos grupos, lo cual implica no sólo empoderar a unos, sino también alterar las percepciones de la mayoría y promover los procesos recíprocos de identificación entre grupos que han sido privilegiados y aquellos que han sido excluidos históricamente, “entre aquellos que no quieren recordar y aquellos que no pueden olvidar” (Santos, 2010, p. 131).

aparato judicial del Estado con los diversos órdenes socio-culturales reconocidos por la Constitución, que implican una constelación relaciones interculturales de interlegalidad donde operan normatividades locales, nacionales y transnacionales, donde los derechos humanos, el ordenamiento jurídico nacional y las tradiciones indígenas en juego, precisan de una *traducción intercultural*, esto nos permitirá revelar la tensión entre los derechos humanos y las instituciones del orden social indígenas, revisando una etnografía específica sobre el conflicto interétnico. La importancia y utilidad académica de este trabajo es solo descriptiva y exploratoria, por lo tanto, no pretende cerrar el debate, estando siempre abierto a una metodología de dialogo interdisciplinar entre la antropología, la sociología y el derecho (Castro, 2017, 2021). La ponencia está estructurada en una fundamentación teórica del caso, la metodología aplicada, los resultados, la discusión, y conclusiones o posibles hipótesis sobre los procesos de fricción inter-étnica e inter-cultural en contextos de pluralismo jurídico e interlegalidad.

FUNDAMENTACIÓN TEÓRICA

Desde el punto de vista teórico, los *eventos judiciales críticos* son aquellos que producen ciertos sismos de reconfiguración jurídica que impliquen puntos de inflexión, que pongan a prueba la estructura del campo y/o supongan cambios importantes en éste. “Un *evento judicial crítico* es una situación de confrontación de múltiples argumentos (retóricos y coactivos), en la que cierta estructura del campo somete y se somete a juicio, es transgredida o cuestionada y en el proceso se reconstruye” (Orellana, 2004, p. 47). La aplicación de la *justicia intercultural dialógica* por parte de operadores de justicia del Estado tiene esta cualidad de ser un evento judicial crítico, pues se somete a cuestionamiento la eficacia jurídica y social de la *justicia intercultural* y *plurinacional* para garantizar el acceso a la justicia de los pueblos indígenas en situación de aislamiento y contacto reciente a la reparación integral conforme los estándares de derechos humanos del Sistema Universal e Interamericano. Pretendo ofrecer una defensa al *activismo judicial dialógico* que se propone fomentar deliberación entre las cortes y los pueblos y nacionalidades indígenas, en la medida que se lo realice en condiciones de igualdad y no invisibilización y subordinación cultural, tomando postura hacia un concepto de interculturalidad de carácter prescriptivo en el campo político y normativo (Altmann, 2017).

Las funciones deliberativas y sus relaciones de alteralidad entre los poderes del Estado y ciertas comunidades de la sociedad civil, han dejado interrogantes sobre el impacto de los tribunales en el cambio social, principalmente cuando se trata de relaciones estructurales de subordinación cultural como de los pueblos indígenas en situación de aislamiento y contacto reciente. Para Roberto Garagarella la *justicia dialógica* (2009) puede ser vista como elaboración tanto conceptual y como práctica, que considera la posibilidad de una sociedad democrática y deliberante, donde los asuntos constitucionales fundamentales se resuelven a través de una conversación extendida y persistente en el tiempo, que debe involucrar a las distintas ramas del poder tanto como a la propia ciudadanía, existiendo ejemplos en muchos precedentes jurisprudenciales en el Sur Global como bien ha señalado César Rodríguez Garavito (2015). Las formas posibles de las respuestas dialógicas son muchas: tribunales que crean mecanismos para monitorear el cumplimiento de sus sentencias, con la ayuda de la sociedad civil; Cortes que exhortan a los gobiernos a cumplir con ciertos derechos, o les advierten sobre el carácter inconstitucional de ciertas alternativas; instancias de cooperación entre jueces y legisladores, de modo que haya correas de transmisión entre los debates parlamentarios y las decisiones judiciales. No contentos con determinar los requisitos de la justicia de una forma monológica, los teóricos de la justicia intentan cada vez enfoques dialógicos, que tratan aspectos importantes y relevantes de la justicia, como asuntos que requieren una adopción colectiva de decisiones (Fraser, 2012). Sin embargo, la *justicia dialógica* tal como ha sido formulado por las teorías de la justicia, no consiguió formular dicha posibilidad en términos de dialogo intercultural, el cambio de paradigmas de las teorías de la justicia que se presentaba como teoría de justicia social y democrática ahora se presente como justicia intercultural en una realidad extrema. Por ese motivo, es necesario considerar de manera crítica los alcances y límites reales de la *justicia intercultural dialógica*, para su continua construcción reflexiva.

METODOLOGÍA

Mi campo de pesquisa es el campo del pluralismo jurídico y cultural, por lo tanto, multidisciplinar, involucra categorías y referenciales teóricos del campo de la antropología, la sociología y el derecho. Es evidente que los derechos huma-

nos y el derecho constitucional son insuficientes para responder adecuadamente casos extremos de alta complejidad en el campo del pluralismo en los sistemas de justicia, al requerir la comprensión de la cultura y etnicidad de los pueblos involucrados. La jurisdicción debe tomar en cuenta lo que Geertz (2014) denomina *legal sensibility*, como un instrumento que nos permite pensar etnográficamente el derecho para la efectividad de acceso a la justicia por la vía de los derechos de los pueblos en situación de aislamiento y contacto inicial (PIACI). Esto me permite proponer interpretaciones y conexiones más sutiles de una realidad fáctica, mediante la combinación de la mirada jurídica con los rigores de la observación antropológica y sociológica para el estudio de un caso paradigmático, lo que Goertz y Mahoney (2012, p. 185) han llamado “un caso sustantivamente importante”, es decir, “un tipo ideal de muestra bien conocida de un fenómeno”. Este enfoque lo aplico al estudio del proceso de ejecución e implementación de la sentencia intercultural dialógica del Tribunal de Garantías Penales del Estado ecuatoriano con la nacionalidad Waorani. Para el efecto, se hizo uso de material bibliográfico, etnológico, etnográfico, mapas, notas de prensa, leyes, peritajes antropológicos, sobre el expediente documental del proceso judicial del caso analizado, por lo que se recurrió a imágenes y narrativas sobre la guerra entre los pueblos indígenas en situación de aislamiento y contacto reciente en la Amazonía del Ecuador, constante en dichas fuentes. Así mismo, debo aclarar que este estudio es producto del trabajo etnográfico realizado dentro del Programa de Posgraduación en Sociología y Antropología de la UFPA.

RESULTADOS

Los Waorani (Huaorani o Waos)² es una de esas nacionalidades que viene ocupando y reivindicando para sí la posesión ancestral de un amplio territorio compartido durante generaciones con otros grupos étnicos de la Amazonía del Ecuador, entre el Rio Napo y el Curaray en las provincias de Orellana y Pastaza hasta la frontera con el Perú. Los Waorani fueron antes un pueblo indígena en

2 La palabra *wao* significa la “gente” en oposición a *cowode* que significa los “canibales” o la “no gente” (Salazar, 2017). “Es imposible comprender a los Huaorani del presente, sin referirse al Instituto Lingüístico de Verano (ILV), al cual se le debe que se les conozca con el nombre de Huaorani, esos seres humanos reales que hablan la lengua Huao”. Antes del ILV se les conocía como *aucas*, nombre tomado de la palabra quechua que significa “salvaje” “infidel”, “primitivo” (Rival, 1994). Fueron también conocidos como *Aushiris*, *Abijirias* o *Zaparos* (Rivas, 2017; Cabodevilla, 2016).

situación de aislamiento, que sufrió y resistió un contacto forzoso, prolongado y violento durante el siglo XIX y XX (Rivas, 2017), en un inicio por un frente cauchero y maderero, y posteriormente, por un frente petrolero. “El estado delegó la función ‘civilizatoria’ y la obra de pacificación y contacto a misiones religiosas” (Salazar, 2017, p. 3). Las empresas del mercado global petrolero ocupan el lugar del Estado, la atención médica a la comunidad a la época era brindada por uno de sus médicos (Cabodevilla, 2014) y Estado termina renunciando a una presencia capilar para ejercer lo que el geógrafo Massimo de Marchi llama (2013) un *control territorial imperial*, que privilegia actores, lugares, recursos, de manera funcional al desarrollo de un programa endo-colonial que se sostiene de la intensidad de la extracción de recursos para el mercado petrolero global.

El territorio ancestral Waorani constituye un espectro territorial de diversidad cultural y lingüística, por la presencia de al menos cuatro pueblos indígenas ocultos en situación de aislamiento o llamados en el derecho internacional de los derechos humanos *Pueblos Indígenas en Aislamiento Voluntario*³ PIAV (Vaz, 2018; Rivas, 2017; Trujillo, 2017, 2018; Salazar, 2017; Narváez, 2016; Vallejo, 2016; Colleoni; Proaño, 2010). “Esos grupos ocultos, recolectores y escasamente agrícolas, que durante siglos han tenido a su disposición una selva inmensa, se ven ahora constreñidos en una mínima parte de lo que consideraban su territorio propio” (Cabodevilla, 2014, p. 40), cercados por el avance de la sociedad globalizada, en la forma de amenazas y actores exógenos: campos y oleoductos petroleros, redes eléctricas, carreteras, misioneros, colonos, agricultores, ganaderos, madereros, cazadores, mineros, militares, científicos, funcionarios públicos, investigadores, ONG’s, activistas, turistas, curiosos, lo que ha convertido al territorio en una *jaula petrolera* con fronteras artificiales e invisibles, tanto políticas como económicas (Pappalardo; De Marchi, 2013; Rivas, 2017). Para el investigador Miguel Ángel Cabodevilla (2014, p. 40):

Lo que se ha de comprender es que, el lugar donde viven, en realidad, no es una selva, un simple lugar de recolección, sino su morada en el profundo significado de la palabra: bosque cultivado y cultural, lugar de sus tradiciones, tumba de sus parientes... Su

³ La discusión en torno de la nominación antropológico - sociológica es amplia. La categoría “Pueblos en Aislamiento Voluntario PIAV” ha sido cuestionada, en razón de que estos pueblos mantienen relaciones interétnicas intensas y su “aislamiento” parece no ser voluntario, sin embargo, constituye la categoría jurídica que los ampara en el ámbito nacional e internacional (Salazar, 2017; Rivas, 2007). Para efectos de este trabajo, y sin perjuicio de la categoría jurídica, preferimos llamarles *pueblos ocultos en situación de aislamiento*.

mundo, en una palabra y que tiene para ellos hondas resonancias. Que ahora ha sido saqueado y reducido, sin que ellos puedan entenderlo.

Para efectos de este trabajo nos interesan los llamados grupos *Tagaeri - Taromenane*, cuyo idioma hablado pertenece a la familia lingüística *wao – tiriro*,⁴ identificados como dos subgrupos de filiación Waorani. (Trujillo, 2018; Rivas, 2017; Salazar, 2017). Estos grupos rehusaron el contacto al momento del proceso de pacificación, reubicación y pérdida de territorio padecido por la nacionalidad Waorani, debido a la avanzada petrolera, misionera y maderera durante la década de 1960 (Colleoni; Proaño, 2010). Los *Tagaeri* han sido identificados por los Waorani, como la “gente de *Tagae*” que se separaron de los Waorani hace más de 50 años, y se movilizan en una amplia zona selvática, y parece, según testimonios recolectados por el antropólogo Patricio Trujillo, fueron absorbidos por otro grupo, los *Taromenane* (Trujillo, 2017, p. 278; Salazar, 2017; Rivas, 2017). Este colectivo cobraría inusitado protagonismo en las décadas de 1970 y 1980 para evitar el contacto a través de la guerra y la muerte con lanzas (Rivas, 2017). Comandados por *Tage* o *Tagae*, este remanente ocupó el territorio desde el río Alto Tiputini hasta los ríos Shiripuno, Tiguino y Conanaco manteniendo relaciones tensas con otros grupos Waorani contactados, con los cuales venían manteniendo guerras de venganza abiertas y cíclicas.

Los *Taromenane* o “gente del camino”,⁵ son llamados así por los Waorani, y son considerados un grupo distinto pero similar, sin embargo, por la semejanza de la cultura e idioma; se asume que los *Taromenane* son otras familias Waorani no contactadas, cuya separación ocurrió hace varias generaciones posiblemente a finales del siglo XIX y durante el siglo XX, dentro de los ciclos de guerra y paz propias de su vida social (Rival, 1994; Narváez, 2016; Álvarez, 2017; Rivas, 2017; Salazar, 2017).⁶ Otros criterios etnográficos en base a entrevistas a una de las hermanas de *Tagae*, confirmarían que los *Taromenane* tienen otra filiación lingüística *zapaorana*, que no utilizan orejas perforadas, la

4 El Idioma Huaorani/Waorani (*wao tededo*, *tiriro* o *terero*) no tiene afinidad con ninguna otra lengua o grupo lingüístico parental en la Amazonía y es considerado como un idioma aislado (Trujillo, 2018, p. 277).

5 *Tarome* significa camino en *wao-terero* (Rivas, 2017, p. 50).

6 “Al parecer, por estas presiones los *Taromenane* deciden por su seguridad física internarse en las cabeceras de los ríos Yasuní y Tiputini, y según Miguel Ángel Cabodevilla, se conoce que su líder fue *Taromenga* o *Tarome*” y que su territorio ancestral es conocido como Nemontare Guenwa comprendidos entre los ríos Napo y Tigre en la Frontera entre Ecuador y Perú (Álvarez, 2016, p. 73).

elaboración de lanzas y cerbatanas son distintas, y, “señala Izquierdo (1999, p. 74), de las casas encontradas, estas son más sólidas en comparación con las casas tradicionales de los Waorani”.

Estos grupos, familias e individuos que comparten con los Waorani diversos rasgos culturales, que optaron por estrategias de ocultamiento hacia puntos de difícil acceso de la Amazonía ecuatoriana, son fruto de un extenso y prolongado proceso de *encuentro y contacto* desde antes del siglo XIX, que se intensificó durante finales del siglo XX y comienzos del siglo XXI (Cabodevilla, 2016; Rival, 2004, 2015; Rivas, 2007). Para la mayoría de investigadores de los Waorani, estos grupos nómadas, pasan a ser parte de su identidad multiétnica, una especie de *parientes desconfiados*,⁷ con los cuales mantienen relaciones de alianza e intercambio ancestrales, pero al mismo tiempo, son enemigos “salvajes” y “mortales” con los que mantienen periodos de guerras cíclicas y estacionales, por lo tanto, detienen el proceso civilizatorio y de integración nacional de los indígenas “civilizados”. Los estudios etnográficos muestran que para la mayor parte de pobladores locales Waorani, los aislados son imaginados como pequeños grupos de indígenas “primitivos” y “salvajes”, que en tanto protegen sus territorios “impedirían el desarrollo de la región” (Rivas, 2017, p. 55).

Las relaciones de contacto y fricción de los pueblos ocultos en situación de aislamiento *Tagaeri - Taromenane*, con sus vecinos los *Waorani* y la sociedad envolvente local, nacional y global, son históricamente intermitentes y relativamente esporádicas, casi sesenta años de un contacto violento e inequitativo (Rivas Toledo, 2003; Narváez, 2018). Los encuentros han sido voluntarios como involuntarios, en su mayor parte violentos; se han expresado tanto en compulsiones externas, como en episodios de resistencia, defensa, ataque y captura de objetos útiles (Rivas, 2017; Narváez, 2016; Álvarez, 2017) “sin relaciones sociales intensas hacia el exterior. Los pueblos son conocidos popularmente por su aparente, violencia, noción basada en la mirada etnocéntrica de su cultura guerrera: Son grupos humanos que practican las alianzas, pero también la muerte inter-tribal como una forma de establecer relaciones sociales intensas variablemente sostenibles a través del tiempo” (Rivas, 2017, p. 68).

7 Categoría utilizada por Lucas Manxineru, líder indígena del pueblo Manxineri, en su ponencia titulada “Yine Manxinerune Hosha Hajane e a territorialidade criada na Terra Indígena Mamaodate: o poder das minorias” em o Seminário Internacional “Povos Indígenas em Isolamento: Repensando as abordagens antropológicas”, Museu Nacional de Rio de Janeiro (Manxineru, 2018).

Haciendo un recuento histórico del registro de encuentros violentos con el grupo *Tagaeri – Taromenane*, se tiene que en 1971 ocurre un primer enfrentamiento con trabajadores de la compañía petrolera Western; luego en 1977 mueren lanceados tres trabajadores petroleros; en 1987 muere monseñor Labaka e Inés Arango, y el mismo año mueren 4 personas más, registrándose dos víctimas Tagaeri. En 1993 fallece Carlos Omene; en una Playa del Rio Curaray en el 2001, dos ancianos kichwa son lanceados; en el 2002, mueren otros 5 madereros. Mariano Castellanos es lanceado en el 2007; en el 2009, Sandra Zabala y sus dos hijos Bayron y Damaris Duche en el sector de la Pre-cooperativa Unión. Los encuentros violentos de los últimos 20 años se incrementaron drásticamente con una aceleración súbita de la mortalidad de víctimas entre los pueblos en situación de aislamiento,⁸ marcada por masacres perpetradas por miembros de la nacionalidad *Woorani* en este contexto de guerras inter-tribales ocurridas en mayo de 2003⁹ y marzo de 2013,¹⁰ que cobraron la vida de al menos 50 personas entre Tagaeri y Taromenane (Informe RIDH, 2013).

La muerte de marzo de 2013 tuvo la atención de los Jueces y Tribunales de Justicia del Ecuador y se judicializó el hecho como un caso de *pluralismo jurídico*, interculturalidad y conflicto interétnico. En estas circunstancias, se puso a prueba el sistema de justicia ordinario y el sistema de protección de derechos humanos a nivel nacional e internacional¹¹. La Fiscalía General del Estado (FGE) anunció que no permitiría la impunidad y abrió un expediente fiscal y un proceso penal criminal en contra de los 17 indígenas implicados. En la audiencia de formulación de cargos que tuvo lugar el 27 de noviembre de 2013, el Juez de primera instancia decidió abrir la instrucción fiscal por el presunto delito de *genocidio* y se ordenó la prisión preventiva de los Woorani involucrados como medida cautelar. No era difícil dar con los responsables, ellos mismos se había encargado de ofrecer

8 La Comisión de Investigación del Ministerio de Justicia del Ecuador evidenció que en los últimos 30 años ocurrieron 120 contactos con indígenas Woorani, de los cuales 85 fueron violentos (Plaza, 2018).

9 Ataque y asesinato de alrededor de 20 personas Taromenane perpetrado por un grupo de indígenas Woorani, motivados por madereros ilegales. (Informe RIDH, 2017).

10 Ataque y asesinato producto de una espiral de venganzas tribales que concluyeron con la masacre de al menos 30 personas de un grupo Tagaeri por parte de guerreros Woorani y que implicó también el secuestro de dos niñas.

11 Se incrementaron las acciones de los organismos internacionales de derechos humanos, como las Medidas Cautelares otorgadas por la CIDH (2006) y las Directrices de Protección para los Pueblos Indígenas en Aislamiento y en Contacto Inicial elaborado por el Alto Comisionado de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas (2012), y se implementaron acciones de Estado como la aplicación del Plan de Medidas Cautelares del MAE (2008), y se creó la Comisión para la Investigación de los conflictos entre los Indígenas.

declaraciones sobre sus actos sin remordimiento y con el orgullo guerrero que les caracteriza y que trae consigo prestigio social dentro de sus comunidades. Unos pocos Waorani fueron detenidos, el resto buscó la clandestinidad (Salazar, 2017).

El proceso judicial avanzó lentamente mientras algunos responsables guardaban prisión. El 16 de marzo de 2014, el Juez de primera instancia elevó a consulta ante la Corte Constitucional del Ecuador el caso, para que se resuelva sobre la constitucionalidad de la aplicación del tipo penal de *genocidio* por ser contrario a las costumbres y cosmovisión de los pueblos indígenas. La Corte Constitucional en sentencia¹² señaló que al analizar si los miembros del pueblo indígena Waorani cometieron *genocidio*, los elementos del tipo penal “deben ser considerados e interpretados desde una *perspectiva intercultural*”, y reconoció que si bien el tipo penal en sí mismo no presenta vicios de constitucionalidad, “su aplicación al caso concreto generaría afectación a los derechos colectivos de los pueblos ancestrales que desconocen el contexto de la norma por ser ajena a su cosmovisión ancestral” (Salazar, 2017, p. 10). El Juez de primera instancia decidió no criminalizar a los indígenas por *genocidio* y absolver a los Waorani atendiendo el contexto intercultural en los que ocurrieron los hechos; la Fiscalía apeló la decisión ante la Corte Provincial de Justicia de Orellana, la que terminó pronunciándose a favor del juzgamiento ante el Tribunal Penal de la Provincia de Orellana, proceso judicial de juzgamiento cuya sentencia fue emitida verbalmente el 31 de enero de 2019, en la que se declaró finalmente la responsabilidad por *homicidio* de 10 de los 11 procesados que acudieron a la audiencia de juicio.

En efecto, el Boletín de Prensa Oficial FGE No.22-DC-2019 informa que luego de la prueba presentada en la audiencia, la Fiscalía General del Estado FGE demostró: 1. La existencia de una organización por parte de los acusados, con el fin de buscar el rastro de las familias en aislamiento voluntario y perpetrar un ataque en su contra en represalia a la muerte de dos ancianos de su comunidad; 2. La existencia del lugar donde se llevó a cabo el ataque; 3. El uso de armas de fuego y armas tradicionales al momento del ataque; y, 4. Que como resultado del ataque se provocó la muerte de personas en aislamiento voluntario y finalmente el traslado forzoso de dos niñas.

En tal virtud, el Tribunal compuesto por tres Jueces procedió a realizar el juzgamiento de 11 de los 17 procesados, determinando la culpabilidad de 10 de

12 Taromenane y Waorani (2013) que fue acompañada de monitoreo y brigadas de salud en la ZITT.

los mismos, por el delito de homicidio, y dispuso, en aplicación sin precedentes de los principios de *interculturalidad*, que la pena sea impuesta en coordinación con los ancianos de la comunidad Waorani, a fin de que ésta sea acorde a la cosmovisión de los miembros de la mencionada nacionalidad. En efecto, el Tribunal, ejerciendo un remedio judicial de *activismo judicial dialógico*, realizó una reunión con ancianos Waorani (*pikenanis*) de las comunidades involucradas en el conflicto, con el fin de que la imposición de la pena sea consecuente con la cosmovisión y estructura cultural Waorani diligencia a la que no concurrieron todos los convocados.

Sin duda es una innovación de activismo judicial sin precedentes en la jurisprudencia constitucional latinoamericana, que constituye un avance importante de aplicación del llamado *dialogo intercultural*¹³ como fórmula jurídica del pensamiento decolonial, llamada a neutralizar la colonialidad de poder del Estado y que exige un grado de interacción dialógica con los pueblos indígenas. Sin embargo, esta decisión no estuvo exenta de ambivalencias y ambigüedades que tienen que ver con concepciones esencialistas y ahistóricas de la cultura y la identidad que subyacen en el discursos de los operadores jurídicos del Estado, que imponen las perspectivas hegemónicas de la sociedad envolvente.

Finalmente, tanto los operadores jurídicos como quienes presenciaron la audiencia a quienes entrevisté posteriormente como informantes, no describieron la diligencia judicial como un diálogo, sino como “conversatorio”, que siguió las formalidades y ritos performáticos del proceso penal. Las formalidades prevalecieron y las intervenciones se limitaron a conocer las apreciaciones de los *pikenanis* a través de un traductor. El Tribunal resolvió finalmente luego “... de haber recibido un condumio de ideas para la aplicación de un sanción con perspectiva intercultural”, imponer una sanción a 10 de los 17 acusados, consistente en el trabajo comunitario de 200 horas al año durante 4 años, dirigido a la sembrar chacras y construir casas tradicionales (*onko*) en comunidades cercanas, además de oficiar y participar de una fiesta intercultural, previa la inducción en derechos humanos a las comunidades indígenas, haciéndose énfasis en el derecho a la “vida”. Para la ejecución del cumplimiento de estas sanciones los operadores jurídicos dispusieron que la Nacionalidad Waorani del Ecuador NAWÉ, como su autogobierno reconocido por el Estado, designe una comisión “especializada”

13 Sentencia No. 004-14-SCN-CC Caso No. 0072-14-CN Corte Constitucional del Ecuador.

que facilite el enlace y coordinación con las comunidades Waorani, además de informar al Tribunal el cumplimiento de lo ordenado cada seis meses, paradójicamente, la coordinación significa una cooperación activa de la justicia indígena como ejecutor del poder punitivo simbólico e invisible del Estado, pero al mismo tiempo, omitiendo pronunciarse sobre la reparación integral de las víctimas de la masacres, o la obligación de determinar responsabilidades de agentes estatales y económicos, actores sociales en el territorio, y también, sin pronunciarse sobre el acceso a la justicia de las víctimas ni sobre el papel de los agentes del estado y del mercado petrolero involucrados directa o indirectamente por acción u omisión en el *genocidio* y *etnocidio* de las víctimas de los hechos de sangre.

Todo aquello que no se dialogó, repercutió en la ejecución de la sentencia que quedó paralizada en el entramado burocrático de apelaciones, sujeta a plazos de prescripción y demás circunstancias normativas propias de su gestión en el sistema judicial del Estado. Pasaron los años, se resolvieron las apelaciones y la acción penal pública prescribió para quienes no comparecieron a ser juzgados. Lo paradójico es que la sentencia no llegó a ejecutarse quedando en un espacio liminar entre el activismo judicial y la imposibilidad de hacer justicia y reparar a las víctimas, castigando a los perpetradores.

DISCUSIÓN

El caso tiene un alcance particularmente amplio y paradigmático, en razón de que nos encontramos ante un caso de relaciones interculturales y de inter-legalidad, donde los derechos humanos y las tradiciones indígenas en juego precisan de una *traducción intercultural*; la tensión torna evidentes las contradicciones que confrontan el modelo de conocimiento e valores occidental con pretensión de universalidad (con el concepto de persona e individuo como sujetos centrales del derecho) y las perspectivas y formas de organización social indígenas (con el concepto comunidad o colectividad como su referente primordial). Ciertamente para muchas minorías culturales el concepto mismo derechos humanos, etnocidio o justicia intercultural son desconocidos y se encuentran en conflicto fundamental con su visión de mundo.

La aplicación del llamado *dialogo intercultural*, implica asumir dichas categorías para indicar propuestas teórico normativas de derechos humanos que

anhela, mediante la construcción de consensos, redefinir el significado y las prácticas en derechos humanos en contextos de diversidad cultural, con el objetivo de asegurar su legitimidad y eficacia (Baratto, 2009). Boaventura de Souza Santos opina que el debate universalismo y relativismo cultural se trata de un debate intrínsecamente falso, cuyos conceptos polares son igualmente perjudiciales para una concepción emancipadora de los derechos humanos (Santos, 2001). En ese contexto se formuló el *etnocidio*, la *interculturalidad*¹⁴ y el *dialogo intercultural* como una perspectiva más sensible a evitar la prepotencia universalista al mismo tiempo que la indiferencia relativista, para asegurar la legitimidad y eficacia de los derechos humanos buscando la aceptación universal mediante la formación de consenso sobre derechos humanos respetando la diversidad cultural y la existencia concreta de estos en los contextos culturales particulares de los sujetos de derecho (Baratto, 2009).

Boaventura de Sousa Santos, propone contra el universalismo y relativismo *diálogos interculturales* facilitados por las concretas relaciones de poder políticas y sociológicas y sobre preocupaciones *isomórficas*, “que dados los adecuados procedimientos hermenéuticos pueden convertirse en mutuamente inteligibles o mutuamente interpretables. Cuando más iguales sean las relaciones de poder entre las culturas, más probable será que se dé tal mestizaje”. Estima que, en contextos de pluralismo jurídico, la *coordinación* y la *conviviabilidad* son los principios y procedimientos que permiten un reconocimiento y enriquecimiento mutuo, en lo que él llamó *Ecología de saberes* (2009), es decir, un intercambio de soluciones jurídicas, en condiciones de interlegalidad e hibridismo jurídico, mediante la aplicación simultánea de diversas estructuras sociales y culturales. Pero esas variables y condiciones descritas en el caso de estudio y con referencia a la actuación judicial del Estado y a la reparación integral a las víctimas de los pueblos ocultos son improbables.

El campo jurídico constituye el marco de referencias pre-judiciales de los agentes (Bourdieu, 2000) Cabe cuestionarnos entonces: ¿Puede concretarse la interculturalidad si los isomorfismos con los pueblos ocultos en situación de aislamiento son abismales? ¿Una diligencia judicial de “conversatorio” vuelve inteli-

14 Según la investigadora Marcia Baratta (2009, p. 17), es una categoría utilizada para indicar propuestas teórico normativas de derechos humanos que anhela, mediante la construcción de consensos, redefinir el significado y las prácticas en derechos humanos en contextos de diversidad cultural, con el objetivo de asegurar su legitimidad y eficacia.

gible los conflictos de guerra interétnica y derechos humanos para los pueblos en situación de aislamiento y contacto reciente? ¿Es posible una relación de interculturalidad y *diálogo* en términos de igualdad si no existe comunicación y *coordinación* con los pueblos en situación de aislamiento víctimas de la masacre? ¿Puede hablarse de *conviviencia* y reconocimiento recíproco de las víctimas, cuando los Waorani responsables de la masacre no reconocen a los Tagaeri – Taromenane como víctimas, sino como enemigos mortales? ¿La guerra interétnica puede ser considerada como una forma de comunicación tradicional con una función social en las sociedades amazónicas?

Para responder estas preguntas y asumir una perspectiva teórica crítica del caso de estudio, es necesario un estudio mucho más amplio que no lo haré en este momento, sin embargo se puede esbozar unas hipótesis haciendo uso de la categoría *Necro-justicia*, para describir a la Administración de Justicia del Estado como un dispositivo necro-político de ejercicio de poder soberano (Mbembe, 2011), que deja a expensas del genocidio y *etnocidio* a los pueblos indígenas en situación de aislamiento y contacto reciente, los convierte en lo que Agambé (2006) denomina *homo sacer* (2006), sometidos culturalmente mediante el dispositivo de *estado de excepción* (2005). Paradójicamente condenados a morir en una “guerra justa”, entre ellos sin que el ordenamiento jurídico, con derechos, y Estado de justicia intercultural y plurinacional, pueda hacer nada para evitarlo (Cabo-devilla, 2014). No obstante, el énfasis casi exclusivo de la crítica en la sentencia, deja un punto ciego en el análisis y en la práctica: la fase de implementación de la sentencia. Esta perspectiva teórica permite avanzar de forma considerable en futuras investigaciones en la claridad conceptual a través del análisis de los puntos ciegos, para referirse a los diferentes niveles y formas de intervención judicial.

Con el objetivo de que estos conceptos *necropolítica* y *homo sacer*, sean útiles, deben vincularse por medio de lazos analíticos y empíricos con su objeto de estudio. En ese contexto específico, podemos evaluar el nivel de activismo judicial, recurriendo a la útil distinción de Tushnet (2009) entre los efectos materiales y simbólicos, según el contenido de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, las medidas o remedios judiciales y el seguimiento del caso por parte de los operadores jurídicos del Estado. Esta caracterización nos permite especificar no solo el significado, sino también distinguir entre los grados y variedades de intervención de los Tribunales en los pueblos y comunidades de la Amazonía,

lo que nos permitirá observar, como si estuviéramos usando una lupa, los efectos de las intervenciones de los tribunales en las cuestiones de pluralismo jurídico y conflicto interétnico a través del entendimiento del discurso jurídico.

Entiendo por discurso jurídico, en el contexto de esta investigación, un conjunto de hechos lingüísticos (Foucault, 1986) contruidos con expresiones habladas, escritas, simbólicas e iconográficas e incluso performáticas, que refieren o se relacionan con normas o reglas de convivencia intercultural, con obligaciones sociales para sustentar las relaciones multiplexas, con principios normativos considerados justiciables y con instituciones o autoridades llamadas a hacerlas cumplir (Orellana, 2004) mediante mecanismos de coordinación entre diferentes órdenes y visiones culturales de justicia. Me interesaron en esta investigación “las pautas de conducta que son significativas en la cultura y no solo en fragmentos de conducta presentes en pocos individuos. El fin primordial es establecer regularidades que permitan percibir comportamientos dentro de un sistema cultural” (Sierra, 2014, p. 169). De allí que los datos recogidos, revisando las actas, escuchando los audios y observando los videos y fotografías de la diligencia judicial de diálogo activado por el Tribunal Penal de Orellana, me permitieron percibir un patrón de imposición hegemónica de los dispositivos de lenguaje y formas del discurso jurídico que a los involucrados les resultaba complejos, inconmensurables, ininteligibles.

Estas posibilidades empíricas de observación directa de los registros históricos de esos hechos de dialogo, fueron centrales en el seguimiento investigativo posterior que se centró en el *discurso judicial* de los Tribunales de Justicia del Estado en la implementación de la sentencia, “un conjunto de hechos lingüísticos que refieren o se relacionan con el juzgamiento de ciertos principios normativos u obligaciones quebrantadas” (Orellana, 2004, p. 32). En las manifestaciones verbales y escritas analizadas en la presente investigación, el *discurso judicial* se construye con argumentos que son manipulados e impuestos por los operadores jurídicos del Estado a las autoridades de las comunidades waorani, en un campo social donde están en juego los derechos de las víctimas y los victimarios. Recurriendo a Bourdieu (2000, p. 190) vamos a entender por *campo judicial*, el espacio social organizado, en y por el cual, tiene lugar la transmutación de un conflicto entre las partes directamente interesadas, desde el ejercicio de la justicia basada en la violencia de la venganza, hasta un sistema

de justicia organizado bajo principios normativos considerados justiciables en un campo jurídico determinado y en un debate jurídicamente reglado. Es en estas dinámicas discursivas en las que se combinan la burocracia, la amenaza de coacción y la retórica de la legalidad civilizatoria. Las autoridades llamadas a resolver conflictos, desarrollan cierto cuerpo discursivo que hace al campo jurídico inaccesible a una traducción cultural que dialogue con el entendimiento que los pueblos involucrados tienen de la justicia intercultural, y termina expresando ciertos rasgos burocráticos, que sancionan, castigan, persiguen, aprehenden y hasta exculpan a los quebrantadores de la ley del Estado a través de formalismos performáticos que desarrollan dinámicas de interacción argumentativa que no traduce las necesidades de dialogo interno de esos discursos hegemónicos con centralidad en las víctimas. Es importante en consecuencia diferenciar analíticamente el activismo judicial dialógico como un hecho formalizado a través de diligencias judiciales, del diálogo intercultural como un hecho de realidad deliberativa que se realiza con seguimiento y participación directa de los operadores jurídicos y con centralidad en reconstruir el tejido social roto entre pueblos que están viviendo los mismos procesos de contacto en diferente magnitud temporal y cultural.

CONCLUSIONES

Estamos presenciando un proceso intenso de fractura y recomposición de las fronteras culturales. Los límites (políticos, económicos, sociales, geográficos) que antaño mantenía a ciertas comunidades libres, ocultas o en situación de aislamiento frente al Estado y al Mercado global, se han resquebrajado y permeabilizado, haciendo que el entrecruzamiento de las múltiples visiones culturales del mundo dentro de un mismo espacio geopolítico, se convierta en un fenómeno característico de nuestro tiempo. El *evento judicial crítico de activismo judicial dialógico* asumido por los Tribunales del Estado del Ecuador frente a los pueblos indígenas en situación de aislamiento y contacto reciente PIACI, por los hechos de marzo de 2013, constituye uno de esos fenómenos complejos de contacto y fricción intercultural que se desenvuelve como una arena de disputa entre distintas visiones del mundo, que no está exento de tensiones y contradicciones en el campo jurídico, por los rasgos de coacción y ciertos límites internos de la socie-

dad envolvente nacional y global en el reconocimiento de los valores culturales indígenas que deben ser sometidos a deliberación, negociación, y mediación, no necesariamente confrontada, pero sí interactiva con los PIACI.

Recurriendo a los aportes de Boaventura de Souza Santos (2009) y Roberto Gargarella (2009), observaremos el *evento judicial crítico* como un espacio de diversas articulaciones de discursos burocráticos, retóricos y coactivos produciendo interlegalidad con fuentes plurales, en un espacio-tiempo determinado que evidencian límites a la justicia intercultural y plurinacional en contextos de guerra interétnica.

Los *eventos judiciales críticos* son escenarios dinámicos de producción jurídica; a pesar de ser micro-situaciones, pueden generar transformaciones de las relaciones de fuerza en la estructura del campo jurídico. En estos hechos episódicos se produce lo jurídico a partir de lo judicial (Bourdieu, 2000); tienen por tanto, un efecto estructurante sobre la estructura del campo, de donde surgen nuevos saberes, emergen o se ratifican nuevas formas de subjetividad ligadas a prácticas judiciales (Foucault, 1986). El tratamiento de los casos que comprometen la universalidad frente a la diversidad cultural en el caso de los PIACI van a marcar un antes y un después. El modelo dialógico de la justicia ordinaria del Estado nos permitirá identificar patrones, cánones e interpretaciones que no pasan por los valores civilizatorios del Norte global, y que se han generado a partir de creativas lecturas locales, dinámicas que son de interés científico en el campo sociológico, antropológico y jurídico (Castro, 2021).

Los cuestionamientos a las ambigüedades en la aplicación del activismo judicial dialógico, constituyen una defensa de estándares mínimos de reparación para las víctimas de las omisiones y atención a las *“debilidades institucionales”* como eufemísticamente se refiere Massimo de Marchi (2013), a lo que son evidentes omisiones por parte de los operadores jurídicos a las obligaciones del derecho internacional de los derechos humanos. La persistencia de prácticas de impunidad y vulneración de derechos, me permiten utilizar la categoría *necro-justicia* como un desdoblamiento interesante hacia una crítica a la subordinación y sumisión de la vida de los pueblos indígenas en situación de aislamiento y contacto inicial a la política de exculpación y exclusión del Estado y del Mercado, de la cadena de responsabilidad, como consecuencia del ejercicio del poder soberano. El ejercicio del poder soberano que deja morir a los PIACI puede ser considerado *necropolíti-*

co; a través de dispositivos de tecnología jurídica puede dejarse a segmentos de la población desprotegida ante la acción social de la guerra, que coloca a los PIACI en un estado de excepción en el que se puede suspender el derecho y dejarlos a su suerte como el *homo sacer* en términos de G. Agambem.

REFERENCIAS

- AGAMBEN, G. **Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida**. Valencia: Pre-textos, 2006.
- AGAMBEN, G. **Estado de excepción: Homo sacer II, I**. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005.
- ALTMANN, P. La interculturalidad entre el concepto político y one size fits all: acercamiento a un punto nadal del discurso político ecuatoriano. Guayaquil, Universidad de las Artes, 2017.
- ÁLVAREZ, K. Con ellos dentro: un siglo y más de continuo exterminio. In: VALLEJO, I.; ÁVILA, R. (comp.). **El último grito del Jaguar: memorias del Congreso sobre Pueblos Indígenas Aislados en la Amazonía ecuatoriana**. Quito: Abya Yala, 2017.
- ÁLVAREZ, K. Lugares cargados de memoria: aproximaciones hipotéticas sobre la construcción de identidad y territorialidad en los Tagaeri y Taromenane. **Antropología Cuadernos de Investigación**, Quito, n. 16, p. 1-20, jan./jun. 2016.
- BARATTO, M. **Direitos humanos e diálogo intercultural: possibilidades e limites**. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2009.
- BOURDIEU, P. **Cuestiones de sociología**. Madrid: Istmo, 2000.
- BOURDIEU, P. **El oficio de sociólogo**. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.
- BUSTAMANTE, T. La antropología ecuatoriana y los “no contactados”. **Antropología Cuadernos de Investigación**, Quito, n. 16, p. 1-20, jan./jun. 2016.
- CABODEVILLA, M. A. Los Huaorani en la historia de los pueblos del oriente. Quito: CICAME, 2016 [2013].
- CABODEVILLA, M. A. Reflexiones sobre un ataque Huao. **Íconos: Revista de Ciencias Sociales**, Quito, n. 17, p. 1-10, 2003.
- CABODEVILLA, M. A.; AGUIRRE, M. **Una tragedia ocultada**. Quito: CICAME; Fundación Labaka; Gobierno de Navarra, 2014.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **Etnicidad y estructura social**. México: CIESAS, 2007.
- CASTRO, E. **Pensamento crítico latinoamericano**. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Anna-blume, 2021.
- CASTRO, E. **Territórios em transformação na Amazônia: saberes, rupturas e resistências**. Belém: NAEA-UFGA, 2017.

CLASTRES, P. **Investigaciones en antropología política**. Gulumapu: Witran Propagaciones, 2014 [1981].

COELLONI, P.; PROAÑO, J. **Caminantes de la selva: los pueblos en aislamiento en la Amazonía ecuatoriana**. Quito: IWGIA, 2010.

COMISIÓN INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS. **Informe de pueblos indígenas en aislamiento voluntario y contacto inicial en las Américas**. Washington, DC: CIDH; IWGIA, 2013. (Documento 47/13).

DE MARCHI, M. et al. **Zona Intangible Tagaeri Taromenane (ZITT): ¿una, ninguna, cien mil?** delimitación cartográfica, análisis geográfico y pueblos indígenas aislados en el camaleónico sistema territorial de Yasuní. El Coca: CICAME; Fundación Labaka, 2013.

DE MARCHI, M. et al. **Zona Intangible Tagaeri Taromenane: expansión de las fronteras hidrocarbúferas**. El Coca: CICAME; Fundación Labaka, 2015.

DE MARCHI, M.; PAPPALARDO, S. **¿En los próximos 30 años se puede excluir la presencia de los Tagaeri Taromenane en los Bloques 31 y ITT?** Análisis crítico del informe preparado por el Ministerio de Justicia Derechos Humanos y Cultos. Geoyasuní.org, 2013.

DIETZ, G. Interculturalidad: una aproximación antropológica. **Perfiles Educativos**, México, v. 39, n. 156, p. 1-20, 2017.

GARGARELLA, R. (ed.). **Por una justicia dialógica: el poder judicial como promotor de la deliberación democrática**. Buenos Aires: Siglo XXI, 2014.

MBEMBE, A. **Necropolítica**. Espanha: Melusina, 2011.

NARVÁEZ, R. ¿Un ejercicio de aplicación de justicia intercultural? El caso Huaorani en la Amazonía ecuatoriana. **Revista Antropologías del Sur**, Santiago, año 3, n. 6, p. 163-179, 2016.

NARVÁEZ, R. La etnografía, instrumento de investigación en antropología jurídica: el caso de un pueblo amazónico. **Revista Temas Sociológicos**, Santiago, n. 23, p. 307-341, 2018.

OLIVEIRA NEVES, L. J. Povos indígenas isolados: quem são? In: _____. **Povos indígenas isolados na Amazônia: a luta pela sobrevivência**. Quito: Abya Yala, 2012. p. 183-257.

ONU-IWGIA. **Resumen de reunión**, emitido conjunto por la Relatora Especial de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, Victoria Tauli-Corpuz y por el Relator sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, Francisco Eguiguren. Consejo de Derechos Humanos de la ONU, OACNUDH, IWGIA, 2018.

ORELLANA, R. **Interlegalidad y campos jurídicos: discurso y derecho en la configuración de órdenes semiautónomos en comunidades quechuas de Bolivia**. Amsterdam: Universiteit van Amsterdam, 2004.

PALMQUIST, H. **Questões sobre genocídio e etnocídio indígena: a persistência da destruição**. 2018. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2018.

RIDH, Comité de Discriminación Racial de la ONU, Fundación Labaka, Acción Ecológica, & Land is Life. **Informe sobre pueblos indígenas aislados amenazados por la tala y la cacería ilegal en la Zona Intangible del Yasuní en el Ecuador**. Quito: RIDH, 2017.

- RIVAL, L. **Transformaciones Huaorani**: frontera, cultura y tensión. Quito: UASB, 2015.
- RIVAS, A. et al. **Consultoría para la elaboración de las políticas públicas de los pueblos indígenas en aislamiento**. Quito: Secretaría Nacional de Gestión Política, 2014.
- RIVAS, A. **Los pueblos indígenas aislados del Yasuní, Amazonía del Ecuador**: una estrategia de protección integral y de educación ambiental. 2017. Tese (Doutorado) – Universidad Autónoma, Madrid, 2017.
- RODRIGUEZ GARAVITO, C.; RODRIGUEZ, D. **Juicio a la exclusión**: el impacto de los tribunales sobre los derechos sociales en el Sur Global. Bogotá: DeJusticia; Siglo XXI, 2015.
- SALAZAR, D. **Cuando la justicia no permite la paz**: la necesidad de aplicar medidas de justicia transicional para proteger a los pueblos indígenas aislados en el Ecuador. New York: Yale University, 2017. Relatório inédito.
- SANTOS, B. de S. **Sociología jurídica crítica**: para un nuevo sentido común en el derecho. Bogotá: Trotta, 2009.
- TRUJILLO, P. Código Guerrero, movilidad, guerra y muerte con lanzas. **Cuadernos de Investigación en Antropología**, Quito, n. 16, p. 85-98, 2017.
- TRUJILLO, P. Identificación y dinámica de los pueblos indígenas en aislamiento voluntario (PIAV) en el Yasuní. **Boletín de Antropología**, Medellín, v. 33, n. 57, p. 271-276, 2018.
- VALLEJO, I. La institucionalización de políticas de protección de pueblos indígenas aislados: una mirada comparativa a Brasil y Ecuador. **Cuadernos de Investigación en Antropología**, Quito, n. 16, p. 13-28, 2017.
- VALLEJO, I.; ÁVILA, R. (comp.). **El último grito del Jaguar**: memorias del Congreso sobre Pueblos Indígenas Aislados en la Amazonía ecuatoriana. Quito: Abya Yala, 2017.
- VAZ, A. **Informe regional de pueblos indígenas en aislamiento**: territorios y desarrollo en la Amazonía y Gran Chaco. Nova York: Foro Permanente de la ONU; Land is Life, 2018.
- VAZ, A. **La política pública para indígenas aislados y de contacto reciente en Brasil**. Quito: Ministerio del Ambiente del Ecuador, 2010.
- VAZ, A.; BALTHAZAR, P. Povos indígenas isolados, autonomia, pluralismo jurídico e direitos da natureza: relações e reciprocidades. **Ação Coletiva**, Buenos Aires, n. 15, 2013.

PARTE IV

LINGUAGENS LITERÁRIA E RELIGIOSA NA AMAZÔNIA: IDENTIDADES LOCAIS E VIVÊNCIAS CULTURAIS

CAPÍTULO 8

INTERPRETAÇÃO DA ESPERANÇA COMO PENSAMENTO-FORÇA NAS AÇÕES DO PROJETO SOCIAL BARCA LITERÁRIA

| ANA PAULA DE MESQUITA AZEVEDO |

INTRODUÇÃO

Em meio às dificuldades enfrentadas pelo Brasil em 2020, marcadas por crises na saúde, política e economia, um grupo de pessoas decidiu reunir-se e fazer uma biblioteca para que as crianças das redondezas da Vila da Barca pudessem ter acesso à literatura. A ideia do grupo é abordar educação inclusiva e combater a desigualdade social, construindo, assim, pela literatura, novos sonhos. Em 2020, foi criado o *Barca Literária*, biblioteca itinerante que leva literatura e educação às crianças e adolescentes da região da Vila da Barca – comunidade que vive em situação de habitação social precária, localizada no bairro popular do Telégrafo, situado quase no centro da cidade de Belém.

Este trabalho busca interpretar a noção de esperança com base no conteúdo do perfil do Instagram do projeto *Barca Literária*. Encontro nesse espaço virtual que representa a expressão desse coletivo, conteúdos que estimulam o melhor das ações humanas em um ambiente em que a violência prevalece.

Desse modo, há o interesse em realizar uma interpretação a partir da hermenêutica. A interpretação hermenêutica é compreendida, a partir do pensamento de Paul Ricoeur (1988), como algo que, à primeira vista, parece determinado; no entanto, não é assim que se apresenta de fato. Para ele é desvendar o sentido escondido, nas entrelinhas, para além do que está sendo visto. “É o trabalho do pensamento que consiste em decifrar o sentido escondido do sentido aparente, em desdobrar os níveis de significação implicados na significação literal” (RICOEUR, 1988, p. 14).

Higuet (2015, p. 29), a hermenêutica de Paul Ricoeur, busca verificar, imaginar e criar sentido a partir do texto, buscando ir para além da interpretação pri-

meira, criando, assim, produções de sentidos. A hermenêutica tem de ir para além das metáforas e dos símbolos. Higuier (2015) diz que a hermenêutica deve realizar-se na mediação do texto, nas várias vozes existentes nos textos quando em transição da semântica para a hermenêutica. Essa transição justifica-se na conexão entre o discurso e o sentido, pois todo o discurso tem uma ambiência simbólica, ou uma carga cultural, e, a referência – de se referir a algo que está fora da linguagem. É nesse sentido e referência que se entende a intencionalidade do discurso, o contexto em que esse discurso foi construído ou enunciado, e é a partir da hermenêutica que se explica esse universo simbólico de interpretações que constitui o discurso.

Para a compreensão da realidade encontrada no projeto *Barca Literária*, será traçado um diálogo com a teoria do pensamento crítico Latino Americano defendido por Fals Borda. Conceitos de subversão e a sociologia libertadora, farão parte dessa discussão em diálogo, com o método hermenêutico.

Como pensamento crítico Latino Americano, entende-se que seja uma discussão sobre “novas” epistemologias, que se distanciam de uma realidade eurocêntrica. É pensar em um conhecimento que permita discutir outras realidades, além daquelas baseadas nos saberes e realidades da Europa. É a tentativa de formar um pensamento descolonial para que muitos mundos possam co-existir (MIGNOLO, 2008).

Reportando-se a Tavares dos Santos (2019), que afirma que a interdisciplinaridade possibilita a criação de novos conceitos, permitindo a inovação na produção de conhecimentos, e em diálogo com Mignolo (2008), pode-se entender que as diversas realidades coexistem, sendo um incentivo e uma necessidade para pensar em outras novas formas epistemológicas e conceitos interdisciplinares, como bem defende Tavares dos Santos (2019).

Diante disso, reforçando ao que já foi mencionado logo acima, este trabalho busca analisar as interpretações das ações de esperança/solidariedade presentes nas atividades do grupo *Barca Literária*, observando o conteúdo do Instagram do projeto. O objetivo é pensar essa ação coletiva da esperança/solidariedade pela perspectiva da hermenêutica e do pensamento crítico Latino Americano, buscando o aporte teórico nos estudos, sobre discurso narrativo de Paul Ricoeur e no entedimento das relações e ações de solidariedade a partir do pensamento de Fals Borda sobre o conceito de subversão e sociologia libertadora.

O PROJETO *BARCA LITERÁRIA* (BREVE APRESENTAÇÃO)

O projeto *Barca Literária* iniciou em novembro de 2021, no período da pandemia, quando um grupo de nove pessoas, moradores e não moradores da localidade, decidiu criar o projeto devido às necessidades observadas pelos fundadores durante a pandemia de Covid-19. As pessoas que fundaram o projeto pertencem à Comissão Solidária da Vila da Barca, localizada no bairro do Telégrafo, na periferia da região metropolitana de Belém.

O trabalho desenvolvido envolve atividades de leitura, escrita criativa, teatro, entre outras práticas relacionadas à educação e à arte. A maioria dos participantes dos projetos é composta por profissionais das áreas de educação e arte. As atividades acontecem às segundas, terças e quintas-feiras, no período da noite (das 19h às 21h), atendendo crianças e adolescentes com idades entre 5 e 17 anos.

O objetivo do projeto é conscientizar e estimular nos adolescentes e crianças o protagonismo, a liderança social e a construção coletiva. Nesse sentido, diversas atividades desenvolvidas pelo projeto, como a distribuição de cestas básicas, a organização do espaço e a entrega das senhas para as cestas, contam com a participação ativa dos adolescentes.

O projeto vive de doações e algumas parcerias – grupos, artistas, outro educadores que disponibilizam tempo para oferecer cursos, oficinas, doações de livros, doações de cestas básicas, dentre outras ações.

A localidade da Vila da Barca, onde está situado o projeto *Barca Literária*, conforme as pesquisas de Souza (2011), foi iniciada em 1920 e constituída como um espaço de moradia para trabalhadores de uma fábrica de castanha da época, além de famílias provenientes do interior do Estado do Pará. Esses moradores eram, em sua maioria, agricultores e ribeirinhos, que comercializavam produtos agrícolas enviados por seus familiares para serem revendidos na cidade de Belém.

Na época, a orla de Belém, de acordo com Farias Júnior (2006), foi quase toda privatizada. Ocupada - a Vila da Barca tornou-se área restrita. “Praticamente um monopólio de certos afortunados” (FARIAS JÚNIOR, 2006, p. 59). A forma como essa parte da orla foi ocupada, não permitiu que esta parte fosse habitada por empresas.

As intervenções urbanísticas realizadas em Belém resultaram no surgimento de áreas alagadas, que foram ocupadas por trabalhadores sem condições de arcar com moradias que oferecessem saneamento e infraestrutura adequados. Assim, esses trabalhadores se viam obrigados a viver em condições insalubres, como é o caso da Vila da Barca (Souza, 2011).

Em suas pesquisas sobre o processo histórico da Vila da Barca, Souza (2011) afirma que a primeira área a ser habitada foi a Passagem Prainha, seguida pela Passagem Cametá, que marcou a expansão das palafitas nas regiões alagadas da baía do Guajará. Além disso, destaca a Passagem Coronel Luís Bentes, que se tornou a principal via de acesso à Rua do Trilho, atualmente conhecida como Avenida Pedro Álvares Cabral.

Em 1960, os moradores da Vila da Barca foram pressionados a deixar a área devido à instalação de pequenas e grandes empresas na orla. No entanto, os habitantes conseguiram se fortalecer, enfrentando os interesses empresariais e reivindicando ao Estado o direito de permanência no local. Dessa forma, a Vila da Barca se tornou um símbolo de resistência contra a privatização da orla. Ao longo dos anos, a área tem sido alvo de especulação imobiliária, em razão de sua localização estratégica (Souza, 2011).

A comunidade da Vila da Barca carrega em seu histórico a resistência e a luta pela permanência e proteção de seu território. Como já mencionado, resistir é um ato de esperança, e essa esperança se manifesta, na história da Vila da Barca, através da solidariedade e da força coletiva da comunidade.

SOBRE A ESPERANÇA

De forma convencional, a esperança é muitas vezes entendida como uma “espera”, associada à acomodação e à apatia. No entanto, ter esperança vai além desse conceito. Ela está relacionada ao movimento e à ação, sendo, nesse sentido, algo que motiva a luta e impulsiona as transformações.

Paulo Freire (1996) diz que a esperança faz parte da natureza humana, não é algo que se justaponha. A esperança faz parte de um movimento constante de busca própria do ser humano. O educador ainda defende que a desesperança não é uma um ato natural do ser humano, mas uma distorção da esperança. “Eu sou, pelo contrário, um ser *da esperança* que por ‘n’ razões, se tornou desesperançado”

(FREIRE, 1996, p. 38). Sob a ótica freiriana, entende-se esperança como um movimento de resistência, uma forma de indignação diante das questões sociais. Ela se manifesta na inquietação e na recusa à acomodação diante das injustiças.

Por tudo isso me parece uma enorme contradição que uma pessoa progressista, que não teme a novidade, que se sente mal com as injustiças, que se ofende com as discriminações, que se bate pela decência, que luta contra a impunidade, que recusa o fatalismo cínico e imobilizante, não seja criticamente esperançosa (Freire, 1996, p. 38).

Diante disto, pode-se pensar sobre as ações presentes no projeto *Barca Literária*. Ao observá-los, há sempre uma ação, um movimento de resistência em prol da educação e da formação das crianças da redondeza, que serão futuros agentes dessa mesma luta. A esperança está presente neste grupo, pelas ações, pelas parcerias, pelos incentivos às crianças a lerem, pela dedicação, preocupação dos próprios iniciadores do projeto. No projeto, há um comprometimento com a causa e uma vontade de fazer mudanças no mundo.

Para Freire, a esperança está na luta, na raiva, na não acomodação a situações desumanas. De acordo com seu pensamento, não há como concordar com o discurso de acomodação. A raiva, a ira diante da desigualdade é a motivação para a briga pelos direitos, como ele diz, motivação essa, tal qual “o direito de amar, de expressar seu amor ao mundo” (FREIRE, 1996, p. 39). Esse é o exercício da resistência. É nesse contexto que a esperança se reforça e se renova.

Interpretando Paulo Freire, Merçon (2012), diz que a esperança, por si só, não é capaz de mudar o mundo, e que, para tanto, é necessária uma qualidade ética da luta. Para que essa esperança seja crítica e não uma mera ação ou pensamento ingênuo, é preciso, segundo a interpretação da autora, que essa esperança seja, também, uma necessidade ontológica, uma ação, para assim, tornar-se uma história concreta.

A esperança crítica não se fundamenta em um sujeito isolado com sua vontade ingênua. Não corresponde a um ‘pura espera’, infértil, senão a um sonhar ativo que transforma o pensamento crítico em ação. Talvez seja verdade que nossa frágil natureza humana seja constituída por muitas esperas e esperanças. Talvez não nos seja possível viver sem, em momento algum querer o que não é sem ter expectativas ou de alguma maneira nos empenhar para realizar o que nosso desejo imagina para o futuro (Merçon, 2012, p. 561).

Pensar as ações do projeto *Barca Literária* é entender que cada atitude realizada pelos integrantes do projeto se alinha a uma esperança que não é ingênua, mas uma esperança que sonha, age, luta e concretiza. Esse processo nos leva a observar e refletir sobre a condição do querer, da vontade de fazer.

Interpretando Paul Ricoeur, Pacheco (2021, p. 149) afirma que a esperança não é um simples sentimento, uma abstração ou uma ilusão, mas sim uma reflexão sobre o agir humano. Para agir, é necessário pensar na ação, pois ela surge de um motivo, uma causa, uma razão. É nesse momento que nos conscientizamos de nossas limitações e das ações necessárias para superá-las.

Para Ricoeur (1988, p. 400) a esperança é “a-lógica. Ela irrompe uma ordem fechada, ela abre uma carreira de existência e de história”. O filósofo diz que a esperança é aporética, não por falta mais por excesso de sentidos. É nessa abertura para o futuro que ocorre as várias possibilidades de sentindo e acontecimentos. A esperança está vinculada ao sentido da possibilidade de acontecer, ao sentido da promessa, da fé. De algo que possa surpreender. E que, portanto, pode influenciar nas nossas ações no mundo. A esperança pode ser um estimulador do agir, no fortalecimento da fé, no sentido da existência humana.

Nesse sentido, Pacheco (2021), ao interpretar Ricoeur, afirma que o ser humano persevera na esperança porque, embora a realidade conduza à morte, existe uma descontinuidade que impede que a força da afirmação seja uma mera autoafirmação. Em vez disso, essa força é um estímulo que vem da ressurreição, das possibilidades de acontecimentos que ainda podem. “Uma liberdade que desafia a morte é uma liberdade que tem por possível a ressurreição, que é animada pela paixão pelo possível e que de outra maneira se opõe à resignação” (PACHECO, IDEM, p. 151).

Assim, as reuniões, os eventos e as aulas de arte e literatura oferecidos pelo projeto às crianças são exemplos concretos da Esperança crítica defendida por Freire. Uma esperança fundamentada na ação e na luta, e não na espera passiva. Ela se baseia na inquietação e na busca por um mundo melhor. Ao refletir sobre essa ideia à luz de Paul Ricoeur, compreende-se que essa ação, esse desejo, surge de um motivo, uma razão de ser, o que será explorado a seguir.

A ESPERANÇA NO *BARCA LITERÁRIA* ENQUANTO AÇÃO

Entende-se que a esperança é uma motivação, uma condição do querer. Nesse sentido, nos estudos de Ricoeur (2018) sobre a motivação, ele afirma que não há decisão sem motivo. Essa relação, segundo o filósofo, leva a um problema central entre o voluntário e o involuntário involuntário.

Para compreender a questão sobre a condição do querer, Ricoeur (2014, p. 48) abre uma discussão sobre o motivo e causa. Ele diz que o motivo é o agir, está ligado na ação executada ou por executar. A causa seria, no sentido humano, seria uma heterogeneidade lógica entre causa e efeito, uma vez que, segundo o autor, um pode ser mencionando sem depender do outro. Uma pode ser entendida independente da outra. Recorro a Silva (2001) para explicar sobre o conceito de causa em Ricoeur: “Neste sentido, uma explicação causal é a que estabelece correspondências entre fenômenos independentes uns dos outros” (SILVA, 2001, p. 19).

Já o motivo não pode ser definido sem a ação. Existe entre ambos uma relação mútua, uma conexão lógica, em que o motivo se assemelha às ações do agir. Essas implicações lógicas estão tanto no fazer como desejar em fazer. “Na verdade, o desejo intervém na ação quer como dimensão racional, como sentindo, quer como força que constrange e afeta o sujeito” (SILVA, 2001, p. 19). O desejo está na dimensão racional porque algo será percebido, interpretado, algo fará sentido. A partir do momento que esse sentido é percebido por alguém, que pode ser percebido em um determinado contexto e que pode ser interpretado de acordo com o contexto, isso afetará a forma de agir no mundo e nas relações, e esse movimento trará um efeito.

Dialogando com o pensamento do filósofo francês sobre as ações do projeto *Barca Literária*, observa-se que há um motivo e uma causa nas ações e divulgações do projeto, como nas aulas, nos encontros para definir as direções do projeto e nas parcerias que contribuem para o desenvolvimento das ideias do *Barca Literária*.

A divulgação dos trabalhos de teatro, literatura, arte em geral e das parcerias desenvolvidas pelo projeto é o motivo e a causa que legitimam e fortalecem a ideia e a causa do projeto. Assim, há uma ação, um motivo, um agir presentes nas ações do *Barca Literária*, e também um sentido, uma causa, uma intenção que se tornam evidentes na divulgação dessas iniciativas. Isso é percebido na legitimação

da causa do protagonismo adolescente e da formação de lideranças em um contexto de violência e miséria, como o da localidade onde o projeto está situado. Ainda a partir da ideia de motivo e causa defendida por Paul Ricoeur, podemos refletir sobre a Esperança. Remetendo a Paulo Freire, a esperança é uma ação, não uma simples espera, mas uma necessidade humana. A partir disso, podemos refletir sobre a essência dessa motivação, dessa ação humana que chamamos de Esperança, especialmente diante das dificuldades e desigualdades de lideranças em local de violência e miséria no qual o projeto está localizado.

Ainda sobre a ideia de motivo e causa defendidos por Paul Ricoeur, podemos pensar sobre a Esperança. Lembrando Paulo Freire – a esperança é uma ação, não é uma simples espera e, sim, uma necessidade humana. Diante disso, pode-se pensar sobre a essência dessa motivação, dessa ação humana que chamamos de Esperança diante das dificuldades e desigualdades sociais.

Diante disto, Ricoeur (2018, p. 79) defende que a ação é um conjunto de efeitos cujos motivos são as causas. Toda ação resultará em algo, em uma resposta. Quem interpreta a ação, interpretará a partir de suas vivências. Quem emite essa ação, tem a intenção de gerar um resultado esperado. O ser age mediante a um sentido, a uma causa, com uma intenção. Age com a intenção de determinado efeito. Efeito esse que não se sabe qual será, embora tenha uma intenção.

Pensar em conscientizar esses jovens a se tornarem protagonistas de lideranças, como faz o *Barca Literária*, é pensar em um futuro esperançoso. É agir a partir desses cursos oferecidos. E as causas, os efeitos desse agir, são futuros homens consciente e solidários sobre sua realidade e aptos a contribuir para a modificação e melhoria da sua comunidade.

Ricoeur (2018) afirma que todo motivo é o motivo de uma decisão. Assim, essa decisão, essa ação do sujeito, afirma a existência desse sujeito, que decide e age. No entanto, para compreender essa fenomenologia da vontade, é necessário entender o conceito de Projeto, segundo Paul Ricoeur

Para o autor, a intenção do projeto é o pensamento. “Todos os atos de pensamento são, em algum grau, capazes de reflexão e disponíveis para autoconsciência” (RICOEUR, 2018, p. 55). Esse *Projeto* está inserido no sentido de “eu decido – eu quero”. Interpretando o filósofo francês, Aleixo (2010, p. 43) diz que o *Projeto* é o objeto intencional da consciência de decisão. Ele é o impulso e a vontade para o futuro; é uma consciência de projetar para o futuro.

Pensando a partir disto, sobre a esperança, entende-se que esperar é *projetar* algo futuro. Há uma intencionalidade que algo possa vir a dar certo. Pratica-se uma ação voluntária, pensada em um futuro bom, tal qual pode-se observar nas ações do grupo *Barca Literária*, que são construídas, e pensadas com a finalidade de que possa vir a dar certo no futuro. As crianças são o foco do projeto *Barca Literária*, são os sujeitos que estão se preparando para construir um futuro melhor para a sua comunidade da Vila da Barca. O Barca Literária prepara essas crianças e jovens para se tornarem futuras lideranças na comunidade. O projeto voluntário e as intenções presentes na realidade do Barca Literária refletem a esperança projetada nas ações atuais e futuras desses jovens. No entanto, Ricoeur (2018) ressalta que nem sempre essa ação voluntária resultará no esperado. Pode ser que o sentido desejado não se concretize, mesmo que tenha havido esforço e intencionalidade. Com base nesse pensamento do filósofo, podemos refletir sobre os jovens e crianças que seguirão ou não os ensinamentos do projeto. Algo pode não ocorrer como esperado, o que é uma possibilidade em qualquer experiência da vida.

Para Ricoeur (2005), é fundamental identificar quem é o agente dessa ação. No entanto, o filósofo aponta que essa identificação não é simples, pois existem dois tipos de ação que ele classifica como básica e complexa. A ação básica permite uma leitura imediata sobre quem a executou, enquanto a ação complexa produz um efeito. Nessa última, há uma manipulação, uma transformação — “É o sentido comum do agir; age-se sobre algo: diz-se que então que agir é causar uma mudança” (Ricoeur, 2005, p. 88). Nesse sentido, o agente do discurso intencional, da ação, é o autor e responsável pelos efeitos mais distantes. “Distante”, para Ricoeur (2005), no sentido de que a interpretação desses efeitos por outro não pode ser medida. A iniciativa é do primeiro agente, mas os efeitos e resultados que isso pode gerar estão além do controle desse agente, o que torna a ação tão complexa. À medida que o discurso é emitido, ele foge ao controle do agente.

Pensar nas ações do projeto *Barca Literária*, é pensar no agir humano sobre a esperança que é possível perceber, também, presente nas redes sociais do projeto. A maioria das imagens e legendas são sobre as ações e crianças interagindo entre si, lendo, brincando, ajudando, participando de reuniões junto aos coordenadores. A ideia do projeto além de formarem novas lideranças para a comunidade, é importante conscientizarem sobre a realidade, sobre as problemáticas do

mundo, tais como racismo, feminismo, leituras que abordam esses assuntos estão presentes nas atividades do Barca Literária. E os resultados dessas ações ganham proporções sem que possa medir.

ESPERANÇA NO *BARCA LITERÁRIA* ENQUANTO PENSAMENTO CRÍTICO LATINO-AMERICANO

Nos estudos sobre a sociologia da libertação, sob a perspectiva de Fals Borda, Bringel (2016) interpreta que o campo da libertação reforça elementos como solidariedade, ética, a busca pelo bem comum e um humanismo que ele denomina como revolucionário.

Bringel (2016) destaca que esse pensamento da libertação, que diz ser transdisciplinar, houve aproximação de muitos pensadores ativista, preocupados a assuntos econômicos, sobre crise, a dependência e o (sub)desenvolvimento das regiões latino-americanas. Essas reflexões impulsionaram ações para pensar e debater sobre estratégias, sobre superação da condição de dominação, sobre a construção de um pensamento próprio, regional, sobre as realidades socioculturais que ultrapasse o pensamento eurocêntrico tão enraizado em culturas locais latino-americanos.

Em termos gerais, compreende-se a libertação como um projeto subversivo, como uma utopia que estimula as possibilidades de transformar a realidade injusta do sistema capitalista e, assim, superá-lo. Libertação da negação do Ser, dos impedimentos e das opressões sofridas, mas também possibilidade da “realização das valiosas singularidades humanas em sua criativa diversidade” (Mance, 2000: 26), ou seja, como aspecto positivo e prático da liberdade (Bringel, 2016, p. 403-404).

Podemos dialogar esse pensamento da sociologia libertadora com o pensamento de Paulo Freire e Paul Ricoeur sobre esperança. A esperança para Freire não é uma esperança ingênua, de acomodação, mas sim de luta, de ação, de resistência. Para Ricoeur é uma ação, uma projeção calcada em um motivo e causa que incentiva essa ação do ser. Ação essa que tem uma intencionalidade, uma razão de ser.

Diante disso, pensar sobre essas reflexões em relação ao projeto *Barca Literária*, é pensar nesse agir humano esperançoso, mas também subversivo como

diz Bringel (2016), que interpreta o pensamento de Fals Borda em relação ao pensamento libertário. Pois no *Barca Literária*, a missão é fortalecer os saberes comunitários, ocupando a comunidade com os saberes literários.

Assim como o projeto tem a ação em fortalecer nos adolescentes e crianças a ideia do pensamento coletivo e crítico sobre a realidade, (que podemos chamar de um pensamento também libertário) – o *Barca Literária* busca defender o que Fals Boba, a partir da interpretação de Bringel (2016), defende, que seria os estudos de processo de mecanismo de poder – que seria buscar entender o lugar das classes populares e suas realidades.

O pensamento da sociologia libertária objetiva pensar em um modelo de reflexão e produção de conhecimento a partir da ciência e da realidade periférica, das comunidades e dos conflitos sociais que permeiam o tecido social. Ir de encontro a um pensamento eurocêntrico que foi construído no decorrer do tempo na sociedade. Como diz Dussel (1993, p. 42), sobre esses pensamentos eurocêntricos enraizados na sociedade, “não é mais a *theoria*, agora é a *práxis* da dominação”.

Para Dussel (1993, p. *idem*), ainda sobre essa questão eurocêntrica, essa dominação passava ao controle dos corpos, das pessoas, e, que para tanto, era necessário parar – “pacificá-las”. Isso ele se refere sobre o papel e ação do conquistador (dominador) no mundo moderno. Esse mundo que era conhecido como o avançado, o evoluído, a referência para os povos “subdesenvolvidos”, tais como povos oriundos latino-americanos, africanos, dentre outros. “O ‘conquistador’ é o primeiro homem moderno ativo, prático, que impõe sua ‘individualidade’ violenta a outras pessoas, ao Outro” (DUSSEL, 1993, p. 43).

A isso, Dussel (1993) se referiu aos povos, locais do Caribe, de Santo Domingo, Cuba que foram invadidos por espanhóis. No local haviam tribos, etnias, povos indígenas sem cultura urbana. Que segundo o autor, a dominação foi mais matança e uma ocupação desorganizada do que um domínio sistemático.

A conquista para Enrique Dussel é interpretada de forma a negar o outro. A eliminar esse outro de forma violenta. E esse outro é obrigado a aceitar a cultura que estão impondo. Anula seus costumes para aceitar a cultura do dominador.

A conquista é um processo militar, prático, violento que inclui dialeticamente o Outro como o “si-mesmo”. O Outro, em sua distinção, é negado como o Outro e é sujeitoado, subsumido, alienado

a se incorporar à totalidade dominadora com coisa, como instrumento, com oprimido, como “encomendado”, como “assalariado” (nas futuras fazendas), ou como africano escravo (nos engenhos de açúcar ou outros produtos tropicais) (Dussel, 1993, p. 44).

O outro é anulado, segundo a teoria do Enrique Dussel. Essa dominação vem de um longo tempo da história da humanidade, no qual a sociedade foi acostumada, obrigada a aceitar esses costumes e crenças limitantes que inferiorizam e marginalizam as culturas caribenhas, negras em geral. Esse comportamento afeta o modo de agir e ser em sociedade.

Como também aponta Fanon (2020), a partir de suas experiências enquanto psiquiatra, essa dominação violenta recai sobre a própria subjetividade do Outro. “É compreensível que o negro, diante do anúncio de sua inserção na França (como se costuma dizer de alguém que faz sua ‘inserção no mundo’), se regozije e decida mudar” (Fanon, 2020, p. 22). A dominação é tão profunda que leva o sujeito negro a sentir a necessidade de transformação. Esse controle sobre a subjetividade faz com que o dominado perceba sua própria cultura e seus hábitos como irrelevantes ou inferiores. Daí a urgência em modificar seu comportamento, sua linguagem e sua forma de se colocar no mundo. Como observa Fanon (2020, p. 23): “Só responde em francês e muitas vezes deixa de entender o crioulo”.

Assim, reportando a Dussel (1993, p. 44), a subjetividade do colonizador foi aos poucos se colocando em uma posição de superioridade. E essa ação ao longo do tempo foi se fortalecendo e legitimado para com o Outro. Até os dias atuais. Temos dificuldades de nos desvencilhar de pensamentos e comportamento eurocêntrico.

Mas porque abrir um espaço para esta discussão sobre essa cultura de dominação? Para entender como as exclusões ocorreram, e que, portanto, levou a povos, comunidades a reivindicarem por seus direitos e culturas. A ter um ato subversivo. É cansaço de sofrer a violência de uma cultura dominadora que não lhe pertence. Desse modo, está nas histórias da humanidade a luta de sociedade pela libertação do pensamento eurocêntrico. Até hoje procura-se desvencilhar dessa dominação, tão forte e violenta ela está inserida em nossas relações no mundo da vida.

Diante dessa discussão, e pensar sobre o projeto *Barca Literária* nesse contexto, é perceber que eles agem contracorrente. Em um lugar de pobreza, miséria,

localizados no centro da região Metropolitana de Belém, não são periféricos, mas são excluídos e dominados, por uma massa de pensamentos preconceituosos e de manobras políticas. Dessa forma, o trabalho desenvolvido neste projeto, vai de encontro com todo esse comportamento de poder e o eurocêntrico. O objetivo é fortalecer cada vez mais as ideias dos ancestrais, da negritude, do pensamento libertário e subversivo. A esperança nasce dessa luta e dessa compreensão subversiva de que o pensamento colonial, europeu não pode se legitimar mais. Agir de forma confrontando esses comportamentos é atuar de forma esperançosa no mundo da vida.

Diante disto, sobre subversão – Borda (2015, p. 388) defende que subversão é entendida como algo contra a sociedade, e que, portanto, designada a algo imoral. Mas fazendo análises – embora seja ignorada por muitos professores, pesquisadores - segundo o autor – muitos subversores não pretendem destruir a sociedade. E sim, fazer as mudanças justas para o mundo. Os subversores, segundo Borda (2015), têm consciência da sua luta, da sua causa e não renuncia ao seu mundo. Essa atitude para o sociólogo é construtiva e positiva para as discussões e mudanças na sociedade.

Como em tempos passados, quando havia cismas ideológicos semelhantes, esse esforço para reconstruir completamente a sociedade é doloroso, contraditório, violento e revolucionário; da mesma forma, ele está contornando e forjando em sua bigorna as novas pessoas e o novo homem. Este, no fundo, será um rebelde, e suas atitudes se transformarão em torno da rebelião. O ato de revolta, com o movimento. Ao contrário do que a palavra implica, faz o homem andar em novos caminhos que ele não tinha vislumbrado antes, isso o faz pensar e o faz duvidar, e assim adquire, talvez pela primeira vez, a consciência de sua condição vital (Borda, 2015, p. 388).

A subversão, interpretando Fals Borda, transforma o homem para a luta e para a consciência em sua realidade. É a motivação para a mudança e busca de justiça e o mundo melhor e mais justo. Ações que precisam para alimentar a esperança e projetar um futuro bom e do bem a todos. Fundamentando esse pensamento no projeto *Barca Literária*, a própria criação do projeto e sua pedagogia desenvolvida, pode-se pensar sobre essa subversão, essa ânsia de transformação do mundo e do ser. No projeto eles pensam em preparar os adolescentes para futuras lideranças na comunidade – isso é pensar de forma subversiva – é pensar de forma esperançosa. Existe, portanto, uma consciência subversiva no contexto do projeto *Barca Literária*.

Essa consciência é subversiva. Além disso, uma vez que a rebelião envolve essa consciência, e que em si é construtiva, o subversivo rebelde adquire uma atitude positiva em relação a sociedade: não pode ser levada pelo ressentimento - no sentido de Scheler - que é uma intoxicação de si mesmo e que não projeta uma imagem futurista. Longe de ser consumido como um ressentido, o subversivo se sacrifica pelo grupo e se torna um grande altruísta. É por isso que, afinal, a consciência do subverter rebelde é uma consciência da coletividade que desperta, e isso leva a todos a uma aventura existencial incomum (Borda, 2015, p. 389).

O subversivo é um rebelde que luta pelo bem de todos. É consciente e engajado. Os membros do projeto *Barca literária*, a maioria deles, quase todos, são moradores e cria da comunidade Vila Da Barca. São resultados de muitos outros subversivos, que durante a vivência deles puderam experimentar de projetos sociais tal qual os que eles construíram hoje. Eles também são resultado de consciências subversiva. O resultado é a construção do projeto *Barca Literária*, que por eles são administrados. É pensar na luta e continuar. É pensar em coletividade. É pensar em pedagogia decolonial, tal qual os membros do *Barca Literária* desenvolvem, é pensar em esperança para os adolescentes e crianças da comunidade Vila da Barca.

CONCLUSÃO

Pensar em esperança é pensar no agir, na própria existência — pois, ao agir, também pensamos. Pensamos em algo e com uma intenção, com um objetivo a ser alcançado. Dessa forma, a esperança se conecta diretamente com a existência do ser.

A compreensão do agir humano, a partir dos estudos de Paul Ricoeur, reafirma-nos que é possível vivenciar a ação da esperança em nosso cotidiano. Essa esperança nos impulsiona a viver, a existir, a agir. Como bem defende Paulo Freire, a esperança não é uma atitude de acomodação, mas sim uma atitude de resistência.

Não há como pensar em esperança sem pensar em luta, em insatisfação, em sensibilidade e, ao mesmo tempo, em uma postura crítica diante das problemáticas e desigualdades sociais. Esperança não é espera passiva – é movimento, é busca. Trata-se de um sentimento de rebeldia, mas de uma rebeldia generosa,

sustentada por uma consciência coletiva. Uma rebeldia que se conecta à subversão – não àquela comumente associada a algo negativo, mas à subversão defendida por Borda (2015): uma subversão sem ressentimentos, marcada pelo altruísmo.

A esperança está presente em todos esses conceitos que envolvem a ação do ser em favor do outro, da coletividade, de um olhar afetuosos, mas também crítico diante da realidade. É um olhar espiritual voltado à resistência – a si mesmo, ao outro e à sociedade.

REFERÊNCIAS

ALEIXO, Maria Alice Fontes. **Reafirmação da Esperança**: da vontade em le vonlotaire et i' involontaire de Paul Ricoeur. Coleção: Teses LUSOSOFIA: PRESS, Universidade da Beira Interior, Covilhã, 2010.

BORDA, Orlando Fals. **Una sociología sentipensante para América Latina / Orlando Fals Borda**; antología y presentación, Víctor Manuel Moncayo. México, D. F: Siglo XXI Editores; Buenos Aires: CLACSO, 2015. p 384-394.

BRINGEL, Breno. Pensamento crítico Latino-Americano e pesquisa militante em Orlando Fals Borda: práxis, subversão e libertação. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, vol. 07, n. 13, p. 389-413, 2016.

DUSSEL, Enrique. **1492 - O Encobrimento do outro**: a origem do “mito da modernidade”. Conferência de Frankfurt, tradução: Jaime A. Clasen, Petrópolis: Rio de Janeiro: Vozes, 1993. p. 42-58.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Título original: Peau noire, masques blancs; traduzido por Sebastião Nascimento e colaboração de Raquel Camargo; prefácio de Grada Kilomba; posfácio de Deivison Faustino; textos complementares de Francis Jeanson e Paul Gilroy. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FARIAS JUNIOR, Raimundo Sérgio de. **O Fracasso escolar e a realidade educacional da Vila da Barca**: Retratos de exclusão e resistência. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Pará, 2007.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Autonomia**: Saberes necessários à prática educativa. 30. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

HIGUET, Etienne Alfred. O lugar da religião no pensamento de Paul Ricoeur. **Revista Observatório da Religião**, Belém, v. 2, n. 2, p. 22-45, jan./jun. 2015.

MERÇON, Juliana. História e liberdade: A esperança de Freire e Spinoza. **Revista Educação e Filosofia**, Uberlândia, v 26, n 52, p, 551-563, jul./dez. 2012.

MIGNOLO, W. D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de letras da UFF** – Dossiê: Literatura, Língua e Identidade, Rio de Janeiro, n. 34, p. 287-324, 2008.

PACHECO, Marcio de Lima. **A esperança como movimento da existência**: uma leitura ricoeuriana. Coleção Pós-Graduação da UNIR. Porto Velho, RO: EDUFRO, 2021.

RICOEUR, Paul. **A liberdade segundo a esperança. O conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica. RÊS-Editora, Lda. Porto – Portugal, 1988, p. 391-413.

_____. **Discurso da ação**. Reimp (Biblioteca de filosofia contemporânea). Tradução: Artur Mourão. Lisboa: edições 70, 2005. p 60-96.

_____. **O si-mesmo como outro**. Tradução: Ivone. C. Benedetti. 1. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014. p. 19-53.

_____. **Lo voluntario y lo involuntario**, 2. Ed. Buenos Aires: Docencia, 2018. p. 69 -100.

SILVA, Miguel Franquet dos Santos. O contributo da comunicação para a constituição do 'si-mesmo'. **Biblioteca on-line de Ciências da Comunicação**. Trabalho apresentado no Seminário de licenciatura em Comunicação Social e Cultural, sob a orientação do Professor Doutor Joaquim de Sousa Teixeira e coordenação da Professora Doutora Isabel Férrin, setembro de 2001. Disponível em: www.bocc.ubi.pr.

SOUZA, Alessandra Kelma de. **Vila da Barca, Das Palafitas ao Conjunto Habitacional: análise sobre a (im)permanência dos moradores na área**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Pará, 2011.

TAVARES DOS SANTOS, José Vicente. Caminhos para uma epistemologia crítica mundial. In: CASTRO, Edna (Org.). **Pensamentos Crítico Latino-americano**: reflexões sobre políticas e fronteiras. São Paulo: Annablume, 2019.

CAPÍTULO 9

CONSIDERAÇÃO SOBRE A LINGUAGEM RELIGIOSA DA REGIÃO DO SALGADO

ISABEL CRISTINA DAS NEVES OLIVEIRA

INTRODUÇÃO

A Região do Salgado, localizada no nordeste do estado do Pará, é composta por municípios como Salinópolis, Capanema, Bragança e Vigia. Conhecida por sua diversidade cultural e ambiental, abriga praias famosas, como a de Atalaia, e extensos manguezais que desempenham um papel essencial na preservação da biodiversidade. A economia local é baseada principalmente no turismo, pesca, agricultura familiar e no extrativismo. Além disso, a região é marcada por manifestações culturais, como o carimbó, e por uma rica culinária que destaca pratos com frutos do mar. O Salgado reflete a interação entre natureza, tradições locais e atividades econômicas sustentáveis.

O antropólogo paraense Heraldo Maués desenvolveu uma relação significativa com a Região do Salgado por meio de suas pesquisas sobre as práticas culturais, sociais e econômicas das comunidades tradicionais dessa área. Seus estudos nos anos de 1995, 2005 e 2012, revelam um universo rico de significações sociais, que refletem a complexidade das relações entre os povos ribeirinhos e o ambiente em que vivem. Maués investigou aspectos como o modo de vida dos pescadores, as práticas agrícolas e o extrativismo, além de destacar como as interações com rios, florestas e práticas culturais criam uma teia de significados que conecta a identidade cultural às dinâmicas sociais e à espiritualidade. Sua obra, ao abordar os desafios enfrentados por essas populações diante de mudanças econômicas e ambientais, contribui para uma compreensão mais profunda e contextualizada das especificidades culturais e sociais do Salgado paraense.

Nesse contexto, considerando a Gramática como uma ferramenta essencial de adaptação e expressão no mundo, o objetivo deste estudo é refletir sobre

as diversas manifestações culturais, incluindo mitos, concepções sobre a vida e o cosmos, comportamentos, rituais e crenças que permeiam a vida de uma comunidade de pescadores no município de Vigia, localizado na região do Salgado, no estado do Pará (Itapuá). A análise busca compreender como as gramáticas e os sistemas de significação dessa comunidade se configuram de maneira única, à luz de suas tradições e de seu ambiente natural.

Para isso, será abordada a necessidade de repensar a concepção tradicional de Gramática, que, no contexto ocidental e acadêmico, muitas vezes se limita a um conjunto de regras fixas e universais, desconectadas das realidades culturais e sociais locais. A proposta é construir uma nova concepção de Gramática, mais inclusiva e capaz de incorporar as especificidades das línguas e culturas amazônicas, que refletem as complexas relações entre homem, natureza e transcendência.

Essa nova Gramática não deve ser vista apenas como uma estrutura linguística, mas como um meio de entender a cosmovisão e os valores de uma população que, ao viver entre rios e florestas, cria formas próprias de significar o mundo. A partir de uma análise detalhada de alguns termos e expressões utilizadas por essa comunidade, será possível reavaliar como a Gramática pode funcionar como uma ferramenta para ressignificar essas concepções e comportamentos, não como uma imposição de normas externas, mas como um instrumento de valorização e reflexão das práticas culturais locais.

A GRAMÁTICA SINCRÔNICA

Segundo Câmara Jr. (1991), no século XX, a Gramática interessou-se por estudar a língua de forma a descrevê-la, e a partir daí sistematizou leis descritivas profundas. Passou a considerar não só o histórico das línguas, como também o seu sistema de leis universais. Neste último campo, Ferdinand de Saussure, considerado o pai da Linguística por estabelecê-la como disciplina autônoma, dividiu a Linguística em diacrônica (através do tempo, ou seja, histórica) e sincrônica (gramática descritiva, cientificamente conduzida, sistemática, objetiva e coerente):

“É o estudo do mecanismo pelo qual uma dada língua funciona, num dado momento (gr. *Syn*-“reunião”, *chónos* “tempo”), como meio de comunicação entre os seres falantes, e na análise da estrutura, ou configuração formal, que nesse momento a caracteriza (Câmara Júnior, 1991, p. 11).

O termo Gramática sincrônica, logo, pode ser aplicada em uma dada Gramática considerada, utilizada e aplicada em um dado espaço e tempo. Ocorre que há a tendência da utilização de apenas uma como normativa, ou seja, como a imposição da utilização de apenas uma para todas as comunidades, nações, etnias, aldeias em um país.

Além disso, no conceito de Câmara Jr., percebemos duas palavras importantes: “funciona”, em que podemos entender que os não humanos estão inseridos no campo de abrangência pronominal como necessária para o funcionamento da Gramática naquele local. Outra palavra importante é “mecanismo”, ou seja, substituição de peças e imposições da Gramática Formal; são utilizadas de forma que a comunicação ocorra. Essas peças são utilizadas conforme suas crenças e valores.

Ainda, Câmara Jr. (1991, p. 117) diz que: “Os pronomes se caracterizam pela noção gramatical de pessoa e em que ela consiste (...). Também já conhecemos, em princípio, o sistema desses pronomes, ditos “pessoais”, cuja noção básica é indicar essa noção de pessoa”. Dito isso, consideremos como exemplo, a questão do pronome pessoal da segunda e terceira pessoa, “tu” e “ele” e da terceira pessoa do plural: “nós”, em que o pronome “nós” inclui outras pessoas. No entanto, quando os povos da floresta falam, eles não incluem apenas seres humanos, mas sim todo o universo do seu habitat, quer seja nos rios, quer seja na floresta. Nessa tendência, no “nós” podem estar outras “pessoas” que não são apenas seres humanos de carne e osso, especificamente. Espíritos, seres da floresta e dos rios, santos e seus sentimentos, imagens e seus milagres, encantados etc. A amplitude deve-se ao fato de que, para eles, esses seres coexistem em seu cotidiano como presenças validadas, pelas matas, rios, altares. Para eles, esses seres estão por lá, como pessoas, em seu cotidiano, como presenças, pelas matas, rios, altares. Então, para eles, o pronome pessoal parece ter um sentido muito mais amplo do que a mesma forma que trata a Gramática, por não dizer respeito apenas a um ser humano. Fala-se apenas com um ser humano que existe como nós, mas, dá a atender que são seres com uma existência quase igual à nossa. Não há espaço para questionar, pois estão por há gerações. Estaríamos diante de uma herança ancestral? Em que termos? Esse alargamento do pronome pessoal ancestral é algo a ser verificado.

Outro ponto que Câmara Jr. esclarece é que (1991, p. 14) “as línguas pousam numa lógica imanente e numa psicologia coletiva intuitiva”, sendo as-

sim, esse processo de uma psicologia coletiva e intuitiva pode ser considerado ao analisar as relações religiosas da Amazônia para conseguir penetrar em suas lógicas e seu mundo de significações. Com isto, podemos imaginar que a própria Gramática, ao estabelecer “pessoa”, refere-se a “alguém”, enquanto o cotidiano religioso transforma esse alguém em seres que não são exclusivamente seres humanos de carne e osso, como os santos, os encantados, espíritos da floresta, imagens de santo etc. Nessa proposta, a psicologia coletiva intuitiva é utilizada por alguns povos da Amazônia para relocalar a noção de pronome, ou seja, da palavra que substitui um nome, acrescentando-lhe também a concepção de pessoas para seres e coisas não humanos.

Ao observarmos a maneira como Maués (1991, p. 260) se refere a um santo – “São Benedito é outro santo milagroso – e também ‘perigoso’, com quem não se pode brincar” –, percebemos que, no campo da Gramática, o pronome, caracterizado pela noção gramatical de pessoa, normalmente se refere a um ser humano. No entanto, isso não é o que ocorre nesse caso específico. Ao dizer “é também perigoso”, está implícito o pronome “ele”, que é pessoal, por conseguinte, dirigido a uma pessoa, um ser humano. Isso não corre, por exemplo, no inglês, que apresenta o pronome “it” (na terceira pessoa, como “he” e “she”), em que o “he” e o “she” são utilizados para homens e mulheres, enquanto o “it” utiliza-se para coisas e animais. No caso de São Benedito, não há impessoalidade, mas não devido a não existência de um pronome para substituí-lo. A despeito de tratar-se de um santo, há características humanas, como um ser “perigoso”, para além de ser milagroso como qualquer outro santo. Esse, em tela, não é apenas milagroso, ele é perigoso com um ser humano.

ENCANTADOS, BOTOS, COBRA NORATO E D. SEBASTIÃO

Tendo em vista essa perspectiva ampliada da pessoa de quem se fala ou da pessoa com quem se fala – o pronome, com relação à linguagem da região do Salgado, uma forma de percebê-la é no que diz respeito aos encantados. Maués (1991, p. 265) esclarece que, para as populações de seu estudo, “os encantados são normalmente, invisíveis, aos olhos dos simples mortais; mas podem manifestar-se de formas diversas”.

Considerando-se esse aspecto, de acordo com Maués (1991), os encanta-

dos “são pessoas que vivem lá, o contrário dos Santos, não morreram, mas se encantaram”, em que tal concepção expõe “encantados” como pessoas, e não como coisa ou não-humano. Eles são próximos. Nos dá a impressão de que eles estão por lá, como qualquer habitante do lugar.

Para aquelas populações estudadas, as pessoas se encantam porque são atraídas por outros encantados para o “encante”, seu local de morada. O encante se encontra “no fundo”, normalmente no dos rios e lagos, em cidades subterrâneas ou subaquáticas. Para que alguém seja levado para o fundo, por um encantado, é preciso que este “se a grade” da pessoa, por alguma razão. Nesse caso, há uma razão sentimental, uma afeição, uma justificativa local.

Maués (1991, p 265) esclarece que, para as populações de seu estudo, encantados são:

Os encantados são normalmente “invisíveis” aos olhos dos simples mortais; mas pode manifestar-se de formas diversas. A partir dessas formas distintas de manifestação, eles são pensados em três contextos, recebendo por isso é denominações diferentes. São chamados de bicho do fundo quando se manifestam nos rios e igarapés, sob a forma de cobras, peixes, botos e jacarés. Nessa condição, eles são pensados como perigosos, pois podem provocar mau olhar ou flechada de bicho nas pessoas comuns. Caso se manifestem sob a forma humana, nos manguezais ou nas praias, são chamados de “oiaras”; neste caso, eles frequentemente aparecem como se fossem pessoas conhecidas amigas ou parentes, e desejam levar as pessoas para o fundo. A terceira forma de manifestação é aquela em que eles, permanecendo invisíveis, incorporam-se nas pessoas, quer sejam aquelas que têm o dom “de nasença” para serem xamãs, que sejam as de quem “se agradam”, que sejam os próprios xamãs (pajés) já formados: neste caso, são chamados de caruanas, guias ou cavalheiros.

É possível observar aqui, na narrativa do autor, a referência a “ele” de forma a amarrar a característica de alguém, como a estar falando sobre as características de um ser humano, refletindo a forma como os indivíduos da localidade tratavam as circunstâncias mencionadas. Nesse caso, o encantado é alguém, é “ele”, mas não pessoa, como está implícito na gramática, um ser humano. É de uma outra possibilidade de existência não humana, como assevera Maués (1991, p. 266): “com poderes excepcionais, pois são, “invisíveis”, podem se manifestar sobre a forma humana ou animal e ainda se incorporarem em pessoas comuns - apesar de manterem, durante a incorporação, sua condição de seres humanos”. Maués

(1991) afirma, ao descrever a incorporação, que os habitantes locais consideram a forma humana e a forma não humana (animais, seres invisíveis) como pertencentes ao universo de “pessoas” que habitam aquela localidade.

Para corroborar a noção de “pessoa” não humana importante na comunidade, observemos como Maués (1991, p. 267) descreve o boto:

Nessa região, o boto age como uma espécie de vampiro, sugando sangue da mulher durante as relações sexuais, o que pode levar na morte, caso o boto não seja morto antes pelos parentes ou amigos da vítima ou a mulher não seja de alguma forma afastada dessa influência maléfica.

Também notamos características de alguém, pessoa que pode vir a ser, identificada com um animal das águas para além das possibilidades gramaticais, o qual pode “também existir na superfície e conviver com seres humanos comuns”. Ele “age”. Há, ainda, a atitude de incorporação dos não humanos na realidade, na resolução de problemas, como se essas populações não estivessem sozinhas, longe do poder público, ao contrário, contam com forças mais poderosas que as forças do Estado ao seu lado. Santos, entidades, encantados agindo como uma força coercitiva, punitiva, para manter um código de conduta para a boa convivência de todos:

Essas entidades situam-se em polos opostos do mapa cognitivo dessas populações; os santos no alto e os encantados no fundo (em baixo). Mas ambos podem castigar as pessoas (São Benedito é um dos melhores exemplos entre os santos) que agem de maneira desrespeitosa ou inconveniente (especialmente no caso de ofertas do meio ambiente - e, neste caso, quem acha são os encantados da mata ou do fundo), mas também podem curar doenças, resolver problemas amorosos e financeiras, encontrar objetos perdidos etc.

É necessário preservar o meio ambiente, pois dele vem a sobrevivência de todos, então há a punição dos não humanos para quem desrespeita a natureza, baseada muito mais no medo dos relatos de ocorrências relacionadas à possível punição de santos e encantados.

Outra entidade importante é Cobra Norato. A lenda de Cobra Norato conta que (Maués, 1991, p.261) “uma mulher deu à luz dois gêmeos de ambos os sexos, que foram chamados de Maria Caninana e Norato Antônio. Logo ao nascer, as crianças se transformaram em cobras e deslizaram, rapidamente, para o rio, onde passaram a viver”. A transformação de crianças em seres da natureza

poderosos, sobrenaturais, como forma de coexistir, parece uma tentativa de proximidade e identidade com seres poderosos, com a natureza e animais.

É importante destacar que a colonização portuguesa, no Estado do Pará, trouxe uma imposição religiosa e cultural, mas, a necessidade de aproximação da realidade local modificou e adaptou a crença messiânica de D. Sebastião, rei de Portugal que morreu em uma batalha na África. Surgiu em Portugal, uma lenda de que o rei D. Sebastião não morrera, e sim se encantara.

Quanto ao Rei Sebastião, refere-se a um personagem cujas origens remontam a Portugal. Trata-se do mesmo rei Dom Sebastião que morreu durante a batalha de Alcácer-Quibir, na segunda metade do século XVI, na luta contra os mouros do norte da África e cuja morte precoce foi uma das razões que levaram Portugal a cair sobre o domínio da Espanha, é 1580. Esse domínio estendeu-se por 70 anos até, até 1640, gerando, em Portugal, uma lenda segundo a qual D. Sebastião não morrera, mas se encantara, devendo em breve retornar à Europa com seus exércitos para libertar seu povo do domínio estrangeiro (MAUÉS, 1991, p. 263).

A população da região trouxe para a lenda de D. Sebastião a possibilidade de desencantamento:

A ideia messiânica de um possível desencantamento do rei Sebastião está sempre presente na região do Salgado, entre as populações rurais. A lenda que expressa melhor essa ideia, contada em várias versões, refere-se à aparição de filha do rei a um pescador, na ilha de Maíandeua, pedindo que ele a desencante. Se isso acontecer, ele terá como recompensa casar com a princesa. (...)Para desencantá-la, ele terá, como no caso do desencantamento de Cobra Norato, de cortar o couro da cobra em que a princesa se transforma, com uma faca virgem, até provocar sangue. Ocorre que, em todas as versões que eu vi, o pescador sempre falha, sentido se apavorado com a presença daquela enorme cobra. Ao fugir, ainda houve um lamento: “Ah, ingrato, redobreste meus encantos!” (Maués, 1991, p. 264).

Aqui, há até uma possível comparação entre dois sujeitos – reais para a comunidade e, ao mesmo tempo, imaginários. Trata-se de dois grandes Encantados: o rei Sebastião e Cobra Norato. Sempre surge uma maneira de trazer a proposta messiânica para o convívio pessoal, misturando a lenda com coisas do e pessoas do cotidiano, como cobras, filhas de pescador, pescadores, facas virgens (a faca usada para “tratar” o peixe chamada “peixeira”). A aproximação com a natureza traz consigo mudanças na configuração das perspectivas do funcionamento dos

interlocutores e como são relatados.

SOBRE O ANIMISMO AMAZÔNICO

Philippe Descola contribuiu para pensarmos “categorias elementares da prática social que serviam para pensar os tipos de interação que podiam desenvolver entre os seres da humanos e os seres da natureza”, e a isso denominou “animismo”:

(...) eram as categorias elementares da prática social que serviam para pensar os tipos de interação que podiam desenvolver entre os humanos e os seres da natureza. Nos primeiros textos em que abordei essa questão, no início dos anos 1990, decidi denominar isso entre “animismo” (Descola, 2013, p. 00).

Essa relação das populações tradicionais com seres não humanos foi verificada por Philippe Descola (2013, p 00):

Foi essa relação contínua, constante, de integração pessoal entre os humanos e os não humanos através de todo tipo de dispositivos (como os encantamentos, ou seja, o discurso da alma que os humanos dirigem às almas das plantas e dos animais; ou os sonhos que mostravam como eles não humanos, numa forma humana, vinham se dirigir aos humanos para lhes comunicar mensagens). Observei, assim, um mundo em que, muito além das relações entre humanos, a relação com os seres da natureza desempenhava um papel central. O problema estava em saber como tratar essa relação com os não humanos.

O autor afirma que, em certas localidades, para habitantes locais, não há diferenciação entre humanos e não humanos:

Ela permite inserir, num conjunto, coisas que antes tivemos uma tendência demasiadamente grande a diferenciar: plantas, animais, qualidades, divindades, teoremas, conceitos filosóficos e etc. É isso: tudo o que pode viver por dispositivos de qualificação autônomos, que são, evidentemente, em determinados casos, ativados por humanos de maneira relativamente dependente (Descola, 2013, p. 00).

As afirmações de Descola podem explicar a inserção em um mesmo contexto, coisas que os seres humanos (e isto inclui a Gramática) possuem tendência em diferenciar de si mesmos, como plantas, animais, divindades etc. Como afirma o autor, “há certas partes do mundo, há populações [em que] não há distinção entre os humanos e os animais” (Descola, 2013, p. 00). No entan-

to, algumas dessas “coisas”, para determinados humanos, em determinadas comunidades isoladas, podem ser incluídas ou “ativadas de maneira dependente” afirma Descola (2013 p 00). Para isso, propomos o que determina Câmara Jr. (2011, p. 16) como possibilidade para essa constatação: a “melhor solução parece ser fornecer-lhes “uma gramática descritiva desinteressada de preocupações normativas”.

O “HOMEM CORDIAL”

Na incorporação dos santos à realidade, é possível recorrer à perspectiva de Sérgio Buarque de Holanda. Sua abordagem nos permite compreender a ampliação das relações entre seres humanos e não humanos da natureza, conforme observado nos povos da Amazônia estudados por Maués, especialmente quando analisada à luz da noção de “homem cordial” apresentada por Holanda (2011, p. 146)

Já se disse, numa expressão feliz, que a contribuição brasileira para a civilização de cordialidade - daremos ao mundo o “homem cordial”. A lhaneza no trato, a hospitalidade a generosidade, virtude tão gabadas por estrangeiros que nos visitam, representam, com efeito, um traço definido do caráter brasileiro, na medida, ao menos, e que permanece ativa e fecunda a influência ancestral dos padrões de convívio humano, informados no meio rural e patriarcal. (...) Na civilidade há qualquer coisa de coercitivo - ela pode exprimir-se em mandamentos e em sentenças.

Em uma perspectiva distinta, para o mesmo autor, a cordialidade é, na verdade, o oposto da polidez (Holanda, 2011). Trata-se, de fato, de um “modo de organização de defesa ante a sociedade” (Holanda, 2011, p. 146). Para Sérgio Buarque de Holanda (2011), a polidez funciona como uma “peça de resistência” do brasileiro, um artifício para mascarar emoções e sensibilidades autênticas. Ao refletir sobre a figura do “homem cordial”, o autor remonta sua origem à Península Ibérica, durante a Era Medieval, período em que cada residência possuía sua própria capela:

Cada casa quer ter sua capela própria, onde os moradores se ajoelham ante o padroeiro e protetor. Cristo, Nossa Senhora eu e os santos já não aparecem como entes privilegiados e eximidos de qualquer sentimento humano. Todos, fidalgos e plebeus querem estar em intimidade com as sagradas criaturas e o próprio Deus é um amigo familiar, doméstico e próximo - o oposto do Deus

“palaciano”, a quem o cavaleiro, de joelhos, vai prestar sua homenagem, como a um senhor feudal (Holanda, 2011 p. 146).

No que diz respeito aos povos estudados por Maués, verifica-se a retirada do direito de apenas a Igreja possuir santo e apossar-se também dessa prerrogativa, como se os santos também fossem das famílias, próximas e imediatamente acessíveis:

Alguns informantes dizem que é mais importante orar diante das imagens dos seus santos particulares do que ir às igrejas assistir à missa e outras cerimônias públicas patrocinadas pelos sacerdotes ou pelas diretoras de festividades. Neste sentido, todos os chefes de família, de alguma forma, “donos de santo” (Heraldo Maués, 1991, p. 261).

Outra possibilidade apresentada por Holanda (2011, p. 145) é a de:

Essa forma de culto, que tem antecedentes na península Ibérica, também aparece na Europa medieval é justamente com a decadência da religião palaciana, super individual, em que a vontade comum se manifesta na edificação dos grandiosos monumentos góticos. Transposto esse período - afirma o historiador - surge um sentimento religioso mais humano e singelo. Cada casa quer ter sua capela própria, onde os moradores se ajoelham ante o padroeiro e protetor. Cristo, Nossa Senhora eu e os santos já não aparecem como entes privilegiados e eximidos de qualquer sentimento humano. Todos, fidalgos e plebeus querem estar em intimidade com as sagradas criaturas e o próprio Deus é um amigo familiar, doméstico e próximo - o oposto do Deus “palaciano”, a quem o cavaleiro, de joelhos, vai prestar sua homenagem, como a um senhor feudal.

Holanda acrescenta (2011, p. 146): “O que representa semelhante atitude é uma transposição característica para o domínio do religioso desse horror às distâncias que parece constituir, ao menos até agora, o traço mais específico do espírito brasileiro”. O horror mencionado por Holanda parece residir na apropriação da intimidade com os santos, transpondo-os para a condição de pessoa, tal como é estabelecida pela Gramática. Quanto a isso, Maués, detalha a relação com os santos na Aldeia de pescadores: “São Pedro é visto como um companheiro de trabalho, uma espécie de igual, com quem os pescadores se identificam, a quem festejam, mas de quem não esperam tantos milagres”. Percebemos que é como se estivessem considerando as características de uma pessoa da própria família.

Outra reflexão possível acrescentada por Holanda (2011, p. 149) é: “Nosso velho catolicismo, tão característico, que permite tratar os santos com uma intimidade quase desrespeitosa”. Trata-se de um aspecto que pode ser ratificado

por Maués, quando afirma (1991, p. 261): “Mas no catolicismo popular brasileiro e das populações caboclas amazônicas o Menino Deus é um ‘santo’ como os outros, já que Deus é uma figura distante, pouco lembrada e pouco invocada pela população”. De forma similar, Holanda (2011, p. 150) acrescenta: “Os que assistiram às festas do Senhor Bom Jesus de Pirapora, em São Paulo, conhecem a história do Cristo que desce do altar para sambar com o povo”. É outro aspecto observado por Maués (1991, p. 260): “As promessas dirigidas a Nossa Senhora de Nazaré são inúmeras, sendo essa santa muito invocada pelos pescadores que se encontram em perigo no mar”. Aqui, Nossa Senhora é muito próxima (A Mãezinha, A Santinha), como se estivesse em alto-mar, dentro do barco, chegando ao alcance dos pescadores.

Para Holanda (2011), no Brasil, é precisamente o rigorismo do rito que se afrouxa e se humaniza. Duas atitudes citadas por Maués (1991, p. 261) refletem essa afirmação de Holanda: “Deus é uma figura distante”, o que ratifica a necessidade, nas localidades mais remotas, de humanizar a figura de Deus, tornando-o mais acessível, mais pessoal, menos formal e presente no cotidiano das pessoas

CONCLUSÃO

O texto aborda a necessidade urgente de revisitar os estudos gramaticais, propondo uma abordagem mais inclusiva e aberta a novas possibilidades. Essa gramática, além de se expandir para além da sintaxe tradicional, deve ser mais humanizada, considerando as especificidades e as visões de mundo dos povos das florestas amazônicas. A antiga proposta de uma Gramática Universal, que privilegiava apenas os povos colonizadores, revelou-se obsoleta, uma vez que a humanidade começa a reconhecer os povos originários como fundamentais na preservação das florestas, que desempenham um papel crucial no equilíbrio ambiental.

O papel das florestas, outrora minimizado. É agora visto como essencial para a saúde do planeta. A colonização, que dominou os discursos por tanto tempo, perdeu centralidade diante da urgência de salvar o planeta das mudanças climáticas. Este novo paradigma coloca preservação ambiental como prioridade, e, com isso, cresce a compreensão de que a questão semântica também precisa ser repensada. A integração de animais e vegetais como uma extensão da humanidade amplia a visão sobre a natureza, favorecendo uma abordagem

mais holística e interconectada. Esse alargamento possibilita o surgimento de novas formas de pensar a gramática, o comportamento, a religião e outros aspectos da vida social.

Entretanto, não basta apenas desejar um “mundo novo” para garantir a preservação da floresta e mitigar as mudanças climáticas. As reflexões indicam que são necessárias mudanças estruturais profundas na maneira como nos relacionamos com esses povos e como entendemos suas línguas e culturas. Só assim será possível alcançar o objetivo de uma preservação ambiental coletiva e eficaz. Nesse contexto, estudos que promovam a aceitação de gramáticas e abordagens como as dos povos da Região do Salgado tornam-se imprescindíveis, representando um novo paradigma a ser encarado em direção a um futuro mais sustentável e inclusivo.

REFERÊNCIAS

CÂMARA JÚNIOR, Joaquim Mattoso. **Estrutura da Língua Portuguesa**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1991.

DESCOLA, P. A antropologia da natureza de Philippe Descola. Entrevista. **Topoi. Revista de História**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 27, jul./dez. 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/topoi/a/rLmZ5XZnRMzkMzRXBG38GDt/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 20 nov. 2023.

HERALDO MAUÉS, Raymundo. O Perspectivismo indígena é somente indígena? cosmologia, religião, medicina e populações rurais na Amazônia. **Mediações. Revista de Ciências Sociais**, Londrina, v. 17, n. 1, p. 33–61, 2012. DOI: 10.5433/2176-6665.2012v17n1p33. Disponível em: <https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/2012.v17n1p33>. Acesso em: 5 nov. 2023.

HERALDO MAUÉS, Raymundo. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 19, n. 53, p. 259–274, 2005. Disponível em: <https://revistas.usp.br/eav/article/view/10058>. Acesso em: 5 nov. 2023.

HERALDO MAUÉS, Raymundo. **Padres, Pajés, Santos e Festas. Catolicismo popular e controle eclesialístico**. Belém: Cejup, 1995.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

PARTE V

POLÍTICA HABITACIONAL, CIBERCULTURA E SUBALTERNIDADE NA AMÉRICA LATINA: ANÁLISES SOCIOLOGICAS DE EXCLUSÃO E PODER

CAPÍTULO 10

POLÍTICA PÚBLICA HABITACIONAL: UMA DISCUSSÃO PARA ALÉM DO PENSAMENTO MODERNO/COLONIAL

NAIARA VIDEIRA DOS SANTOS

INTRODUÇÃO

Segundo Mignolo (2008), o pensamento colonial diz respeito a uma geo e política de Estado do conhecimento, baseada na história imperial do Ocidente, que se afirma como identidade superior em contraposição à construção de construtos inferiores, fundamentados em aspectos raciais e patriarcais. Nesse sentido, corresponde a uma hegemonia do conhecimento eurocêntrica, vinculada ao modelo civilizatório da modernidade/razionalidade.

O estudo sobre as cidades e mais especificamente sobre a habitação, requer repensar as estruturas de dominação e as categorias teóricas que legitimam o modelo de produção de cidades e das moradias na lógica do sistema capitalista. Estando, portanto, inseridas diretamente no âmbito do imaginário do pensamento moderno/colonial.

Assim, o modelo de cidades ideais perpassa pelo alcance da ideia de racionalidade, modernidade, eficiência, competitividade, entre outros. A moradia, seguindo a mesma lógica, deve estar voltada para os interesses mercadológicos. Com isso, tem-se a produção de conjuntos habitacionais produzidos em massas, com baixa qualidade construtiva, desconectados do tecido urbano, moradias inadequadas às necessidades das famílias. São as cidades e as moradias produzidas não para as pessoas, mas sim para o capital.

Dessa maneira, neste texto, propõe-se uma abordagem da Política Pública de Habitação a partir do pensamento decolonial. Este se propõe a pensar em uma geo e política de Estado com base nas pessoas, nas religiões, nas línguas, entre outros aspectos, os quais, tendo sido racializados, tiveram a sua humanidade ne-

gada ao serem subjugados como inferiores (Mignolo, 2008). Portanto, é preciso romper com o pensamento moderno europeu abissal, que radicaliza e produz distinções (Santos, 2009).

A LÓGICA ATUAL DO MODELO DE MERCANTILIZAÇÃO DA PRODUÇÃO DAS CIDADES E DA HABITAÇÃO NO BRASIL

Carlos (2017) aponta a produção do espaço como resultante da ação de agentes sociais inseridos em uma espacialidade e temporalidade determinadas. Dessa forma, os indivíduos produzem suas vidas no espaço, e ao mesmo tempo esse espaço se torna a condição e o meio necessário para que as atividades humanas possam ser realizadas em sua plenitude. Assim, a produção do espaço é uma produção social.

Pelo exposto, pode-se inferir que a produção do espaço constitui uma essência fundamental para o desenvolvimento da própria sociedade, assumindo, portanto, uma dupla dimensão: “a condição da produção do homem e, ao mesmo tempo, seu produto” (Verdi; Nogueira, 2017, p. 97 apud Carlos, 2011, 2015).

No entanto, com o desenvolvimento das sociedades capitalistas, a produção do espaço adquire novos contornos, novas formas e novos conteúdos. Nesse sentido, deixa de se constituir apenas como uma condição necessária para a reprodução da vida humana, para também e, principalmente, tornar-se um meio de reprodução do capital (Lefebvre, 2001).

Assim, a partir da separação entre os meios de produção e a força de trabalho, característica fundamental do sistema capitalista, a produção do espaço passa a ser mediada cada vez mais pela mais-valia e pela busca de acumulação de capital (Lefebvre, 2001).

Desse modo, a partir dos modelos de produção das cidades capitalistas, nas quais se sobressaem os interesses do mercado diante do modelo de cidade produzida para e pelas pessoas, desenvolvem-se processos marcantes de exclusão e de segregação socioespaciais. Com isso, separam-se os espaços urbanos e os seus habitantes, passando a coexistir duas realidades díspares e conflitantes, marcadas por relações de poder desiguais (Maricato, 2014).

De acordo com Rodrigues (2007), a desigualdade socioespacial é reflexo da produção do sistema capitalista, sendo, portanto, seu produto direto, vindo a se constituir, dessa forma, como uma condição permanente de desigualdade social.

No que tange à habitação, segundo Vilaça e Mora (2004), ao estar inserida no modelo de produção do espaço urbano, marcado pela lógica de mercado, no qual a moradia constitui um valor de troca, tem ajudado a reproduzir e amplificar o processo de exclusão social e econômico. Dessa maneira, um grande contingente populacional, principalmente, os segmentos mais vulneráveis economicamente, não tem tido acesso às condições adequadas de moradia. Ou quando são beneficiários, são inseridos em Políticas Públicas de Habitação que reproduzem e impõem um modelo de vida e de organização social, os quais seguem os parâmetros dos modelos de dominação e de exclusão socioespacial das sociedades capitalistas.

Rolnik (2015) também destaca o processo de financeirização da moradia, um fenômeno que tem orientado o desenvolvimento das políticas públicas de habitação, especificamente no caso do Brasil, contribuindo para a intensificação da exclusão social das camadas mais pobres da população, que muitas vezes não conseguem acessar o direito à moradia. Ao mesmo tempo, esse processo favorece a formação de espaços segregados e destituídos de identidade com o lugar, uma vez que se trata, na maioria das vezes, de habitações produzidas em massa e sem a participação efetiva da população beneficiária.

Um grande exemplo no Brasil refere-se ao Programa Minha Casa Minha Vida (PMCMV), implantado em 2009, o qual, embora tenha direcionado suas metas para alcançar a população de maior vulnerabilidade social, a chamada faixa 1 do programa, com renda de até R\$ 1.800,00, para Rolnik (2015), significou um corte em relação à construção de um modelo de política habitacional diversificada, baseado nas características locais e sob a gestão do controle social. Esses elementos haviam se constituído, anteriormente, como palco das lutas dos movimentos sociais e da reforma urbana. No entanto, foram os agentes privados que se tornaram o componente definidor da política habitacional, determinando não apenas a localização, mas também todo o desenho do projeto habitacional.

Nesse sentido, é possível perceber, a partir dos processos de construção das cidades e dos modelos de reprodução da vida impostos, incluindo a habitação, a existência de uma lógica de estruturas de poder. Com isso, visa-se reproduzir os sistemas dominantes, diretamente ligados a sistemas de classificações e de hierarquizações, que negam o outro, o diferente, seja na condição

econômica, seja nos aspectos socioculturais e raciais, característicos do pensamento moderno/colonial. Isso se evidencia claramente nos diferentes modelos de cidades e moradias, bem como nos tipos de pessoas que podem ou não viver em cada uma delas.

Em contraposição a isso, Lefebvre (2001) enfatiza que as cidades, enquanto locais de contradição, não podem comportar projetos uniformizantes, os quais geram a despolitização dos conflitos urbanos e, ainda mais, apagam sua capacidade de criação e reinvenção.

PENSAMENTO DECOLONIAL: ALGUMAS DISCUSSÕES IMPORTANTES

Partindo da concepção de Santos (2009), o pensamento moderno ocidental é considerado um pensamento abissal, pois envolve um sistema de distinções visíveis e invisíveis, nas quais estas últimas fundamentam as primeiras. Dessa forma, sua principal característica é a impossibilidade da co-presença das duas linhas radicais que compõem o sistema de distinções invisíveis: o universo “deste lado da linha” e o universo “do outro lado da linha”, com o objetivo de produzir e radicalizar essas distinções.

Em contrapartida, Santos (2009) propõe o pensamento pós-abissal, o qual não seria derivativo, já que envolveria uma ruptura radical com o pensamento moderno ocidental/colonial. Nesse sentido, sua proposição considera a diversidade do mundo como inesgotável.

No pensamento pós-abissal, abre-se espaço para desenvolvimento de uma ecologia de saberes, na qual se valoriza a diversidade cognitiva do mundo. Com isso, devem ser consideradas todas as formas de pensamento existentes e não somente o modelo eurocêntrico de pensamento, construído a partir dos conceitos ocidentais e de seus modos de acumulação de conhecimento (Santos, 2009).

Mignolo (2008) propõe, nesse sentido, a opção descolonial, aprender a desaprender o conhecimento tido com base no conhecimento ocidental de razão imperial/colonial. Assim, a opção descolonial alimentaria o pensamento decolonial, a partir do qual muitos mundos passam a coexistir, e não somente os modelos eurocêntricos do sistema moderno racional/ocidental.

Dessa maneira, na opção descolonial, a reprodução da vida é pensada a partir da perspectiva da maioria das pessoas do mundo, que tiveram suas vidas declaradas como dispensáveis, ou seja, aquelas cujas humanidade lhes foram negadas (Mignolo, 2008).

Contrariamente, o imaginário do mundo colonial resulta de uma complexa articulação de forças, na qual vozes são apagadas ou escutadas, há presença de memórias fracturadas ou compactas, além de histórias produzidas e contadas por apenas um dos lados, assim como a duplicidade de consciência (Mignolo, 2008).

Nesse sentido, Mignolo (2008), fazendo uma crítica à razão colonial e ao conhecimento como forma de poder e de colonialidade, propõe a desobediência epistêmica, como forma de se liberar a diversidade dos saberes e, ao mesmo tempo, as contradições que os compõem.

Fala-se, então, em identidade em política em contraposição à política de identidade, pois nesta as identidades são construídas como aparência “natural” do mundo, enquanto aquela possibilita pensar em termos de teorias e de projetos de descolonização, rompendo com as grades da moderna teoria política, baseada nos aspectos raciais e patriarcal (Mignolo, 2008).

Quijano (2005) também destaca o sistema de dominação mundial, construído a partir da ideia de raça como forma de legitimar a colonialidade do poder, instaurando um processo de classificação racial universal, que se perpetua até os dias atuais. Dessa forma, não se poderia falar de modernidade sem colonialidade, e a raça se constituiria como estrutura de dominação colonial. A colonialidade do poder é, portanto, marcada pela diferença colonial.

Desse modo, raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade. Em outras palavras, no modo básico de classificação social universal da população mundial (Quijano, 2005, p. 108).

Desse modo, a modernidade produziria uma perspectiva e modo de produzir conhecimento, que estabeleceria um padrão mundial de poder de características colonial/moderno, capitalista e eurocentrado. O etnocentrismo colonial, conjuntamente com a classificação racial universal, é o fundamento que ajuda a explicar como os europeus foram levados a se sentir superiores em relação à população mundial, mas, principalmente, a sentirem essa superioridade como um processo naturalizado (Quijano, 2005).

Em contrapartida, Escobar (2005) destaca a noção de lugar como ponto de partida para a construção de uma teoria da globalização. Assim, seria possível evidenciar as epistemes que estão presentes no universo do local e, com isso, pensar

sobre a própria complexidade das formas de saber existentes no mundo. Portanto, “o conhecimento local é um modo de consciência baseado no lugar, uma maneira lugar-específica de outorgar sentido ao mundo” (Escobar, 2005, p. 75).

Castro (2018) também enfatiza a importância do reconhecimento da pluralidade dos sistemas de conhecimento, assim como da diversidade da experiência social. Assim, “a reafirmação do lugar é também a visibilidade dos modelos culturalmente diferentes do hegemônico” (Castro, 2019, p. 48).

No que se refere aos estudos de Bernadino-Costa (2016) sobre a decolonialidade, esta apresentaria como característica distintiva a produção do conhecimento e das narrativas a partir do *lôcus* geopolítico e dos corpos políticos de enunciação. Trata-se de ir na contramão dos paradigmas eurocêntricos hegemônicos, na medida em que considera as vozes dos sujeitos subalternos como produtores de epistemologias.

Para tanto, ressalta a importância do pensamento de fronteira, como um projeto decolonial, visto que

as fronteiras não são somente este espaço onde as diferenças coloniais são reinventadas são também *lôcus* de enunciação de onde são formulados conhecimentos a partir das perspectivas, cosmovisões ou experiências dos sujeitos subalternos (Bernadino-Costa, 2016, p. 19).

Dessa maneira, não se trata de um pensamento essencialista ou fundamentalista dos indivíduos que estão às margens ou na fronteira da modernidade, mas ao contrário, devido a estarem situados nas fronteiras, permanecem em constante diálogo com a modernidade, com a diferença de que são formulados a partir do pensamento dos subalternos. (Bernadino-Costa, 2016).

Partindo do mesmo entendimento, Grosfoguel (2009) ressalta o discurso pensado a partir da perspectiva subalterna como sendo o compromisso ético-político em elaborar um conhecimento contra hegemônico. Dessa forma, o pensamento de fronteira se constitui como uma resposta epistemológica dos sujeitos subalternos ao projeto eurocêntrico da modernidade.

Há ainda que se falar sobre o conceito de desenvolvimento/modernização como uma categoria importante para o imaginário moderno/colonial. Suas bases são formuladas na perspectiva de crescimento econômico, pressupondo critérios de racionalidade, de produtividade e de eficiência, sob a retórica de promover o

bem para todo, mas que, na verdade, prioriza um modelo de desenvolvimento que visa muito mais o acúmulo de riquezas e, conseqüentemente, de mortes, na medida em que transforma vidas dispensáveis, aquelas consideradas desnecessárias e ainda obstáculos diante do modelo de expansão, revestido de aspecto de modernidade (Mignolo, 2008).

Para Castro (2019, p. 42), “o discurso do desenvolvimento aparece equivalente à construção do outro no discurso colonial”. Refere-se, portanto, a uma construção política e ao mesmo tempo ideológica, e dessa forma, um discurso de poder, de legitimações simbólicas e de relações sociais estabelecidas.

RESSIGNIFICANDO O CONCEITO DE CIDADE E DO DIREITO À MORADIA, NO ÂMBITO DA POLÍTICA HABITACIONAL, A PARTIR DO PENSAMENTO DECOLONIAL

As discussões levantadas pelo pensamento decolonial, assim como as críticas ao projeto eurocêntrico de modernidade – este marcado fortemente por relações de assimetria e de poder, sistemas de classificações e de hierarquizações, a separação radical entre os visíveis e os invisíveis e padrões de desenvolvimento homogeneizantes –, trazem importantes categorias de análises teóricas para a ressignificação do conceito de cidade e do direito à moradia.

Sobre a cidade, esta tem sido construída fortemente sobre padrões desenvolvimentistas capitalistas que se configuram como modelos de racionalidade, competitividade, eficiência e modernidade, a serem seguidos por todos os países do globo. Insere-se, portanto, na lógica do paradigma eurocêntrico da modernidade/racionalidade, a qual não promove um processo equânime no acesso e distribuição do espaço urbano.

Nessa perspectiva, as cidades passam a demarcar espaços excludentes e discriminatórios, com a separação radical entre os “com” e os “sem” direitos de estarem nelas ou entre os habitantes de “primeira” e de “segunda” categoria. Aqui, é perceptível os processos de classificação e de hierarquização próprios do pensamento colonial, que separa os indivíduos considerados como superiores de um lado da linha e os inferiores, por sua vez, do outro lado daquela.

A colonialidade do poder a que se refere Quijano (2005) e o pensamento moderno abissal destacado por Santos (2009) são marcas visivelmente presentes

na formação das cidades capitalistas modernas, reproduzindo e ampliando os processos de segregação socioespacial e a marginalização dos segmentos sociais menos favorecidos, os quais historicamente já são produtos de exclusões socio-culturais e econômicos.

Partindo da perspectiva decolonial, é preciso superar a concepção desenvolvimentista capitalista no modelo de construção de cidades, que prioriza o capital em detrimento das vidas humanas, consideradas como dispensáveis, sob o discurso do bem comum. Portanto, pressupõe-se a opção descolonial, proposta por Mignolo (2008), a qual de fato objetiva uma economia orientada em direção à reprodução da vida e ao bem-estar de todos, pois parte justamente da perspectiva dessas pessoas que foram declaradas como indispensáveis pelo conhecimento ocidental de razão imperial/colonial.

Além disso, a Ecologia de Saberes (Santos, 2009) permite uma reflexão sobre a diversidade epistemológica existente no mundo, que deve ser reconhecida no processo de formação das cidades, em contraposição a um modelo homogeneizante e padronizante. Trata-se, desse modo, da produção de espaços que, muito mais do que priorizar os aspectos econômicos, considera como elementos fundamentais os modos de vida e as diversas experiências de mundo das pessoas. Com isso, possibilita-se a co-presença das práticas e dos agentes de ambos os lados da linha de forma contemporânea e em termos igualitários.

Já no que corresponde à política de habitação e a seu primado básico do direito à moradia, também se constitui importante repensar os processos teóricos que têm servido de base para a formulação da política pública habitacional. Estando inserida dentro de um contexto urbano, quando se trata, principalmente, de sua materialização nesse campo social, é diretamente afetada pelas estruturas e mecanismos econômicos, políticos, sociais, culturais e epistemológicos que influem sobre e nas cidades.

Nesse sentido, no âmbito dos estudos decoloniais, são variadas as contribuições para a ressignificação das políticas de habitação como materialização do direito à moradia. Em primeiro lugar, faz-se importante repensar o próprio conceito de direito presente no ordenamento jurídico das sociedades modernas, cujas bases são fundamentadas, principalmente, em aspectos materiais, nesse caso, especialmente, a moradia entendida como a posse de bens materiais, a casa em si.

Assim, a ideia do direito à moradia é edificada sobre a concepção capitalista e materialista, na qual a posse da propriedade torna-se um meio de diferenciação social, entre aqueles que a possuem ou não. Na lógica de concepção do pensamento colonial, isso é justificado, na medida em que os processos de desigualdade se justificam devido à existência de sistemas de classificações raciais e sociais naturalizados, refletindo a colonialidade do poder.

Não se trata de negar a potência simbólica do termo “direito”, tão caro às lutas sociais que têm sido desenvolvidas ao longo do tempo por diversos movimentos sociais. Trata-se, isso sim, de levantar discussões sobre que tipo de direito tem fundamentado a construção de sociedades que, de fato, abranjam a política da diferença.

Outro ponto importante presente nas discussões dos estudos decoloniais que possibilita um novo olhar sobre o desenvolvimento das políticas de habitação refere-se à reafirmação do lugar como ponto fundamental para visibilizar as pluralidades de saber existentes no mundo (Escobar, 2005).

Isso choca-se diretamente com o modo como têm sido executadas as políticas públicas habitacionais e seus conjuntos de moradia popular produzidos em massa, de baixo padrão construtivo, inadequados às reais necessidades das famílias e localizações não integradas no tecido urbano. Por outro lado, esses projetos estão voltados a atender aos interesses dos mercados capitalistas.

Com isso, reproduzem-se locais de moradias desprovidos de identidade, nos quais os habitantes não se reconhecem como sujeitos produtores de subjetividades e de conhecimentos. Por isso, é necessário, na elaboração da política habitacional, o entendimento sobre os saberes locais e, conseqüentemente, da multiplicidade de formas de vivência e de experiências sociais que esses indivíduos carregam consigo, como fatores intrínsecos desse processo, evitando os modelos de produção de moradias que em nada refletem as suas concepções de vida. Para Escobar (2005, p. 48), “a reafirmação do lugar é também a visibilidade dos modelos culturalmente diferentes do hegemônico”.

Por fim, mas não menos importante dentro dessa discussão, está a problematização da política habitacional formulada a partir do conceito de Bernardino-Costa (2016) de corpos políticos de enunciação. A partir dessa concepção, abrir-se-iam espaços para as vozes dos sujeitos subalternos e para o reconhecimento de suas singularidades. Com isso, pressupõe-se a participação efetiva dos beneficiá-

rios nos processos de decisão em todas as etapas de formulação e de execução da política pública de habitação, e não apenas como tem sido realizado sobre a falsa aparência de participação social.

No âmbito do pensamento decolonial, esse lócus de enunciação contrapõe-se aos paradigmas eurocêntricos hegemônicos e, assim, possibilita a formação de conhecimentos produzidos com base nas experiências, cosmovisões e perspectivas dos sujeitos subalternos. Para a política pública habitacional, isso representaria diretamente um rompimento com o modelo padronizador e massificador vigente, uma vez que os sujeitos subalternos, neste caso, a população de baixa renda, historicamente vista como “inferior” segundo o pensamento moderno colonial, passariam a ser reconhecidos como sujeitos plurais e autônomos.

CONCLUSÃO

Diante do exposto, fica clara a importância de repensar as categorias conceituais que incidem sobre as concepções de cidade, política habitacional e direito à moradia. O pensamento eurocêntrico hegemônico de razão imperial/colonial, construído como um processo civilizatório que nega o outro em sua dimensão intelectual e por meio de um sistema classificatório e hierarquizante, não pode servir de base para a formulação de políticas públicas que têm como objetivo justamente promover a igualdade para todos os indivíduos, seja no acesso a bens, serviços ou direitos.

Nessa perspectiva, o pensamento decolonial, que se fundamenta nas experiências vividas e nas identidades, que podem ser plurais, busca romper com os binarismos, as vozes silenciadas, as memórias compactas ou fraturadas e as histórias universalizantes presentes no imaginário do mundo colonial.

Portanto, neste trabalho, buscou-se levantar algumas considerações acerca da contribuição do pensamento decolonial no âmbito das discussões sobre as cidades e da política de habitação. Pode-se, assim, apontar caminhos de reflexões teóricas que ajudam a ampliar o olhar e a repensar as propostas de políticas públicas, nesse caso, especificamente, a habitacional, bem como a construção de novos projetos de cidade que sejam diferentes do proposto pelo pensamento moderno/colonial.

REFERÊNCIAS

- BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, Brasil, v. 31, n.1 jan/abr. 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/se/a/wKkj6xkzPZHGcFCf8K4BqCr/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 05 ago. 2022.
- CARLOS, A. F. A. A privação do urbano e o “direito à cidade” em Henri Lefebvre. In: CARLOS, A. F. A.; ALVES, G.; PADUA, R. F. (org.). **Justiça espacial e o direito à cidade**. São Paulo: Contexto, 2017. p. 33-62.
- CASTRO, E. Epistemologias e caminhos da crítica sociológica latino-americana. In: Castro, Edna; PINTO, Renan (org.). **Decolonialidade e Sociologia na América Latina**. NAEA/UFGA, 2019. p. 25-52.
- GROSGOUEL, R. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENEZES, Maria Paula (org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009.
- LEFEBVRE, H. **O direito à cidade**. Tradução: Rubens Eduardo Farias. 5. ed. São Paulo: Centauro, 2001. 143 p.
- MARICATO, E. **O impasse da política habitacional no Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. 210 p.
- MIGNOLO, W. Desobediência epistemológica. A opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade**, Rio de Janeiro, n. 34, p. 287-324, 2008. Disponível em: http://professor.ufop.br/sites/default/files/tatiana/files/desobediencia_epistemica_mignolo.pdf. Acesso em: 04 ago. 2022
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americana**, p. 227-278. Buenos Aires: Clacso, 2005.
- RODRIGUES, A. M. Desigualdades socioespaciais: a luta pelo direito à cidade. **Revista Cidades**, Presidente Prudente, v. 4, n. 6, p. 73-88, ago./dez. 2007. Disponível em: <http://revista.fct.unesp.br/index.php/revistacidades/article/viewFile/571/602>. Acesso em: 06 ago. 2022.
- ROLNIK, R. **Guerra dos lugares: a colonização da terra e da moradia na era das finanças**. São Paulo: Boitempo, 2015.
- SANTOS, B. S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais à ecologia dos saberes. In: SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. G. (org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina; CES, 2009. p 23-71. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/nec/a/ytPjkXXYbTRxnJ7THFDBrg-c/?lang=pt>. Acesso em: 27 jul. 2022.
- VERDI, E. F; NOGUEIRA, D. S. O direito à cidade (nas ruas e na universidade) e o dever da sociedade urbana. In: CARLOS, A. F. A.; ALVES, G.; PADUA, R. F. (org.). **Justiça espacial e o direito à cidade**. São Paulo: Contexto, 2017. p. 95-113.
- VILAÇA, A. P. de O.; LA MORA, L. de. Habitabilidades e lutas pelo direito à moradia. In: CONFERÊNCIA LATINO-AMERICANA DE CONSTRUÇÃO SUSTENTÁVEL; ENCONTRO NACIONAL DE TECNOLOGIA DE AMBIENTE CONSTRUÍDO, 1.; 10., 2004, São Paulo. **Anais [...]**. São Paulo: Unicamp, 2004. Disponível em: ftp:///10017719.eng.ufjf.br/Public/Anais-EventosCientificos/ENTAC_2004/trabalhos/PAP1002d.pdf. Acesso em: 21 mar. 2017.

CAPÍTULO 11

CIBERCULTURA, ALGORITMOS E COLONIALISMO DE DADOS

— | LUANARA GABRIELLY DA SILVA RIBEIRO | —

INTRODUÇÃO

Este capítulo traz reflexões sobre a relação entre Cibercultura e algoritmos, mostrando como as novas tecnologias da informação criam um ciberespaço e uma Cibercultura na sociedade atual, principalmente, por meio do conceito de modulação.

Nas sociedades de controle, conectadas por tecnologias cibernéticas, principalmente pelas redes digitais, emergiram as plataformas de relacionamento online como intermediárias de uma série de interesses, afetos e desejos das pessoas. A modulação pode ser apresentada como uma das principais operações que ocorrem nestas plataformas. Modular comportamentos e opiniões é conduzi-los conforme os caminhos oferecidos pelos dispositivos algorítmicos que gerenciam os interesses de influenciadores e influenciados.

Atualmente, grandes corporações, como o Google, Facebook, Amazon, Apple, entre outras, concentram atenções e os fluxos de informação nas redes digitais. Para vencer a concorrência, coletam permanentemente dados de seus usuários, traçam seus perfis e tentam mantê-los fiéis e atuantes em suas plataformas de interação. Para algumas pesquisadoras e pesquisadores, somos colocados persistentemente em bolhas com pessoas que pensam e agem de modo semelhante aos nossos.

Na primeira parte, discute-se como as Novas Tecnologias da Informação transformam a sociedade, propiciando o surgimento do ciberespaço e o desenvolvimento de uma Cibercultura em torno das redes digitais. A segunda parte aborda o papel da modulação em uma sociedade em que o ciberespaço tem o poder de influenciar comportamentos. A terceira e última parte refere-se ao

fenômeno que possibilita a modulação desses comportamentos por meio das redes digitais, que é o colonialismo de dados. A conclusão trata dos desafios que o estado democrático enfrenta diante das Novas Tecnologias da Informação.

NTICs (NOVAS TECNOLOGIAS DA INFORMAÇÃO), CIBERESPAÇO E CIBERCULTURA

Uma das principais forças motrizes das mudanças em nossa sociedade é a informatização dos processos, graças à utilização cada vez mais ampla de dispositivos digitais conectados, que se tornam mais rápidos, dinâmicos e complexos. Falar em informatização da sociedade é falar da substituição das tecnologias analógicas por tecnologias com suporte digital, da anexação de controladores informatizados a processos dinâmicos, da disseminação geral de dispositivos de suporte universal que reúnem em si diferentes funções, do registro e acúmulo de dados e da ampliação da interconexão em rede.

É fundamental compreender os aspectos teóricos das Novas Tecnologias da Informação e Comunicação (NTICs) e as implicações que sua adoção acarreta para a sociedade, evitando a armadilha do deslumbramento técnico. É importante tratar as novas tecnologias não apenas como um conjunto de dispositivos técnicos, mas, sobretudo, como a atividade multiforme de grupos humanos, um devir coletivo complexo que se cristaliza em torno de objetos materiais, programas de computador e dispositivos de comunicação. Elas são, na realidade, processos sociais, manifestações da atividade de outros, que retornam ao indivíduo sob a máscara estrangeira e impessoal da técnica.

Compreender o termo ao associá-lo a celulares, informática, internet, teleformação, teletrabalho, hipertexto, videogames e a uma infinidade de dispositivos em constante evolução e alta velocidade é ignorar as transformações de ordem econômica, social, antropológica e ética que essas tecnologias acarretam. As NTICs, ao causarem um impacto real e concreto nas práticas de trabalho, aprendizagem e nos relacionamentos humanos, reconfiguram profundamente o tecido social.

Neste sentido, as NTICs englobam mudanças tecnológicas dentro de uma perspectiva de interação com o humano, com o relacionamento, com o viver. Não devemos apenas observar a evolução de um material condutor para outro,

a substituição de uma liga por uma mais eficiente, ou a introdução de novas matérias-primas; devemos considerar esses aspectos dentro de uma perspectiva do impacto nas relações humanas. Ao sermos apresentados a um novo chip, não deveríamos nos focar apenas em sua velocidade de processamento, mas, sim, em como seu uso altera nossas relações interpessoais, um fenômeno cada vez mais evidente na crescente quantidade de estudos sobre as transformações sociais geradas pela tecnologia.

A metamorfose de maior impacto pela qual passou a ciência contemporânea não se deve à aplicação de formas mecânicas nem ao poder transformador do fogo, mas à decodificação de uma escrita fundamental e à subsequente elaboração de textos inéditos. De maneira análoga, a extraordinária plasticidade da imagem e do som digitais tem menos a ver com sua manipulação nas telas e muito mais com sua engenhosa articulação em uma escrita subjacente: a programação.

Um dos exemplos da cristalização desse conceito é o campo de estudos denominado Humanidades Digitais, atividade interdisciplinar que transfere para os meios digitais o trabalho tradicional com textos, objetos culturais e outros dados, estendendo seus usos potenciais e como tal, visa compreender a intrincada relação entre práticas tradicionais e novas tecnologias (Silveira, 2019, p. 27).

De certo modo, designa um campo de estudos cujo objeto de (auto) reflexão é a própria aplicação da tecnologia digital nas investigações em humanidades. Conceito este sintetizado na noção de que as ferramentas digitais disponíveis para tratamento de textos, por exemplo, permitem a criação de um espaço dinâmico para a vida intelectual.

Este espaço é constituído por redes, um conceito que, por vezes, pode ser enganoso, pois embora defina a interconexão entre seus elementos, não esclarece como ocorrem as trocas entre eles. A rede de televisão, por exemplo, é uma hierarquia distributiva com uma fonte originadora do sinal e diversos escoadores homogêneos que recebem os sinais. Já as redes de computadores, por outro lado, formam uma treliça de processadores heterogêneos, sendo que todos eles podem atuar tanto como fontes quanto como escoadouros.

Essa distinção é relevante, pois, como modelo conceitual, nossa sociedade se estruturava de acordo com o primeiro conceito de rede: a televisiva. Para grande parte da população ativa deste planeta, o trabalho ainda está relacionado à estrutura e à hierarquia. No entanto, as mudanças disruptivas que vêm ocorrendo

nos mercados estão contribuindo para uma nova percepção do conceito de rede, mais próxima da treliça. Isso está provocando a desestruturação dos modos e modelos de trabalho, que se tornam cada vez mais flexíveis e menos hierárquicos. Para conceituar as redes para as novas tecnologias e computadores, usamos o pensamento de um teórico francês:

Em primeiro lugar, fala-se de redes no sentido plural, porque o que se configura hoje é uma rede de redes interconectadas, evolução da ideia inicial, quando se arquitetou a noção de uma rede mundial de computadores, concebia-se uma única rede conectando o planeta. A mais comum designação é rede digital, conceito que engloba a malha composta pelos artefatos tecnológicos interconectados que existe hoje em constante troca de informação (Lévy, 2019, p. 37).

Comumente usa-se o termo “ciberespaço” para designar essa rede. O termo foi cunhado por William Gibson (2016), em seu romance *Neuromancer* (originalmente publicado em 1984), e é usado para descrever o ponto de confluência das redes. O ciberespaço é o espaço composto por todos os computadores conectados, empregado tanto para descrever a rede física, como a rede de trocas semânticas. A grande inovação de Gibson ao cunhar o termo foi tornar sensível a geografia móvel da informação normalmente invisível. O ciberespaço é uma imensa comunidade desterritorializada, que se forma pela conexão de computadores. Ela abrange o espaço no qual as pessoas se encontram, fazem compras, trocam informações e, de modo geral, habitam, compreendendo, assim, o espaço criado pelos computadores, unidos física e metaforicamente, o que muitos chamam de espaço virtual.

Em Lévy (2010), o ciberespaço abrange também o espaço cultural, configurando-se como um universo em si mesmo, composto pelas redes computadorizadas, pelas informações nelas contidas e pela inteligência ou imaginação daqueles que nele navegam. Cada ser humano que utiliza o ciberespaço torna-se parte dele e contribui para o seu desenvolvimento. Cada postagem em redes sociais, foto ou vídeo compartilhado, tweet ou blog que produzimos, passa a integrar o ciberespaço, levando consigo uma parte de seus criadores.

O ciberespaço refere-se ao universo da informação fluida, da comunicação digital, e o termo “rede digital” é empregado para os meios físicos de conexão utilizados. Rede digital, assim, relaciona-se à cristalização, materialização e conexão de aspectos físicos da malha planetária de dispositivos digitais – a rede

das redes –. O ciberespaço, por sua vez, está relacionado ao caótico, ao fluxo, à mutação, aos aspectos intangíveis da constante troca dos membros constituintes da rede planetária de dispositivos digitais e ao universo formado pela rede das redes, onde ocorrem as interações cujas mudanças afetam a sociedade e estão modificando até mesmo a forma como o ser humano compreende a si mesmo. O processo de comunicação em rede permite o surgimento de fenômenos como a criação coletiva.

O ponto de confluência do mundo digital do ciberespaço é a Cibercultura, que é o espaço das trocas semânticas, ferramenta de comunicação, agregador de pessoas. As redes digitais tornam possível um dilúvio informacional, e de agora em diante, as pessoas são constantemente bombardeadas por fluxos informacionais. Esse novo universo cultural, diferente de tudo que já aconteceu antes dele, constrói-se sobre a indeterminação de um sentido global qualquer. Uma nova realidade construída pela interconexão de mensagens, por meio da vinculação permanente com as comunidades virtuais, que dão sentidos a essas mensagens em renovação permanente.

A Cibercultura abrange os fenômenos de troca e criação que ocorrem no mundo virtual da rede digital, bem como o impacto que gera na sociedade. As transformações provocadas pela Cibercultura fazem do ciberespaço um ator social capaz de gerar novos dispositivos informacionais, os quais são originais em relação às mídias anteriores: o mundo virtual e a informação em fluxo.

A universalização da Cibercultura propaga a co-presença e a interação de quaisquer pontos do espaço físico, social ou informacional. Neste sentido, ela é complementar a uma segunda tendência fundamental, a virtualização. A palavra “virtual” pode ser entendida em ao menos três sentidos: o primeiro, técnico, ligado à informática; o segundo, corrente; e o terceiro, filosófico.

O fascínio suscitado pela “realidade virtual” decorre, em boa parte, da confusão entre esses sentidos. Na acepção filosófica, é virtual aquilo que existe apenas em potência e não em ato, campo de forças e de problemas que tende a resolver-se em uma atualização. O virtual encontra-se antes na concretização efetiva ou formal (a árvore está virtualmente presente no grão). No sentido filosófico, o virtual é obviamente uma dimensão muito importante da realidade, mas, no uso corrente, a palavra “virtual” é muitas vezes empregada para significar a irrealidade – enquanto a realidade pressupõe uma efetivação material, uma

presença tangível. A expressão realidade virtual soa, assim, como um oxímoro, um passe de mágica misterioso. Em geral, acredita-se que uma coisa deva ser ou real ou virtual, que ela não pode, portanto, possuir qualidades ao mesmo tempo. Contudo, a rigor, em filosofia o virtual não se opõe ao real, mas sim ao atual: virtualidade e atualidade são apenas dois modos diferentes da realidade. Se a produção da árvore está na essência do grão, então, a virtualidade da árvore é bastante real (sem que seja, ainda, atual).

É virtual toda entidade desterritorializada, capaz de gerar diversas manifestações concretas em diferentes momentos e locais determinados, sem, contudo, estar ela mesma presa a um lugar ou tempo em particular. Para usar o exemplo fora da esfera técnica, uma palavra é uma entidade virtual. O vocábulo “árvore” está sempre sendo pronunciado em um local ou outro, em determinado dia, numa hora certa. Chamaremos a enunciação deste elemento lexical de atualização, mas a palavra em si, aquela que é pronunciada ou atualizada em certo lugar, não está em lugar nenhum e não se encontra vinculada a nenhum momento em particular. Ainda que não possamos fixa-lo em nenhuma coordenada espaço-temporal, o virtual é real. Uma palavra existe de fato. O virtual existe sem estar presente.

A Cibercultura encontra-se ligada ao virtual de duas formas: direta e indireta. Diretamente, a digitalização da informação pode ser aproximada da virtualização. Os códigos de computador inscritos nos discos rígidos de computadores- invisíveis, facilmente copiáveis ou transferíveis de um nó a outro da rede, são quase virtuais, visto que são quase independentes de coordenadas espaço-temporais determinadas. No centro das redes digitais, a informação certamente se encontra fisicamente situada em algum lugar, em determinado suporte, mas ela também está virtualmente presente em cada ponto da rede onde seja pedida.

O virtual permite a criação de simulações, que ocupa um lugar central na Cibercultura, porque permite a formação de uma tecnologia intelectual que amplifica a imaginação individual e torna os grupos capazes de compartilhar, negociar e redefinir modelos mentais comuns, qualquer que seja complexidade deles. Portanto, a Cibercultura permite uma transição da inteligência artificial para uma inteligência coletiva, que é a valorização, a utilização otimizada e a criação de sinergia entre as competências, tanto quanto as imaginações e as energias intelectuais, qualquer que seja sua diversidade qualitativa e onde quer que esta se situe.

O ciberespaço e a Cibercultura estão ligados ao fluxo de informações, à

troca de saberes e informação. A rede digital une-se ao fenômeno físico/tecnológico. Juntos, constituem um mundo além ou um novo universo, constituído de ideias e fluxos de informação, um céu de ideias em uma rede digital.

SOCIEDADE E MODULAÇÃO

No interior da Cibercultura, constituída pela rede digital do ciberespaço, ocorre a modulação, que descreve um conjunto de procedimentos realizados nas plataformas digitais. Para modular opiniões, gostos e incentivar tendências, é preciso conhecer muito bem aquelas pessoas que serão moduladas, mas não é possível compreender as técnicas de modulação com o simplismo das velhas teorias de manipulação. Modulação é um conceito bem diferente do que de manipulação. É preciso diferenciar a modulação em duas partes: a clássica modulação deleuzeana e a modulação algorítmica.

O contexto histórico do surgimento da modulação é a transição da sociedade disciplinar dos séculos XVIII e XIX para a sociedade de controle, típica do final do século XX e início do século XXI, que surge com as tecnologias de comunicação em massa e, mais recentemente, com o advento e popularização das tecnologias digitais em rede.

A sociedade disciplinar se caracteriza quando, com a função de docilizar os comportamentos, o poder passa a ser aplicado sobre os corpos dos indivíduos, inclusive pela coerção física. A instrumentalização das disciplinas precisa da existência de instituições disciplinares, todas criadas, da forma mais ou menos como as conhecemos hoje, em meados do século XVIII, para suprir as necessidades que surgem com a Revolução Industrial, com o êxodo rural para o urbano e com a aparição do operário fabril. São dessa mesma época as escolas, os hospitais, as casas de loucos (manicômios) e a prisão panóptica de Jeremy Bentham – instituições que teriam por função docilizar e vigiar pessoas, adequando-as às necessidades do novo modelo capitalista emergente. Aqui há sempre uma autoridade presente, que ensina, comanda e diz o que fazer: o professor, o médico, o psiquiatra, o carcereiro. As instituições feitas para disciplinar os seres humanos têm por derradeiro objetivo introjetar o comportamento dentro de cada pessoa, criando hábitos, impondo uma cultura que, mesmo na ausência da vigilância da autoridade, garanta que o agir e o pensar sigam as normas previamente ditadas.

Já a sociedade de controle exerce seu poder graças às tecnologias de ação a

distância da imagem, do som e das informações, que funcionam como máquinas de modular e cristalizar ondas, as vibrações eletromagnéticas (rádio, televisão), ou máquinas de modular e cristalizar pacotes de bits. A modulação, portanto, tem por poder modular, cristalizar, uma determinada subjetividade desejada na memória, no cérebro das pessoas. Se as disciplinas moldavam os corpos ao constituir hábitos, principalmente na memória corporal, as sociedades de controle modulam os cérebros, constituindo hábitos sobretudo na memória mental.

A sociedade disciplinar precisa da ação da autoridade sobre os corpos, até mesmo da punição física, para a introjeção comportamental. Já a sociedade de controle é mais sutil, ocorre a distância, penetrando os cérebros e forjando as mentes com seus mecanismos de influência. Assim, o conceito de modulação, criado pelo filósofo francês Giles Deleuze (1992), é a base da sociedade de controle.

Manuel Castells (2017) explica como funcionam os mecanismos de enquadramento da mente. Para ele, o processamento de informações que relacionam o conteúdo e o formato da mensagem com molduras são ativados por mensagens geradas nas esferas da comunicação. O poder de quem gera essas informações, no entanto, é limitado pela forma como as pessoas as selecionam e interpretam. Citando a pesquisa *Pew Global Attitudes Project*, Castells (2017) ressalta que somente 7% das matérias publicadas na mídia dos Estados Unidos da América despertam muita atenção dos telespectadores; a maioria delas é relativa à segurança ou às violações de normas sociais. O autor escreve que “o ódio, a ansiedade, o medo e o grande entusiasmo são particularmente estimulantes e também são retidos na memória de longo prazo” (Castells, 2017, p. 209). Quando mecanismos emocionais são estimulados, o cérebro ativa a capacidade de decisão de nível superior, buscando e dando mais atenção às informações que recebe. É por isso que o enquadramento é baseado na provocação de emoções. Como consequência, o jornalismo abusa do sensacionalismo e o *marketing* procura atingir os sentimentos dos consumidores.

Para o enquadramento de mentes, uma das formas mais poderosas de influências da mídia sobre seus consumidores é a técnica de Agenda *Setting*. O termo refere-se à hipótese na qual a agenda temática dos meios de comunicação impõe os temas de discussão social. Se a mídia tradicional veicula matérias sobre a Copa do Mundo de Futebol, por exemplo, espera-se que a sociedade, nos

escritórios, nas salas e nos bares, debata também sobre a Copa do Mundo. Se o agendamento temático é a violência do tráfico de drogas, este vira pauta dos corredores, dos cafezinhos e nos trens. Esta construção da realidade social operada pelos meios, por intermédio de uma seleção e uma hierarquização arbitrária de ventos, produz efeitos: promove discussões sociais encapsuladas pela barreira do desconhecimento dos temas jogados no lixo das reuniões de pauta dos jornais, ou dos que nem chegaram a ela. Os editores escolhem quais assuntos serão revelados ao público e quais serão completa e deliberadamente ignorados.

Outro tipo de modulação, a modulação algorítmica, também pode ter o objetivo de influenciar comportamentos, como a modulação deleuzeana das mídias, mas funciona de forma completamente diferente. O *marketing* via internet toca os indivíduos em sua singularidade e os reduz a mostras nos bancos de dados, diferenciando os consumidores em nichos específicos de forma muito mais eficiente do que se faz com meras pesquisas de mercado. A mecânica é simples: ao depender do conteúdo veiculado pelas emissoras televisivas (broadcast), o espectador fica restrito à pauta estabelecida pelos veículos de comunicação (agenda setting). Na rede mundial de computadores, o conteúdo é buscado conforme o interesse direto e imediato do internauta. Por exemplo, na época em que as músicas eram ouvidas somente via rádio ou pela emissora MTV, os fãs de uma banda ou de um músico mantinham seus aparelhos ligados e esperavam muito tempo para escutar uma determinada canção. Hoje, com os serviços de streaming, como YouTube e Spotify, a música é desfrutada no momento que se quer. O consumo de conteúdo é sob demanda. Com esta nova realidade de modulação algorítmica, manipular a mídia torna-se uma técnica muito restrita para exercer a modulação deleuzeana.

A Inteligência Artificial, operada por softwares, é a “alma” dos robôs e dos dispositivos autômatos. Grandes e diversificadas bases de dados são os insumos que os algoritmos de inteligência artificial precisam para trabalhar. Quanto mais informações disponíveis às máquinas, mais condições elas terão de apresentar um melhor desempenho analítico e preditivo aos seus utilizadores. Já o Big Data é o nome dado pelo mercado para o armazenamento, integração, processamento e tratamento de gigantescas bases de dados geradas cotidianamente pela sociedade global conectada.

De posse da enorme quantidade de dados pessoais recolhidos pela Inteligência Artificial e processados por *Big Data*, os profissionais de marketing e os

desenvolvedores de softwares têm um colosso de oportunidades jamais visto para criar mundos e vendê-los, ampliando os lucros de suas empresas. O sociólogo Sérgio Amadeu da Silveira, em seu livro *Tudo Sobre Tod@s- Redes digitais, Privacidade e Venda de Dados Pessoais*, explica que o processamento e a mineração de informações envolvem a agregação dos dados coletados e armazenados pelas tecnologias digitais, enriquecendo o perfil pessoal de cada indivíduo de maneira bastante detalhada. Estes perfis e coletas criam enormes oportunidades para novos produtos e serviços.

O fato é que a modulação precisa ser feita agora mais do que pela mera manipulação midiática, de um editor humano, mas pela mediação de algoritmos, de inteligência artificial, subsidiados por gigantescas bases de dados, cujos resultados de influência na retenção da atenção e nas decisões de compra são sim pré-definidos por profissionais humanos de marketing e desenvolvedores de softwares, mas que as sugestões de indução de consumo são efetuadas por máquinas que tentam prever os comportamentos dos consumidores, fundamentadas em experiências anteriores. Kotler e Keller (2013) descrevem o caso da empresa *Best Buy*, que montou uma base de dados de 15 terabytes de 75 milhões de residências. Foram captadas todas as formas de interação com clientes (telefonemas, cliques de *mouse*, cupons de desconto). Algoritmos classificaram 100 milhões de clientes em categorias (fanáticos por tecnologia, mãe moderna, pai de família). Com essas informações, a empresa emprega *marketing* de precisão para modular clientes de melhorar suas vendas. O consumidor capturado, ranqueado e categorizado tem reforçada sua posição de refém dos dispositivos de poder capitalista para produção e apropriação de riquezas.

A modulação algorítmica está presente nas plataformas, que ganharam ainda mais poder à medida que armazenavam dados dos clientes para construir as amostras que permitiam às empresas de *marketing* atingirem com precisão aqueles que buscavam influenciar. O micromarketing é muito mais eficiente do que as técnicas massivas de propaganda. O mundo industrial forjou tecnologias que não eram as mais propícias para a coleta de dados, mas as tecnologias da informação permitiam realizar as transações e, simultaneamente, gerar dados sobre como elas ocorrem e quem as realizou (Srnicek, 2017). O Big Data e os sistemas de algoritmos preditivos aprimoraram a capacidade de tratar e analisar as informações obtidas das plataformas.

As plataformas se alimentam de dados pessoais que são tratados e vendidos

em amostras com a finalidade de interferir, organizar o consumo e as práticas dos seus clientes. Em geral, os conteúdos desses espaços virtuais são produzidos ou desenvolvidos pelos seus próprios usuários que, ao mesmo tempo, entregam seus dados pessoais e seus metadados de navegação para os donos desses serviços. Desse modo, não há nenhum exagero em nomear o capitalismo informacional em capitalismo de vigilância (Zuboff, 2015). As plataformas conseguem modular as percepções e os comportamentos em escala inimaginável até sua existência. Isto inclui também criar um ambiente propício para a propagação do ódio e de comportamentos relacionados a ele. Em vez de as pessoas se tornarem mais abertas a novas ideias com o advento do Facebook, estão se tornando mais conservadoras e combativas, alguns estudos já foram conduzidos por pesquisadores a fim de descobrir o que está acontecendo.

Um deles foi publicado na revista PNAS (*Proceedings of the National Academy of Science*), mostrando que os usuários estão somente buscando visões que reforcem suas opiniões, em vez de justamente aproveitar a diversidade que as redes sociais oferecem para rever conceitos e preconceitos. A pesquisa examinou dados sobre temas polêmicos que foram debatidos no Facebook entre 2010 e 2014 e, apesar de ser possível descobrir uma enorme quantidade de informações com poucos cliques, o estudo descobriu que os usuários tendem a se unir em comunidades de seu interesse, deixando todo o resto de lado. Esse fenômeno vem sendo chamado de “*echo chamber*” (ou “câmara de eco”, em tradução livre), em que uma rede de pessoas com ideias compatíveis se une para compartilhar notícias seletivas, reforçando as suas visões.

A mentalidade das pessoas muda quando elas se veem fazendo parte de um grupo, em especial um grupo no qual há uma busca por aceitação. Sendo assim, quando em massa, o sujeito não responde mais a determinadas situações da mesma maneira como ele faria individualmente. Sua capacidade racional estivesse parcialmente anestesiada, e as emoções afloradas. O sujeito utiliza as redes sociais como forma de descarga de energia, ou, ainda, uma forma de realizar fantasias perversas, que não teriam coragem de realizar no mundo real.

No livro *O Efeito Lúcifer*, o psicólogo social estadunidense Philip Zimbardo (2012) retrata um experimento conduzido em uma prisão nos Estados Unidos, em que o efeito transformou a potência humana de criação em uma potência destrutiva, e homens considerados “de bem” podem se tornar verdadeiros

monstros, desde que o ambiente assim o favoreça. Para que ocorra uma desindividualização, um distanciamento do próprio self em detrimento de uma ideologia, o sujeito precisa estar em anonimato. Um sujeito anônimo tem a falsa impressão de invisibilidade e pode se sentir seguro, motivado e onipotente (Zimbardo, 2012). As redes sociais da atualidade dão uma brecha para o avanço dos comportamentos relacionados ao ódio, pois, o extremismo sempre esteve por perto, mas agora é mais fácil ficar exposto a ele.

O reforço das visões de mundo ocorre porque as plataformas reúnem pessoas que querem ou necessitam se agrupar ou pertencer a redes de amizade, negócios, afetos, entretenimento. Como integrantes, essas pessoas tem o poder de entrar ou abandonar a plataforma, muito diferente do poder que os gestores ou que os donos dessas redes privadas detêm. Um dos principais modos de controle que os gestores das plataformas possuem sobre seus usuários se dá pela modulação das opções e dos caminhos de interação e de acesso aos conteúdos publicados que reforçam a agregação de grupos detentores de visões de mundo comuns:

A modulação é um processo de controle da visualização de conteúdos, sejam discursos, imagens e sons. As plataformas não criam discursos, mas possuem sistemas algorítmicos que distribuem os discursos criados pelos seus usuários, sejam corporações, sejam pessoas. Assim, os discursos controlados e vistos, principalmente, por e para quem está dentro dos critérios que constituem as políticas de interação desses espaços virtuais. Para engendrar o processo de modulação não é preciso criar um discurso, nem uma imagem ou uma fala, apenas é necessário encontra-los e destiná-los a segmentos da rede ou grupos específicos, conforme critérios de impacto e objetivos previamente definidos. (Amadeu; Avelino; Souza, 2018, p. 37)

A modulação ajuda na reprodução e propagação dos comportamentos envolvendo o ódio porque para modular é necessário reduzir o campo de visão dos indivíduos ou segmentos que serão modulados. É preciso oferecer algumas alternativas para se ver. A modulação encurta a realidade e a multiplicidade de discursos e serve assim ao marketing. Os sistemas algoritmos filtram e classificam as palavras-chaves das mensagens, detectam sentimentos, buscam afetar decisivamente os perfis, e, por isso, organizam visualização nos seus espaços para que seus usuários se sintam bem, confortáveis e acessíveis aos anúncios.

Para que o processo de modulação seja eficiente e eficaz as plataformas

precisam conhecer bem cada um que interage em seus espaços e dispositivos. Por isso, a modulação é um recurso-procedimento do mercado de dados pessoais. A captura ou a colheita de dados é o primeiro passo. O armazenamento e a classificação desses dados devem ser seguidos pela análise e formação de perfis. Diversos bancos de dados podem ser agregados a um perfil pelas possibilidades trazidas pelo *Big Data*. O segundo passo é a formação do seu perfil e o terceiro é construir dispositivos e processos de acompanhamento cotidiano constantes, se possível, persuasivos. O quarto e último passo é atuar sobre o indivíduo para conduzir seu comportamento ou opinião.

Portanto, quanto mais de pendente dos dispositivos tecnológicos que coletam dados, mais as pessoas terão seus perfis comportamentais e opinativos organizados e analisados com parte de um processo que culminará no encurtamento do mundo, da visão e na entrega de opções delimitadas. Os sistemas algorítmicos preditivos das plataformas querem conhecer cada vez mais as pessoas para fidelizá-las. A munição dessa guerra são os dados obtidos de cada pessoa para nutrir o processo de modulação.

DADOS COMO MATÉRIA-PRIMA: O COLONIALISMO DE DADOS

Com o avanço das Tecnologias de Informação e de Comunicação pelo mundo, que ganharam força principalmente após a popularização da internet, o que Nick Couldry e Ulises

A. Mejías (2022) chamam de colonialismo de dados, um novo tipo de dependência surgida no capitalismo da era digital. O uso da palavra colonialismo, nesse caso, não é mera metáfora, mas realmente uma nova forma de colonialismo que combinaria práticas predatórias do colonialismo histórico com a quantificação abstrata de métodos computacionais. Trata-se de um novo tipo de apropriação no qual as pessoas ou coisas passam a fazer parte de infraestruturas de conexão informacionais. A apropriação da vida humana (por meio da captura em massa de dados) passa a ser central. Nada deve ser excluído nem apagado. Nenhum dado deve ser perdido.

Couldry e Mejías (2022) chamam de *data relations* (algo como relações baseadas em dados) os novos tipos de relações humanas que permitem a extração de informações pessoais para exploração lucrativa. A vida social tornou-se um

recurso que pode ser extraído e utilizado pelo capital como forma de acumulação de riquezas. Tanto populações do Norte Global quanto do Sul passaram a ser fontes de informações que alicerçam o capitalismo. Não importa a cultura, a religião, a ideologia. Tudo gera dados capturáveis, que são armazenados e utilizados para formatação de perfis. As pessoas passam a considerar a captura de suas informações como algo normal, natural. As relações sociais mudam e tornam-se mecanismos dos modos de extração.

Um dos efeitos mais marcantes sobre os novos sujeitos colonizados é o fato de que eles passam a ficar atados a julgamentos alicerçados em seus próprios dados. Não sabem quais de seus dados são coletados, como são usados nem mesmo quais as fontes coletoras, em um processo completamente opaco e obscuro. As informações pessoais capturadas são a chave para novas informações de geração de valor. O novo eu-colonizado vê as práticas das empresas de dados invadirem seus espaços mais íntimos, tornando o rastreamento uma característica permanente da vida, delimitando inclusive o que cada ser humano pode explorar em relação aos seus semelhantes. Adicionalmente, o processo de alteração comportamental é majoritariamente conduzido por meio de sistemas de inteligência artificial, que utilizam coleta e do processamento de dados junto a sistemas algorítmicos para modular a tomada de decisão.

Trata-se de uma modulação algorítmica baseada na coleta de informações que os indivíduos fornecem espontaneamente às grandes empresas de tecnologia:

Empresas como Google, Facebook, Amazon e Microsoft teriam não só o poder de extrair, mercantilizar e controlar comportamentos, mas também de produzir novos mercados, por sua capacidade de predição analítica e da modificação de atitudes, práticas e hábitos. (Amadeu; Silveira; Souza, 2021, p. 28)

Existe no colonialismo de dados, uma desigualdade entre países desenvolvidos e o chamado Terceiro mundo, pois, o Norte é produtor e exportador das tecnologias, beneficia-se dos lucros obtidos por suas empresas, recebe as remessas financeiras obtidas mundo afora. Os Estados Unidos, por exemplo, têm interesses geopolíticos de dominação, inclusive para limitar e contrapor o crescimento da China como potência ascendente.

A distinção entre Norte e Sul globais como mostrou Boaventura de Sousa Santos (2007) surgiu na época da colonização de linhas abissais que dividiram o

Velho Mundo (Europa) e o Novo Mundo (Américas) Tais linhas ainda se mantêm presentes na forma de pensar dos ocidentais, inclusive nas relações sociais, políticas e culturais. O pensamento moderno ocidental se baseia em um sistema de distinções- visíveis e invisíveis, sendo que as invisíveis fundamentam as visíveis. A realidade social estaria dividida entre dois universos: “deste lado da linha” e do “do outro lado da linha”. Ou seja, tudo o que está do outro lado da linha, fora do centro da modernidade ocidental, seria desconsiderado. O que acontece longe do centro é inexistente, uma vez que sequer é visto ou considerado.

Na época do colonialismo histórico, temas centrais no debate político europeu sequer chegaram aos territórios coloniais. Os moradores das Américas não precisavam opinar, eles não existiam. Essa relação segue mais ou menos intocada na era do colonialismo de dados. Os produtores de tecnologia pouco se importam com os consumidores do Sul Global, salvo o recebimento de *feedback* para melhorias de seus próprios produtos ou com alguns nichos lucrativos. O que importa são os dados coletados. Os debates das antigas metrópoles foram substituídos pelo desenvolvimento, pela produção de equipamentos, por novos protocolos, pela pesquisa em ciência, tecnologia e inovação, *Know-how* e pela propriedade intelectual.

Portanto, o colonialismo é dotado de ao menos três fases. A primeira foi a colonização das Américas, cujas independências nacionais ocorreram majoritariamente durante o século XIX. A segunda fase foi a da colonização de Ásia e África, cujos processos de liberação se deram no pós- Segunda Guerra Mundial, com o enfraquecimento das potências europeias. Após o término da Guerra Fria, o avanço do neoliberalismo no mundo e o advento das Tecnologias da Informação surge um terceiro tipo de colonialismo: o colonialismo de dados que impulsiona a modulação algorítmica. Análise desta nova realidade precisa ser feita com base em décadas de estudos pós-coloniais ou decoloniais, que tiveram forte influência no pensamento do Sul, porém, tais estudos também precisam evoluir. Devem começar a considerar as mudanças profundas que ocorrem nesta sociedade globalizada, digital e datificada, que aprofunda o abismo entre nações ricas e as mais pobres.

CONCLUSÃO

O Estado contemporâneo passa por uma séria crise de legitimidade, determinada pelos fluxos globais de poder e pela constante fragmentação da identidade

nacional em novas identidades coletivas. A política e a democracia tradicionais, de caráter representativo, tornam-se incompatíveis com a nova estrutura social e com a cultura que se forma no ciberespaço. Nesse contexto, alternativas que resgatem radicalmente a ideia de democracia tornam-se desejáveis e aparentam ser possíveis por meio das novas TICs, o que encontra, contudo, diversos obstáculos práticos e teóricos para sua implementação.

É de se questionar: a fragmentação da sociedade em grupos de interesses muito específicos e a transnacionalização dos movimentos sociais, assim como ocorre com os mercados e as finanças globalizadas, determinará o fim do Estado-nação e, portanto, colocará em xeque o sistema democrático? O surgimento do ciberespaço veio, nesse sentido, modifica o modelo do Estado soberano, pois esse novo espaço de comunicação contribui para perda de efetividade do poder estatal conforme surgem novos locais no ciberespaço para uma comunicação paralela ao espaço público.

Para o Estado, caminho que resultará é a utilização da própria tecnologia de informação e comunicação para auxiliá-lo a resgatar, ao menos em parte, a legitimidade perdida, bem como permitir seu reposicionamento na rede mundial de fluxos de poder. A tendência, portanto, é o Estado buscar a relegitimação de seu poder por meio de um posicionamento estratégico como interlocutor no espaço internacional, promovendo articulações em organismos internacionais e acordos interestatais, bem como com um contínuo processo de delegação de seu poder aos governos locais. Em ambos os casos existem oportunidades e riscos para as democracias nas sociedades cada vez mais datificadas seja no Norte ou no Sul globais.

REFERÊNCIAS

AMADEU, Sérgio da Silveira; AVELINO, Rodolfo; SOUZA, Joyce (org.). **A Sociedade de Controle:** manipulação e modulação nas redes digitais. São Paulo: Editora Hedra, 2018.

AMADEU, Sérgio da Silveira; CASSINO, João Francisco; SOUZA, Joyce (org.). **Colonialismo de Dados:** como opera a trincheira algorítmica na guerra neoliberal. São Paulo: Autonomia Literária, 2021.

CASTELLS, Manuel. **A Sociedade em Rede: A Era da informação:** Economia, sociedade e cultura. Vol.1. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2013.

CASTELLS, Manuel. **O Poder da Comunicação.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.

COULDRY, Nick; MEJÍAS, Ulises A. Data Colonialism: Rethinking Big Data's Relation to the Contemporary Subject. **Sage Journals**, Londres, Inglaterra, abril, 2022. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/1527476418796632>. Acesso em: 27 mai. 2022.

DELEUZE, Gilles. Post-Scriptum Sobre as Sociedades de Controle. In: DELEUZE, Gilles. **Conversações**. São Paulo: Editora 34, 1992.

GIBSON, William. **Neuromancer**. Tradução: Fábio Fernandes. São Paulo: Alef, 2016.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder: Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO- Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf. Acesso em: 22 de jun. 2022.

KOTLER, Philip Kotler, KELLER, Kevin Lane. **Administração de marketing**. Tradução: Sonia Midori Yamamoto. 14. ed. São Paulo: Pearson Education do Brasil, 2013.

LÉVY, Pierre. **Cibercultura**. São Paulo: Editora 34, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pra além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes**. Novos Estudos CEBRAP, v.79, 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/nec/a/ytPjkXXYbTRxNJ7THFDBrGc/?lang=pt>. Acesso em: 12 mai. 2022.

SILVEIRA, Guaracy Carlos da. **O pensamento de Pierre Lévy: comunicação e tecnologia**. Curitiba: Appris, 2019.

SILVEIRA, Sérgio Amadeu da. **Tudo sobre tod@s: Redes digitais, privacidade e venda de dados pessoais**. Rio de Janeiro: Edições Sesc, 2017.

SRNICEK, Nick. **Platform Capitalism**. Polity, 2017.

ZUBOFF, Shoshana. **A era do capitalismo de vigilância**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2021.

ZIMBARDO, Philip. **O efeito Lúcifer: como pessoas boas tornam-se más**. Rio de Janeiro: Record, 2012.

CAPÍTULO 12

SUBALTERNOS NO PENSAMENTO DECOLONIAL LATINO-AMERICANO

| JOSÉ VICENTE BRAGA DA SILVA |

INTRODUÇÃO

Este capítulo tem por objetivo a apresentação da teoria sobre subalternos da socióloga indiana Gayatri Chakravorty Spivak, pesquisadora nascida em 1942, em Calcutá, Índia, atualmente radicada na Universidade de Columbia, nos Estados Unidos, e a relação que essa teoria tem com o pensamento decolonial na América Latina. Além disso, propomos analisar o questionamento de Spivak em seu artigo publicado em 1985: *pode o subalterno falar?*

Nesse contexto, esse questionamento foi a base para que outro autor indiano, Sayan Chattopadhyay, da Universidade de Calcutá, viesse a sugerir um outro ponto de vista para a pergunta de Spivak, indagando se o subalterno pode ser ouvido, e assim procurando avançar na compreensão das formas de imposição da hegemonia das classes dominantes na sociedade.

Para dar conta dos objetivos deste texto, apresentamos a formação teórica do pensamento de Spivak sobre a condição de subalternos e, a partir dessa discussão, colocamos em destaque o pensamento decolonial na América Latina, em que podemos encontrar elementos da subalternidade propostos por Spivak, ainda que em textos anteriores à publicação de seu artigo. O que nos interessa, de fato, é a intercessão do pensamento decolonial latino-americano com as ideias de Spivak, a fim de demonstrar a pujança da teoria sobre os subalternos concebida pela autora indiana.

Na última parte do presente texto apresentamos algumas conclusões sobre a condição dos subalternos na América Latina, fundadas na teoria de Spivak e em autores decoloniais latino-americanos, com vistas a evidenciar que o passado colonial tem ainda influência na formação e reprodução das desigual-

dades nas sociedades colonizadas. Nesse sentido, finalizamos com a exame das proposições teóricas de Chattopadhyay sobre o pensamento de Spivak e o eventual avanço que se pode alcançar com essa discussão acadêmica concernente ao protagonismo dos subalternos.

SPIVAK: A CONDIÇÃO DOS SUBALTERNOS

A América Latina é o resultado histórico do processo de expansão colonial empreendida por nações europeias, em especial aquelas de maior possessão territorial na América do Sul, América Central e no Caribe, que foram Portugal e Espanha. Estas conseguiram impor suas línguas, culturas e as tradições trazidas das metrópoles europeias e que reverberam até hoje em nossa sociedade, mostrando a conformação dessa hegemonia nas sociedades diversas nessa imensa região (Castro, 2019). Convém ressaltar que a imposição da cultura ibérica na América Latina seguiu o padrão de colonização cultural conduzido por outros países europeus em outras colônias, a exemplo do processo de colonização imposto pela Inglaterra na Índia e na América do Norte. Desse modo, após a independência das antigas colônias, vemos um esforço acadêmico em construir um pensamento pós-colonial que alcance uma cultura mais ligada à realidade de cada país, ou seja, o surgimento de teorias decoloniais para a compreensão da América Latina.

Nesse contexto, o conceito de subalternidade, mesmo tendo sido construído pela indiana Spivak, pode ser utilizado na realidade da América Latina, na medida em que a Índia passou por um duro processo de colonização, como já mencionado. Assim, partindo do conceito de Spivak, que explica didaticamente as características principais dos subalternos:

(...) as camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros do estrato social permanente (Spivak, 1985, p. 12).

Na verdade, ao caracterizar o conceito de subalterno, configurando-o como as “camadas mais baixas da sociedade”, Spivak (1985) segue os preceitos de Gramsci, ou seja, refere-se aqueles cujas vozes não são ouvidas pelo estrato social dominante. Nesse contexto, percebe-se que a questão da subalternidade para Spivak tem profundas raízes em Gramsci (1971), o qual propõe o engajamento dos

intelectuais nas lutas dos subalternos por posições mais favoráveis na sociedade. Trata-se, de fato, da figura do “intelectual orgânico”, aquele que mobiliza as massas e expressa suas demandas, sendo a voz dos subalternos.

Entretanto, mesmo sendo bem enfática ao usar o ideal de Gramsci, Spivak é bastante crítica quanto à validade e aplicabilidade da totalidade do pensamento de Gramsci no que se refere aos subalternos. A principal discordância de Spivak em relação a Gramsci é a questão da representatividade, apontando que não há possibilidade real em que alguém, mesmo um intelectual com grande conhecimento dos problemas e anseios das camadas mais baixas da sociedade, possa expressar as vozes dos subalternos. Assim, essa impossibilidade de expressar as vozes dos subalternos perpassa o pensamento de Spivak em sua obra “*Can the Subaltern Speak?*” (1985), indica que as camadas mais favorecidas da sociedade não conseguem entender plenamente os anseios dos subalternos e por isso não podem representá-los de forma alguma, na medida em que os subalternos devem estar aptos a se expressarem diretamente.

Nesse contexto, Spivak (1985) dialoga com Foucault (1977, 1980, 1988) e Deleuze (1977, 1980) em sua obra acerca da questão da representatividade e, a partir dessas análises infere que o subalterno não é representado pelas elites, sejam intelectuais e econômicas, porque isso não é possível. Diante dessa conclusão, Spivak (1985) lança luzes sobre a condição dos povos colonizados e seus colonizadores, seguindo o modelo gramsciano. Spivak inicia, então, a discussão sobre o pensamento subalterno na pós-colonialidade, perscrutando a teorias de Gramsci sobre o proletariado e o pensamento europeu sobre representação, com fulcro em Foucault (1977, 1980, 1988) e Deleuze (1977, 1980), dando contornos bem nítidos ao seu entendimento sobre hegemonia colonial na Índia e em outros países.

Para contextualizar bem a situação dos subalternos na Índia colonial e sua representação pelas classes dominantes, Spivak (1985) narra a situação das *sat'i*, as viúvas que são imoladas por ocasião do funeral de seus maridos, num ritual onde livremente decidem queimar em uma grande pira. Utilizando esse tradicional ritual hindu, Spivak (1985) aponta *a priori* que não concorda com essa prática

1 A Sati era uma prática na sociedade hindu em que uma viúva se imolava na pira funerária de seu marido, sendo vista como um ato de devoção extrema. A prática, originada em contextos religiosos e sociais, foi associada ao ideal de pureza e lealdade conjugal. Embora tenha sido condenada por reformistas hindus e pelo governo britânico no século XIX, sendo formalmente proibida em 1829, casos isolados ocorreram até o final do século XX. A Sati é hoje amplamente considerada uma violação dos direitos humanos e um símbolo de opressão patriarcal (Leslie, 1989; Mani, 1987).

milenar, no entanto apresenta fortes argumentos filosóficos e sociológicos para justificar a sua insatisfação com a administração colonial inglesa, que decidiu proibir a práticas das *sati* na Índia, em 1829. Convém ressaltar que a autora de fato não concorda com a *sati*, porém a intervenção dos britânicos nesse assunto tão ligado à cultura hindu demonstra cabalmente o pensamento colonial de superioridade e pureza perante seus colonizados. Neste ponto, surge toda a coerência e brilhantismo da autora indiana, realçando a hipócrita ação da administração britânica, tentando “salvar mulheres morenas de homens morenos”, nas palavras de Spivak (1985), numa alusão clara à falta de compreensão da cultura hindu pelos britânicos e ao desrespeito em relação às mulheres, as quais não podem decidir elas mesmas pelo fim desse ritual.

A argumentação teórica utilizada por Spivak nos conduz ao perfeito entendimento quanto ao caráter dominador do pensamento colonial e nos alerta ainda sobre a condição do elemento feminino na sociedade, ainda mais subalterno que os subalternos coloniais. A sociedade, seja hindu ou britânica, não favorece a criação de uma consciência feminista, tentando “representar” a voz das mulheres a partir de pensamentos e entendimentos do mundo masculino dominante. Nesse sentido, a condição de dominação do colonizador reproduz-se nas mínimas relações sociais entre os indivíduos, dando similaridade entre o pensamento anticolonial de Spivak (1985) e a ideia de dominação masculina de Bourdieu (2012).

A análise de Spivak (1985) sobre a colonização britânica e o caso das *sati* têm enorme utilidade para a formação do pensamento decolonial e podemos perceber que outros autores decoloniais seguem essa mesma trilha teórica. Em primeiro, é interessante encontrar nos estudos de Fanon (2008) grande preocupação com sua condição de colonizado e o percurso que percorreu para compreender que ele não seria nunca considerado um francês de fato (FANON, 2008). Mesmo tendo escrito *Pele negra, máscaras brancas*, ainda na década de 1960, vemos que há uma linha de intercessão bem nítida entre essa obra e a questão proposta por Spivak (1985): pode o subalterno falar? De fato, Fanon (2008) percebeu que não havia a menor possibilidade de que uma pessoa negra oriunda da Martinica, uma colônia francesa, tivesse voz na excludente sociedade francesa. Mais intrigante ainda para Fanon (2008) é que os martiniquenses reproduzem o discurso e as práticas dos franceses da metrópole, procurando assim serem aceitos de alguma

forma, tornando-se refratários a tudo que os lembrasse da cultura da Martinica. Destarte, percebe-se a força da dominação dos colonizadores, incrustando em seus colonizados sua cultura e modo de viver, para o qual Spivak (1985) busca explicação na ideia de hegemonia de Gramsci.

PENSAMENTO DECOLONIAL LATINOAMERICANO E OS SUBALTERNOS

Para entender a hegemonia cultural dos colonizadores, Fanon (2008) também analisou a desigualdade dos colonizados perante os senhores das metrópoles europeias, com seu ar superior de quem se acha merecedor de todas as honras. Deste modo, podemos inferir que a elite colonial francesa, a exemplo da britânica na Índia, não considera o subalterno como sujeito portador de voz e vontade autônomas. Fanon (2008) ilustra a dominação dos colonizadores em sua obra ao expor que os negros antilhanos são retratados nas histórias e livros infantis como selvagens e maus. Dentro desse contexto, encontramos na obra de Fanon (2008) os complexos de superioridade do colonizador europeu, oriundo de uma suposta autoridade, em contraposição ao complexo de inferioridade do colonizado negro, o que reforça a percepção de que Fanon (2008) trilha um caminho teórico semelhante ao de Spivak (1985), pelo menos ao que concerne à subalternidade e ao apontar o modo de ver distorcido dos colonizadores em relação aos nativos colonos, sempre considerados seres inferiores e desprovidos de vontade.

Na América Latina, vários autores fazem parte do movimento decolonial e, por via de consequência, dão grande ênfase à análise da subalternidade, garantindo assim que a cultura colonial não prevaleça tão forte em nossa sociedade. Os trabalhos de Castro e Pinto (2018) ressaltam vários processos políticos contra-hegemônicos, em vários países da América do Sul, desde os levantes e resistência ante a colonização e a escravidão, esta entendida como parte da estrutura colonial. A perspectiva crítica balizou as contribuições das ciências sociais na América Latina, como mostra Castro (2019), a exemplos dos estudos empreendidos por Guerreiro Ramos (1996) e Octávio Ianni (1971) no Brasil. No livro *Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina*, Florestan Fernandes (1973) analisa as raízes coloniais e escravistas, bem como as classes sociais no Brasil, no contexto de um capitalismo dependente e de

suas formas de dominação e subordinação (Castro, 2022) e, assim, elementos contemporâneos das sociedades latino-americanas. Podemos citar, entre tantas outras contribuições fundamentais para o pensamento decolonial, os trabalhos de Enrique Dussel, um argentino radicado no México, Edgardo Lander, venezuelano, e do renomado sociólogo peruano Aníbal Quijano.

Destarte, entendemos que é relevante informar, sucintamente, que Dussel (2005) analisa o conceito de “Europa”, questionando a narrativa europeia predominante na história mundial e o conceito de modernidade, oriundo das Revoluções Francesa e Industrial, apontando, nesse sentido, que o eurocentrismo é um mito construído pelas invasões ibéricas e, posteriormente reforçados pela predominância econômica e cultural da França e da Inglaterra nos séculos seguintes. Diante das análises de Dussel (2005), podemos inferir que a falta de representatividade do colonizado e a ausência de possibilidade de voz do subalterno são características presentes nessa modernidade “eurocêntrica”, surgindo, então, um ponto de convergência entre Spivak e a teorização sobre modernidade de Dussel.

Lander (2005), em sequência, realiza análises criticando fortemente o projeto neoliberal na América Latina, oriundo de uma modernidade europeia imposta, asseverando que há uma naturalização da sociedade liberal, iniciada por ocasião das invasões ibéricas, e a consequente organização colonial dos modos de produção. Além disso, Lander (2005) afirma que os povos indígenas não fazem parte da modernidade europeia imposta à América Latina e não são sujeitos de direitos, remetendo-nos ao pensamento de subalternidade de Spivak (1985) e na ausência de representatividade de um tipo de subalterno ainda mais discriminado na sociedade, que são os indígenas, como alertou a autora indiana quando citou a condição da mulher na sociedade hindu, especialmente as *sati*.

Quijano (2005), por seu turno, inicia sua discussão sobre as sociedades coloniais, enfatizando que no processo de constituição histórica da América o modo de produção capitalista veio como imposição pelas metrópoles europeias, legando à América Latina, basicamente, a condição de produtora de matérias-primas (QUIJANO, 2005). Para Quijano (2005), houve uma colonialidade do poder trazida pelos colonizadores, que, entre outras coisas, infligiram uma sistemática divisão racial do trabalho, na qual os brancos dominantes estão no ápice da pirâmide social, na configuração proposta pela

autora indiana. Para ratificar ainda mais a críticas às classes dominantes da América Latina, contaminadas pelo discurso europeu, Quijano (2005) apregoa que a propagação do Eurocentrismo no mundo ocorreu com a ajuda dos mitos do evolucionismo e dualismo, elucidando que no mito do evolucionismo as sociedades primitivas (colonizadas) atingiriam o “ápice” quando ficassem iguais à sociedade ocidental. Quanto ao dualismo, Quijano (2005) esclarece que o dualismo é a naturalização das diferenças entre os europeus (civilizados) e os nativos das Américas (não civilizados).

Observa-se, portanto, que todos os autores latino-americanos citados neste capítulo tangenciam, em algum ponto de sua obra, a teoria sobre subalternos e subalternidades, confirmando, dessa forma, a vitalidade e importância da obra do pensamento de Spivak (1985). Sobre isso, convém ressaltar que não houve, de fato, influência de fato da obra de Spivak (1985) sobre os autores latino-americanos decoloniais, tendo em vista que muitos se posicionam neste campo desde a década de 1960 do século passado e o artigo “*Can the subaltern speak?*”, de Spivak, foi produzido e publicado somente em 1985. O que nos referimos com veemência é a forma precisa do pensamento de Spivak (1985) quanto ao assunto decolonial, coadunando-se com extrema perfeição às construções teóricas de autores de outros lugares, como a América, tão distante da Índia. Assim, vemos claramente uma situação de subordinação à cultura europeia, tão assinalada por Quijano (2005), influenciando a sociologia da América Latina, na medida em que uma pesquisadora do porte de Spivak não fosse conhecida nas universidades latino-americanas. Contudo, apesar dessa ausência de comunicação, constata-se que a teoria de Spivak (1985) sobre os subalternos pode ser vislumbrada nos textos de autores decoloniais latino-americanos, especialmente porque as experiências da colonização britânica na Índia não são muito divergentes das práticas coloniais impostas pelos países ibéricos.

Mais especificamente no Brasil, parece-nos extremamente relevante assinalar que vários autores se debruçaram sobre o tema do pensamento decolonial, entretanto decidimos apontar somente um desses autores. Nesse contexto, a obra de Alberto Guerreiro Ramos (1915-1982), sociólogo e político brasileiro, nascido na Bahia, com grande relevo da ciência social no Brasil ao estudar a questão racial. Por conta disso, Guerreiro Ramos (1996) sempre lutou contra as diferenças impostas e naturalizadas pela sociedade, usando a sociologia como instrumento para a compreensão do fenômeno do racismo e sua superação no tecido social.

Dessa maneira, Guerreiro Ramos (1996) notabilizou-se nas ciências sociais, todavia sua obra mais importante para o tema da decolonialidade é a *Redução Sociológica*, cuja primeira edição foi publicada em 1958. Nessa obra, o autor baiano analisa a subserviência científica dos intelectuais brasileiros, que aceitam integralmente teorias sociológicas estrangeiras, como se fosse possível reproduzir na sociedade brasileira as mesmas condições das sociedades francesa e inglesa, por exemplo. Refutando a hipótese de aplicação integral e zelando pela integridade epistemológica da sociologia brasileira, Guerreiro Ramos (1996) constrói a teoria da redução sociológica, em que as teorias oriundas de outros países devem ser aplicadas somente após serem conhecidas, interpretadas e avaliadas pelos nossos cientistas sociais, afastando a veneração a sociólogos europeus, tão comuns no Brasil. Em síntese, Guerreiro Ramos (1996) criou um método para assimilação crítica da produção sociológica estrangeira, ou seja, a redução sociológica é a eliminação de tudo aquilo que, pelo seu caráter acessório e secundário, perturba o esforço de compreensão e a obtenção do essencial de um dado (GUERREIRO RAMOS, 1996).

Ao decompor os elementos do conceito da redução sociológica ficamos com o essencial do corajoso pensamento de Guerreiro Ramos: a não aceitação de teorias advindas da Europa, sem antes haver prévia análise para eventual aplicação nas universidades brasileiras e, conseqüentemente, na sociedade. Observa-se, então, que Guerreiro Ramos (1996) assume uma postura de protagonismo, possuindo voz própria, não sendo um subalterno perante a colonização sociológica. Portanto, de certa forma, muitos anos antes da teorização proposta por Spivak (1985) o sociólogo baiano já percebia a importância de não ser subordinado a uma elite colonial europeia, superando as influências de teorias estranhas à realidade brasileira. Nesse ponto, inferimos que a questão da subalternidade em Guerreiro Ramos, sob outra perspectiva naturalmente, é um elemento teórico facilmente observável, ratificando a genialidade da proposta do conceito de redução sociológica.

Ainda de acordo com a proposta deste capítulo apresentamos um autor paraense nacionalmente conhecido: o marajoara Dalcídio Jurandir (1992). Em sua vasta obra literária sobre as peculiaridades sociedade paraense no século XX, Dalcídio sempre enfatizou o olhar e a voz dos subalternos tentando sobreviver às massacrantes injustiças e desigualdades abissais existentes na excludente sociedade

paraense. Entre essas obras destacamos o livro Marajó, publicado originalmente em 1947, por retratar a situação das classes subalternas e sua relação com a elite latifundiária marajoara, expondo as mazelas sociais que favorecem a reprodução das desigualdades. Dalcídio (1999) tem um olhar muito sensível às condições do povo humilde e, por conta disso, consegue entender que a literatura poderia representar os vaqueiros, as rezadeiras, os pequenos agricultores e as mulheres submissas ao patriarcado, registrando as injustiças imanentes a essa sociedade. Nesse sentido, o autor faz um relato literário com um viés antropológico muito claro, fazendo-nos viajar pela vida dos marajoaras da primeira metade do século XX, constituindo-se numa obra fundamental para que possamos compreender o modo de pensar e de viver da população subalterna da ilha do Marajó.

Mesmo sendo uma obra de ficção, Dalcídio Jurandir (1992) consegue nos proporcionar uma visão da realidade muito mais palpável do que a leitura fria e sistemática de dados sobre a sociedade marajoara. É, de fato, um verdadeiro relato antropológico que só os grandes mestres da literatura são capazes de fazer, como Jorge Amado e Dostoievski. Dalcídio, portanto, pode ser inserido neste panteão de autores, e podemos asseverar também que o pensamento de Spivak sobre os subalternos é perfeitamente identificável nas obras do autor paraense. O que chama a atenção nessa obra é que o subalterno consegue falar em suas obras, especialmente em Marajó, talvez porque somente na ficção literária seja possível dar voz aos subalternos, mostrando a genialidade e a sensibilidade para as questões sociais de escritores como Dalcídio Jurandir (1992).

CHATTOPADHYAY E SPIVAK

O artigo de Spivak (1985), “*Can the subaltern Speak*” é, por tudo o que foi exposto até aqui, genial e original. Entretanto, dentro da academia, nada é sagrado e muito menos monolítico, por isso é salutar que apontemos uma crítica ao pensamento de Spivak, surgida na própria Índia. Nesse contexto, Sayan Chattopadhyay, também um pesquisador indiano, da Universidade de Calcutá, propõe uma abordagem alternativa que representa um avanço significativo em relação ao pensamento de Spivak, mudando o ponto de vista sobre o assunto. Na verdade, Chattopadhyay (2017) realiza uma análise explicando o conceito de subalterno em Spivak, com vistas a responder à seguinte questão: pode o subalterno falar?

Chattopadhyay (2017), então, inicia sua análise do texto de Spivak (1985) garantindo que o conceito de subalterno não foi idealizado originalmente pela pesquisadora indiana, apontando vários autores que usaram esse conceito em suas obras, muito antes da publicação do artigo de Spivak (1985), como Gramsci. Ainda segundo Chattopadhyay (2017) o que confere destaque ao conceito de subalterno utilizado por Spivak (1985) é a fundamentação teórica construída por ela e o fulcro na situação das mulheres na Índia, em especial às *sati*. A autora indiana tem a clara intenção de promover o protagonismo feminismo para que as mulheres saibam tomar suas próprias decisões e, no caso das *sati*, decidirem sobre suas vidas, sem a intervenção de britânicos “civilizados”, mesmo que seja para evitar mortes em rituais.

A configuração básica de teoria de Spivak compõe-se das ideias de Gramsci sobre os subalternos e da defesa do feminismo na Índia. A partir dessa base teórica, as *sati*, na Índia, devem estar cientes que a sociedade as toma como subalternas, e por isso o feminismo as ajudam a superar essa condição inferior e a terem voz e poder de decisão sobre suas vidas, superando a hegemonia das classes dominantes, seguindo o pensamento de Gramsci (1971).

Chattopadhyay (2017) assinala a importância de Spivak para a condição da mulher na Índia e da busca por protagonismo na sociedade naquele país, onde a hegemonia masculina é muito forte e a herança britânica nas leis não foi benéfica para a emancipação feminina, mesmo que o discurso dos legisladores apregoas-se que tinham por objetivo a salvação das mulheres. Agindo assim, reproduziam a narrativa dos colonizadores que se veem como seres superiores aos ignaros e incivilizados povos colonizados.

Apesar de valorizar fortemente a teoria de Spivak concernente aos subalternos, Chattopadhyay (2017) demonstra que pode haver um avanço no tema. Para tanto, propõe uma nova forma de análise, passando a uma outra questão: pode o subalterno ser ouvido? Essa pergunta carrega uma crítica à classe dominante, na medida em que coloca em dúvida a atual possibilidade de protagonismo dos subalternos, em qualquer país, principalmente nos países capitalistas. Na verdade, Chattopadhyay (2017) questiona a validade e eficácia do protagonismo dos subalternos, apesar dos meios que estão disponíveis para que os subalternos possam ter voz. Em síntese, as classes dominantes direcionam as demandas das classes inferiores e estas, inconscientemente, não percebem que são tuteladas no seu protagonismo porque invariavelmente reproduzem o discurso das classes dominantes, numa forma de *habitus* (1980).

Dessa forma, Chattopadhyay (2017) avança no campo da sociologia ao discutir as ideias de Spivak e ao assinalar que os subalternos devem compreender que o protagonismo não é um presente dado e nem um favor das classes dominantes. Ter voz, de fato, é ter consciência que suas necessidades e exigir que sejam satisfeitas, sem esperar a benevolência de pessoas que se julgam superiores, isto é, uma elite dominante. Nesse aspecto, cabe aos sociólogos prestarem colaboração aos subalternos para que realmente tenham protagonismo e voz na sociedade, pois, segundo Chattopadhyay (2017), o discurso da minoria enquanto subalternos consegue romper a barreira imposta pela elite.

CONCLUSÃO

O pensamento de Spivak (1985) sobre os subalternos pode ser encontrado em muitos outros intelectuais da sociologia e até na literatura, fato que comprova a força de sua teoria, fundada primordialmente em Gramsci (1971), mas discordando deste quando afirma que a representação das classes subalternas não pode ser realizada por outras pessoas, mormente pelas classes dominantes, mesmo que sejam intelectuais orgânicos, aos moldes de Gramsci.

Assim, refutando em parte Gramsci (1971), Spivak (1985) faz dura crítica à proibição da prática das *sati* na Índia pelas autoridades coloniais britânicas, não por concordar com o ritual de suicídio, e sim por perceber que as mulheres indianas não estavam tendo voz sobre esse tema tão fundamental para suas vidas. Segundo Spivak (1985), os colonizadores britânicos agiram como uma elite moral e intelectual que despreza a cultura e a vontade dos povos colonizados, reproduzindo o modo colonial de imposição de ideias e costumes comuns a todas as nações hegemônicas.

O cerne do pensamento de Spivak é a situação da mulher na Índia e o quanto o feminismo pode avançar no mundo para que as mulheres superem a condição de subalternas quanto à dominação masculina (Bourdieu, 2012). Essa forma de engajamento intelectual confirma a base em Gramsci (1971) do pensamento de Spivak, a qual luta enquanto intelectual e socióloga pelo real protagonismo feminino.

Diante desse engajamento, podemos notar que reiteradamente outros autores, mesmo sem saber, por serem anteriores à Spivak, fizeram uso do conceito de

subalterno. Na América Latina, alvo de uma colonização tão ou mais brutal que a Índia, a condição de subalterno vem sendo assinalada na produção decolonial da academia e na literatura. Fanon (2008) foi o precursor nesse discurso, na década de 60, ao apresentar as dificuldades de aceitação do francês negro das colônias na França metropolitana e a grande frustração subjacente a isso. Este autor, a partir de suas análises sobre o sofrimento psíquico imposto pelo racismo às pessoas negras, consegue produzir uma inversão do olhar psiquiátrico sobre os pacientes, contrariando as teorias hegemônicas ao evidenciar suas insuficiências teóricas e metodológicas para compreender as subjetividades e o sofrimento desses indivíduos quando o racismo não é levado em consideração.

Assim, dentre outros, Dussel (2005), autor argentino radicado no México e o venezuelano Lander (2005) questionam, grosso modo, a predominante narrativa europeia da história mundial e o conceito de modernidade fundado em teorias europeias. Esses autores seguem o modelo de superação das subalteridades preconizado por Spivak (1985), buscando que a sociologia na América Latina tenha voz e seja respeitada como produtora de conceitos mais aplicáveis aos problemas latino-americanos. Ainda nesse contexto, o autor que mais discute a condição da América Latina enquanto subalterna perante os colonizadores é o peruano Aníbal Quijano (2005) ao assinalar que a colonização europeia trouxe uma divisão racial do trabalho para os países colonizados, em que os brancos são a classe dominante. Quijano (2005) alerta ainda que foi incutida na mente dos colonizados a sua condição de subalterno e que o ápice da civilização é a sociedade europeia. Desse modo, as ideias de Quijano (2005) sobre a sociedade latino-americana e sua subserviência histórica são muito parecidas com a preocupação de Spivak (1985) com a viabilidade do protagonismo dos subalternos.

No Brasil apresentamos a literatura de ficção do marajoara Dalcídio Jurandir (1992) e sua obra *Marajó*, um verdadeiro libelo contra as desigualdades sociais da sociedade marajoara na primeira metade do século XX, denunciando a condição subalterna dos vaqueiros, dos pescadores e da mulher. Todavia, a reação mais marcante, do ponto de vista acadêmico, foi conduzida pelo sociólogo baiano Guerreiro Ramos, em 1958, árduo defensor de um pensamento sociológico eminentemente nacional. Guerreiro Ramos (1996) pugnava por uma não aceitação automática de conceitos estrangeiros estranhos à nossa realidade, pregando o que se chamou de redução sociológica. Em suma, cada ideia trazida

de fora deveria ser refletida em bases epistemológicas e adaptadas ao Brasil, o que, sem embargo, remete-nos à defesa do protagonismo dos subalternos seguindo o modelo teórico de Spivak.

Portanto, no contexto do pensamento decolonial, as ideias de Spivak (1985) encontram eco em autores com produção intelectual desde a década de 50 do século XX e são reforçadas por autores mais novos que se dedicam ao tema da decolonialidade, situação que mostra a força e atemporalidade da condição de subalterno na sociedade. Contudo, é de especial relevância lembrar que Chattopadhyay (2017), autor indiano, discorda de Spivak ao ponderar não ser suficiente que o subalterno possa falar, mas que ele seja efetivamente ouvido. Assim, do ponto de vista de Chattopadhyay (2017) os subalternos são enganados pela elite, que oferece os meios para os subalternos se expressarem e terem voz, porém, suas demandas são manipuladas, na medida em que se apresentam como um discurso da própria classe dominante.

Por conclusão, a pergunta de Spivak (1985), “pode o subalterno falar?” poder ser respondida dentro do que Chattopadhyay (2017) assinala como um avanço na forma de outra pergunta: pode o subalterno ser ouvido? Com base nessa questão, percebe-se que as classes dominantes demonstram habilidade em permitir que os subalternos tenham voz, fazendo-os acreditar que são protagonistas de seus próprios destinos. Exemplo maior e mais perfeito dessa sutil forma de submissão são as eleições no Brasil, onde a falsa promessa de cidadania pelo voto esconde um sistema de perpetuação da hegemonia das elites políticas tão eficiente que nem mesmo Gramsci poderia prever. Desse modo, a percepção da ausência de protagonismo, tão caro para Spivak, mesmo em sociedades democráticas, deve ser entendida como um desafio para os sociólogos, principalmente na América Latina, que ainda luta com seu passado colonial.

REFERÊNCIAS

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

BOURDIEU, Pierre. **Le sens pratique**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.

CASTRO, Edna; PINTO, Ernesto Renan Freitas (Orgs.). **Decolonialidade e Sociologia na América Latina**. Belém: NAEA/UFPa, 2018.

CASTRO, Edna. Florestan Fernandes: pensamento crítico latino-americano e desocidentalização da sociologia. In: NASCIMENTO, Maria Antônia; RIBEIRO, Daniela (Orgs.). **Conversas interdisciplinares sobre Florestan Fernandes**. São Paulo: Annablume, 2022.

CASTRO, Edna (Org.). **Pensamento crítico latino-americano**. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Annablume, 2019.

CASTRO, Edna; PINTO, Ernesto Renan Freitas (Orgs.). **Decolonialidade e Sociologia na América Latina**. Belém: Editora NAEA/UFPA, 2018.

CHATTOPADHYAY, Sayan. **Lecture 17 - Gayatri C. Spivak**: Answering the question Can the Subaltern Speak?. Department of Humanities and Social Sciences. Indian Institute of Technology, Kanpur, 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=8nxjtmeoBz0&t=5s>. Acesso em: 28 jul. 2018.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008. Disponível em: http://unegro.org.br/arquivos/arquivo_5043.pdf. Acesso em: 5 out. 2017.

FERNANDES, Florestan. **Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina**. São Paulo: Editora Brasileira, 1973.

GRAMSCI, Antonio. **Selections from the Prison Notebooks**. Nova Iorque: International Publishers, 1971.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. **A redução sociológica**. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1996.

IANNI, Octavio. **Sociologia da Sociologia Latino-americana**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.

JURANDIR, Dalcídio. **Marajó**. 3. Belém: Cejup, 1992.

LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêtricos. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

LESLIE, Julia. **The Perfect Wife**: The Orthodox Hindu Woman According to the Stridharmapaddhati of Tryambakayajvan. Oxford: Oxford University Press, 1989.

MANI, Lata. **Contentious Traditions**: The Debate on Sati in Colonial India. Cultural Critique, n. 7, p. 119-156, 1987.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

SPIVAK, Gayatri C. Can the Subaltern Speak? Speculations on Widow Sacrifice. **Wedge**, v. 7, n. 8, 1985.

SOBRE OS AUTORES E AUTORAS

ALESSANDRO SOBRAL FARIAS: doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará (PPGSA/UFPA). Mestre em Segurança Pública (UFPA), especialista em Sociedade e Gestão de Segurança Pública (UFPA), licenciado pleno em Ciências Sociais (UFPA) e bacharel em Direito (FIBRA). Atua nas áreas das Ciências Sociais, Direitos Humanos aplicados à Segurança Pública e Metodologia da Pesquisa.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3907777277173441>

E-mail: alesobralfarias@gmail.com

ANA PAULA DE MESQUITA AZEVEDO: doutoranda pelo PPGSA/UFPA. Mestra em Comunicação, Cultura e Amazônia (PPGCom/UFPA – 2016-2018). Graduada em Comunicação Social, com habilitação em Jornalismo (UNAMA). Atuou em assessoria de imprensa em órgãos públicos estaduais e municipais, campanhas eleitorais para deputado federal e governador, e como repórter freelancer para as revistas Amazônia Viva e Agronegócio do jornal O Liberal.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9640129117432179>

E-mail: anapazmesquita@gmail.com

ANDRÉS FELIPE ORTIZ GORDILLO: colombiano. Educador, pesquisador social e altercomunicador. Doutor em Sociologia e Antropologia (PPGSA/UFPA). Mestre em Estudos Sociais. Professor do IET Cualamaná (Tolima, Colômbia), coordenador da plataforma de comunicação ComoLaCigarraRadio.com e integrante do Grupo de Pesquisa Rastro Urbano da Universidade de Ibagué.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5496026440113214>

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4524-8128>

E-mail: andresfortizg@yahoo.es

ANTÔNIO LUÍS PARLANDIN DOS SANTOS: doutorando pelo PPGSA/UFPA. Doutor em Educação (PPGED/UFPA) e mestre em Educação (UEPA/PUC-Rio). Graduado em Pedagogia, Enfermagem e Ciências Sociais. Especialista em Docência do Ensino Superior, Metodologia da Pesquisa Científica e Relações Étnico-Raciais para o Ensino Fundamental.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5425837017894120>

E-mail: luisdocencia3@gmail.com

DENNY JUNIOR CABRAL FERREIRA: doutorando em Sociologia e Antropologia (PPGSA/UFPA). Mestre em Ciências da Religião (PPGCR/UEPA). Especialista em Juventude no Mundo Contemporâneo (FAJE) e bacharel em Administração (FACI/FGV) e Licenciado em Ciência Sociais (Faculdade Única de Ipatinga). Membro dos grupos de pesquisa GMSECA (UEPA) e PANORAMA (UFPA/Universidade Javeriana – Colômbia).

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8145398148379422>

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9345-9587>

E-mail: dennyjr.ferreira@gmail.com

DIEGO ANDRÉS PARRA SUAREZ: equatoriano. Advogado, professor e pesquisador nas áreas de Direito Constitucional, Direitos Humanos, Antropologia Jurídica e História do Direito na Universidade de Cuenca. Doutorando em Sociologia e Antropologia (PPGSA/UFPA). Mestre em Direito Constitucional (Universidade Andina Simón Bolívar – Quito). Diplomado em Sistema Interamericano de Direitos Humanos (UNAM – México). Atua como Secretário Advogado e Defensor Público Gratuito no Consultório Jurídico Gratuito da Universidade de Cuenca.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7174602608124886>

E-mail: diego.parra@ucuenca.edu.ec

EDILZA AMADOR PEREIRA: graduanda em Licenciatura em Letras – Inglês (UFPA, Campus Soure). Possui formação técnica em Secretariado Escolar pela EETEP – Salvaterra (2018).

Lattes: <https://lattes.cnpq.br/0005308656403417>

E-mail: eedilza931@gmail.com

FLÁVIA SOUSA MARTINS: doutoranda em Educação (PPGED/UFGA). Mestra em Educação (UFGA, 2024). Especialista em Educação Ambiental e Sustentabilidade (UCAM, 2021). Graduada em Matemática (Faculdade Educacional da Lapa, 2021) e em Engenharia Ambiental e Energias Renováveis (UFGA, 2019). Atua nas áreas de Educação Básica, Educação Ambiental e Sustentabilidade.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6461187145633597>

E-mail: flavia.sousamts@gmail.com

GLAUBER RANIERI MARTINS DA SILVA: doutor em Educação e mestre em Geografia (UFGA). Especialista em Gestão Escolar (UNAMA/EGPA). Graduado em Geografia e Pedagogia (UFGA). Professor Classe III (SEDUC/PA), coordenador pedagógico da SEMED de Santa Maria do Pará e professor do Núcleo de Formação Intercultural Indígena (UEPA). Atua com planejamento, redes, didática, avaliação, gestão, políticas públicas e identidades culturais.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9860984310517380>

E-mail: glauberranieri@gmail.com

ISABEL CRISTINA DAS NEVES OLIVEIRA: doutoranda e mestra pelo PPGSA/UFGA. Graduada em Letras (UFGA) e em Direito (UNAMA). Membro do Grupo de Pesquisa “Violência e Diálogo: Investigações em torno da Sociologia da Ética” (UFGA).

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0430604699105625>

E-mail: isabelnevesoliveira2017@gmail.com

JOSÉ VICENTE BRAGA DA SILVA: doutor em Sociologia (PPGSA/UFGA), mestre em Segurança Pública (UFGA) e bacharel em Direito (UFGA). Coronel da reserva da Polícia Militar do Pará.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1393427214970631>

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3065-4705>

E-mail: braga021@gmail.com

KAROLINA DO SOCORRO OZÓRIO BARBOSA: graduanda em Letras – Inglês (UFGA, Campus Soure). Possui formação técnica em Secretariado Escolar (EETEP – Salvaterra, 2016) e em Enfermagem (EETEP – Salvaterra, 2022). Participou dos programas Soul Bilingue e Speak Up! para aprimoramento linguístico.

Lattes: <https://lattes.cnpq.br/4678700381085841>

E-mail: karolinagomes789@gmail.com

LETÍCIA COSTA SILVA: doutoranda em Sociologia e Antropologia (PPGSA/UFGA). Mestra em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia (PDTSA/UNIFESSPA) e graduada em Ciências Sociais (UNIFESSPA).

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3153824414212666>

E-mail: leticia_200914@hotmail.com

LUANARA GABRIELLY DA SILVA RIBEIRO: doutoranda em Sociologia e Antropologia (PPGSA/UFGA). Mestra em Ciências da Religião (PPGCR/UEPA). Graduada em Filosofia (UEPA).

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7899198341359446>

E-mail: gabrielly23filosofia@gmail.com

MARINÊS DE MARIA RIBEIRO RODRIGUES: doutoranda em Sociologia e Antropologia (PPGSA/UFGA). Mestra em Educação (PPGED/UEPA). Especialista em Educação Ambiental (UFGA), Educação em Direitos Humanos e Diversidade (UFGA) e Coordenação Pedagógica (Instituto Ânima). Graduada em Pedagogia (FLATED), Educação do Campo (IFPA) e Geografia (UNIFIEO). Bacharel em Teologia (HOKEMAH). Professora da SEMEC/Abaetetuba e coordenadora pedagógica da SEDUC/PA.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2147376631793890>

ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-5664-1255>

E-mail: marines.rrodrigues@escola.seduc.pa.gov.br

MARINETE DA SILVA BOULHOSA: turismóloga. Possui graduação em Turismo (UFGA, 1997), especialização em Educação Ambiental e Ecoturismo (NUMA/UFGA) e em Gestão Pública, Planejamento e Meio Ambiente (NAEA/UFGA). Mestra em Antropologia (IFCH/UFGA) e doutora em Desenvolvimento Socioambiental (PPGDSTU/NAEA/UFGA). Professora do IFPA – Campus Belém, no eixo Turismo, Hospitalidade e Lazer. Atua com planejamento turístico, educação ambiental, cultura imaterial e antropologia cultural, com foco na Ilha do Marajó.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4900507081422572>

E-mail: neteboulhosa@gmail.com

NAIARA VIDEIRA DOS SANTOS: Doutoranda e mestra pelo PPGSA/UFPA. Especialista em Metodologia do Ensino de Filosofia e Sociologia, e de História e Geografia. Graduada em Ciências Sociais (UNIFAP) e em Comunicação Social (Faculdade SEAMA). Atua no ensino superior, na política de Assistência Social e no controle externo.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5276635069320774>

E-mail: nay-videira@hotmail.com



[2024]
EDITORA CABANA
Trav. WE 11, N º 41 (Conj. Cidade
Nova I)
67130-130 – Ananindeua – PA
Telefone: (91) 99998-2193
cabanaeditora@gmail.com
www.editoracabana.com

