

ROSELI BERNARDO SILVA DOS SANTOS
(organizadora)

IDENTIDADES DIALOGADAS



EDITORA

IDENTIDADES DIALOGADAS

IDENTIDADES DIALOGADAS

ROSELI BERNARDO SILVA DOS SANTOS
(organizadora)

BOA VISTA/RR
2023

Editora IOLE

Todos os direitos reservados.
A reprodução não autorizada desta publicação, no todo ou em parte, constitui violação dos direitos autorais (Lei n. 9.610/98) é crime estabelecido pelo artigo 184 do Código Penal.



EXPEDIENTE

Revisão
Elói Martins Senhoras
Maria Sharlyany Marques Ramos

Capa
Alokike Gael Chloe Hounkonnou
Elói Martins Senhoras

Projeto Gráfico e Diagramação
Elói Martins Senhoras
Paulo Henrique Rodrigues da costa

Conselho Editorial
Abigail Pascoal dos Santos
Charles Pennaforte
Claudete de Castro Silva Vitte
Elói Martins Senhoras
Fabiano de Araújo Moreira
Julio Burdman
Marcos Antônio Fávaro Martins
Rozane Pereira Ignácio
Patrícia Nasser de Carvalho
Simone Rodrigues Batista Mendes
Vitor Stuart Gabriel de Pieri

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO-NA-PUBLICAÇÃO (CIP)

Sa 4 SANTOS, Roseli Bernardo Silva dos (organizadora).

Identidades Dialogadas. Boa Vista: Editora IOLE, 2023, 201 p.

Série: Antropologia. Editor: Elói Martins Senhoras.

ISBN: 978-65-85212-67-0
https://doi.org/10.5281/zenodo.10152762

1 - Educação. 2 - Gênero. 3 - Identidade. 4 - Indígena. 5 - Saúde.
I - Título. II - Senhoras, Elói Martins. III - Antropologia. IV - Série

CDD–301

A exatidão das informações, conceitos e opiniões é de exclusiva responsabilidade dos autores.



EDITORIAL

A editora IOLE tem o objetivo de divulgar a produção de trabalhos intelectuais que tenham qualidade e relevância social, científica ou didática em distintas áreas do conhecimento e direcionadas para um amplo público de leitores com diferentes interesses.

As publicações da editora IOLE têm o intuito de trazerem contribuições para o avanço da reflexão e da *práxis* em diferentes áreas do pensamento e para a consolidação de uma comunidade de autores comprometida com a pluralidade do pensamento e com uma crescente institucionalização dos debates.

O conteúdo produzido e divulgado neste livro é de inteira responsabilidade dos autores em termos de forma, correção e confiabilidade, não representando discurso oficial da editora IOLE, a qual é responsável exclusivamente pela editoração, publicação e divulgação da obra.

Concebido para ser um material com alta capilarização para seu potencial público leitor, o presente livro da editora IOLE é publicado nos formatos impresso e eletrônico a fim de propiciar a democratização do conhecimento por meio do livre acesso e divulgação das obras.

Prof. Dr. Elói Martins Senhoras

(Editor Chefe)

Copyright © Editora IOLE
2023

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO | 09

CAPÍTULO 1 |
Identidade Nacional Brasileira e suas Fronteiras Políticas e Socioculturais 13

CAPÍTULO 2 |
Nome Social e a Dignidade Humana dos Transexuais 29

CAPÍTULO 3 |
Identidade Acadêmica em Medicina 67

CAPÍTULO 4 |
Identidade e Desafios do Indígena Urbano 81

SUMÁRIO

CAPÍTULO 5 |
Saberes Indígenas Significados e
Modos de Vida: Uma Reflexão dos Processos Educativos 109

CAPÍTULO 6 |
Saúde Indígena no Contexto Urbano e Intercultural de Boa Vista/Roraima 137

CAPÍTULO 7 |
Reconhecimento e Resistência
Étnica do Povo Macuxi em Diálogo Educacional 153

CAPÍTULO 8 |
A Arte e a Espiritualidade de Construir Panelas
de Barro: Dimensão Sustentável das Mulheres Macuxi 175

SOBRE OS AUTORES | 193

INTRODUÇÃO

INTRODUÇÃO

O presente livro tem como princípio ressignificar a questão identitária em diferentes olhares para o campo etnicidade, educação e saúde. A perspectiva é de pensar no sujeito estabelecendo relações com o corpo e o contexto social e político. Neste sentido, enfocamos com maior relevância os elementos culturais, processos de reconhecimento e pertencimento para que se fortaleçam as políticas públicas para as diferenças. É fundamental expressar neste trabalho o enfoque dos elementos constitutivos no que se refere aos povos indígenas.

Fruto de um trabalho coletivo, desenvolvido a várias mãos por um conjunto de seis pesquisadores, esta obra foi estruturada em oito capítulos que versam sobre estudos de casos que combinam teoria e empiria a partir de um rico pluralismo teórico-metodológico que é caracterizado pelo rigor científico sem perder a simplicidade de escrita para propiciar um didático acesso a um amplo público de potenciais leitores.

Nosso propósito é contribuir para que o leitor busque se apropriar dos conceitos e adquirir novas percepções das realidades locais ou regionais que demarcam as identidades sociais ou étnicas. Elucida sobre uma análise que transita pela experiência sensível de um contexto cultural na dimensão de gênero e os desafios dos povos originários nos contextos urbanos. A atenção sobre as questões identitárias e a invisibilidade da diferença é retratada no sistema de saúde que ainda necessita de políticas mais estruturadas para compreender a diversidade.

As observações no cotidiano e relação com as bases teóricas e políticas de estado se fazem necessárias para garantir os direitos e estabelecer o reconhecimento das diferenças, embora seja resultado de um processo de luta das diversidades sociais ou culturais. O

reconhecimento requer transformações principalmente no campo educacional e jurídico.

Os enfoques históricos, constituem um arranjo para que se perceba sobre os projetos coloniais na invenção de identidades transitadas pelo estado nação representadas pelos símbolos as quais historicamente são internalizados pela ideia de pertencimento das diferentes massas na sociedade. A abordagem enfocada neste percurso as especificidades humanas em diferentes contextos tendo em vista, as concepções de mundo e de homem como sujeito de transformação social. A apreciação dos escritos permite ao leitor estabelecer uma relação dialética sobre os avanços científicos, para dialogar na esfera do interculturalismo como conceito acadêmico para constituir a crítica sociológica.

Ótima leitura!

Profa. Dra. Roseli Bernardo Silva dos Santos

(organizadora)

CAPÍTULO 1

Identidade Nacional Brasileira e
suas Fronteiras Políticas e Socioculturais

IDENTIDADE NACIONAL BRASILEIRA E SUAS FRONTEIRAS POLÍTICAS E SOCIOCULTURAIS

Roseli Bernardo Silva dos Santos

Ayala Bernardo Silva dos Santos

A História do Brasil está contemplada pela dinâmica dos projetos de extensão territorial, conflitos identitários e negociação das identidades confluídos pelas fronteiras que envolvem relações de poder e contextos como o lugar de pertencimento. Além desses elementos que o constituí pelos projetos de dominação às raízes de um Brasil, assim como a maioria dos demais países projeta a construção de nação através do imaginário social conformados nas narrativas das literaturas produzidas à luz da relação dos sujeitos históricos em suas ações cotidianas.

Este recorte reflexivo busca entender os processos que configuram a ideia de Identidade Nacional. Neste sentido são analisados os elementos envolvidos nos estudos de cunho histórico e político encontrados nas narrativas dos sujeitos, bem como o feixe alegórico que converte dentro dos aspectos que se delineiam para um novo imaginário que se finca com a ideia de cultura popular como uma outra configuração no sentido de fazer valer aquilo que vai se edificando pela configuração de elementos sociais e políticos.

Além desses elementos tenta-se compreender as relações de trabalho. Com base nos caminhos e desconstrução dos mitos se faz necessário repensar a ideia de nação e brasilidade. Sabemos que o termo brasilidade tem um sentido que ressignifica a concepção de um estado compreendido por seu caráter etnocêntrico.

Esta reflexão, está pautada em investigações dos estudos comparados alicerçados na abordagem de Rodrigues (2014) que aproxima a ideia de nacionalidade ancorada pelas narrativas literárias da Venezuela e Brasil, que em seus feixes alegóricos com similitudes compreendidas pela relação do sujeito, meio, bem como as diferentes manifestações que envolvem além do imaginário, as fronteiras compreendidas pela dimensão das relações sociais, culturais e políticas que diferem as duas nações sul americanas constituídas por elementos categóricos que envolvem heroísmo e expansão.

Buscamos neste recorte, também destacar algumas análises, acerca dos sujeitos que compreendem a nação brasileira, cuja reflexão baseia-se nos processos de dominação para com as populações originárias e povos escravizados.

IDEIA DE NAÇÃO E NACIONALIDADE EM SEU SENTIDO MODERNO

A ideia de Nação está relacionada aos processos partilhados socialmente pela lógica econômica, e política de um território. Esta concepção tem seus fundamentos pautados na criação dos estados nacionais modernos. Porém este espaço formado por indivíduos não se limita ao território sociopolítico, uma vez que, a nação torna-se complexa diante dos processos de relações de poder, sendo que o vínculo estabelecido entre o Estado e o sujeito se constitui como nacionalidade que necessariamente não está configurada a origem do sujeito, mas tem solidez na cidadania dos diretos adquiridos em determinados território.

Para Giddens (2001) a nação está constituída como uma coletividade existente dentro de um território claramente demarcado,

sujeito a uma unidade administrativa, relativamente monitorada tanto pelo aparato do estado interno como por aqueles de outros estados. Assim, a concepção de nação em seu sentido moderno está representada pelo Estado moderno e por tanto é consolidado pelo conjunto de símbolos e sentimentos para que os sujeitos internalizem o pertencimento de uma nação.

Esta ideia de nação se constrói historicamente no viés da colonização e dominação das populações que são registradas nos estudos comparados de Rodrigues (2014) quando apresenta a tese sobre as narrativas literárias que fortalecem a significação da construção do preâmbulo imaginado ressignificado da nacionalidade da Venezuela e Brasil. Portanto, a ideia de fronteira e identidade para a construção da nacionalidade desses Estados nação são fundantes.

O PROCESSO DA NAÇÃO BRASILEIRA

Neste percurso de colonização e dominação das elites que se fizeram presentes entre os dois Estados apresentaram similitudes, porém suas peculiaridades de apropriação de uma nação criola com a negação hispânica e a outra com projetos de expansão e criação de sujeitos (FAUSTO 2002 *apud* RODRIGUES, 2014, p. 161) menciona a raiz fundamental quando afirma que "o sentido da continuidade do processo de emancipação do Brasil foi garantido pela unificação de interesses do império português e da elite brasileira" sendo dessa forma compreendido como empoderamento do jogo de interesses econômicos.

Esse estado nação intitulado Brasil é demarcado prioritariamente pela elite que estabelece a negação dos povos originários e negros. Segundo Oliveira (2016, p. 170) a diferença que se fazia entre os povos indígenas e negros estava na ideia de que não

devia legalmente o indígena ser escravizado, porém sofrer descimentos, para fins de aldeamentos no intuito da exploração da mão de obra que iria atender as fazendas e as expedições extrativista que percorriam o interior da Amazônia em busca das drogas do sertão. Percebe-se que o procedimento vai se delineando para uma prática escravista.

Para se firmar o projeto de nacionalidade do Brasil se fez necessários ir além dos interesses econômicos, embora estes estejam alicerçados com base de reprodução da infraestrutura fortalecida pelas classes detentora da capacidade discursiva para que determinados grupos locais sejam convencidos do empoderamento espacial e de suas produções e ou espaços que ocupam na relação com os signos, símbolos, etc.

Para o desenvolvimento dos projetos expansionistas havia a necessidade de estratégias acordadas a partir da ideia de integração dos índios a sociedade impulsionado pelos fundamentos idealizados pela concepção positivista, bem como a utilização dos mecanismos através de práticas discursivas na garantia da formação de alianças em "defesa de territórios". Assim se consolida a imagem de indianismo representado simbolicamente como um dos demarcadores da ideia de nação.

> O projeto de nação que estava sendo gestado indicava para as populações autóctones a via de inserção da sociedade brasileira por meio de estruturas tutelares. Primeiramente, ainda na Regência, e no Império, apoiados pelos missionários católicos e na instituição nacional padoado. Depois já na República, com a formação de uma agencia especializada, inspirada em concepção evolucionista (positivismo comtiano) em princípios hierárquicos da vida militar e do serviço público (OLIVEIRA, 2016, p. 173).

No advento da nação no contexto brasileiro tende a se fortalecer quando os protagonistas são conduzidos pela elite como massa de manobra. Neste sentido vão se erguendo as muralhas humanas Farage (1991) populações indígenas. Esta estratégia está representada por uma relação de fronteira que se define pelas relações políticas sociais e culturais dos contextos em movimentos.

A ideia de fronteira tem suas amplitudes em complexidades que assume diversidade, desse modo, se manifestam as representações no espaço, uma vez que estas têm uma função principal na formação cultural dos indivíduos. Neste contexto almeja-se discutir identidade na diversidade, partindo-se da proposição de que encontra-se em estreita relação com a questão cultural que não são rígidas e nem constantes porque são sempre resultados transitórios de processos de identificação constante na alteração nesse espaço.

A identidade nacional segundo Rodrigues (2014) se fez presente nas narrativas da afirmação dos elementos significativos entre estes quando compara as manifestações do Brasil e Venezuela, que embora apresentem similitudes como também suas especificidades baseadas no expansionismo brasileiro e heroísmo venezuelano.

Os estudos revelem uma construção de nacionalidade compreendida pela ideia de fronteira, mestiçagem e natureza. Portanto a nacionalidade brasileira vai se apresentando numa dimensão territorial constituída pelos interesses alicerçados das políticas de colonização, sendo que os elementos simbólicos são internalizados no pensamento social e firmados pela negação entre as fronteiras dos "nós e os outros".

No espaço territorial da "invenção da nação" brasileira se revela segundo Ortiz (1994) pelo domínio da ideia de raça e meio. Dessa forma a literatura brasileira desponta para uma construção da

relação dos sujeitos com natureza. A descrição do espaço e o enfrentamento diante os domínios naturais, que contornam também são enfatizados por Rodrigues (2014) na análise comparativa entre o desbravamento sertanejo e llaneros confirmada na construção de uma identidade de sujeitos rústicos que retratam posições semelhantes.

Os dois autores Ortiz e Rodrigues transitam pelo campo da literatura através das narrativas além desse viés que está muito claro pelos literários, na construção histórica do pensamento social do estado nacional se dá através da compreensão de homem e ambiente. No entanto os estudos de brasilidade nos chamam atenção na obra de Rodrigues (2014) quanto a construção da identidade de um sujeito marcado pela mestiçagem, que se afastando do sujeito ideal que se constituía pela interrelação dos índios e brancos configurados pelos bandeirantes.

> A figura do bandeirante parece ser um meio de expressar metaforicamente a trajetória da mestiçagem do povo brasileiro, na medida em que lhe atribui origem branca, que em razão da miscigenação com indígenas, produz os primeiros brasileiros. [...] essa representação do bandeirante como fundador da brasilidade está escrita em vários momentos, esculturas e pinturas que disponibilizavam sua imagem (RODRIGEUS, 2014, p. 153).

De fato, a brasilidade é construída pelo conflito da fronteira de um sujeito que surge da relação entre brancos e índios, estes adentravam no interior do Brasil e tornam-se figuras complexas, pois apesar da ancestralidade eram sujeitos que trabalhavam na primeira fase na captura dos nativos os quais seriam escravizados. É possível analisar a transformação de um sujeito embrutecido que ao longo de suas ações promoveram as expansões territoriais, dominando através

da força e das estratégias para a expansão territorial na primeira fase, atendiam interesses financiados pela coroa portuguesa, desta forma, esta identidade se processa numa negação da própria ancestralidade indígena prevalecendo o branco como sujeito colonizador. A identidade nacional é escravocrata e capaz de suprimir os próprios pares.

Ao longo dos processos históricos a construção da ideia de nação brasileira também está vinculada ao imaginário daquilo que a sociedade aponta como cultura, esta relação torna-se muito intensa, uma vez que é apropriada considerando as alegorias ou manifestações folclóricas da ideia de Brasil.

Esta ideia de cultura, portanto está reduzida aos dispositivos do se considerar a cultura popular, de acordo com Braga (2007, p. 56) [...]o problema de definir cultura fica ainda mais complexo na exata medida em que se toma consciência de tantas culturas para além da cultura ocidental" nesta perspectiva busca abordagem da ideia de cultura popular.

> A noção de cultura popular ou "cultura do povo" emerge enquanto elemento diacrítico voltado para marcar as diferenças, pressupondo sempre um contexto que constitui objeto de descrição e inventário por parte do antropólogo e cuja ênfase teórica pode recair sobre "identidades constrastivas" entre "letrados e iletrados" ou quem sabe quando se trata de inquirir sobre a imaginação popular materializada em práticas ditas populares (BRAGA, 2007, p. 56).

A ideia de cultura brasileira apresenta um sentido vago que é expressamente notória quando ancorada ao sujeito que se identifica brasileiro. Esta expressão é canalizada pelos símbolos e pelas

descrições e criações provocativas que envolvem, além dos elementos de resistência a formação de um sujeito desbravador forte e preparado para defender a nação como povo heroico, assim representado no hino nacional quando desafia lutar até a morte, por outro lado o sujeito obediente e trabalhador que descende da mestiçagem, porém a bravura está contemplada no enfrentamento das fronteiras internas na tomada para ocupação de territórios.

A construção de um estado é ancorada pela ideia de pertencimento. Assim, percebe-se a base de reforço imaginada pelo que se considera cultura popular que, na perspectiva de Braga (2007) os estudos analíticos em grande escala das manifestações da cultura popular sempre puseram ênfase na presença do estado. Neste sentido, a nação estado maior está assegurada pelas manifestações populares ou ações coletivas que demarcam as fronteiras para além do que se complementa como conceitos em constante mudanças.

> A fronteira perpassa todo movimento narrativo para referir os limites territoriais das outrora colônias e das nações da atualidade, bem como os limites que demarcaram o centro e a periferia de cada um desses territórios, ou dito de outro modo, que estabelecem o fim do espaço civilizado e o começo do incivilizado (RODRIGUES, 2014, p. 200).

No arranjo da identidade nacional brasileira se contempla a categoria de raças. De acordo com Ortiz (1994) o mito das três raças torna-se plausível podendo ser utilizado como ritual, portanto a ideologia da mestiçagem antes aprisionada nas ambiguidades das teorias racistas, ao ser reelaborada pode se difundir-se socialmente no senso comum e ritualmente celebrado nas relações do cotidiano ou nos grandes eventos como o carnaval e o futebol então o que era mestiço tornou-se nacional.

Apesar da reelaboração destes contornos se legitimam as relações de poder aos quais as categorias são posicionadas, constituindo a supremacia branca privilegiada ainda que esteja em desvantagem econômica sendo uma identidade nacional, apenas representada pelo mito de mestiçagem, porém se estabelece uma fronteira cultural e socioeconômica que se revela nos cotidianos por meio da descriminação das demais categorias sociais rechaçadas desde o processo de expansão do território nacional.

Bauman (2005) considera que a identidade nacional, foi desde o início e continuou sendo por muito tempo uma noção *agonística* e um grito de guerra, pois uma comunidade nacional coesa sobrepondo-se ao agregado de indivíduos do estado estava destinada a permanecer não só perpetuamente incompleta, mas eternamente precária. Neste sentido essa identidade imaginada pelos mitos e elementos simbólicos fomentado pelo jogo interesses pautado pelos discursos hegemônicos se contradiz pela prática não só da negação, mas também pela rejeição dos sujeitos que os compreendem.

A invenção da nação se expressa de acordo com Rodrigues (2014) pela expansão da fronteira interna com as políticas desenvolvimentista que se condensa pelos discursos dos governantes como nas narrativas de parte da intelectualidade. Nesta perspectiva a solução para o grande problema brasileiro seria a expansão das fronteiras internas com intuito de civilizar os povos indígenas com fins de integrá-los a modernidade e transformado em nação única.

A invenção do estado nação não pode deixar de percorrer as fronteiras étnicas compreendidas pelos diferentes matizes as quais são expressas por Ribeiro (1995) sendo encontrado por uma complexidade de povos indígenas e suas matrizes, que embora em muitos momentos considerados inimigos da nação pelo poder econômico, esses foram fundantes para construção no pensamento

social no sentido de consolidação da mestiçagem e fortalecimento do imaginário de povo brasileiro.

A ideia de nação internalizada pelos "filhos" que a ela pertence no caso do Brasil está relacionada a forma como foi conduzido o processo histórico. É possível perceber nos discursos durante o período eleitoral, pessoas que pertencem as populações vulneráveis defenderem uma proposta de governo que submete ao povo obediência a serviço dos interesses das classes dominantes, além dos sujeitos mais suprimidos, o que é mais surpreendente são aqueles considerados esclarecidos do ponto de vista acadêmico reproduzirem um discurso, de que a nação necessita de alguém que impunha a ordem, ou seja um histórico escravocrata.

A forma como se inventou a nação brasileira está presente nos ideais da concepção positivista, assim percebido ao longo dos estudos apontados neste recorte, pois percebe-se um viés pensamento elitista. Segundo Ortiz (1994) a memória nacional opera nas transformações simbólicas da realidade social. Neste sentido o Estado passa a cumprir e exercer a função integradora daqueles que fazem parte da dimensão territorial para emergir as forças do nacionalismo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Consideramos ao logo do estudo que identidade nacional brasileira se firmou mediante um movimento expansionista, uma nação pensada pelo viés positivista que se delineia pelo emaranhado da literatura a solidez de elementos significativos para consolidação do Estado. Esta dinâmica está contemplada quando os projetos de ocupação dos territórios, no tempo presente continuam demarcados pela elite formatada na relação de capital e trabalho.

A nacionalidade ainda permanece fluida pela massificação popular em que multidões são conduzidas a agir conforme os grupos de interesses. Que, embora injustiçados pela exploração são envolvidos pelo imaginaria que os acarretam ao pertencimento de um território em meio conflitos identitários confirmados pelas fronteiras em movimento segundo Rodrigues (2014) esta dimensão parece repetir e reafirmar o movimento expansionista que marcam a origem da nacionalidade.

Neste percurso dialético, o qual se constitui pelo princípio das contradições as fronteiras vão se revelando em suas complexidades, realinhado através dos pontos de saturações moldadas pela relação de poder. O poder dos sujeitos detentores da relação cria mecanismos capazes de interiorizar nos sujeitos o sentimento de pertença a nação sem ao menos compreender em que posição se encontra nesta relação. É possível considerar que esta reflexão sobre as literaturas comprova teses de projeções demarcam as fronteiras em suas dimensões mais contundentes.

Foi possível entender que a construção dos processos que configuram a ideia de Identidade Nacional. A nacionalidade brasileira se desencadeia por um tecido alegórico imaginado, que embora configurado pela negação da população ancestral e africana reafirma a concepção do encontro das três raças para formação do povo brasileiro, para tanto se fez necessário analisar entender que a identidade bandeirante embrutecida na captura de escravos índios e a ocupação da Amazônia que se fizeram compreender os estudos de Oliveira (2016) retratam o viés continuo que demarcam as fronteiras na relação com os processos de exploração e dominação.

Foi fundamental considerar que os estudos demarcadores da antropologia no que se refere a análise da concepção de cultura popular como um dispositivo demarcador da identidade nacional, agregada ao tecido social nas representações mitológicas ou simbólicas que confluem no imaginário e se materializam nas

práticas sociais. Vale ressaltar que a configuração da ideia de nação se fortaleceu com os elementos que demarcaram o estado moderno.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Z. **Identidade**: entrevista a Benedetto Vecchi. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2005.

BRAGA, S. I. "Festas Religiosas e Populares na Amazônia: algumas considerações sobre cultura popular". *In*: BRAGA, S. I. (org.). **Cultura Popular**: patrimônio imaterial e cidades. Manaus: Editora da UFAM, 2007.

FARAGE, N. **As muralhas dos sertões**: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1991.

GIDDENS, A. **O Estado-Nação e a Violência**: Segundo volume de uma crítica contemporânea ao materialismo histórico. São Paulo: Editora da USP, 2001.

OLIVEIRA, J. P. **O nascimento do Brasil e outros ensaios**: "pacificação", regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Editora Contra Capa, 2016.

ORTIZ, R. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.

RIBEIRO, D. **O povo brasileiro**: evolução e o sentido do Brasil. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 1995.

RODRIGUES, F. S. **Nacionalidade no pensamento social brasileiro e venezuelano e o lugar Guyana**. Manaus: Editora da UFAM, 2014.

CAPÍTULO 2

Nome Social e a Dignidade Humana dos Transexuais

NOME SOCIAL E A DIGNIDADE HUMANA DOS TRANSEXUAIS

Ayala Bernardo Silva dos Santos

É prudente o reconhecimento das diferenças, principalmente daqueles que ainda galgam pela reinvindicação dos direitos humanos e pela própria posição de cidadania, e dos processos de inclusão numa sociedade marcada pelo preconceito contra pessoas que se diferem pelas posições ou opções que ocupam nos diversos espaços humanos. Neste sentido, a análise segue perguntando como adquirir o direito ao nome social para preservar a integridade humana do transexual frente às burocracias do sistema social e político.

A questão é motor incondicional para construção de novos olhares junto às leis que possibilitaram o reconhecimento das pessoas transexuais, para que não sejam limitadas de diversas atribuições ou posições sociais na sociedade.

A análise se desencadeia discutindo o direito ao nome social como o princípio da dignidade da pessoa humana no Estado brasileiro no âmbito das disposições legais. Para alcançar a discussão se faz necessário entender a implantação dos nomes sociais e identificar a jurisprudência acerca dos processos para mudança de nome na contextualização dos processos de identidade de gênero, apontando os desafios enfrentados na sociedade pelos referidos sujeitos.

A discussão sobre o direito ao nome social das pessoas transexuais no Estado brasileiro contribui para maiores reflexões sobre estes e os processos de ajustes na legislação brasileira. Para isto, fez-se necessário compreender as transformações ocorridas situando os procedimentos da aquisição do direito ao nome social

para integridade e dignidade humana dos transexuais frente as burocracias do sistema político e social.

O nome social é um direto adquirido pelos transexuais, uma vez que o Estado reconhece o direito à integridade física da pessoa humana. Assim, há uma busca constante pela inserção desta categoria na sociedade. Estas questões são intrinsicamente apontadas pelo Estado laico de direito e a liberdade de escolha sobre o entendimento a autonomia do próprio corpo em busca de reconhecer a nova identidade.

As pessoas transexuais ainda trilham caminhos difíceis em busca da mudança do nome, no enfrentamento ao preconceito e as burocracias. Neste sentido, todo processo para aquisição do nome social está associado a própria construção da identidade a partir do momento em que o nome civil não corresponde a identidade de gênero do indivíduo.

Apesar do direito a diferença já ser consolidado no Brasil, ainda há barreiras no âmbito nacional para atender os direitos dessas pessoas junto as unidades da federação, sendo necessário o cumprimento das legislações, discussões e interpretações cientificas para dinamizar a análise dos processos jurídicos que se constituíram nas principais capitais brasileiras, seguindo exemplos de alguns casos que repercutiram no âmbito nacional.

CONSTRUÇÃO DOS CONCEITOS DE GÊNERO E TRANSEXUAL

Para entender o processo da construção do conceito de gênero transexual, há que considerar os elementos fundamentais que norteiam a definição do fenômeno em estudo. Nesta perspectiva, desdobramos compreender a definição de gênero em preâmbulos

distintos, seguido pela identidade sexual da categoria, tendo em vista o entendimento sobre os processos jurídicos de reivindicação dos direitos adquiridos e reconhecimentos deste gênero.

A língua reflete a estrutura cultural de um povo, como as normas, valores, direito e comportamento, logo é necessário que se entenda a etimologia, e conceito da palavra gênero, que passou por vários processos históricos para ser delimitada. Conforme o Dicionário Michaelis (2015) gênero significa "*sm* (*lat* **generu*, por *genus*) Grupo de seres que tem iguais caracteres essenciais; Agrupamento de indivíduos que possuem caracteres comuns" Ainda nesta linha o Dicionário de Cambridge (2015) conceitua "gênero subjetivo (SEX) condição social ou física de ser homem ou mulher".

Nota-se patente que no ramo gramatical a definição decorre de regras formais que envolvem a designação de masculino e feminino. De acordo com Guedes (1995) há um prosseguimento na busca do significado, e adentrando ainda mais na gramática na busca do sentido de masculino e feminino, o que seriam os dois sexos em que a sociedade normalmente divide os seres humanos.

Linguisticamente os termos são superficialmente abordados pelos dicionários, não se leva em consideração a construção social da palavra gênero. Ocorre que, durante a década de 1990 quando as feministas americanas começaram a utilizar a palavra gênero no sentido literal, como uma forma de entender, visualizar e referir-se à organização social da relação entre os sexos.

Eram tentativas de resistência ao determinismo biológico implícito, os movimentos feministas começaram a emergir, e assim revolucionaram o conceito de gênero, de modo que hoje ao definir determinada palavra, leva-se em consideração o processo evolutivo histórico da mesma.

> Se prosseguirmos pelos caminhos da língua brasileira, buscando o sentido do termo, vamos muito mais além, pois através destas considerações já se percebe o quanto que a língua reflete a construção cultural do povo que a nomeia, a partir da dominância de características comuns, representações sociais que nos atravessam a nós, indivíduos, às instituições sociais, como escola, igreja, direito tec., às normas e valores sociais instituídos socialmente e expressos em códigos de comportamento sociais (GUEDES, 1995, p. 6).

Há, no entanto, algumas teorias que explicam a questão de gênero com base em informações a respeito dos homens e das mulheres, necessitando de conhecimento mútuo de ambos para o estudo um do outro, ou seja, através da construção social. Para Guedes (1995), o mundo das mulheres faz parte do mundo dos homens, rejeita-se assim as esferas separadas, ou as justificativas biológicas. O gênero seria uma forma de indicar construções sociais. Assim, gênero seria, "segundo esta definição, uma categoria social imposta sobre um corpo sexuado".

Esta construção social influenciou no estereótipo adquirido pelas mulheres de serem delicadas, femininas, frágeis e submissas, e para os homens foi adotado o oposto, ou seja, fortes, controladores, ativos e dominantes. Cada um segue com o que lhe foi imposto, se naturalizando em cada geração. Os controles destas condutas são feitos pela própria sociedade, onde se reprime moralmente com o preconceito, o homem e a mulher que não se enquadram nos estereótipos de masculino e feminino.

É notável que ao longo da história havia punições sofridas pelas mulheres, opressões impostas devido ao seu gênero. Em alguns países da Europa medieval, Macedo (2005) apresenta exemplos de como na Inglaterra, Grécia, Itália havia a prática do *charivari* e

skimmington ride, ambos rituais eram realizados para provocar humilhação pública aos que praticavam condutas imorais ou consideradas desaprovadas pela comunidade. Era uma passeata onde o "infrator" cavalgava em um asno virado de costas, e a comunidade insultava, batia panelas e em alguns casos ocorria a flagelação, tal punição era aplicada para as prostitutas, homossexuais, para as moças adúlteras, para os rapazes que eram dominados e enganados pela mulher, ou traidores.

> Mas a diferenciação entre os sexos pressupõe a definição do que são as características que formam a identidade do masculino e do feminino. Não apenas as mulheres aprendem a ser femininas e submissas, e são controladas nisto, mas também os homens são vigiados na manutenção de sua masculinidade (TORRÃO, 2005, p. 139).

Portanto, há uma hierarquia notável entre o gênero masculino e o feminino, sempre aquele se sobrepondo a este, esta característica se dá devido a construção social, condutas que hoje são questionadas na medida em que continuam sendo impostas. Porque para ser mulher deve-se ter filhos, saber tarefas domésticas, aguentar duplas jornadas (trabalho e casa), casar-se com homens e o mesmo questionamento se faz aos homens, que devem ser pais, casar-se com mulheres, serem ativos e dominantes.

> De um lado, o feminino é a grande ameaça à heterossexualidade do homem; cada época define a categoria do risco, mas o feminino é sempre a ameaça ao homem. Por outro, a masculinidade é interdita à mulher, pois a mulher no lugar do homem é o "mundo às avessas", a ordem corrompida, a natureza ultrajada. (TORRÃO FILHO, 2005, p. 143)

Sabe-se que a posição mais congruente a respeito de gênero veio na década de 1980, com a historiadora norte americana Joan Scott. Ela propõe as relações históricas incluindo o homem e a mulher em suas múltiplas conexões, suas hierarquias, precedências e relações de poder, assim como as situações de igualdade e desigualdade. Logo não há como objetivar "o que é gênero", e sim entender toda construção histórica que reflete nos aspectos de ser "homem" e ser "mulher".

Entende-se por identidade de gênero a vivência interna e individual do gênero tal como cada pessoa o sente, a qual pode corresponder ou não com o sexo atribuído após o nascimento, incluindo a vivência pessoal do corpo.

A identidade transexual como uma nova categoria social deve ser discutida quando buscamos compreender a construção do conceito de identidade, tendo em vista as abordagens da própria ideia deste fenômeno a partir dos estudos da pós-modernidade. Nesta perspectiva se faz necessário compreender o fenômeno a luz de Hall (2006), o qual traz reflexões sobre as identidades múltiplas e não estáticas na lógica contemporânea.

> A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente (HALL, 2006, p. 13).

A categoria social transexual trata-se de um fenômeno investigativo que, segundo Maluf (2010) ultrapassa o conceito de direito à vida, direito a integridade física, do direito à privacidade

chegando ao direito a felicidade. Neste sentido pode-se identificar que esta temática tem em seu eixo um caminho que vai além de uma abordagem teórica e metodológica. É uma mera discussão política pela busca do reconhecimento desta identidade social.

Para a sociedade moderna, a ideia de pós-modernidade se constitui como um estudo crítico sobre a construção do conceito do que se considera como moderno. É neste processo que as identidades são contestadas ao longo dos movimentos sociais novos. Para Woodward (2003) estes movimentos emergem no ocidente nos anos sessenta com subversão estudantil, ativismo pacifista e antibélico e as lutas pelos direitos civis dos negros e da política sexual das pessoas homossexuais.

Este movimento se caracteriza pelo apagamento das fronteiras entre o pessoal e o político ao adaptar o *slogan* feminista. Assim segue até o tempo presente com as recentes categorias descriminadas pela diferença, os transexuais são considerados sujeitos de uma identidade indefinida e extremamente fora dos padrões estabelecidos no campo social e político.

> Ao se tratar da identificação do transexual, essa questão ganha novos contornos, não devendo a cirurgia de transgenitalização, cuja a realização tem suporte na resolução do conselho federal de medicina de n. 1492/97, se encarada como um ato mutatório do corpo humano, mas de inserção, de autodeterminação do ser humano, um direito a identidade corporal, amparado pelo direito a saúde – tanto física como mental - , tendo em vista a complexa realidade do transexual, e a consequente analise da essência do corpo humano, sua natureza e sua função, nos termos do artigo 13 do código civil brasileiro (MALUF, 2010, p. 76).

Os contornos que consistem as bases teóricas, trata-se de uma prática discursiva na modernidade a partir das relações sociais. Neste sentido, conforme Hogemann (2014), a identidade de gênero transexual aqui discutida é configurada por sua dimensão complexa conforme as literaturas abordadas e o próprio campo semântico, uma vez que sujeito é percebido pelos múltiplos olhares carregados pela indefinição. Na envergadura dos fatos históricos e dos discursos produzidos pela efervescência "modernidade" é expressamente questionado pelos pressupostos da pós-modernidade.

DIREITOS HUMANOS E DIREITOS DA PERSONALIDADE

A ênfase sobre os direitos humanos e os direitos da personalidade entende-se como processo de luta que envolve as categorias sociais estereotipadas pelas suas especificidades. Assim, deve-se considerar a formação da sociedade ocidental, uma vez delimitada por território, as pessoas são classificadas numa relação de poder e adicionadas a condição social que ocupam conforme sua posição em um território ou cidade.

Para Funari (2002), a história é movida pelos conflitos sociais e culturais, no qual o homem adquire o direito de posse sobre o seu semelhante, onde os mais fortes exploram e limitam aqueles considerados frágeis, trata-se de uma construção política marcada pela sociedade grega a qual criou-se a concepção de cidadania como sujeito que pertence a cidade, porém há uma negação de quem está fora de um padrão constituído pelas relações de poder.

Corrobora Séguin (2002) com a seguinte afirmação de que as pessoas também não possuem autonomia de si, (escravos, mulheres e outros) são apenas seres que sustentam os reconhecidos pelo título de cidadãos. Para isto, também se adentra pelo iluminismo no que se

refere as transformações quanto a ideia de reconhecimento das novas categorias sociais. Porém as pessoas transexuais nesses períodos ainda permaneciam com suas identidades travadas pelos processos de uma sociedade machista, colocados numa posição inferior e de ausência da cidadania.

Uma das conquistas consideradas relevantes na esfera da sociedade ocidental é o direto a cidadania, assim é necessário construir uma breve súmula sobre a trajetória do processo conceitual de cidadania. A cidadania em seu percurso esteve ligada a construção da sociedade, o conceito se desenvolveu na Grécia antiga, entre os séculos VII e VIII a.C. Então, se desencadeou estudos focalizados no âmbito da política e o cumprimento de execução nas sociedades ao longo da história, desde a antiguidade até a modernidade e a contemporaneidade.

Brandão (2007) faz uma síntese da posição de cidadão na Grécia quando se reconhece cidadãos como aqueles que estavam livres para opinar sobre a sociedade, e estes por sua vez, teriam que ser do sexo masculino com faixa etária acima de 18 anos e nascer na cidade de Atenas, para torna-se cidadão de fato, eles constituíam a chamada polis grega, pois, isto era privilégio de poucos, sendo que estes tinham direitos políticos, participavam do governo e tinham as melhores terras.

Na pólis grega eram considerados cidadãos somente homens adultos, filhos de atenienses, ou seja, do corpo cívico estavam excluídos escravos, estrangeiros e mulheres. “Aristóteles justificava a escravidão que ocorria na Grécia no seu tempo dizendo que era parte de uma ordem natural imutável e inquestionável” (SOLERA, 2005, p. 221).

Na Roma Antiga, como sociedade de regime escravocrata o conceito de cidadania era dominado pelos patrícios, cujos sujeitos, eram cidadãos consagrados de direitos políticos e apresentavam

distintas camadas, os nobres patrícios e a plebe, composta pelos romanos não nobres e estrangeiros. Para Funari, (2002), o conceito de cidadania romana era muito mais aberto e flexível do que o ateniense, que vimos anteriormente. Tornavam-se romanos, por exemplo, os ex-escravos alforriados, chamados libertos, ainda que os plenos direitos políticos só fossem adquiridos pelos filhos de libertos, já nascidos livres.

Ao longo da trajetória da aquisição do direito de ser cidadão há que se identificar o conceito de cidadania em várias dimensões, uma das mais importantes diz respeito aos direitos e deveres dos indivíduos, a cidadania individual, e dos grupos, a cidadania coletiva. Porém ainda distante da concepção de liberdade sexual do homem.

Pois, quando se refere a cidadania individual, Ianni (2004), se remete aos direitos civis e políticos os quais são sistematizados nos séculos XVII e XVIII, com advento da modernidade, a sociedade ocidental muda alguns parâmetros de referência, pressupõe liberdade e autonomia entre os indivíduos num sistema de mercado livre de competição.

Assim, Séguin (2002) elenca que a busca do reconhecimento pelo exercício da cidadania das populações vulneráveis não isenta as categorias sociais contrarias aos princípios da sociedade organizada pela moral, além disso, as pessoas transexuais para uma sociedade conservadora são por sua vez ainda no século XXI pessoas que não representam exemplo daquele sujeito considerado referencial de cidadania imaginada num contexto organizado.

De acordo com Cohn (2000) as categorias de liberdade e igualdade sempre foram centrais nas duas dimensões, cidadania individual e coletiva, tendo em vista a luta pela aquisição dos diretos sociais, econômicos, políticos e culturais nos quais estiveram associados à liberdade e igualdade. Porém, considera-se que esta

construção se processa numa dimensão machista, os quais o cidadão é um indivíduo, moldado pela ideia de sociedade padronizada numa dimensão de gênero masculino e feminino que têm papeis diferentes.

A cidadania como uma construção social, conforme Pastorini (2004), foi firmada pela luta do trabalho livre, esta continuou sendo uma luta central, bem como os ideais sobre igualitarismo, supostamente consagrados numa extensão que transcende a ideia de pertencimento de espaço cidade, seria o empoderamento da liberdade do corpo e do respeito dele.

DAS DECLARAÇÕES DE DIREITOS HUMANOS E O PRINCÍPIO DA DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA

O movimento Iluminista foi importante para evolução dos direitos humanos, consequentemente refletiu-se nos direitos da personalidade. De acordo com Schilling (2002), durante os séculos XVII e XVIII emergiu uma nova visão filosófica o iluminismo, dando início a um enorme movimento, em virtude do regime aristocrático, onde o poder era centralizado e absolutista, também conhecido como Antigo Regime Frances (*Ancien Régime*).

Com surgimento das ideias iluministas liberais, produto dos avanços nas ciências experimentais e de uma nova racionalidade, estas se procuravam em entender o mundo das inovações de pensamento, se remetem à atual concepção de Direito Civil, levantando a questão dos direitos políticos e de quem os deve possuir e exercer. Esses pensamentos procuravam, antes de tudo regular as relações de poder, garantindo aos cidadãos livre atuação civil, econômica e política.

Devido à ampliação dos direitos civis no século XVIII, a emergência da vida pública e o assalariamento de crescentes

camadas da população desencadearam, ao longo prazo, processos pujantes de integração social. Esses processos operaram sobre a ruína e a desagregação social de formas arraigadas de pertença e filiação comunitária.

> A obra destrutiva da construção das sociedades modernas encetou, assim, a problemática da questão social enquanto expressão especificamente moderna da desigualdade (LAVALLE, 2003, p. 01).

Na literatura de Kant (1784) o Iluminismo é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio torna-se culpado. Esta fase da vida representa a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. Tal menoridade é por culpa própria se a sua causa não reside na falta de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo sem a orientação de outrem. *Sapere aude*! Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem do iluminismo.

Com isso, originava-se um governo que iria servir aos interesses dos cidadãos, garantindo direitos e deveres, um ideal liberal, onde a primava-se pela liberdade individual e igualdade tanto na ótica jurídica, econômica, quanto na política. Posteriormente em 1789, sobre esta base de pensamento, ocorreu a Revolução Francesa, com os princípios de liberdade, igualdade, fraternidade.

> Ela foi conseqüência direta das idéias das luzes, difundidas pelos intelectuais e pensadores dos séculos XVII e XVIII, tais como John Locke, Montesquieu, Voltaire, Diderot, D'Holbach, D'Alembert, J. J. Rousseau, Condorcet e o filósofo Emanuel Kant, que, em geral, asseguravam ser o homem vocacionado ao progresso e ao auto-aperfeiçoamento ético. Para eles

> a ordem social não é divina, e sim construída pelos próprios homens, portanto sujeita a modificações, e a alterações substanciais. Era possível, portanto, segundo a maioria dos iluministas, por meio de um conjunto de reformas sociopolíticas, melhorar a situação jurídica e material de todos (SCHILLING, 2002).

Em 26 de agosto de 1789 a Assembleia Nacional Constituinte da França aprovou a declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, conceituando no artigo 6º a definição de igualdade, e no artigo 4º a de liberdade. Logo, a igualdade foi propagada como princípio geral, uma promessa que seria capaz de atingir a todos, na esfera política e social.

> Artigo 1º Os homens nascem e são livres e iguais em direitos. As distinções sociais só podem fundar-se na utilidade comum.
>
> Artigo 4º A liberdade consiste em poder fazer tudo aquilo que não prejudique outrem: assim, o exercício dos direitos naturais de cada homem não tem por limites senão os que asseguram aos outros membros da sociedade o gozo dos mesmos direitos. Estes limites apenas podem ser determinados pela Lei.
>
> Artigo 6º A Lei é a expressão da vontade geral. Todos os cidadãos têm o direito de concorrer, pessoalmente ou através dos seus representantes, para a sua formação. Ela deve ser a mesma para todos, quer se destine a proteger quer a punir. Todos os cidadãos são iguais a seus olhos, são igualmente admissíveis a todas as dignidades, lugares e empregos públicos, segundo a sua capacidade, e sem outra distinção que não seja a das suas virtudes e dos seus talentos.

Embora em teoria o direito fosse igual para todos, na prática constatou-se diferença. Pois, nem todos eram homens e cidadãos, os grupos vulneráveis continuavam menos favorecidos, sendo estes, mulheres, homossexuais, escravos, pessoas sem poder aquisitivo.

A cidadania não foi atribuída aos escravos, pois eles eram vistos como propriedade de outrem, também foi dada aos muito pobres ou dependentes, nem as mulheres porque estas não poderiam participar de atividades políticas, já que eram obrigadas a realizar tarefas domésticas e procriar. Tanto que dois anos após a revolução Olympe de Gouges em 1791 escreveu a declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã.

> Mulheres! Mulheres, quando deixareis de ser cegas? Quais são as vantagens que obtivestes na Revolução? Um menosprezo mais marcado, um desdém mais perceptível. Durante os séculos de corrupção vós só conseguistes reinar sobre a fraqueza dos homens. Vosso império está destruído; o que vos sobra? A convicção das injustiças do homem (GOUGES, 2007, p. 4).

Termos em que, constata-se que o Direito na teoria era para "todos", porém na prática era exclusivo, Scott (2005) naquele momento as diferenças de nascimento, de posição, de status social entre homens não eram levadas em consideração, porém eram reconhecidas as diferenças de riqueza, cor e gênero.

De acordo com Castilho (2011) percebe-se que somente em 1948, período pós-segunda guerra mundial, houve uma vasta evolução dos direitos humanos, com o advento da Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH) da ONU, esta foi elaborada com a participação de diferentes ordens jurídicas e culturais do mundo.

Em comparação com a declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão a ideia de liberdade também é citada no artigo primeiro, porém é abordada de maneira diferente, assim descrito: "Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos". Nota-se que foi extinta a conotação sexista, Melo (2008) deixando a Declaração Universal dos Direitos Humanos com um caráter mais amplo, concedendo os direitos à vida e à segurança, a liberdade de ir e vir, a proibição de discriminação, a presunção de inocência, entre outros.

> Art. 2º Todo ser humano tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidos nesta Declaração, sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, idioma, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição.

Todos esses desdobramentos sociais, culturais e econômicos foram importantes para alcançar a evolução do princípio da dignidade humana, conforme Sarlet (2005) este princípio é a qualidade intrínseca e distintiva de cada ser humano, forma-se então um complexo de direitos e deveres fundamentais que asseguram a pessoa a proteção a qualquer ato degradante e desumano.

Com a aprovação da Carta Magna em 1988, o sistema jurídico brasileiro abarcou os princípios fundamentais positivados, ou não, na Constituição de 1988, são de extrema importância para a construção de uma sociedade livre e justa, entre os quais destaca-se o princípio da dignidade humana, no estado democrático de direito, assim elenca o artigo primeiro da Constituição Federal.

> Art. 1º A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado Democrático de Direito e tem como fundamentos:
>
> I – A soberania;
>
> II – A cidadania;
>
> III – A dignidade da pessoa humana;
>
> IV – Os valores sociais do trabalho e da livre iniciativa;
>
> V – O pluralismo político.

A Carta Magna conta com uma estrutura essencial, que conforme de Hans Kelsen (1984) há uma pirâmide em que as normas constitucionais estariam no ápice, estando todas as demais normas jurídicas abaixo e submetidas a Constituição. Isto leva a convicção de que qualquer outra norma positivada, ou decisão, deverá obedecer ao princípio da dignidade da pessoa humana.

Há, no entanto, muita volatilidade a respeito do conceito deste princípio, tornando-se assim um "termo" jurídico indeterminado, Alves e Rostagno (2010), existe um forte conteúdo valorativo que possui o princípio da dignidade da pessoa humana, torna-se difícil a sua exata conceituação, por muitas vezes, ocorre conceitos desvinculados do seu real significado.

Então como fazer com que o Estado garanta o respeito e proteção as pessoas? É necessário que haja medidas protetivas para assegurar o direito de ter direitos, principalmente em relação a população vulnerável, que são as mais afetadas no que se refere as situações desumanas e degradantes. Conforme Séguin (2002) os atuais instrumentos de controle ainda não têm resultado satisfatório para conter os problemas das intolerâncias e preconceitos.

DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA E OS DIREITOS DA PERSONALIDADE

Sendo a dignidade um valor universal, faz do ser humano ser detentor da mesma, independente de classe, cor e gênero, esta base reflete, portanto, no âmbito dos direitos da personalidade, uma vez que esses direitos são valores, fundamentais, a começar pelo direito ao corpo e a autonomia da vontade.

De acordo com Silva (2013), no ordenamento jurídico pátrio, a base dos direitos da personalidade, é respaldada no princípio da dignidade da pessoa humana, pois esta é o núcleo essencial dos direitos fundamentais, quando os direitos da personalidade são positivados ganham conteúdo de direitos fundamentais, será a dignidade da pessoa humana a cláusula geral dos direitos da personalidade.

Os principais direitos da personalidade podem ser divididos em: vida, integridade física, honra, imagem, nome e intimidade. Todo indivíduo tem o direito de controlar o uso de seu corpo, aparência, nome ou qualquer outro elemento que estabeleça sua identidade, sendo assim os direitos da personalidade possui cunho geral, porque se aplica a todos, são também intransmissíveis, indisponíveis e absolutos.

Assim dispõe o artigo 11 do Código Civil “Com exceção dos casos previstos em lei, os direitos da personalidade são intransmissíveis e irrenunciáveis, não podendo o seu exercício sofrer limitação voluntária”.

O ordenamento jurídico pátrio e a jurisprudência definem que a partir do nascimento com vida se dá a aquisição da personalidade plena, esta confere direitos irrenunciáveis, imprescritíveis, impenhoráveis, intransmissíveis, ilimitados e

absolutos ao indivíduo, sendo estes do direito ao corpo, o direito ao nome e o direito à imagem, honra e vida privada. Um dos direitos fundamentais é o nome, conforme elenca o artigo 16 do Código Civil 2002 "toda pessoa tem direito ao nome, nele compreendidos o prenome e o sobrenome, logo percebe-se que o nome tem caráter individualizador da pessoa natural e mesmo após a morte continua a ser um marco de identificação".

Conforme Hogemann (2014) o nome pode ser escolhido livremente pelos pais, desde que não submeta o ser humano a situações vexatórias, já o sobrenome é abarcado pela filiação, e pode ser transmitido de maneira hereditária, vale ressaltar que esta proteção também é estendida para o pseudônimo. Destarte nome não poderá ser utilizado para constranger o indivíduo em publicações ou representações que a exponham ao desprezo público, mesmo que não haja intenção difamatória, conforme aborda o artigo 17 do código civil.

Por sua vez, o Superior Tribunal de Justiça (STJ) afirma que a proteção do nome, no Código de 2002 é a concretização o princípio constitucional da dignidade da pessoa humana, e que essa tutela é importante para impedir que haja abuso, o que pode acarretar prejuízos e, ainda, para evitar que sejam colocados nomes que exponham ao ridículo seu portador.

Nesta perspectiva, nota-se a importância que o nome tem sobre o sujeito, logo tem-se a necessidade de que o mesmo represente a atual identidade do indivíduo, justamente para evitar as situações vexatórias, preservando sua honra, moral e dignidade conforme o princípio da dignidade da pessoa humana no ordenamento jurídico constitucional. Daí a seriedade do nome social que visa acolher os direitos dos transexuais, para que estes sejam inseridos nos diversos contextos da esfera social conforme sua posição de gênero.

PROCESSO PARA AQUISIÇÃO DO NOME SOCIAL

A utilização do "nome" como garantia fundamental elencado no Código Civil e na Constituição Federal, traz consigo diversas situações nas quais, o mesmo, poderá ser modificado. Para isto deve-se compreender a Lei de registros públicos nº 6.015/73. Além de entender as políticas públicas adotadas em várias regiões brasileiras, que conceituam e definem o nome social, vale distinguir a diferença do nome civil e do nome social.

Visando preservar a dignidade e evitar o constrangimento perante o público, a administração pública direta e indireta e outros setores têm adotado medidas para proteger e assegurar os direitos dos travestis e transexuais.

Uma das medidas relevantes é a implementação do nome social, esta política visa adequar o nome ao gênero com o qual a pessoa se identifica, uma vez que o nome civil não reflete sua identidade de gênero. Várias autarquias, como é o caso de universidades, tem adotado o sistema, a Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, na resolução 001/2015 aponta:

> Art. 1º Assegurar ao discente da UFRB, cujo nome oficial não reflita adequadamente sua identidade de gênero, a possibilidade de uso e de inclusão nos registros acadêmicos do seu nome social, nos termos desta Resolução. Assim como estratégias de permanência qualificada através de espaços de formação fomentados via instituição para servidores e discentes.
>
> § 1º Nome social é o modo como a pessoa é reconhecida, identificada e denominada na sua comunidade e no meio social, uma vez que o nome

> oficial não reflete sua identidade de gênero ou possa implicar em constrangimento.

Este critério também foi utilizado nas Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Universidade Federal de Roraima, Universidade Federal da Paraíba, entre outras, nesta visão é apenas uma questão de tempo para que se amplie também para outras universidades, no mesmo sentido há escolas estaduais que adotaram o critério.

O preconceito e a intolerância com as pessoas que fogem do "padrão" sempre existiram, neste sentido para tentar dirimir o preconceito o poder público mecanismos de ações afirmativas visam ajudar esses determinados grupos que sofrem com qualquer violência discriminatória.

Com a implantação de novas políticas sociais, que se desenvolveram a partir dos movimentos sociais novos, como, homossexuais, prostitutas e demais categorias que antes da década de 1980 eram consideradas excluídas das políticas públicas e do direito à cidadania, a partir das forças sociais advindas das bases militantes esses atores obtiveram seus espaços no âmbito político da sociedade brasileira.

Alves (2013) aborda que desde década de oitenta a luta em favor dos direitos LGBTT (lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais) tem se destacado no Brasil, mas só no ano 2000 se fortaleceu tendo apoio de políticas públicas nacionais, destacam-se: 1. Programa Brasil sem Homofobia (2004); 2. Plano Nacional de Políticas para as Mulheres (2005); 3. Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos (2007); e, 4. Programa Nacional de Direitos Humanos (2009). A resolução n. 1652/02 do Conselho Federal de Medicina (CMF) foi revogada pela atual resolução de número 1955/10, que conforme o Art. 3º da mesma, define transexualismo:

> Art. 3º Que a definição de transexualismo obedecerá, no mínimo, aos critérios abaixo enumerados:
>
> 1) Desconforto com o sexo anatômico natural;
> 2) Desejo expresso de eliminar os genitais, perder as características primárias e secundárias do próprio sexo e ganhar as do sexo oposto;
> 3) Permanência desses distúrbios de forma contínua e consistente por, no mínimo, dois anos;
> 4) Ausência de outros transtornos mentais

Porém ao contrário do contexto médico, há sociólogos, historiadores e entre outros pesquisadores que afirmam que o transexual é uma pessoa que manifesta um desejo não patológico, porém a sociedade não o aceita e faz com que o transexual se torne mentalmente doente, segundo Castel (2001) a autora Bernice Hausman, afirma que esta visão do sexo é incapaz de dar conta da história positiva do saber biológico, e da inércia que impõe à reconfiguração de nossas ideias sobre o gênero.

No atual contexto social há muita burocracia para a mudança do civil, em regra no direito brasileiro o nome civil é imutável, pois conforme a Lei de registos públicos n. 6.015/73 esta providência ajuda a evitar fraudes, a controlar a não isenção de responsabilidade civil ou penal. Ocorre que esta Lei sofreu alterações, abrindo excepcionalidades para a mudanças de nome.

> Art. 58. O prenome será definitivo, admitindo-se, todavia, a sua substituição por apelidos públicos notórios (Redação dada pela Lei nº 9.708, de 1998).

> Parágrafo único. A substituição do prenome será ainda admitida em razão de fundada coação ou ameaça decorrente da colaboração com a apuração de crime, por determinação, em sentença, de juiz competente, ouvido o Ministério Público (Redação dada pela Lei nº 9.807, de 1999).

De acordo com Carvalho (2015) as categorias para a mudança de nome se definem em: a) erro gráfico; b) exposição do portador do nome ao ridículo; c) alteração do nome ao atingir a maioridade civil; d) alteração do nome pela adoção e/ou pelo filho fora do casamento; e) alteração do nome pelo casamento; f) adoção de apelido público e notório ao nome; g) alteração do nome pela lei de proteção às testemunhas e as vítimas; e por fim, h) a possibilidade de alteração do nome por estrangeiro.

A seguir serão apresentados detalhes sobre as mudanças de nomes citadas acima, conforme aborda Carvalho (2015), a mudança pode ocorrer devido os seguintes fatores:

a) Erro Gráfico – Ocorre quando a grafia do nome é realizada de maneira incorreta.

b) Exposição do Portador do Nome ao Ridículo – Este é o ponto principal a ser desenvolvido por conter relações com tema, ainda de acordo com Carvalho (2015) é uma matéria de difícil interpretação, por se tratar de noção subjetiva, conforme o parágrafo único art. 55 da Lei n. 6015/73.

> Art.55 [...] Parágrafo único -Os oficiais do registro civil não registrarão prenomes suscetíveis de expor ao ridículo os seus portadores. Quando os pais não se conformarem com a recusa do oficial, este submeterá por escrito o caso, independente da cobrança de

> quaisquer emolumentos, à decisão do Juiz competente (LEI Nº 6015/73).

De acordo com Hogemann (2014), nos casos dos transexuais, o nome civil é lícito na hora do registro de nascimento, pois é efetivado de acordo com o gênero biológico, porém conforme encaminha-se o tratamento hormonal, o sujeito começa a adquirir uma identidade correspondente ao sexo que pertence psicologicamente.

Logo, tal situação expõe o indivíduo a situação vexatória, constrangendo-o e ferindo princípio constitucional da dignidade da pessoa humana.

c) Alteração do Nome ao Atingir a Maioridade Civil - O art. 56 da Lei de Registros Públicos, estabelece que:

> O interessado, no primeiro ano após atingir a maioridade civil, poderá, pessoalmente ou por procurador bastante, alterar o nome, desde que não prejudique os apelidos de família, averbando-se a alteração que será publicada pela imprensa

d) Alteração do Nome pela Adoção e/ou pelo Filho Fora do Casamento – Neste caso a o adotante poderá modificar o prenome do menor, a decisão de modificação será concedida pelo juiz responsável pelo processo de adoção. No caso do reconhecimento de filhos fora do casamento o pai poderá conceder o sobrenome aos descendentes (CARVALHO, 2015).

e) Alteração do Nome pelo Casamento – De acordo com o art. 1.565, § 1º do Código Civil “qualquer dos nubentes, querendo,

poderá acrescer ao seu o sobrenome do outro", o mesmo se aplica para a União Estável.

f) Adoção de Apelido Público e Notório ao Nome - Esta situação é autoexplicativa e elencada pelo art. 58 *caupt* "O prenome será definitivo, admitindo-se, todavia, a sua substituição por apelidos públicos notórios." (CARVALHO, 2015)

g) Alteração do Nome pela Lei de Proteção As Testemunhas e as Vítimas – A lei 9.807/99 aborda que o nome completo poderá ser alterado dependendo da gravidade da coação ou ameaça, podendo até se estender ao cônjuge, companheiro, ascendentes e descendentes.

h) A Possibilidade de Alteração do Nome por Estrangeiro – Neste caso os estrangeiros que passam a residir no Brasil, serão vinculados pelo Código Civil, e poderão mudar o nome, conforme dispõe o art. 43 Lei n. 6.815/80.

> Art. 43 - O nome do estrangeiro, constante do registro (art. 30), poderá ser alterado: I - se estiver comprovadamente errado; II - se tiver sentido pejorativo ou expuser o titular ao ridículo; III - se for de pronunciação e compreensão difíceis e puder ser traduzido ou adaptado à prosódia da língua portuguesa.

A lei confere que toda alteração feita referente ao nome civil, que seja posterior ao registro de nascimento, deverá ser realizada por sentença judicial, consequentemente necessita-se de um advogado, o processo é complexo.

No caso das pessoas transexuais, o menor tempo que seja, torna-se uma lacuna para o constrangimento, como os jovens trans que prestam vestibular ou Enem, como é o caso de Ana Luisa Cunha,

pois na hora de apresentar os documentos de identificação da prova, o desagrado é intenso (G1, 2013). Este procedimento que era para ser realizado de forma simplória, acaba gerando uma situação que fere a dignidade humana.

Integração social, e tentando proteger a dignidade humana afim de evitar constrangimento, surge a política do nome social para os transexuais. De acordo com Hogemann (2014), o Estado deve proporcionar, independente da opção de gênero ou sexo, a participação ativa e responsável do ser humano nos direitos da própria existência e da vida, sob pena da violação do princípio da isonomia e da dignidade da pessoa humana. De acordo com presente acordão exposto:

> Ação de retificação de assento de nascimento. Pretensão de alteração do prenome, em virtude da sua condição de transexual. Sentença de improcedência. Data da distribuição da ação: 24/06/2013. Valor da causa: R$ 1.000,00. Apela o interessado, pugnando pela reforma da sentença, a fim de que no seu termo de nascimento conste nome feminino, dada sua condição psicológica. Pondera que sempre se compreendeu como mulher. Pugna pela aplicação da Constituição Federal, que garante o bem estar físico, mental e social. Sustenta que o permissivo está contido nos arts. 55, 57 e 58 da Lei nº 6.015/1973, visto que seu atual prenome vem lhe causando constrangimento, pois não condiz com seu gênero psicológico. Cabimento. Pretensão fundamentada em situação vexatória. Informações prestadas pela psicóloga que identifica incongruência entre a identidade determinada pela anatomia de nascimento e a identidade que a parte relatou sentir. Transexualidade é considerada doença (CID-10 F64.0), consistente no: Desejo de viver e ser aceito enquanto pessoa do sexo oposto. Cirurgia de transgenitalização dispensável para a alteração de

> nome. Recurso provido com determinação (TJSP, APL 0016069-50.2013.8.26.0003, Ac. 7325171, 5ª C. Dir. Priv., Rel. Des. James Siano, j. 05/02/2014).

A aquisição do nome social é definitivamente menos burocrática do que a mudança do nome civil, isto porque não promove qualquer alteração no registro civil, portanto não é necessária sentença judicial, desta forma algumas entidades da administração direta e indireta, possuem regulamento próprio, que através de portarias são decididas a maneira da aquisição do nome social.

Conforme portaria nº 233, de 18 de maio de 2010 do Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão. Gabinete do Ministro. [...] no uso de suas atribuições, tendo em vista a delegação de competência prevista no art. 28 do Decreto N 6.944, de 21 de agosto de 2009, e em face do disposto no art. 3º, inciso IV, e no art. 5°, *caput*, e inciso XLI, da Constituição Federal de 1988, e, em consonância com a política de promoção e defesa dos direitos humanos, resolve:

> Art. 1º Fica assegurado aos servidores públicos, no âmbito da Administração Pública Federal direta, autárquica e fundacional, o uso do nome social adotado por travestis e transexuais. Parágrafo único. Entende se por nome social aquele pelo qual essas pessoas se identificam e são identificadas pela sociedade.
>
> Art. 2° Fica assegurada a utilização do nome social, mediante requerimento da pessoa interessada, nas seguintes situações:
>
> I- Cadastro de dados e informações de uso social;
>
> II- Comunicações internas de uso social;

> III- Endereço de correio eletrônico;
>
> IV- Identificação funcional de uso interno do órgão (crachá);
>
> V- Lista de ramais do órgão; e
>
> VI- Nome de usuário em sistemas de informática.
>
> § 1º No caso do inciso IV, o nome social deverá ser anotado no anverso, e o nome civil no verso da identificação funcional.
>
> § 2° No Sistema Integrado de Administração de Recursos Humanos-SIAPE. Será implementado campo para a inscrição do nome social indicado pelo servidor.
>
> Art. 3° Os órgãos deverão, no prazo de noventa dias, promover as necessárias adaptações nas normas e procedimentos internos, para a aplicação do disposto nesta Portaria.

Esta medida garante uma nova perspectiva do reconhecimento dos direitos da cidadania dos transexuais, atualmente as pessoas trans, que não efetivaram a mudança de sexo, podem utilizar nome social, pois este surge no processo de transformação do indivíduo, sem que este precise necessariamente realizar a cirurgia de transgenitalização.

No Estado brasileiro o nome social tem se ajustado mediante os movimentos e processos reivindicatórios das organizações ou associações de base, que tem seus representantes indicados para atuarem politicamente junto aos órgãos governamentais para fazer valer as políticas afirmativas e os direitos que são estabelecidos pela Constituição Federal de 1988.

Boehm (2015) aborda que no Brasil ainda não há uma lei especifica que trade de identidade de gênero, deixando a comunidade

transexual à deriva do critério subjetivo do judiciário, porém circula no Congresso Nacional o Projeto de Lei 5002/13 de autoria do deputado Jean Wyllys (PSOL/RJ), e da deputada Erika Kokay (PT/DF). O projeto aborda que, toda pessoa tem direito ao reconhecimento de sua identidade de gênero, ao livre desenvolvimento de sua pessoa conforme sua identidade, a ser tratada de acordo com a sua identidade de gênero.

O PL 5002/13 ainda define que o exercício à identidade de gênero pode envolver modificações corporais, através dos tratamentos hormonais ou cirúrgicos, desde que haja a livre vontade do indivíduo. E que para a alteração do prenome não será requisito a intervenção cirúrgica, terapia hormonal, autorização judicial ou qualquer tipo de tratamento ou diagnostico psicológico.

> Art. 1º. Fica instituída a Carteira de Nome Social para Travestis e Transexuais no Estado do Rio Grande do Sul, para o exercício dos direitos previstos no Decreto nº 48.118, de 27 de junho de 2011.
>
> Art. 2º. A Carteira de Nome Social terá o modelo previsto no Anexo Único deste Decreto no qual deverá constar, obrigatoriamente, os seguintes dizeres: Válida para tratamento nominal nos Órgãos e Entidades do Poder Executivo do Rio Grande do Sul.
>
> Art. 3º. É requisito obrigatório para confecção da Carteira de Nome Social a prévia identificação civil no Estado do Rio Grande do Sul.

Recentemente a inscrição para o XVII exame da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), aceitou o uso do nome social (G1, 2015). Outro processo de integração é a inserção do nome social no cartão do Sistema Único de Saúde (SUS), de acordo com a portaria

nº 1820 de 13 de agosto de 2009 (PORTAL BRASIL, 2013), esta dispõe que toda pessoa tem direito ao atendimento humanizado, realizado pelos profissionais qualificados, sem sofrer qualquer discriminação, livre de qualquer restrição ou negação em virtude de idade, raça, cor, etnia, religião, orientação sexual, identidade de gênero, condições econômicas ou sociais, garantindo ao ser humano a identificação pelo nome e sobrenome civil, devendo existir em todo documento um espaço para o registro do nome social, independente do registro do nome civil.

No estado de Roraima entrou em vigência a Lei nº 796 de dezembro de 2010, a qual permite aos travestis e transexuais a identificação pelo nome social em documentos de prestação de serviço, quando atendidos nos órgãos da administração pública estadual direta e indireta. As presentes políticas mencionadas, conforme elencam Hogemann (2014) e Alves (2013), demonstram que o nome social já possui elementos garantidos por um conjunto medidas que firmam o direito a integridade e dignidade, para as pessoas interessadas em adquiri-lo, firmando, portanto, suma importância para o desenvolvimento da sociedade igualitária.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O nome social é um direito adquirido no Estado brasileiro como uma conquista recente. Este acontecimento se configura como uma construção social marcada por discussões que ainda galgam reflexões no âmbito político.

Para isto buscou-se fundamentos norteadores como resposta aos procedimentos para aquisição de um nome. As condutas são projetadas pela própria sociedade em homem e mulher já se definem

em suas posições, e aqueles não enquadrados como masculino e feminino são excluídas.

É notável ao longo da história as punições sofridas pelas mulheres, opressões impostas devido ao seu gênero. Deste modo pensar sobre a posição de uma pessoa transexual e se colocar na posição feminina, não se condiz pela indefinição de gênero feminino no contexto social e cultural em que se projeta a ideia de gênero.

Para entender a categoria social dos transexuais e apropriação de um nome desejado socialmente nos processos de interação foi necessário fazer uma leitura sociológica acerca do processo de construção da identidade do sujeito como um todo. Nesta perspectiva buscou-se a tese construída por Hall (2001) que descreve as identidades como fenômenos concretizadas e produzidos através do encontro com o outro, diante de tempo e espaço que marca a presença concreta da alteridade, e é através da comunicação, mediada ou não com o outro, que os sujeitos ganham contornos tangíveis e as identidades emergem e se definem.

A partir da concepção sociológica, a identidade aparece na interação entre o "eu" e a sociedade. Então a identidade delineada na modernidade se reconfigura na contemporaneidade através de um novo entendimento, principalmente diante das críticas pós-modernas. Hoje as categorias transexuais, têm lutado pelo reconhecimento como pessoa e cidadã para conviver dignamente em sociedade. Sendo a cidadania uma das posições mais antigas e necessárias para a convivência em sociedade.

A cidadania é conferida pelo reconhecimento de um nome o qual a pessoas se auto identifica no caso dos transexuais o nome escolhido conforme sua posição é fundamental. Com isto a pessoa identificada pelo nome é compreendida em um contexto do coletivo no mundo do trabalho e se apresenta em uma dimensão cívica, em que os cidadãos exercitam virtudes cívicas e tem na comunidade em

que vivem sua referência imediata, na contemporaneidade diz respeito à busca de leis e direitos para categorias sociais excluídas da sociedade principalmente do ponto de vista econômico, entre as questões sociais, se caracterizam os problemas relacionados à luta pela terra, moradia, miséria, desemprego ou subemprego.

Os processos reivindicatórios pela aquisição de um nome reconhecido socialmente são ações afirmativas para as categorias descriminadas com destaque os transexuais, estão sendo movidas pelas novas representações no cenário político partidário, sendo que estão sujeitos ao enfrentamento as posições contrarias, principalmente quanto a posição de gênero, sendo os transexuais alvos de muitos debates sobre as políticas de inclusão e reparação de danos causados pelos abusos e descriminação de seguimentos sociais, sobretudo da bancada evangélica conforme fundamentos da análise de dados descritos nesta monografia.

REFERÊNCIAS

ALVES, C. E. R. “Travestis e transexuais na escola: ressonâncias do uso do nome social na rede municipal de educação de Belo Horizonte”. **Anais do X Seminário Internacional Fazendo Gênero**. Florianópolis: UFSC, 2013.

ALVES, R. A.; ROSTAGNO, A. T. P. “Princípio da dignidade da pessoa humana como norma fundamental na ordem jurídico-constitucional brasileira”. **Revista Jurídica da Faminas**, vol. 6, n. 1, 2010.

BOEHM, C. “Falta de legislação federal dificulta combate à homofobia”. **EBC Agência Brasil** [2015]. Disponível em: <www.agenciabrasil.ebc.com.br>. Acesso em: 07/11/2023.

BRANDÃO, C. **O que é educação**. São Paulo: Editora Brasiliense, 2007.

BRASIL. **Brasil Sem Homofobia**. Brasília: Ministério da Saúde, 2004. Disponível em: <www.saude.gov.br>. Acesso em: 07/11/2023.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Planalto, 1988. Disponível em: <www.planalto.gov.br>. Acesso em: 07/11/2023.

BRASIL. **Lei n. 6.015, de 31 de dezembro de 1973**. Brasília: Planalto, 1973. Disponível em: <www.planalto.gov.br>. Acesso em: 07/11/2023.

BRASIL. **Lei n. 6.815, de 19 de agosto de 1980**. Brasília: Planalto, 1980. Disponível em: <www.planalto.gov.br>. Acesso em: 07/11/2023.

BRASIL. **Lei n. 9.807, de 13 de julho de 1999**. Brasília: Planalto, 1999. Disponível em: <www.planalto.gov.br>. Acesso em: 07/11/2023.

BRASIL. **Portaria n. 233, de 18 de maio de 2010**. Brasília: Ministério do Planejamento, 2010. Disponível em: <www.gov.br>. Acesso em: 07/11/2023.

BRASIL. **Projeto de Lei n. 5002, de 20 de fevereiro de 2013**. Brasília: Planalto, 2013. Disponível em: <www.camara.gov.br>. Acesso em: 07/11/2023.

CAMBRIDGE DICTIONARY ONLINE. “subjective gender”. **Cambridge Dictionary** [2015]. Disponível em: <www.dictionary.reference.com>. Acesso em: 10/11/2023.

CARVALHO, A. R. F. “Possiblidades de alteração do nome civil”. **Recivil** [2015]. Disponível em: <www.recivil.com.br>. Acesso em: 10/11/2023.

CASTEL, P. H. “Algumas reflexões para estabelecer a cronologia do "fenômeno transexual" (1910-1995)”. **Revista Brasileira de História**, vol. 21, n. 41, 2001.

CASTILHO, R. **Direitos Humanos**. São Paulo: Editora Saraiva, 2011.

COHN, A. **A questão social no Brasil**: A difícil construção da cidadania. São Paulo: Editora Senac, 2000

DICIONÁRIO MICHAELIS. “Gênero”. **Dicionário Michaelis** [2015]. Disponível em: <www.michaelis.uol.com.br>. Acesso em: 10/10/2023.

FRANÇA. **Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão**. Paris: Assembleia Nacional Constituinte, 1789.

FUNARI, P. **Grécia e Roma**. São Paulo: Editora Contexto, 2002.

G1. “Inscrição para Exame da OAB vai aceitar nome social e véu islâmico”. **G1** [2015]. Disponível em: <http://g1.globo.com>. Acesso em: 10/10/2023.

GOUGES, O. “Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne”. **Bibliothèque Jeanne Hersch** [2007]. Disponível em: <www.bjh.org>. Acesso em: 14/10/2023.

GUEDES, M. E. F. “Gênero, o que é isso?”. **Psicologia Ciência e Profissão**, vol. 15, n. 1, 1995.

HALL, S. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: Editora DP&A, 2006.

HOGEMANN, E. "Direitos Humanos e Diversidade Sexual: o reconhecimento da identidade de gênero através do nome social". **Revista Seção Judiciária do Rio de Janeiro**, vol. 21, n. 39, 2014.

IANNI, O. **Pensamento social no Brasil**: a questão social. Bauru: Editora da USC, 2004

KANT, I. "Resposta à pergunta 'Que é o Iluminismo?'". **LusoSofia** [1784]. Disponível em: <www.lusosofia.net>. Acesso em: 10/10/2023.

KELSEN, H. **Teoria Pura do Direito**. Coimbra: Armênio Armado Editor, 1984.

LAVALLE, A. "Cidadania, igualdade e diferença". **Lua Nova: Revista de Cultura Política**, n. 59, 2003.

MACEDO, J. R. "Charivari e ritual judiciário: a cavalgada infamante na Europa Medieval". **Anais do V Encontro Internacional de Estudos Medievais**. Salvador: Quarteto Editora, 2005.

MALUF, A. **Novas modalidades de família na pós-modernidade** (Tese de Doutorado em Direito). São Paulo: USP, 2010.

MELO, E. "Feminismo: velhos e novos dilemas uma contribuição de Joan Scott". **Caderno da AGU**, n. 31, 2008.

ONU – Organização das Nações Unidas. **Declaração Universal Dos Direitos Humanos**. Paris: ONU, 1948.

PORTAL BRASIL. “Transexuais e Travestis poderão usar nome social no cartão do SUS”. **Portal Brasil** [2013]. Disponível em: <www.brasil.gov.br>. Acesso em: 23/10/2023.

RORAIMA. **Lei n. 796, de 30 de dezembro de 2010**. Boa Vista: TJRR, 2010. Disponível em: <www.tjrr.jus.br>. Acesso em: 10/10/2023.

SARLET, I. W. **A Eficácia dos Direitos Fundamentais**. Porto Alegre: Editora Livraria do Advogado, 2005

SCHILLING, V. “A Revolução Francesa de 1789, Parte I: A queda do Antigo Regime”. **Educa Terra** [2002]. Disponível em: <www.educaterra.terra.com.br>. Acesso em: 10/10/2023.

SCOTT, J. W. “O enigma da igualdade”. **Estudos Feministas**, vol. 13, n. 1, 2005.

SÉGUIN, E. **Minorias e Grupos Vulneráveis**. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2002.

SILVA, H. P. “Os direitos da personalidade sob a ótica dos direitos fundamentais”. **Âmbito Jurídico**, vol. 16, n. 112, 2013.

SOLERA, C. **Sete grandes debates sobre desigualdades sociais**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2005.

TORRÃO FILHO, A. “Uma questão de gênero: onde o masculino e o feminino se cruzam”. **Caderno Pagu**, n. 24, 2005.

UFRB - Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. **Resolução n. 001, de 25 de fevereiro de 2015**. Salvador: UFRB, 2015. Disponível em: <www.ufrb.edu.br>. Acesso em: 07/11/2023.

WOODWARD, K. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Editora DP&A. 2003.

CAPÍTULO 3

Identidade Acadêmica em Medicina

IDENTIDADE ACADÊMICA EM MEDICINA

Ayala Bernardo Silva dos Santos

Os processos de identidade dos acadêmicos em medicina se desencadeiam através dos conflitos internos e externos gerados de forma impositiva pela sociedade. Neste sentido, os demarcadores teóricos da fluidificação das concepções de identidade seguem numa lógica e enfrentamento do "eu" e o "outro".

Essa configuração se contempla em um fenômeno sempre em construção, e se define a partir das relações interpessoais que se expressam através das dimensões espaciais e culturais contornadas por situações instáveis em seu sentido amplo. A partir deste preâmbulo, buscou-se aproximar nos estudos das reflexões contemporâneas que promovem o diálogo entre os interlocutores e prática em campo.

No processo de desenvolvimento epistemológico, a ideia de identidade está sempre confirmada pelo conflito, pois trata-se de um processo que está em constante negação do outro. Esta análise é refletida pelas relações de fronteiras humanas em seus processos de alteridade. Porém, para além deste parâmetro meramente compreendido pela identificação ou autoidentificação do sujeito como ser ontológico, a ideia de conflito se confirma mais intensa diante o pertencimento local ou territorial.

No tempo presente o modelo de sociedade exige para além dos conhecimentos teóricos e práticos, outras habilidades que envolvem princípios humanistas concomitante a racionalidade, assim o percurso acadêmico promoverá a aquisição de uma identidade em processo capaz de compreender ou não o que significa

ser um sujeito com formação racionalista com uma consciência sensível ao longo de sua trajetória.

A IDENTIDADE ACADÊMICA

O processo formativo de um médico exige compreender a totalidade, numa academia esses processos identitários vão ocorrer como demarcadores numa relação de negação movido pelo conflito. Trata-se de uma formação integral e holística, de acorde com Japiassú e Marcondes (2011) trata-se de uma doutrina filosófica advinda do holismo que considera que a parte só pode ser compreendida a partir do todo, que privilegia a consideração da totalidade na explicação de uma realidade, sustentando que o todo não é apenas a soma de suas partes, mas possui uma unidade orgânica.

A formação acadêmica dos médicos brasileiros se desencadeou em um processo identitário paulatino segundo Oliveira (2018) as primeiras escolas de ensino médico no Brasil foram criadas em 1808 e até a primeira década do século XX havia apenas três dessas instituições. A década de sessenta, com a criação de 35 escolas, acabou sendo marcada por um processo intenso de expansão. É perceptível que o avanço das academias se desdobra com concomitante a dinâmica social, cultural e a conjuntura expansão populacional em meio as problemáticas vivenciadas na sociedade.

O enfoque da identidade se desdobra dentro de uma perspectiva pessoal e social. As discussões identitárias são marcadas pelas relações culturais e políticas, considerando esta como um processo que está sempre numa dimensão que se insere nos sujeitos ao longo de suas interações, os quais estabelecem e se apropriam de

novos conhecimentos formando redes e relações de conflitos que se configuram por negociações e alteridades.

> [...] a identidade baseia-se em compartilhar valores, crenças, ideias e práticas das quais têm os sujeitos, afinidades e que o elemento valorativo pese em suas ações de adesão daquilo que o satisfaz e que julga ser bom e importante para a sua convivência. Outro viés da identidade e a diferença que se debruça no reconhecimento pelo outro, do conjunto de características individuais e grupais através das quais se distingue e busca-se reconhecer dentro do espaço social (SANTOS, 2007, p. 54).

Discutir a identidade acadêmica em medicina é considerar a trajetória dos sujeitos e das conexões espaciais que afirmam ou reafirmam suas identidades ou diferenças na relação com os outros.

Neste sentido, surge a ponte ancorada pelas bases teóricas capazes de explicar o fenômeno identidade na relação com a ideia de fronteira, para então entender como estes fenômenos são fluentes no âmbito escolar. Porém, a construção está consolidada em um universo mais amplo, o qual ultrapassa as fronteiras do "eu" e do "outro", pois demarca elementos sócio-políticos. Dessa forma, aporta-se a concepção de identidade sempre em construção numa perspectiva. Segundo Follmann (2001, p. 46):

> [...] a identidade pode ser concebida como processo resultante de uma construção social, de uma construção pessoal e de uma construção na interação do nível pessoal com o social, sendo assim ao mesmo tempo, algo proposto socialmente e algo reivindicado pessoalmente.

Portanto, a identidade está em constante processo por meio do qual os sujeitos se revelam perante as relações de conflitos e se reinventam conforme situações relacionais. As investigações sobre identidade estiveram em evidência pelos estudos culturais.

Contudo, faz-se necessário alertar, no campo acadêmico sobre a existência das relações de conflitos que estão além das fronteiras entre os sujeitos, mas são afirmadas e reafirmadas pelas fronteiras culturais, históricas e, principalmente, pelo viés político confirmado no processo de luta e resistência consolidada na ação pelo reconhecimento das diferenças.

Bauman (2005) afirma que a identidade se constitui como uma concepção ambígua, como uma "faca de dois gumes". Assim ela pode ser um grito de guerra dos indivíduos ou das comunidades que desejam ser imaginadas.

> Num momento o gume da identidade é utilizado contra as "pressões coletivas" por indivíduos que se ressentem da conformidade e se apegam as suas próprias crenças (que o grupo execraria como preconceitos) e a seus próprios modos de vida (que o grupo condenaria como exemplos de "desvio" ou "estupidez", mas, em todo caso de anormalidade necessitando ser curados ou punidos). Em outro momento é o grupo que volta o gume contra um grupo maior, acusando de querer devorá-lo ou destruí-lo, de ter a intenção viciosa e ignóbil de apagar a diferença de um grupo menor, forçá-lo ou induzi-lo a se render ao seu próprio "ego coletivo" perder prestígios dissolver-se (BAUMAN, 2005, p. 82).

Dessa forma, percebe-se que a identidade estudantil se firma numa dimensão dialética a partir da contradição explicitamente conflituosa pela afirmação e negação. Nesta perspectiva o

acadêmico em medicina está amplamente submergido em sua trajetória de vida constituída pelo modelo de sociedade a qual pertence, porém, é neste emaranhado de signos e significados que os sujeitos se reinventam e produzem as novas identidades que demarcam suas condições ou posições individuais/autoidentificados e/ou coletivos como processo de resistência.

Nestes aspectos de relações ancoradas pela ideia de conflito, segundo Santos (2013), a identidade vai se ajustando de forma relacional entre os sujeitos. Assim, as trilhas do percurso são percorridas pelas interconexões e contrastes de forma desafiadora e se reinventam como uma mutação pela diferença na relação com o mundo. Porquanto o processo de identidade não se fecha entre um ponto e outro. É algo que flui pelas relações com os outros como processo de vida.

> Esse processo de vida se renova sempre na alteridade, pois na relação com o outro o processo de identidade se projeta em um "eu" opositor pela diferença que se movimenta a todo tempo na reelaboração das próprias experiências em diversas situações. Trata-se de um ser que está sempre conferindo suas perspectivas, trazendo para si eventos que os projetam. Dessa forma, as relações se reiteram paulatinamente em consonância com a própria história de vida em oposição com os demais humanos (SANTOS, 2013, p. 218).

A identidade, em processo de vida, se reconhece pelo indivíduo na existência do outro, confrontado pela diferença. Portanto, esse ser individual se projeta como ser multifacetado. O "eu" sujeito egocêntrico está fragmentado pelas significações interiorizadas a partir de outrem. Por isso, as identidades individuais se afirmam pelos gestos, gostos ou estilos inventados pelos

contextos. Quando um sujeito discute o gosto, está contestando sempre diante do outro para situar a diferença como diálogo constante consigo mesmo e com outro. Esta condição é sempre relacional.

Segundo Bauman (2001), as identidades também se tornam instáveis, deixam de ser determinadas por grupos específicos, também deixam de ser o foco da estabilidade do mundo social. As identidades acadêmicas médicas estão em constantes "suturas" concepção considerada por Hall (1990) sociológica, que preenche o espaço entre o "interior" e o "exterior" – entre o mundo pessoal e o mundo público.

O fato de que projetamos a "nós próprios" nessas identidades culturais, ao mesmo tempo que internalizamos seus significados e valores, tornando-os "parte de nós" contribui para alinhar nossos sentimentos subjetivos com os lugares objetivos que ocupamos no mundo social e cultural que se tornam hibridas e deslocadas de um vínculo local.

E isso significa, também, que são transformadas em uma tarefa individual, em um processo de construção incessante e não mais de atribuição coletiva que implica apenas a certa conformação às normas sociais. Nos estudos da Antropologia as concepções de identidade emergem a partir de um dado sistema de relações sociais, que constituem elementos potencializadores para identificar categorias sociais, tornando-se necessário considerar o mecanismo de identificação para esboço da identidade social. Assim, percebe-se que as análises se fazem presente sobretudo nos estudos culturais.

Ao enfatizar o processo de identidade acadêmica médica, fez-se necessário elencar a concepção da identidade pessoal, a qual se revela numa relação de fronteira entre os sujeitos. Essa fronteira, a princípio, está delimitada possivelmente em um processo de enfrentamento dos estudantes com suas formações continuadas as

quais são consideradas as aptidões e valores financeiros futuros. Estes demarcadores serão fundamentais para garantir a satisfação pessoal e econômica eles se delineiem no processo de sutura da construção identitária.

Para além dos valores sociais e econômicos a formação historicamente é marcada pela condição status desde o surgimento, Souza (2021) enfatiza sobre os registros do que hoje se chama de medicina nos antigos povos mesopotâmicos, sumerianos, babilônicos, entre outros. A cura e o cuidado em saúde estavam ligados à magia e à religião. Na Mesopotâmia, por exemplo, cabia aos sacerdotes cuidar dos doentes. O primeiro registro escrito sobre algo próxima à profissão médica é do Código de Hamurabi, na Babilônia.

Os processos acadêmicos se constituem nos seus cotidianos em períodos teóricos ou práticos na área de saúde, assim, a aquisição de novas práticas desencadeiam uma *identidade médica* envolvida pela ideia de pertencimento que compreende esse sujeito como o principal protagonista das ocorrências hospitalares, cujos signos devem ser interpretados de forma ampla se estendendo ao longo da vida acadêmica. Nesta perspectiva a dimensão *cognoscitiva* é um demarcador da identidade profissional.

Em outras palavras, a identidade jamais está acabada. Logo, é impossível identificar a origem ou a essência. Entende-se que as pessoas têm múltiplas identidades, portanto, o fenômeno identitário vai contornando e movendo-se mediante seus contextos. A partir da identificação do "eu" diante dos "outros" há o desenvolvimento das identidades sejam elas de gênero, classe social, religião, etnicidade, a profissão e outras, sendo que a dinâmica profissional quando atrelada a estrutura acadêmica intensa é constantemente negada e em constante transformação contínua.

É inegável que a percepção de identidade não como algo dado, mas dinamicamente produzido, permeado por efeitos variados, constituída num processo nunca fixo e com historicidade particular. Como, aliás, vem sendo discutido pelos estudos culturais e pós-estruturalismo. A identidade acadêmica está associada a identidade política a assim, incorporam as manifestações coletivas e muito bem embasadas ou construídas pelos discursos alimentandos através das falas, a afirmação do empoderamento do "nós" através dos símbolos que seguem revitalizando e retroalimentando significados.

Dessa maneira, as fronteiras de identidade na dimensão acadêmica em medicina vão se delineando de acordo não só pelas aptidões individuais, mas por suas demandas sociais e econômicas modeladas pela sociedade. Hall (2003) menciona que as velhas identidades estão em declínio, o que culmina com a construção de novas identidades, fazendo com que o sujeito se torne fragmentado, esparso, o qual era visto antes como um sujeito unificado. Para isso, o autor afirma que as identidades modernas se inserem em um processo de descentralização que contribui para o deslocamento das identidades e do sujeito.

Os acadêmicos em medicina ao longo de suas trajetórias de permanência e êxito são deslocados numa perspectiva relacional do movimento pelas diferentes culturas numa conexão que despertam a sociedade para uma noção de que há um "outro" e um "eu" que é olhado de uma maneira diferente ou então mutuamente. Neste sentido, os sujeitos se afirmam diante de outros sujeitos os quais suas identidades são negadas dialeticamente.

É comum encontramos durante e ao término da formação acadêmica, o estudante sempre apontando para uma formação continuada, são raras exceções em que os sujeitos não estejam em busca de uma especialidade, tento em vista seus interesses individuais ou mesmo induzidos por seus pares para buscarem na residência médica a qual Senger *et al.* (2018) aponta que a residência

é entendida como complementação necessária à graduação e vem sendo cursada pela quase totalidade dos egressos. Tal entendimento é evidenciado pelas opiniões dos ex-alunos sobre sua formação, e até mesmo uma pós-graduação que atenda as vontades individuais ou coletivas.

A partir deste aspecto, a identidade acadêmica médica define-se como o sentimento de pertença que segue compartilhada coletivamente em que é definida em um determinado momento, tornando-se práticas profissionais, as quais se constroem e se reconstroem por meio das interações cotidianas hospitalares como suturas.

De acordo com Oliveira *et al.* (2018), o ensino médico no Brasil, desde a sua fundação até os dias atuais, vem sendo fortemente influenciado por decisões e conjunturas políticas, regimes de governo, modelos econômicos, propostas de intervenção social e de gestão das diferentes políticas públicas.

Com base nesta dimensão para além da identidade profissional há uma larga identidade política "[...] a política expansionista teve relação direta com o desenvolvimento econômico, tecnológico, político e social do país" (OLIVEIRA *et al.*, 2019, p. 02). Com isso, a política expansionista teve relação direta com o desenvolvimento econômico, tecnológico, político e social do país.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A formação em medicina exige para além da graduação um conhecimento humanista em continua processo de investigação de diagnósticos submergidos pelos condicionantes da saúde da população. É necessário compreender que suas identidades pessoais

são expressamente abarcadas pelo viés profissional marcada pelas exigências do sistema de saúde dentro da rede pública e privada.

Baseado em modelo de sociedade capitalista baseada na economia de mercado favorecendo o conhecimento técnico especializado, o processo identitário acadêmico é marcado pela dimensão profissional, ou seja, há um discurso praticado para que a carreira futura do sujeito tenha siga financeiramente traga uma satisfação pessoal em concomitância a ascensão do reconhecimento das práticas que irão defini-los como sujeitos médicos.

No cenário acadêmico o sujeito adquire múltiplas identidades, entendido como pessoa que cura, orienta, dialoga, prontifica, mensura, examina, avalia ou diagnostica pacientes e condutas ocorridas dos usuários/pacientes de um centro hospitalar ou outros locais de assistência. Assim podemos compreender que o processo de formação ocorre numa perspectiva de práxis a qual envolve operações sistêmicas na identidade profissional multifacetada ainda no processo acadêmico.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Z. **Identidade**: entrevista a Benedetto Vecchi. Rio de janeiro: Editora Zahar, 2005.

FOLLMANN, J. I. "Identidade como conceito sociológico". **Revista Ciências Sociais Unisinos**, vol. 37, n. 158, 2001.

HALL, S. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D. **Dicionário básico de filosofia**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2001.

OLIVEIRA, A. *et al*. “Evolução, distribuição e expansão dos cursos de medicina no Brasil (1808-2018)”. **Trabalho, Educação e Saúde**, vol. 17, n. 1, 2019.

SANTOS, J. V. **Diferenças étnicas e o lugar do índio**: descendente na escola de Boa Vista-RR (Dissertação de Mestrado em Educação). Manaus: UFAM, 2007.

SENGER, H. *et al*. “Trajetória profissional de egressos do curso de Medicina da Universidade de Campinas (Unicamp), São Paulo, Brasil: o olhar do ex-aluno na avaliação do programa. Interface”. **Comunicação, Saúde e Educação**, vol. 22, 2018.

SOUZA, V. **Modelos de formação médica em perspectiva comparada**: análise dos cursos de graduação em medicina da UFRGS e da UFPE (Tese de Doutorado em Políticas Públicas). Porto Alegre: UFRGS, 2021.

CAPÍTULO 4

Identidade e Desafios do Indígena Urbano

IDENTIDADE E DESAFIOS DO INDÍGENA URBANO

Roseli Bernardo Silva dos Santos

Buscamos dialogar sobre os processos de identidade dos povos indígenas urbanos brasileiros, tomando como foco as reflexões ajustadas pelo viés das concepções contemporâneas.

Essa dimensão tende a incomodar as críticas estabelecidas ao pensamento metafísico e iluminista, intensificadas nas décadas mais recentes e renovadas para a compreensão sobre a dinâmica que marca a experiência da identidade no mundo contemporâneo. Toma-se como objetivo neste estudo entender a questão identitária do indígena urbano numa perspectiva de interações sociais.

O indígena urbano como sujeito integrado à sociedade nacional tem sua posição marcada pela lógica de um projeto resultante da modernidade que opera na direção de uma identidade nacional. Esse parâmetro forjado pela modernidade se reconfigura na contemporaneidade, buscando um novo entendimento para a questão.

Com isso, procuramos interpretar as situações particulares de alguns centros urbanos brasileiros para entender a etnicidade indígena e seus mecanismos de interações, reconhecimento e autorreconhecimento dos atores sociais influentes na sociedade estruturada pela divisão do trabalho.

A discussão acerca dos processos da identidade dos povos indígenas urbanos é necessária no sentido de elencar fundamentos que contornam e contribuem para o entendimento desse fenômeno. Nessa perspectiva, busca-se dialogar com o "eu" numa dimensão processual e contínua de aprendizagem com o "nós" das

interações sociais. Portanto, no transcorrer desta reflexão enfocamos que as identidades nunca são acabadas e que não se anulam as diferenças.

Falar de identidade na contemporaneidade implica considerar um complexo cenário problematizado de maneira corrosiva estruturas fixas. Assim, faz-se pertinente um exercício analítico através de bases reflexivas que torna a identidade um dos eixos fundamentais para discutir a questão da etnicidade e compreender as vivências dos povos indígenas urbanos.

O INDÍGENA E O MUNDO URBANO

Para dar ênfase nesta temática, partiremos de um breve diálogo do cotidiano experienciado no centro de Porto Alegre, na Rua dos Andradas, ou nas proximidades desta, onde se concentram, todos os dias, artistas de rua, camelôs e indígenas das etnias Kaingang e Guarani, as quais se identificam.

Entre os Guarani, é visível a presença de mulheres com crianças e uma pequena quantidade de artesanatos e, numa cesta, são depositadas moedas, que supostamente são doações das pessoas que transitam por lá. Há também crianças cantando na língua aparentemente "original ou materna", acompanhadas quase sempre de um ou dois adultos com instrumentos musicais, na tentativa de receber também colaborações.

E ainda há indígenas da etnia Kaingang que comercializam diversos produtos em pequenas "bancas", assim denominados pela etnia, nas quais estão expostos para a venda bijuterias femininas, braceletes, anéis, colares, bolsas, lenços, chapéus e outros.

Ao dialogarmos com um senhor que comercializava tais produtos, perguntamos sobre que produtos teria para oferecer da

cultura indígena. Ele afirmou ter apenas colares, brincos e pulseiras de sementes, logo dizendo que estes eram de fabricação da etnia Kaingang, à qual ele pertencia, porém a maioria dos objetos não eram resultantes de sua cultura e sim do mundo dos brancos, quando perguntamos sobre a origem dos objetos.

O comerciante, senhor Ari Ribeiro, assim relatou: “a gente vende artesanato de nossa cultura, mas também vendemos mais coisas que o branco gosta de usar”. Ele, que é residente no Morro de Santana, explicou que atuar com as vendas de outros produtos não indígenas já foi motivo de insatisfação por parte de outros artesãos não indígenas.

Estes alegaram que os indígenas deveriam vender apenas produtos de sua cultura, pois os metais não pertenceriam à cultura indígena, e sua comercialização seria ilegal, pois estaria prejudicando as vendas dos não indígenas . Com isso, os índios recorreram à Lei 6.001 do Estatuto do Índio de 19 de dezembro de 1973.

> IV - assegurar aos índios a possibilidade de livre escolha dos seus meios de vida e subsistência.
>
> VIII - utilizar a cooperação, o espírito de iniciativa e as qualidades pessoais do índio, tendo em vista a melhoria de suas condições de vida e a sua integração no processo de desenvolvimento.
>
> X - garantir aos índios o pleno exercício dos direitos civis e políticos que em face da legislação lhes couberem.

Segundo o senhor Ari, além de recorrer à Lei, houve a contribuição de estudiosos do museu antropológico na investigação

de documentos para comprovar que os povos Kaingang já utilizavam adornos prateados antes dos anos de 1940.

Essa experiência contribuiu para um pensar sobre o processo identitário como uma forma de reconhecimento. Para Mead (1982), da mesma forma que o indivíduo age socialmente com relação a outras pessoas, ele age em relação a si próprio.

Nesta conexão, o desenvolvimento social humano implica o emprego, por parte dos indivíduos, do seu mecanismo de consciência de si, socialmente surgido, tanto para produzir as transformações sociais progressivas como para o desenvolvimento de si mesmo ou de suas personalidades individuais como forma de se adaptar a esse ritmo de reconstrução social.

> Se el indíviduo humano dado quiere desarrollar una persona en el sentido más amplo, no es suficiente que adopte simplemente las actitudes de los otros indivíduos humanos hacia él y de ellos entre si dentro del proceso social humano, e incorpore ese proceso social como un todo a su experiencia individual, meramente en esos términos. Además, del mismo modo que adopta las actudes de los otros individuos hacia él y de ellos entre si, tiene que adoptar sus actitudes hacia las distintas fases o aspectos de lá actividad social común o serie de empresas sociales en las que, como miembros de una sociedad o grupo social [...] (MEAD, 1982, p. 184).

Podemos compreender que o indígena, quando inserido na área urbana, se adapta e desenvolve empreendimentos sociais, interagindo no contexto mais amplo. Partindo desse pressuposto, entendemos que "o indivíduo aprende a se conceber, desde a perspectiva de um outro generalizado, como o membro de uma

sociedade organizada pela divisão do trabalho" (MEAD *apud* HONNETH, 2003, p. 135).

Desse modo, o domínio da experiência do indivíduo incluído nesse todo é o pressuposto para o desenvolvimento pleno da identidade, à medida que este reconhece as outras identidades. Na fala do indígena comerciante está contemplada uma forma de negociação abordada por Simmel (*apud* VELHO 1998, p. 264-265):

> [...] implica o reconhecimento da diferença [...], que não é só o conflito, mas também a troca, a aliança e a interação geral constituem a vida social, por meio da experiência, da produção e do reconhecimento explícito ou implícito de interesses e valores diferentes.

A observação em Porto Alegre possibilitou a percepção sobre a existência de duas etnias com modos distintos quanto ao posicionamento no centro comercial.

O povo Kaingang oferece produtos diversos projetados pelo modismo urbano, e os Guarani apresentam elementos suspostamente da cultura original, entre estes os artesanatos de origem vegetal e seus cantos na língua materna. Porém as diferenças étnicas não invalidam as formas de sobrevivência pelas relações de trocas com a sociedade que os envolvem.

Assim, tomamos como reflexão que as identidades só podem ser concretizadas e produzidas através do encontro com o outro, diante de tempo e espaço que marca a presença concreta da alteridade, e é através da comunicação, mediada ou não com o outro, que os sujeitos ganham contornos tangíveis e as identidades emergem e se definem.

Assim, estas podem ser percebidas não como uma essência que estava ali sempre presente, pronta e oculta no interior daquele determinado ser, mas como as formas contingentes que esse sujeito é representado e se representa diante de um outro no momento da troca da comunicação. Neste sentido, a concepção contemporânea da identidade surge com a ideia da interface de mediação que se molda no momento do encontro com o outro.

No território brasileiro, o indígena urbano é timidamente conhecido como uma totalidade populacional mais ou menos à parte do resto da nação, assim são reconhecidos individualmente por suas características físicas relacionadas ao fenótipo asiático e confundidos com japoneses ou chineses.

Além disso, é comum no cotidiano presenciarmos nos discursos a ideia de que o indígena é aquele que está em estágio "primitivo ou selvagem" e os que vivem na cidade já deixaram de ser idígenas.

> É exemplar o caso de um líder indígena Terena, que passou boa parte de sua vida urbana sendo chamado de "china"[...] muitos brasileiros que se parecem com o que se supõe ser índio, pelas suas maçãs no rosto salientes, olhos rasgados ou o cabelo liso e grosso, são apelidados de "índio", fazendo jus, desta maneira, a sua obvia ascendência indígena [...].
>
> Essa noção genérica do ser índio faz parte da classificação que o brasileiro, ou qualquer outro povo, faz daquilo que lhe parece diferente. Os índios, por sua vez, também classificam o não índio como o "branco", o "civilizado" ou antigamente o "português". Porém, em ambos os casos, existe o reconhecimento das subdivisões e do específico, tanto mais amplo quanto maior seja o interesse que se tenha por ser diferente, pelo outro (GOMES, 1991, p. 136).

Nessa situação, o processo de construção da identidade se dá a partir de uma relação compreendida pela capacidade de nos reconhecermos e de sermos reconhecidos pelos outros. Com isso, o homem constrói a sua identidade a partir do autorreconhecimento e do reconhecimento do outro, que são possíveis numa dimensão temporal que supera um sistema fechado.

A identidade em construção se remete à ideia de *processo.* Essa concepção se estabelece uma vez que não há identidade fixa, estável e perene, assim como toda cultura, a identidade está em constante mutação, dissolvendo-se e liquefazendo-se para se recompor (COELHO, 2008).

> A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente (HALL, 2006, p. 13).

Os processos identitários do indígena na área urbana seguem em um nexo constante de construção, quando avaliamos as identidades operando numa perspectiva de transitoriedade. Considera-se que este enfoque contrapõe a concepção de identidade como estabelecida, única e estável. Assim "o sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, não unificadas ao redor de um "eu" coerente" (HALL, 2006, p. 13).

> Um novo entendimento conceitual da questão identitária se formou. O que parecia um destino, uma inevitabilidade - e um fardo, embora isto pouco se

> admitisse e se admita - tornou-se opção. As identidades, que eram achadas ou outorgadas, passaram a ser construídas. As identidades, que eram definitivas, tornaram-se temporárias, o que significa que uma mesma pessoa e um grupo, ao longo de suas existências, podem ter mais de uma identidade [...] (COELHO, 2008, p. 64).

No caso brasileiro, percebemos que a identidade indígena na área urbana se processa a partir da convivência com as outras identidades sociais conflitantes. Remete- nos neste caso tentar compreender o processo de construção desta.

Portanto, o reconhecimento que se busca no outro indica que a identidade é, antes de tudo, uma posição relacional; é a afirmação de um "Eu", de um "Nós", diante de um "Outro", ou seja, uma identidade relativa. Um modo particular específico, diante de um geral. Os processos de formação e construção de identidades são considerados frutos das relações dos sujeitos ou grupos com processos sociais mais amplos e, portanto, compreensíveis a partir da busca de legitimidade.

Segundo dados divulgados pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), o Censo Demográfico realizado em 2010 no Brasil encontrou 817, 963 mil pessoas que se declaram indígenas, o que representa 0,4% do total da população brasileira.

O número representa um crescimento de 11% em relação ao registrado no Censo de 2000, que era de 734 mil pessoas, as quais representavam "apenas cerca de 0,2% de uma população de mais de 180 milhões de outros brasileiros, espalhados por todo o território nacional, com apenas uns 50 mil índégenas urbanos. Hoje há 230 povos e 180 línguas localizados em 670 terras indígenas em todo território nacional, que se declararam indígenas. Aproximadamente

150 mil encontram-se residindo nas capitais brasileiras, e um total de 315.180 mil vivendo nas cidades.

Os povos indígenas que vivem na área urbana, em sua maioria, estão concentrados geralmente em pequenas aldeias em áreas periféricas. Em muitos casos, situam-se algumas famílias em favelas ou subúrbios, deslocados do convívio coletivo das aldeias. Outra problemática visível é a constante permanência de pequenos grupos de indígenas ao longo das rodovias próximas ao perímetro urbano, sobrevivendo da venda de alguns artesanatos ou mesmo pedindo ajuda (comida, roupas, etc.).

Percebemos que, no âmbito da malha urbana, há indígenas dentro e fora das aldeias, assim, compreendemos que a identidade dos índígenas os como moradores urbanos ainda está na invisibilidade, contudo, nos últimos anos, muitos são os estudos direcionados à presença das etnias indígenas na cidade, especialmente no perímetro urbano. Nesta perspectiva, entendemos que os povos distantes de seus terroórios, tornam-se sobreviventes daquilo que a cidade oferece e com isto adquirem novos hábitos da cultura ocidental.

Nesse caso, a identidade desses atores transcende a identidade étnica, pois estes, vivendo na área urbana, passam a congregar diferentes papéis como sujeitos de uma cultura

> [...] flutuante que não mais dispõe de uma âncora presa a algum sólido leito de algum simbólico, mas duro fundo de mar. Uma cultura que não dispõe de âncoras ou que as descartou ao longo da viagem (COELHO, 2008, p. 52).

Eles são atuantes no mercado de trabalho, (formal e informal), são estudantes da escola regular do sistema público de

ensino e alguns cursam universidades. A inserção dos indígenas nos programas de educação superior nas grandes universidades centradas nas capitais brasileiras tem aproximado, nos últimos anos, a relação dos povos indígenas e os grandes centros urbanos.

Além disso, estas ações educacionais estão pautadas pelas políticas afirmativas desenhadas por conteúdos interculturais, tendo em vista a questão do reconhecimento das diferenças e a possibilidade de novas discussões sobre os processos identitários dos grupos étnicos e o universo acadêmico.

Nesta construção, tomamos como base a expansão da formação de professores indígenas e a inserção em outras áreas de formação acadêmica, através dos programas de cotas e demais ações que utilizam critérios para a formação universitária. Logo, os indígenas advindos de suas aldeias concentram-se temporariamente na cidade, na qual a identidade étnica segue interagindo com outras identidades, operando mediante as transformações temporais.

Essa questão nos conduz à análise de Hall (2006) acerca do sujeito pós-moderno.

> [...] a identidade é formada na "interação" entre o eu e a sociedade. O sujeito ainda tem um núcleo ou essência interior que é o "eu real", mas este é formado e modificado num diálogo contínuo com os mundos culturais "exteriores" e as identidades que esses mundos oferecem. A identidade, nessa concepção sociológica, preenche o espaço entre o "interior" e o "exterior"– entre o mundo pessoal e o mundo público. O fato de que projetamos a "nós próprios" nessas identidades culturais, ao mesmo tempo em que internalizamos seus significados e valores, tornando-os "parte de nós", contribui para alinhar nossos sentimentos subjetivos com os lugares objetivos que ocupamos no mundo social e cultural. […] O sujeito,

> previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades (p. 11-12).

Nesta concepção sociológica, a identidade aparece na interação entre o **"**eu" e a sociedade. Então a identidade delineada na modernidade se reconfigura na contemporaneidade através de um novo entendimento, principalmente diante das críticas pós-modernas.

Então, se é com a modernidade que nasce a ideia de identidade, torna-se coerente a revisão da tese a partir das contribuições teóricas que indicam as limitações do pensamento e o esgotamento da experiência moderno-iluminista. Isso não pode acontecer sem o apoio a novos olhares que possibilitem analisar a dinâmica da experiência identitária contemporânea como algo além de uma crise ou de uma desvirtuação.

> O advento pós-moderno reformula questões de sociabilidade e comportamento político, cultural e individual, traz novas preocupações e panoramas teóricos, nutre-se de uma analítica onde conceitos como pluralidade, fragmentação, relativismo e liberdade, adquirem importância social (GADEA, 2007, p. 86).

Nesse contexto, é compreensível expressar que a própria identidade étnica dos "povos originários" pode ser traçada ante um aspecto de organização social, mas que uma expressão cultural é considerada fora do convívio cultural das aldeias. Então, é nas fronteiras étnicas que se potencializam qualitativamente as relações

sociais e não necessariamente no conteúdo cultural em um contexto fechado (BARTH, 1998).

As fronteiras compreendem as dinâmicas do grupo, o qual dinamiza a identidade étnica não estática, a qual se transforma a partir das relações e como qualquer outra identidade, coletiva ou individual, dependendo do interesse ou contexto. A interação entre os sujeitos e grupos permitem transformações contínuas que modelam a identidade, em processo de exclusão ou inclusão, determinando quem está inserido no grupo e quem não está. Então se compartilham diversas características, mas principalmente esses grupos se organizam a fim de definir o "eu" e o "outro".

A análise sobre as fronteiras étnicas define a organização grupal, e não a matéria cultural como eixo principal. Desde então, possibilita compreender e interpretar grupos étnicos deslocados de suas comunidades. Embora se reconheça o aspecto territorial das fronteiras, elas são prioritariamente sociais, e é por seu meio que se expressam e se validam as diferenças entre os grupos em interação, pois é no processo de relações interétnicas, e não de isolamento, que as fronteiras são mantidas.

Bernal (2009) desenvolveu uma investigação incisiva sobre a dinâmica da migração indígena em direção às zonas urbanas, delimitando o campo empírico na cidade de Manaus diante do processo de reconformação das identidades étnicas indígenas. Nessa circunstância, pontua as transformações ocorridas nos processos contínuos da identidade étnica dos indígenas urbanos.

Um dos pontos relevantes apontados neste estudo é a "endogamia étnica", um elemento fundamental de modelagem ou da autocompreensão dos indígenas, constituindo um novo referente cultural a partir do qual se afirmarão as fronteiras étnicas. Igualmente, o que poderia parecer como um mecanismo entrópico, o fenômeno de endogamia étnica torna-se um poderoso instrumento

para contrabalancear as forças da individualização moderna das relações sociais e da homogeneização cultural generalizada. Sua expressão social mais alta e contínua manifesta-se sob a forma de matrimônios, ou seja, os casamentos com pessoas do mesmo grupo na cidade potencializam o crescimento populacional étnico no mundo urbano.

> Na Amazônia, encontram-se 98% dos índios do Brasil; se tomarmos a realidade do estado do Amazonas como paradigmático, e concretamente a cidade de Manaus, constatamos que pelo menos a metade dos índios que vivem fora das terras indígenas do Amazonas pertencem à terceira geração de pessoas nascidas na cidade. Isto significa que pelo menos um terço da população indígena no Brasil está constituída por pessoas que não somente são índios nas cidades, mas índios da cidade: nascem ali e vivem ali e viverão ali- muito provavelmente- a vida toda. Essa realidade nos obriga a colocar a questão da identidade indígena urbana de uma forma nova (BERNAL, 2009, p. 18).

Quando se toma a dimensão da ideia de fronteira, é possível superar a classificação e o reconhecimento fundamentado nos princípios que a antropologia faz dos índígenas quando se baseia em critérios predominantemente socioculturais, como unidade política, que define a língua materna, o tipo de sociedade, formas de produção, o tamanho da população e territorialidade pertencentes.

Segundo Gomes (1999), é no nordeste brasileiro que muitos indígenas sobrevivem em grande proximidade com as cidades e vilas, em vários casos, literalmente dentro da cidade. São em maior quantidade os povos sobreviventes do alto estágio de assimilação cultural e dependência da sociedade envolvente. Poucos ainda mantêm a língua original.

Na luta pelo reconhecimento, muitos vêm fazendo um enorme esforço de resgate de sua memória, procurando lembrar palavras e expressões originais de suas línguas e mesmo buscando aprender outra língua indígena para intensificar o sentimento de identidade étnica indígena. A identidade indígena na área urbana está além da unicidade étnica, uma vez que estes são sujeitos abarcados pela imersão econômica global. Nos contextos metropolitanos, é notável a presença de indivíduos indígenas exercendo atividades típicas deste contexto.

Em muitos casos, esses povos não se deslocaram de áreas consideradas "tradicionais" para sobreviver na área urbana, pois como afirma Bernal (2009) em sua pesquisa na cidade de Manaus muitos nasceram na cidade. Situação encontrada também em outras metrópoles como São Paulo, Porto Alegre e demais cidades brasileiras. Contudo, os efeitos econômicos e as redes de comunicação reforçam as interações e relações de grupos mais distantes dos grandes centros regionais, como aponta (GIDDENS 1991, p. 69).

> A intensificação das relações sociais em escala mundial, que ligam localidades distantes de tal maneira que acontecimentos locais são modelados por eventos ocorrendo a muitas milhas de distância e vice versa. Este é um processo dialético porque tais acontecimentos locais podem se deslocar numa direção inversa às relações muito distanciadas que o modelam. A transformação local é tanto uma parte da globalização quanto a extensão lateral das conexões sociais através do tempo e do espaço.

A situação de caráter econômico interfere de forma direta e indiretamente na condição de vida local, ao passo que se desencadeia

numa dimensão discursiva e efetivada nas construções culturais no tempo presente.

Pois mesmo aqueles povos que vivem distantes dos grandes centros urbanos são atingidos pelos efeitos da globalização. Bauman (1999) considera que a chamada "globalização" está na ordem do dia como uma palavra da moda, que vai se transformando velozmente, como uma espécie de magia, portadora de uma senha capaz de abrir as portas de todos os mistérios presentes e futuros. Desta maneira, trata-se de um discurso que se intensifica e produz diferentes concepções perante as relações de homem e espaço.

> [...] "Para alguns, globalização" é o que devemos fazer se quisermos ser felizes; para outros, é a causa da nossa infelicidade. Para todos, porém, "globalização" é o destino irremediável do mundo, um processo irreversível; é também um processo que nos afeta a todos na mesma medida e da mesma maneira. Estamos todos sendo "globalizados" — e isso significa basicamente o mesmo para todos (BAUMAN, 1999, p. 07).

As expectativas eram de que a globalização envolvesse toda a periferia do mundo, promovendo igualdade, liberdade e uma cultura mais homogênea. Com isso, cria-se uma fábula de "aldeia global".

Porém institui-se uma suposta quebra ou anulação de lugares distintos, desintegrando as diversidades culturais, importantes para a demarcação das fronteiras culturais e sociais dos povos nos seus ambientes. A globalização é entendida por um discurso vinculado a uma "fábula", como se o mundo estivesse ao alcance das nossas mãos, numa busca pela uniformidade, a serviço dos atores hegemônicos (SANTOS, 2000).

As relações sociais são influenciadas diretamente pela teia de comunicação global. Assim, essas relações se dinamizam e facilitam a repercussão dos acontecimentos em nível global. O que acontece em um local remoto, teoricamente longe dos grandes centros urbanos, é aproximado pela instantaneidade dos meios de comunicação, inferindo na lógica das relações sociais, a partir do momento em que as situações sociais são percebidas a distância. Dessa maneira, temos acontecimentos variados que definem rumos econômicos, sociais, políticos e culturais.

> [...] a realidade atual é de um mundo globalizado no qual as sociedades mantêm fronteiras porosas, são atravessadas por múltiplos processos de diásporas e operam uma revalorização de identidades e saberes locais. Isso impõe novos objetos de reflexão à antropologia contemporânea, mostrando a necessidade de investigação e posicionamento crítico em face de fenômenos antes considerados de interesse restrito do direito internacional e da diplomacia (OLIVEIRA, 2000, p. 105).

Na área urbana, as populações indígenas se situam numa lógica de mercado ocidentalizada, que supunha não ser conformada a atividade da vida coletiva no sentido comunitário. No entanto, esses grupos étnicos buscam mecanismo situacional da vida em sociedade, atuando numa relação de troca, perseguindo novas aprendizagens, interpretando e averiguando as normas frente ao processo de um mundo globalizado, numa dimensão totalizadora de homem.

Com o fenômeno da globalização, se estabeleceu um discurso de totalidade sob a base da economia e comunicação. Dessa forma, esse discurso obscureceu ou encobriu um pensar sobre as dimensões de sociabilidades, por sua vez, se estendeu no sentido de

tentar compreender como as especificidades ou as diferenças atuam ou criam estratégias que possibilitam a resistência ao sujeito uniforme, moldado pelos padrões meramente resultantes dos mecanismos econômicos, como previa o projeto que consolidou-se da modernidade, como a cientificidade ocidental dependia de um norteamento para que houvesse uma aceitação de um novo padrão eurocêntrico.

Diante disso, as identidades são transitórias, em constante processo de mutação, que Coelho (2001) compreende serem identidades polifônicas, começando a existir nos tempos de globalização. Com o advento da pós-modernidade, surge então um processo de transição indefinível, com mudanças de paradigmas e conceitos abstratos e subjetivos, e a ausência de definição de conceitos nos motiva a interpretações do cotidiano.

Assim, Bauman (1998) considera a incerteza como o princípio da pós-modernidade, assegurando que não é mais possível a construção da identidade do modo como se constrói uma casa, mas que essa deve ser feita como um agrupamento de "novos começos", tão facilmente agrupados quanto demolidos.

A globalização, em processo de fluidez econômica e de comunicação, reforça a investigação sobre as possibilidades do cotidiano ou do estilo de vida do sujeito, o qual é identificado e se reconhece como indígena na área urbana. Mas, ao mesmo tempo, adquire um estilo que se configura na apropriação ou absorção de elementos que se constituem dentro de um contexto de hibridização cultural.

Tal conjuntura se materializa quando encontramos um jovem Kaingang usando no supercilio e lábio inferior piercings de metal e cabelo moicano, esse sujeito ainda se identifica conforme sua identidade étnica, porém se utiliza de uma performance advinda de outros contextos, a qual pode estar associada aos antepassados ou

mesmo ligada ao tempo presente. Esse cenário nos remete à compressão de Yúdice (2004, p. 64).

> Compreender a mobilidade das identidades e seu caráter múltiplo e transitório implica promover práticas discursivas que contemplem uma linguagem também hibrida, valendo-se de estratégias discursivas que possam ser resinificadas em sínteses culturais criativas, singulares, locais, móveis e provisórias.

A identidade é construída nas relações humanas, que desenham fronteiras de pertencimento e de alteridade. Deve ser entendida, então, como resultado de uma rede de fronteiras simbólicas, que permeia as relações de um grupo.

Deste modo, Woodward (2004) enfatiza que as representações sociais estabelecem os significados compartilhados e influenciam no que somos e no que podemos nos tornar. Dessa maneira, a identidade se mostra fortemente relacionada ao plano do discurso que é produzido na sociedade, sendo a linguagem um sistema privilegiado de expressão de significações que se torna fundamental para a interação social.

Assim, retornamos a Barth (1998), quando sugere que, para entender as dinâmicas desses grupos, é necessário levar em consideração as características que são significantes para os próprios atores. Os grupos étnicos possuem padrões valorativos que os definem em quanto tal, e a forma como cada grupo ou cada um irá se portar em contato com outros grupos, na interação interétnica, com o intuito de adquirir visibilidade e dialogar com outro. No entanto esses padrões não são fixos, podem mudar e resinificar-se em outro momento, conforme o contexto social. Deste modo, Barth e Thomas Eriksen (1993) reconhecem que a etnicidade se refere à

relação entre grupos cujos membros se consideram distintos, e estes grupos podem ser posicionados hierarquicamente dentro da sociedade. De fato, grupos étnicos e as identidades se dilatam com contatos mútuos mais do que em isolamento.

De acordo com Oliveira (1999), as compulsões quanto ao destino dos povos indígenas não podem mais ser apenas referidas aos Estados-Nacionais, descontínuos e soberanos, definidos isoladamente por meio de legislações e políticas específicas, remetidas tão-somente às ideologias e aos interesses nacionais. Isso porque, nos últimos cinquenta anos, consolidou-se um corpo de doutrinas e concepções jurídicas sobre os direitos das populações aborígenes e tribais, ratificados em convenções e foros internacionais.

Diante das perspectivas sociológicas difundidas pela efervescência dos intelectuais na contemporaneidade, ressaltamos algumas reflexões possíveis de ajustar e dar visibilidade aos processos identitários dos povos indígenas urbanos, mediante uma extensão espacial e temporal. Assim, apreendemos que analisar uma categoria social ou grupo social a partir das construções conceituais apresentadas pela modernidade torna-se insuficiente para explicar as transformações e incertezas ocorridas no âmbito global e realidades locais, principalmente quanto à questão da identidade cultural e étnica, numa edificação multifacetária envolvida nos processos de interações.

Entendemos também, que a identidade pessoal e social está interconectada, permitindo-nos torná-la como dimensões de um mesmo fenômeno situado em diferentes niveis de realização. A noção de identidade é delineada na conexão entre o pessoal e o social, “pois esta, também, de algum modo é o reflexo daquela” (OLIVEIRA, 1979, p. 05), assim sendo esta dimensão é constituída por uma parte relacional, na qual os outros definem o eu, se dando

então a marcação da diferença ou identidade em questão. Isso se constitui na relação de autoidentificação e identificação do outro.

Enfocamos a situação dos povos indígenas na área urbana a partir de breves interpretações cotidianas e resultados de algumas pesquisas, analisando a questão. Para isso, a reflexão não toma como requisito básico tentar forçar uma compreensão da realidade social através de uma teoria padrão para explicar a identidade dos povos indígenas ao contexto urbano, considerando suas transformações, negação e afirmação, pressupondo correlações se entrelaçando em temporalidades, múltiplas discursivas, diversificadas e pertencimentos.

A observação no centro de Porto Alegre favoreceu elementos essenciais para maior interpretação sobre o reconhecimento da identidade étnica e os processos de interação sociais. As posturas de que se fala são performatizadas pelos indivíduos que dramatizam seus pertencimentos no intuito de negociar sua inserção em determinados espaços. Segundo Hall (2000), os indivíduos que precisam de identidades são aqueles que, por sua diferença, demandam por centralidade em questões de agência (elemento ativo de ação individual) e em questões de política (elemento que destaca a importância da identidade e é capaz de proporcionar uma localização para o indivíduo) (HALL *apud* SILVA, 2000).

Assim, segundo esta perspectiva, o povo indígena no mundo urbano constrói o sentido de sua ação, em sua busca de coerência e compreensão de suas experiências. Grupos de indivíduos interagem, trocam informações, influenciam-se mutuamente e constroem em conjunto o sentido de sua ação coletiva. Entendemos que a identidade se constitui como capacidade de o ser humano reconhecer os efeitos da própria ação, e este processo é resultante das orientações simbólicas dotadas de sentidos. Esse reconhecimento permite ao homem se apropriar daquilo que produz, através das formas de agir. Com isso, a identidade aplica uma capacidade de

perceber, de permitir e estabelecer relações entre passado e futuro e ligar a ação com seus efeitos.

Para Melucci (2001), a construção da identidade gira em torno de duas maneiras pela qual se afirmam, ou seja, não é suficiente a concepção interna de assuntos sobre a definição de sentimento de pertença, mas também a percepção do outro no sentido de diferenciação. Portanto, a identidade do indivíduo é construída na afirmação e confrontação com outras identidades em processo de interação social, que pode transportar diferentes relações e sujeitos ao confronto e à oposição.

A identidade social dos indígenas urbanos está atrelada a um conjunto de processos da vida cotidana, para os quais a autoidentificação está vinculada a uma reflexão histórica e na relação com seus pares, buscando, através das relações de parentescos, elementos significativos para se afirmarem como pertencentes a uma determinada etnia.

Os pertencimentos, em sua dimensão sociocultural, refletidos neste ensaio sobre os sujeitos indígenas nos espaços urbanos, permitiram-nos compreender o quanto as identidades têm sido construídas em processo de interação. Desta forma, trazer a questão identitária indígena, possibilitou-nos visualizar o potencial de empoderamento dos sujeitos que constroem essas identidades e a partir daí negociam não somente pertencimentos, mas também acesso a bens e direitos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A reflexão apresentada neste percurso contribuiu para interpretar os processos identitários e suas conexões com as interações dos coletivos sociais étnicos no meio urbano. Nesse

sentido, observamos que esses coletivos conservam relações significativas com seus pares no mundo urbano e apresentam suas cosmovisões do emaranhado cultural de suas ancestralidades demonstradas através da oralidade e dos seus cotidianos.

Os indígenas urbanos sobrevivem mediante os grandes desafios da sociedade dividida pela relação de trabalho. Além de manter suas identidades étnicas, eles compartilham valores que compreendem outras identidades, sendo trabalhadores urbanos, estudantes, profissionais etc. Apesar da dimensão identitária da vida urbana, há um sentimento de pertença que é contemplado pela diferença. Assim, mesmo que estejam desvinculados geograficamente do contexto cultural, esta identidade é fortalecida em um contexto social.

Demostramos nessa conjunção que, independente das existências no espaço urbano esses coletivos sociais originários acumularam novos saberes advindos da contemporaneidade, incorporam muitas formas de sobreviver no emaranhado complexo do mundo capitalista sem desconstruir uma concepção que ainda sobrevive através de uma lógica contemplada pelas relações coletivas em suas memorias. Isso é algo comum nos grandes centos metropolitanos em que se formam as aldeias urbanas presentes nas áreas periféricas.

Assim compreendemos que os povos indígenas urbanos nem sempre migraram para as cidades, eles já habitavam nesses espaços e uma grande parcela de seus descendentes foram suprimidos e retirados dos seus territórios originais através de ações catequizadoras para a formação dos aldeamentos. Essas ações contribuíram para descaracterizar muitos elementos presentes no ethos de cada povo que havia se mantido por várias gerações.

A formação das aldeias assegurava não só um processo de desocupação dos espaços mais favoráveis para que os colonizadores

desenvolvessem seus projetos desenvolvimentistas, mas garantiu a ocupação de novos espaços e exploração da mão de obra dos povos aldeados. Porém no mundo urbano ainda se mantêm os elos em minúsculos espaços para agregar relações de parentescos e fortalecer os sistemas organizacionais da vida comunitária.

REFERENCIAS

BARTH, F. "Grupos étnicos e suas fronteiras". *In*: POUTIGNAT, P.; STREIFF- FENART, J. **Teorias da etnicidade, seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras, de Fredrik Barth**. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

BAUMAN, Z .**Globalização**: as consequências humanas. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1999.

BERNAL, R. J. **Índios urbanos**: Processos de reconstrução das identidades étnicas em Manaus. Manaus: Editora da UFAM, 2009.

BRASIL. **Legislação Indigenista Brasileira e Normas Correlatas**. Brasília : FUNAI, 2005.

BRASIL. **Lei n. 6.001, de 19 de dezembro de 1973**. Brasília : Planalto, 1973. Disponível em: <www.planalto.gov.br>. Acesso em: 23/10/2023.

COELHO, T, **A cultura e seu contrário**. São Paulo: Editora Iluminuras, 2008.

ERIKSEN, T. H. **Ethnicity and Nationalism**: Anthropological Perspectives. Colorado: Pluto Press, 1993.

GADEA, C. A. **Paisagens da pós-modernidade**: cultura, política e sociabilidade na Américaa Latina. Itajaí: UNIVALI, 2007.

GIDDENS, A. "A Vida em Uma Sociedade Pós-Tradicional". *In*: BECK, U. *et al*. (org.). **Modernização Reflexiva**: Política, Tradição e Estética na Ordem Social Moderna. São Paulo: Editora da UNESP, 1997.

GOMES, M. **Os índios do Brasil**. Petrópolis: Editora Vozes 1991.

HALL, S. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: Editora DP&A, 2006

HONNETH, A. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2003.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo populacional**: 2000. Brasília: IBGE, 2000.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo populacional**: 2010. Brasília: IBGE, 2010.

ISA – Instituto Socioambiental. "Povos indígenas do Brasil". **ISA** [2010]. Disponível em: <www.socioambiental.org>. Acesso em: 23/10/2023.

MEAD, G. H. **Espiritu, persona y sociedad**: desde el punto de vista del condutismo social. Barcelona: Paidos, 1982.

MELUCCI, A. **A invenção do presente**: movimentos sociais nas sociedade complexas. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.

OLIVEIRA, J. P. “Cidadania e globalização: povos indígenas e agências multilaterais”. **Horizontes Antropológicos**, vol. 6, n. 14, 2000.

OLIVEIRA, R. C. **Identidade etnia e estrutura social**. São Paulo: Editora Pioneira, 1976.

SANTOS, M. **Por uma outra globalização do pensamento único à consciência universa**l. Rio de Janeiro: Editora Record, 2000.

SILVA, T. T. (org.). **Identidade e Diferença**. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

VELHO, G. *et al*. (org.). **Simmel e a modernidade**: Unidade e fragmentação em sociedades complexas. Brasília: Editora da UnB, 1998

YÚDICE, J. **A convivência da cultura**: usos da cultura na era global. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2004.

CAPÍTULO 5

Saberes Indígenas Significados e Modos de Vida: Uma Reflexão dos Processos Educativos

SABERES INDÍGENAS SIGNIFICADOS E MODOS DE VIDA: UMA REFLEXÃO DOS PROCESSOS EDUCATIVOS

Roseli Bernardo Silva dos Santos

Marlison Brito Xavier

Este estudo está relacionado a Ação Saberes Indígenas na Escola, desenvolvido pela Secretaria Estadual de Educação e Desporto, juntos aos professores indígenas, em *polos* concentrados nas respectivas comunidades das regiões, Serra da Lua, Serras, São Marcos, Raposa Serra do Sol e Wai-Wai.

A reflexão tem como ponto de partida um breve recorte da análise teórica acerca dos sistemas de representação dos contextos e interações sociais na relação com o espaço escolar, educadores indígenas, sábios anciãos falantes da língua própria e demais membros comunitários.

Nesta perspectiva, elencamos alguns pontos fundamentais para entender ou interpretar sobre um programa de *Rede* vinculado ao MEC/SECADI, resultado dos processos reivindicatórios dos povos indígenas, afrodescendentes (quilombolas) mulheres e demais categorias sociais compreendidas pelas diferenças nos seus processos de luta e resistência, na reafirmação de suas identidades e respeito aos seus saberes constituídos.

Para buscar a reflexão, foi necessário analisar arquivos que referendaram a ação saberes indígenas na escola, os quais foram contemplados como resultado de uma Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Educação da UERR / IFRR. Para além desta, outros documentos permitiram identificar os fenômenos que ajudaram a interpretar os conhecimentos e significações do

contexto. Neste percurso, ancoramos na exibição relatos de experiências e outras situações que se fizeram pertinentes neste estudo. Portanto, foi imprescindível adentrar no campo metodológico transitando pelos arquivos para dialogar sobre as realidades durante ação educativa.

Buscamos contemplar Carrara (1998) sobre o estudo de "aldeia arquivo" aquela que contêm livros, laudos, documentos, e processos que revelam as representações e ações dos personagens. Assim, foi possível compreender a lógica de mundo dos povos tradicionais pertencente aos territórios e enveredar no campo interpretativo das realidades vivenciadas, as quais foram descritas e reveladas por sujeitos de instituições(relatórios) e pesquisadores no sentido de entender e despontar argumentos dos sujeitos protagonistas.

COSMOVISÕES NA AÇÃO SABERES INDÍGENAS NA ESCOLA

A reflexão tem como dispositivo uma conexão fenomenológica em busca de descortinar sobre os saberes e a ressignificação da relação com o contexto educativo numa dimensão que envolve o diálogo na reciprocidade sujeito/escola e comunidade. Este recorte é resultado de uma política pública que surge das demandas vinculadas aos territórios étnicos.

Assim, antes de pensar na relação homem e espaço é necessário compreender sobre a dimensão cultural que permeia os povos indígenas numa dimensão epistêmica particular que envolve suas filosofias de mundo. Neste sentido, buscamos salientar com maior aproximação metodológica a interpretação dos fenômenos condizentes com a realidade desta categoria "povos indígenas".

Embora, neste recorte se contemple apenas registros que revelam situações vivenciadas por terceiros, as quais são consideradas relevantes, uma vez que se traduzem na análise de Carrara (1998) como “aldeia arquivo”. Sendo que o olhar fenomenológico sustenta a validação teórica metodológica, que segundo Maksenas (2002) significa atingir a essência daquilo que ocorre no mundo, partindo das aparências com que os fenômenos se manifestam, mergulhando nos acontecimentos do cotidiano.

Assim é possível sustentar que:

> [...] fenomenologia é estudo das essências, e todos os problemas, segundo ela, tornam a definir essências: a essência da percepção, a essência da consciência, por exemplo. Mas também a fenomenologia é uma filosofia que substitui as essências na existência e não pensa que se possa compreender o homem e o mundo de outra forma e não a partir de sua "facticidade” (TRIVIÑOS, 2006, p. 43).

Dessa forma, como é possível conhecer uma realidade sem antes mergulhar nos fenômenos que a cercam? É necessário, inicialmente, compreender os processos que envolvem essas realidades. Analisar e entender que as realidades precisam ser diagnósticas e estudadas como recorte da percepção que se tem de mundo e de homem e suas representatividades dentro de seus espaços sociais.

Durante o processo de desenvolvimento das ações educacionais nas comunidades, se fez muito presente a figura do ancião, considerado pelos sujeitos envolvidos como sábio e profundo conhecedor da língua materna. Esse sujeito apresenta conhecimentos e habilidades que independem dos processos

educacionais, conhecimentos esses apreendidos e ensinados fora dos contextos escolas. Assim,

> Eu estava em casa quando me falaram que eu tinha que ensinar para os professores na minha língua, e eu falei que não sabia ler, ainda mais para ensinar os professores. Então, aquela menina falou: o senhor sabe muito, pois fala português e sua própria língua, eu só falo português, por isso, o senhor vai ajudar os professores a elabora os livros na sua língua, pois eles, os professores, perderam o conhecimento da linguagem que o senhor possui (IFRR, 2016).

Este momento de interlocução expressa a relação entre o saber ancestral visibilizado pelo saber científico ocidental. Pois, a política educacional sistematizada pelo *Estado Nação* se constituiu a partir dos processos reivindicatórios dos saberes próprios dos povos indígenas, que teve como princípio a afirmação e a valorização da identidade étnica, a qual ressignifica a língua originária e outros valores independentes dos padrões da cultura ocidental.

Nesse contexto, foi possível identificar a relevância da ação a partir de uma concepção fenomenológica, de acordo com Chizzotti (2003), é necessário ir além das manifestações imediatas para captá-las e desvelar o sentido oculto das impressões imediatas. Desta forma, retomamos o diálogo entre a mediadora e o ancião o qual, foi possível destacar que para além da relação língua e fala, houve uma retomada aos conhecimentos imemoriais, revelados nos relatos de experiências em conexão com a leitura de mundo antecedida a leitura da palavra como aborda Freire (1997).

Os saberes indígenas são experenciados em seus cotidianos na relação com a comunidade, vale ressaltar que,

> [...] para além disso, o ensino nas aldeias possui uma dimensão que retrata um contexto promovido pelos sábios que representam para os povos indígenas os conhecimentos dos anciãos e anciãs como compreendido de saberes imemoriais, os quais são partilhados como processo de resistência ancestral (FERNANDES, 2016, p. 16).

O espaço experienciado pelas práticas e relações se constituem como ambiente de captação e produção do conhecimento, logo a escola é um espaço próximo à concretização de um processo educativo.

Isso implica para Fleuri (2001) na criação e desenvolvimento de contextos educativos ativos e interculturais. Para se entender o nexo entre a realidade concreta e a produção do conhecimento que as comunidades vêm estabelecendo em suas escolas, necessita-se definir as categorias conceituais de interculturalismo na educação, que vêm sendo discutidas e analisadas historicamente no contexto formador assentado tanto na América Latina como no Brasil.

Os saberes dos povos indígenas a partir do reconhecimento de sua identidade, manutenção e valorização de sua cultura, assegurados na Constituição de 1988, foi balizador para a construção de uma educação voltada e preocupada com a interculturalidade numa perspectiva de um ensino diferenciado e associado as práticas sociais de cada comunidade.

Fernandes (2016, p. 19) traz em seus escritos elementos fundamentais norteadores do campo fenomenológico, que contribui para entender a lógica de mundo dos povos indígena. Segundo a autora:

> [...] os períodos de formação, quando as comunidades se organizavam, algumas abatiam animais ou traziam

> alimentos de casa para contribuir no processo de formação. Essa prática está vinculada à própria concepção de vida em comunidade [...].

Esta revelação acima nos traz reflexões contundentes acercados de fenômenos presentes na cultura material e imaterial, estes se convergem nas relações da vida cotidiana dos sujeitos.

De acordo com Meksenas (2002), as visões e vivências presentes na atitude natural, sem as quais os símbolos e a linguagem não poderiam dizer nada, assim toda filosofia e toda ciência são construídas a partir e sobre o mundo vivido. Numa comunidade as atitudes se entrelaçam com o universo simbólico numa construção coletiva que incorpora as experiências vivenciadas e o conhecimento da realidade.

Como forma de construir um novo cenário na promoção da educação escolar indígena, e principalmente, no processo de formação contínua dos professores em seu contexto, "a Ação Saberes Indígenas na Escola, foi uma das ações advinda de um Programa Nacional dos Territórios Etnoeducacionais, por meio do qual o Ministério da Educação por intermédio da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão-SECADI/MEC, e em instituições de ensino superior", reafirmam o compromisso com a educação escolar indígena na educação básica (Portaria MEC n.º 1.061, 30/10/2013).

Nesse contexto, as ações promovidas pelo Programa procuraram se ajustar com formação contínua visando atender as especificidades de cada etnia e de cada comunidade, respeitando a diversidade cultural, o desenvolvimento das comunidades, a interculturalidade, entre outras características específicas de cada região atendida pelo programa. Nesse contexto,

> A Ação Saberes Indígenas na Escola é uma ação que busca promover a formação continuada de professores da educação escolar indígena, especialmente daqueles que atuam nos anos iniciais da educação básica nas escolas indígenas; oferecer recursos didáticos e pedagógicos que atendam às especificidades da organização comunitária, do multilinguismo e da interculturalidade que fundamentam os projetos educativos nas comunidades indígenas; oferecer subsídios à elaboração de currículos, definição de metodologias e processos de avaliação que atendam às especificidades dos processos de letramento, numeramento e conhecimentos dos povos indígenas; fomentar pesquisas que resultem na elaboração de materiais didáticos e paradidáticos em diversas linguagens, bilíngues e monolíngues, conforme a situação sociolinguística e de acordo com as especificidades da educação escolar indígena (MEC) (Portaria MEC n.º 1.061, 30/10/2013).

Com esses objetivos, o programa procurou desenvolver ações afirmativas na reconstrução da identidade cultural, contribuiu de forma significativa na formação de professores, possibilitou uma visão diferenciada do contexto educacional, construiu novas perspectivas para a elaboração do currículo escolar indígena, promoveu uma maior atuação dos professores a partir do seu contexto social. Durante os diálogos numa perspectiva de interculturalidade se evidenciou relatos de experiências da realidade, que promoveram uma atuação e integração dos sujeitos nas interações sociais, possibilitando uma forma de se conceber uma nova realidade a partir de sua visão de mundo. Neste sentido, é importante ressaltar que:

> [...] a capacidade de aprender, não apenas para nós adaptar, mas sobretudo para transformar a realidade, para nela intervir, recriando-a, fala da nossa educabilidade em um nível distinto do nível do adestramento dos outros animais ou do cultivo das plantas (FREIRE, 1996, p. 76).

Nesse contexto, a ação contribuiu na ressignificação dos conhecimentos e retomadas das memorias dos sujeitos em suas realidades locais, possibilitando através das bases epistêmicas conhecer seu lugar de fala, compreendê-la e reconstruí-la através da prática discursiva. Assim, o ato de ensinar passa de mero espelho das reflexões sociais para o reconhecimento identitário a qual está contemplado com especificidades, construindo possibilidades visíveis de alteridade frente identidade coletiva.

Para os povos indígenas os processos educativos próprios se constituem para além da escolarização, pois a concepção epistemológica do saber necessita ser apreendida pelo pesquisador como forma de refletir sobre a reconstrução histórica, na defesa dos valores étnicos para que possamos compreendê-los como sujeitos que transcendem o modelo ocidental.

> [...] nas sociedades indígenas, o ensinar e o aprender são ações mescladas, incorporadas a rotina do dia a dia, ao trabalho e ao lazer e não estão restritas a nenhum espaço específico. A escola é todo o espaço físico da comunidade. Ensina-se a pescar no rio, evidentemente. Ensina-se a plantar no roçado. Para aprender, para ensinar, qualquer lugar, é lugar, qualquer hora é hora [...] (MAHER, 2006, p. 17).

De acordo com os relatos da juntada de documentos se fez expressiva o caminhar dos professores e demais membros comunitários o que significava reavivar os saberes tradicionais.

> [...] antigamente nossos pais só falavam na língua indígena, havia muitos significados das coisas que hoje faz parte dos nossos cotidianos. A língua do branco era muito difícil, mas tivemos que aprender na escola, que na época era proibida, chamavam nossa língua de gíria, só que nossa língua sempre foi muito rica na explicação das coisas (IFRR, 2016).

Situação encontrada na tese de Freitas (2017, p. 81):

> O debate ocorrido em 17 de setembro de 1985, na cidade de Boa Vista foi uma grande oportunidade, para que tuxauas e lideranças indígenas se pronunciassem externando profundos sentimentos de tristezas, angústias pelas perdas de seus maiores valores culturais, principalmente a língua indígena, desde que escolas foram sendo criadas dentro das comunidades indígenas (ENTREVISTA, 2016).

Esta fala é reveladora, pois durante o processo de escolarização principalmente nas fazendas de gado ou próximas delas estudavam os meninos e meninas indígenas e a língua era estigmatizada principalmente no contexto educativo. Para os coletivos indígenas as línguas se constituem como formas de expressar a dimensão simbólica e formas estabelecidas de vida.

Durante a formação dos educadores indígenas foi possível identificar nos relatos que apesar do grau de escolaridade, até o processo acadêmico científico, as visões de mundo estavam sendo

reconstruídas pelos saberes que envolviam desde a espiritualidade, coletividade e organização social, ou seja, muitas ações se mantinham alinhadas a linhagem de representação étnica de dada realidade onde acontecia as atividades.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Refletimos ao longo do percurso epistêmico a construção de uma perspectiva em que os processos educativos para os povos indígenas devem partir da necessidade de um diálogo mais profundo. Segundo Bachelar (2006) se trata de uma base, não cartesiana, pois o objeto de estudo está sempre sendo construído como um conhecimento que está conduzindo uma ratificação e as revisões que se fazem sobre as conexões com os fazeres ancestrais, trata-se de uma reflexão filosófica.

Neste sentido os saberes indígenas se arranjam a partir de suas narrativas sobre os aspectos históricos e visões de mundo em que se constituem as práticas e manifestações culturais. Compreendemos a partir de Geertz (1989), que os ser humano está imbuído numa teia de significados que ele mesmo teceu. Esse construto se faz na dimensão tangível e não tangível. É necessário considerar desde a identidade étnica até suas dimensões territoriais.

As políticas públicas de Estado são uma tentativa de reparação histórica, pois os projetos de colonização suprimiram muitos valores da sociedade indígena. A SECADI se desenvolveu ao longo de quatro anos (2014 a 2018) no entanto, foi destituída após as mudanças políticas.

Apesar desta situação o povo indígena resiste na luta pelo reconhecimento étnico perante a sociedade nacional. Eles conseguem manter vivos muitos elementos culturais através das

lutas e os programas de governo criados durante o mandato de presidentes como Lula e Dilma. As ações indígenas na escola revitalizam aqueles fragmentos quase desaparecidos, principalmente as decodificações, signos e símbolos da língua ancestral.

As narrativas nas descrições dos documentos propuseram entender para além de um sujeito idealizado numa concepção ingênua presente nos livros didáticos. Assim retoma-se realidades durante as oficinas confirmados desde o modo *subjetivo,* as formas de pensar de ver o mundo que ainda precisam ser desvelados por uma reflexão filosófica: O fazer singular de cada povo nas práticas cotidianas. Assim entendemos que os sujeitos que estabelecem redes perpassam a superficialidade, pois na teia de relações é expressiva e de muitos significados.

Enfatizamos que o conjunto de ações que se fazem dentro de uma realidade cultural os quais são submetidos aos valores da sociedade ocidental, podem ser revelados e ressignificando seus sentidos como processo de resistência. Portanto é relevante conhecer sobre os estilos de vida a partir das relações socieis, quando se identificam e como estes explicam as coisas do mundo, classificam e analisam o universo em que estes se encontram.

REFERÊNCIAS

BACHELARD, G. **A epistemologia**. Lisboa: Editora Edições 70, 2006.

BRASIL. **Portaria n. 1.061, de 30 de outubro de 2013**. Brasília: Ministério da Educação, 2013. Disponível em <www.mec.gov.br>. Acesso em: 20/10/2023.

BRITO, R. M. **Caminhos metodológicos do processo de pesquisa e de construção do conhecimento**. Manaus: Editora da UFAM, 2016.

CARRARA, S. **Crime e Loucura**: O Aparecimento do Manicômio Judiciário na Passagem do Século. Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 1998.

CHIZZOTTI, A. **Pesquisa em ciências humanas e sociais**. São Paulo: Editora Cortez, 2003.

FERNANDES, M. A. **Programa Ação Saberes Indígenas nas Escolas em Roraima** (Dissertação de Mestrado em Educação). Boa Vista: UERR, 2020.

FREIRE, P. **Pedagogia da Autonomia**. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1996.

FREIRE, P. **Pedagogia da Esperança**. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1997.

FREITAS, M. A. B. **Insikiran**: da política indígena à institucionalização da educação superior (Tese de Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia). Manaus: UFAM, 2017.

GEERTZ, C. **Interpretações das culturas**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1989.

MAHER, T. M. "A formação de professores indígenas: uma discussão introdutória". *In*: GRUPIONI, L. D. B. (org.). **Formação de professores indígenas repensando trajetórias**. Brasília: Ministério da Educação, 2006.

MEKSENAS, P. **Pesquisa social e ação pedagógica**: conceitos, métodos e práticas. São Paulo: Editora Loyola, 2002.

TRIVIÑOS, A. N. S. **Introdução à pesquisa em ciências sociais**: pesquisa qualitativa em educação. São Paulo: Editora Atlas, 2006.

CAPÍTULO 6

Saúde Indígena no Contexto
Urbano e Intercultural de Boa Vista/Roraima

SAÚDE INDÍGENA NO CONTEXTO URBANO E INTERCULTURAL DE BOA VISTA/RORAIMA

Ayala Bernardo Silva dos Santos

Denise Bueno

Para abordar as condições de saúde na relação intercultural dos povos originários de Roraima/Brasil buscamos compreender como está processado o sentido de saúde para estes povos. Na investigação constatamos que os povos originários mantêm práticas ancestrais em seus dispositivos culturais a partir de suas experiências na preservação da vida. Vale ressaltar que suas manifestações culturais representam resistências que performatizam suas identidades étnicas e o pertencimento territorial.

No trânsito de suas experiências e cosmovisões, existem explicações advindas do mundo mítico xamânico, além dos saberes ancestrais medicinais advindos das ervas as quais compreendem o repasse dos conhecimentos imemoriais. Igualmente, para que se estabeleça a cura, é preciso buscar o pajé/xamã ou mesmo os rezadores (benzedores) constituídos pelo sincretismo religioso na perspectiva de avançar para atenuar os problemas do corpo ou do espírito.

O indígena que reside no espaço urbano, embora cercado por elementos de pertencimento citadino se organiza conforme os padrões das instituições sociais e o estilo de vida é delimitado pela dimensão dos espaços privados. Vivendo nas cidades edificadas eles são vistos como trabalhadores urbanos, porém há necessidade de visibilizar e implementar políticas públicas diferenciadas nas áreas de saúde, educação e segurança para que estes sejam assistidos em

consonância com seus direitos constitucionais enquanto povos originários.

POVOS INDÍGENAS DE RORAIMA

O Estado de Roraima compreende uma diversidade étnica dos povos originários advindas de famílias linguísticas; Karib, Aruak e Yanomami, conforme Santos (2014), eles estão situados em seus territórios numa dimensão imemorial. São grupos étnicos que se mesclam e é comum encontrarmos famílias cujo casal pertence a etnias distintas sejam nas aldeias ou na cidade.

Santos (2014), evidencia que as relações de contato do índio com "não índios" em Roraima consistiram numa lógica de imposição e dominação. O cenário é marcado pela situação de conflito, envolvendo as questões territoriais, escravidão e genocídio por parte do processo colonizador, que se estende com a ocupação das fazendas e sistema de governos negacionistas aos direitos indígenas garantidos pela Constituição Federal de 1988, que assim se moldaram desde os primeiros contatos entre estes e os europeus.

As fronteiras linguísticas no sentido de compreender a diversidade étnica do espaço territorial se fazem presentes. As diversas línguas configuram desafios no campo da saúde e educação. Conforme Lévi Strauss (1969), a língua, em seu conjunto de signos, pressupõe a linguagem que vai se manifestando como um arranjo cultural por excelência, diante da diversidade cultural os povos necessitam de um atendimento específico tanto nas aldeias rurais como nos contextos urbanos.

Neste sentido um profissional de saúde é desafiado para atender as especificdades étnicas culturais na relação saúde e doença. Considerado por Santos *et al.* (2012) uma visão de mundo dos

diferentes segmentos da sociedade, bem como suas crenças e cultura. Significa dizer que nenhum ser humano deve ser observado apenas pelo viés lado biológico, mas percebido em seu contexto sociocultural.

No novo cenário nacional, os povos indígenas de Roraima buscam reivindicar seus direitos e assim têm se destacado na luta pela terra, como processo construtivo de identidade política. Neste sentido, a identidade política, de acordo com Prado (2002) é um conjunto temporário de significados que delimitam fronteiras na questão dos direitos sociais. Neste sentido promovem transformações subjetivas e objetivas tanto em indivíduos particulares como nas diversas esferas da vida cotidiana.

Em decreto publicado no dia 01 de janeiro, foi oficializada a criação do Ministério dos Povos Indígenas, o primeiro na história da política brasileira a ser dedicado exclusivamente às demandas indígenas. A pasta será comandada por Sônia Guajajara, a primeira-ministra indígena do Brasil, eleita deputada federal em 2022. Para ela, nascida e criada na Terra Indígena.

O Ministério dos Povos Indígenas, tem por função reconhecer, garantir e promover os direitos dos povos indígenas; proteger os povos isolados e de recente contato; demarcar, defender e gerir territórios e terras indígenas; realizar monitoramento, fiscalização e prevenção de conflitos em terras indígenas e promover ações de retirada de invasores dessas terras (MODELLI, 2023).

SAÚDE: COSMOVISÕES E COTIDIANOS

Devido as epidemias advindas do processo de ocupação, a saúde das populações indígenas é comprometida. No tempo presente os problemas têm aumentado, os riscos ambientais, especificamente

com a contaminação dos rios contornados pelas aldeias, as quais são atingidas pelo uso de mercúrio na garimpagem de ouro, além das doenças tropicais somadas à desnutrição que comprometeram especificamente os povos que estão localizados em áreas de floresta densa.

A relação saúde e doença entre os povos têm suas conexões com o corpo e a espiritualidade estão em consonância. Embora percebendo o vasto domínio ampliado pelo repasse das experiências ancestrais, de acordo com Santos (2014), os patriarcas indígenas apresentam uma fonte de sabedoria através das cosmovisões e relações com os produtos da natureza capazes de dar ao corpo potencialidades no sentido de prevenir contra as possíveis doenças.

> As crenças ancestrais destas tradições nos lembram ao longo do tempo da humanidade que os seres humanos aplicam a sabedoria da natureza, unindo o microcosmo e o macrocosmo por meio dos rituais, auxiliando na impermanência e transformações da vida, no reestabelecimento, nas relações de vida-saúde-doença, ao invés de refutar a existência dos processos vitais (CUNHA; MARIMON; MEDEIROS, 2020, p. 108).

Nessa perspectiva, existe uma visão de mundo desafiadora para o mundo dos “não indígenas”.

Os povos indígenas embora vivendo em cidades estabelece um diálogo que desafia os saberes ocidentais para além do viés epistêmico, uma vez que o entendimento da relação saúde e doença tem um significado imemorial, trata-se de uma visão específica que ainda merece maiores investigações no campo científico.

> [...] entre os povos indígenas de Roraima, uma das práticas de cura consideradas de maior propriedade para as etnias Macuxi e Wapixana, conforme nossas conversas com os interlocutores no trabalho de campo, tem sua representação através de ritual de passagem dos jovens para a vida adulta, uma vez que são feitas pequenas incisões nos membros inferiores e superiores, especialmente nas panturrilhas, para aplicar uma porção de um molho de pimenta nestas partes do corpo. Há prevenção da cura com as picadas de formigas especialmente nas articulações. Nesta perspectiva, o fenômeno transcende as concepções delimitadas a partir da lógica do mundo dos 'não índios', ao se tratar de uma percepção significativa de mundo (SANTOS, 2014, p. 103).

As políticas de saúde ainda se distanciam da essência do estilo de vida dos povos indígenas do Estado de Roraima, principalmente para os povos que vivem na cidade ou transitam, pois os programas de atendimento a estas populações ainda ocorrem de forma fragilizada quanto a operacionalização dos profissionais.

Esta afirmação pode ser observada em Santos (2014), quando descreve uma situação de atendimento em que o médico interpreta o colorido das ervas no corpo da criança Ianomâmi como sujeira. Estes comportamentos persistem atualmente em Unidades Básicas de Saúde de Boa Vista.

Considerando que a cidade de Boa Vista é uma das capitais brasileiras com presença indígena significativa, o processo de atendimento ao usuário indígena segue os mesmos trâmites dos não indígenas em fichas de atendimentos.

Nos serviços de saúde a identificação da procedência étnica dos usuários indígenas não pressupõe uma unidade identitária e reconhecimento de suas particularidades no fazer em saúde da

equipe. A equidade, uma das diretrizes do sistema único de saúde, não é aplicada de forma adequada observando-se as particularidades das etnias e dos aprendizados inclusive na forma de expressar seu adoecimento na busca pelo cuidado.

De acordo com o Ministerio dos povos indígenas dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) registrou quase 900 mil indígenas no país em 2022, eles estão presentes nas cinco regiões do Brasil, sendo que a Região Norte destaca-se com o maior número, 305.873 mil aproximadamente 37,4% do total. Sendo o estado do Amazonas com o maior número de indígenas representando 55% do total.

O conjunto dos 10 municípios com maior população indígena reúne 126,6 mil indígenas, correspondendo a 15,5% do total de indígenas do país, e metade possui população superior a 10 mil indígenas.

> Boa Vista é maior aldeia urbana de Roraima. A capital roraimense é o destino da maioria dos indígenas que deixa as malocas para tentar a vida na cidade, conforme dados do Censo Demográfico 2010, do IBGE. Em todo o Estado, existem 49.637 de uma população com pouco mais de 460 mil habitantes. A maior parte se concentra no interior, 41.426, enquanto 8.212 vivem na zona urbana dos municípios. A zona rural de Pacaraima é a localidade onde mais se concentra indígenas, com 8.430.

Em Roraima os povos concentrados na cidade de Boa Vista buscam os hospitais públicos quando estão com alguma enfermidade mais agravante.

Santos (2014) traz consideradas manifestações dos povos indígenas citadinos quanto aos processos de cura dos homens

trabalhadores indígenas que viviam na cidade, quando se constata as doenças são curadas com rezas e além disto se buscava ervas para dar banho nestas pessoas, sendo que o pajé se constitui como a figura central deste processo.

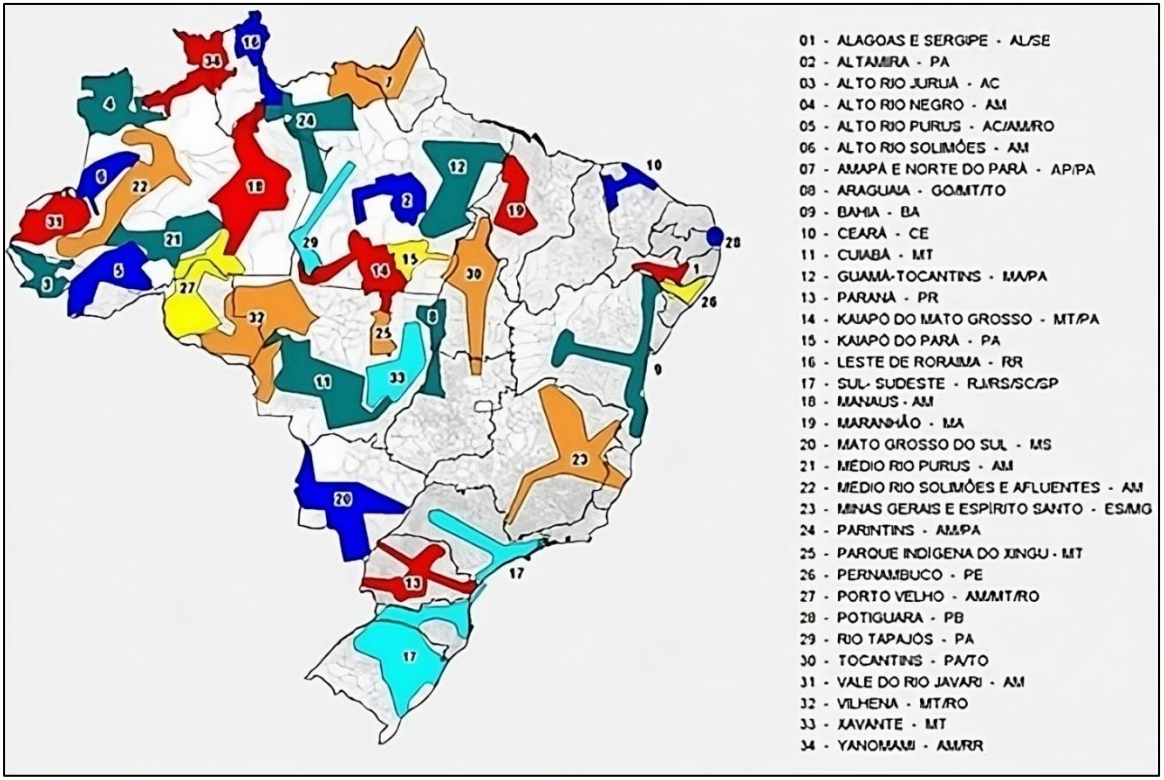
> Em diversas culturas, a atribuição de curar estava confiada aos sacerdotes, xamãs, pajés, benzedeiras e curandeiros; vistos como mestres espirituais que exerciam o contato com forças sobrenaturais e interações com a natureza erradicavam as doenças e reintegravam o enfermo com diversos recursos terapêuticos (CUNHA; MARIMON; MEDEIROS, 2020, p. 125).

A Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) é responsável por coordenar e executar a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas e todo o processo de gestão do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SasiSUS) no Sistema Único de Saúde (SUS).

Para o atendimento à assistência de saúde para os indígenas, está vigente o Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI), que é a unidade gestora descentralizada do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SasiSUS).

O DSEI pode ser conceituado como um modelo de organização de serviços, orientado para um espaço etnocultural dinâmico, geográfico, populacional e administrativo bem delimitado. Ele é pensado para contemplar um conjunto de atividades técnicas, visando medidas racionalizadas e qualificadas de atenção à saúde, promovendo a reordenação da rede de saúde e das práticas sanitárias e desenvolvendo atividades administrativo-gerenciais necessárias à prestação da assistência, com controle social.

Mapa 1 - Distritos sanitários especiais indígenas



Fonte: RORAIMA (2013).

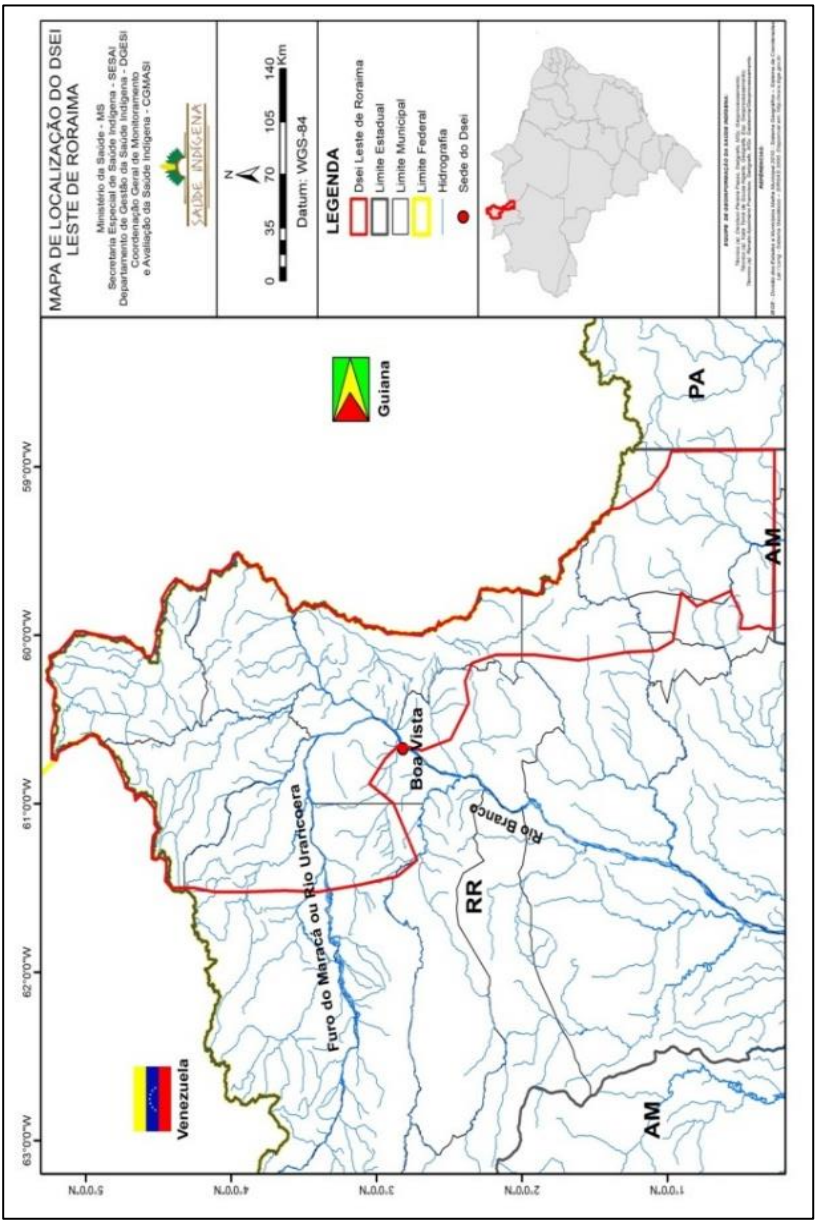
Como afirma a SECADI,

> O reconhecimento de que o modo de vida indígena tem singularidades que devem ser respeitadas e de que o SUS não dispunha de preparo adequado para atender a elas levou à proposta de organização de um sistema de saúde específico para os povos indígenas. Como o arcabouço jurídico-político instituído pela reforma sanitária enfatizava a ideia de um único sistema de saúde, vingou a proposta de criar um subsistema do SUS, garantindo assim uma vinculação hierárquica entre essas instâncias (BRASIL MEC-SECADI, 2012, p. 24).

As crises frequentes nas políticas de saúde enfrentadas nos últimos anos pela SESAI para o atendimento às populações indígenas têm contribuído para descaracterizar o sentido de um verdadeiro investimento na saúde que atenda aos interesses das populações indígenas originárias, uma vez que a instituição foi criada para atender as peculiaridades, conforme observamos nos mapas em sequência.

O DSEI Leste de Roraima fica localizado na região leste e norte de Roraima, fazendo fronteira com a Venezuela e a Guiana. Nesse distrito, a população é de 40.611 índios, com predominância da etnia Makuxi. As demais atendidas são: Wapichana, Taurepang, Ingaricó/Patamona e Wai-Wai, o mapa 2 ilustra essa espacialização. Distrito sanitário Yanomami (DSEI), situado nos Estados de Roraima e Amazonas. População atendida é de 18,995 indígenas, a maioria Yanomami. As outras compreendem os povos Aicaba, Sanumá, Xiriana, Yekuana. Polos-base: 37 e 6 Sub-Polos-bases, 277 aldeias têm como parceiros a Missão Evangélica Cauia, Brasil Norte e Vale Serviços Terceiros, como ilustrado no mapa 3.

Mapa 2 - Distrito Sanitário Leste de Roraima



Fonte: RORAIMA (2013).

Mapa 3 - Localização do Distrito Sanitário Yanomami



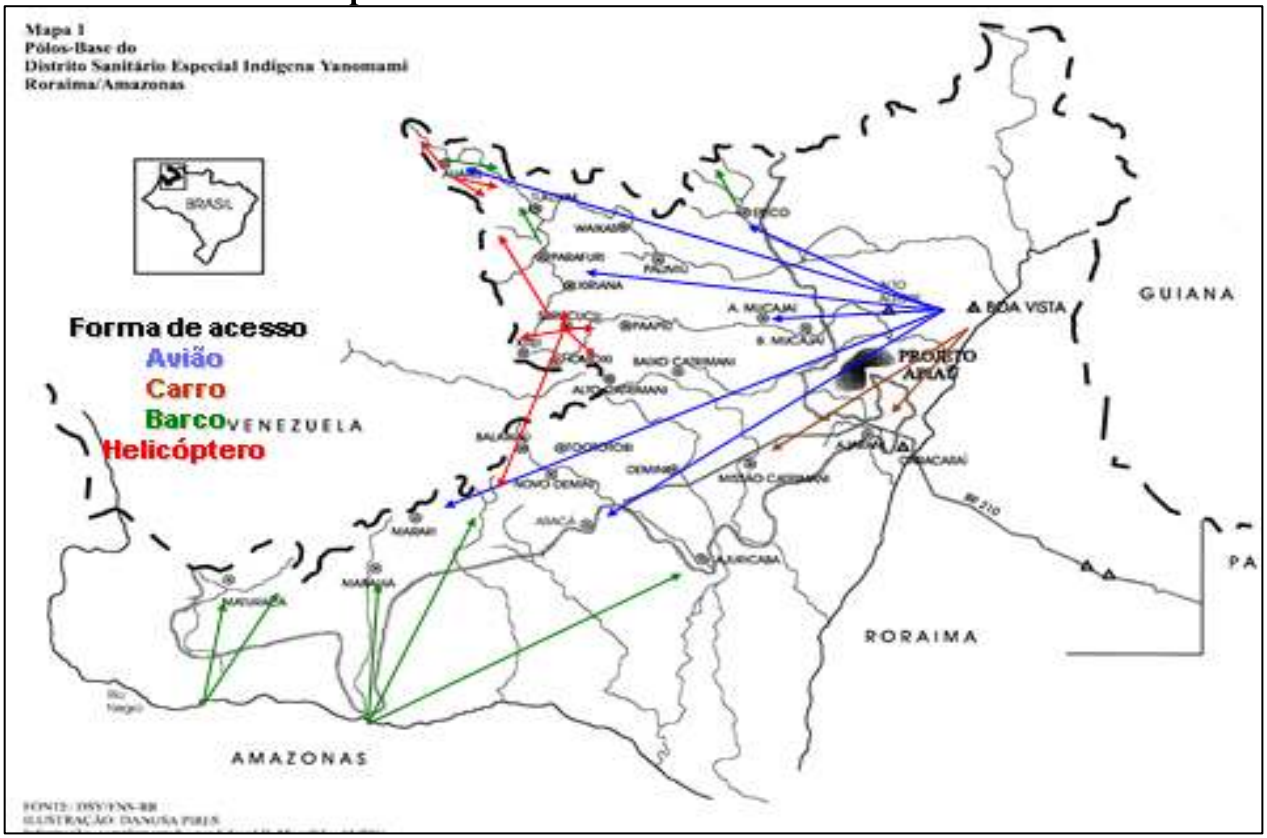
Fonte: RORAIMA (2013).

Mapa 4 – Distrito Sanitário Especial Indígena Yanomami e Y'Ekuana



Fonte: RORAIMA (2013).

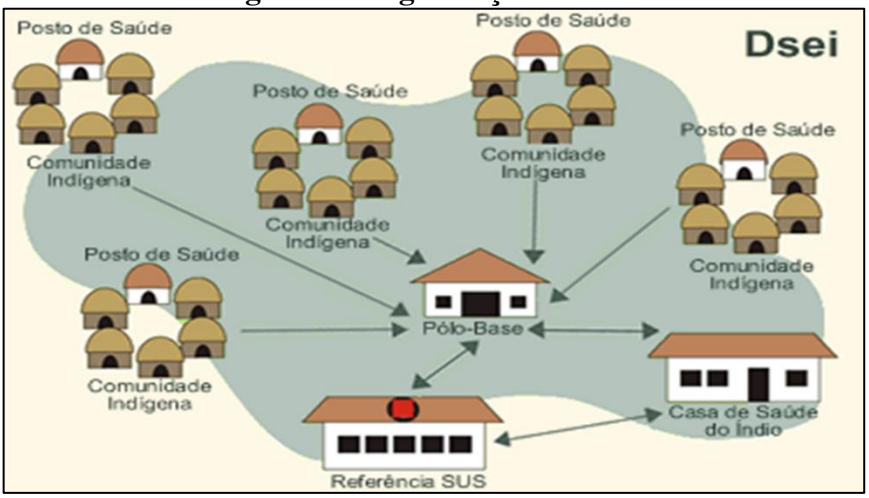
Mapa 5 - Acesso as aldeias ao distrito sanitário



Fonte: RORAIMA (2013).

Os distritos sanitários indígena são organizados conforme o atendimento nos serviços de saúde de cada comunidade e ligados a um polo regional de referência do SUS que dependendo da gravidade tem seu direcionamento para a Casa de Saúde Indígena. A casa de saúde indígena tem sido o local referência destas populações.

Figura 1 - Organização de Disei



Fonte: RORAIMA (2013).

RELATOS DE CASOS

Para caracterizar a forma como o contexto intercultural impacta na saúde dos indivíduos indígenas foram escolhidos os relatos de 4 pessoas que foram atendidas nos serviços de saúde em território urbano de Boa Vista:

1º CASO

> Uma acompanhante com seu pai idoso revelou que já estava retornando pela terceira vez ao mesmo hospital para saber sobre uma hérnia que o incomodava há meses, mas segundo a moça ainda não havia previsão de cirurgia. Enfatizou sobre as dificuldades, pois morava em uma Aldeia distante a 110Km da cidade. A moça relatou sobre as dificuldades de entendimento por parte do sistema, também disse não compreender a respeito da problemática do seu pai, uma vez que não havia uma explicação mais clara sobre a doença e por quanto tempo ficaria esperando, queria uma posição dos médicos.

Os diversos pacientes e acompanhantes de povos tradicionais que moram no perímetro urbano que buscam tratamento nos serviços de saúde relatam dificuldades, quanto ao atendimento, pois são muitas vindas para consultas e em diversas situações as consultas são remarcadas com as mais variadas justificativas, as quais não são entendidas pelos familiares.

O não entendimento do atendimento distancia os indivíduos da sua terapêutica. A comunicação terapêutica, tem a finalidade de identificar e atender as necessidades de saúde do indivíduo que busca a saúde e contribui para melhorar a prática em saúde, ao criar oportunidades de aprendizagem e despertar nos pacientes sentimentos de confiança, permitindo que eles se sintam satisfeitos e seguros (CIANCIARULLO, 2003).

Para além do distanciamento geográfico cidade e aldeia, há um distanciamento das políticas públicas de saúde no processo de atendimento/acolhimento para pessoas indígenas quando necessitam do serviço. O reflexo desta problemática se conforma em nível nacional quando [...] as unidades de referência que ofertam tratamento especializado nas cidades também oferecem serviços de baixa qualidade, têm longas filas de espera para obtenção de

tratamento e uma recusa sub-reptícia de tratar o doente indígena, o que dificulta a obtenção de consultas, internações e exames nesses estabelecimentos (BRASIL; MEC-SECADI, 2012, p. 31-32).

2º CASO

> Uma senhora com idade de sessenta e cinco anos, encontrava-se na unidade de saúde porque havia suspeitado de ter contraído pneumonia, ela mora em Boa Vista e naquele momento estava sem acompanhante, ela apontou sobre dificuldades na articulação com a língua portuguesa, disse que veio morar em Boa Vista com os filhos adultos, mas era da aldeia de Boqueirão, até ali ninguém neste local de saúde havia perguntado suas trajetórias, pois não há este procedimento, segundo ela, existem muitos médicos que são bons, mais tem alguns que não olham para o paciente apenas passa a receita. Porém sempre que vai a unidade é atendida, demora, mas atendem.

O reconhecimento de que o itinerário terapêutico do indígena no seu processo de cuidado a saúde necessita ser compreendido por ele e por quem o acompanha, que é a família, o povo, a comunidade onde habita e a qual está habituado a viver contribui para a efetividade da terapêutica. Itinerários terapêuticos representam os caminhos percorridos por indivíduos na tentativa de solucionar seus problemas de saúde.

A busca do usuário ou de um grupo de indivíduos pela preservação ou recuperação de saúde pode mobilizar diferentes recursos, que foram classificados por Kleinman em Sistemas de

Cuidado à Saúde. Estes sistemas se subdividem em três subsistemas: o Profissional, o Popular e o Folk (OLIVEIRA, 2002).

O subsistema Profissional é constituído pela medicina científica, demais profissões da saúde ou sistemas médicos alternativos profissionalizados (medicina chinesa, homeopatia) e representa a organização formal da prática de saúde. O subsistema Popular é aquele em que a família e o grupo social mais próximo desempenham papel importante. É um espaço eminentemente "leigo", onde a doença começa a ser definida e onde são desencadeados os vários processos terapêuticos de cura. Este subsistema também envolveria o campo leigo do tipo automedicação, conselhos de amigos, familiares e vizinhos e outras formas de assistência mútua.

O subsistema folk ou para profissional, abrange todas as demais práticas de saúde "não profissionalizadas", como *erveiros*, benzedores, práticas religiosas e outras formas alternativas de cura. Os saberes ancestrais indígenas com seus chás de ervas conhecidas como as garrafadas, que são executados antes de procurar atendimento das UBSs, representam um itinerário terapêutico na busca de uma cosmovisão de saúde, a qual nem sempre é compreendida pelas equipes de saúde. Ao contrário do que as equipes de saúde possam pensar a crença de que os medicamentos são a solução de todos os problemas de saúde trazidos pelos indivíduos indígenas, para este povo originário o que é receitado pelos médicos têm muita química e os afasta da saúde.

3º CASO

> Um dos casos mais significativos foi de uma professora que vivia em Boa Vista há aproximadamente trinta anos, sendo durante as três

> décadas se dividiu entre a região da Raposa Serra do Sol e a cidade de Boa Vista.
>
> Ela estava em um encontro com seus pares quando passou mal e logo foi encaminhada com suspeita de aneurisma para o hospital público e depois de três meses de internação chegou a falecer, sua família relata que a equipe hospitalar foi muito boa, apesar de não conhecer a trajetória desta professora.
>
> Ela, ainda no hospital pediu para um dos parentes buscar o pajé/xamã, pois queria uma explicação sobre seu estado na perspectiva de tomar as porções naturais para resolver o problema, pois em sua concepção o processo de cura mais eficaz seria aquele contemplado pelos saberes ancestrais, porém sua consulta com o pajé não foi de conhecimento da equipe médica.

Nesta conexão ancestral compreende-se que a posição do paciente dentro da unidade de saúde não é indissociável de seu entendimento espiritual, pois quando o parente relata a relação da paciente Macuxi com o *xamã* explicou que ele havia dito algo muito especial para sua parente e que ela não deveria revelar.

Assim, se sentiu confortável porque havia cumprido sua passagem, e que ia seguir lutando sem revelar para seus pares sua conversa como o *xamã*.

> O responsável por esse processo de cura é o xamã, por conta de suas habilidades, são considerados seres travestis de seu tempo, que nas viagens xamânicas em contato com outros seres de cura, realizam o ritual para curar aqueles que se encontram doentes. O uso das plantas nos xamanismos é um dos principais veículos para a cura de doenças físicas e espirituais (AMORIM; ARVELOS, 2018, p. 48).

Esta situação comprova a necessidade de um diálogo intercultural entre os saberes e a espiritualidade indígena com a medicina ocidental. O estilo de vida dos indígenas da cidade é marcado pela relação com os lugares de origem.

A afirmação da identidade étnica se confere a cada momento, a busca pelos elementos presentes no cerne ancestral está sempre em processo se afirmando e reafirmando a identidade. As cidades brasileiras chegam aos indígenas, estes evadem em sua maioria para outros locais, mas retornam para morar ou mesmo para se tratar embora no mundo dos brancos suas fragilidades do corpo se tornem sua vulnerabilidade de saúde por ignorarem seus saberes ancestrais.

4º CASO

Um outro relato bastante significativo na cidade de Boa Vista foi de um paciente indígena professor que sofreu um acidente durante uma atividade de cultivo, pois é comum professores indígenas desenvolverem para além das atividades pedagógicas, práticas de cultivos sendo que geralmente o local da lavoura localiza-se distante das moradias, em caso de acidentes geralmente os primeiros socorros acontecem no local da atividade.

> Havia sido picado por uma serpente cascavel na roça, sua comunidade está distante a trezentos quilômetros da capital, neste caso cabe maiores reparações com os serviços de saúde indígena, pois a distância é um dos fatores mais complexos, a picada libera as toxinas com rapidez, o socorro não deve demorar. O professor explicou que poderia ter morrido se não colocasse em cima da picada uma pedra negra capaz de isolar o veneno até o socorro chegar.

Embora não havendo comprovações científicas sobre a pedra escura apresentar propriedades para ajudar no processo para evitar que veneno se propague, a busca pela medicina com baseada em evidências é mais um caminho para que se estabeleça uma prática intercultural. Assim, compreendermos sobre a relevância das práticas culturais indígenas e sua relação com as experiências científicas. Pois o indígena não se recusou em aceitar o atendimento médico necessário através do uso soro antiofídico.

Nos contextos indígenas há possibilidades de relacionar os saberes próprios e suas relações com o nascimento de descobertas científicas que pressupões novos conhecimentos no mundo científico. Um dos exemplos das práticas culturais existentes é o medicamento para hipertensão *captopril resulta* do veneno da serpente brasileira (*Bothrops jararaca*).

Os estudos de Barreiro e Fraga (2008), a descoberta do captopril como anti-hipertensivo descrito como inibidor da enzima conversar de angiotensina (ECA; EC 3,4.15.1), representado. A época, uma inovação terapêutica estudos sobre o efeito do veneno da jararaca (*Bothrops jararaca*). As bases científicas proporcionam novas reflexões antropológicas no sentido de compreender sobre a contextualização dos saberes indígenas e as novas descobertas científicas e tecnológicas.

Segundo Pereira (2005) a decorrência de tal percepção de saúde é doença é socialmente válida, entre a comunidade de pares, a opção pelo significado de saúde doença como itinerários investidos de sentidos, tanto êmicas quanto éticas, adquirem relevância para assunção de tais fenômenos os quais podem ser interpretados como construções sociais.

Verificamos a necessidade de uma antropologia da saúde do corpo. Langdon e Wiik (2010) tomam como referência Garnelo L, Langdon EJ, para explicar sobre a importância dos centros

interdisciplinares universitários e núcleos de pesquisa, envolvendo antropólogos e demais pesquisadores e teóricos da saúde coletiva e pública, dedicados à investigação de aspectos culturais, sociais e político-econômicos atrelados às questões da saúde. O autor, desse modo, ressalta sobre a necessidade de consolidação de uma antropologia da saúde nas últimas décadas.

Pereira (2005,) a partir de uma perspectiva contemporânea da antropologia do corpo e da saúde, considera que as manifestações empíricas e simbólicas de incidência de saúde e doença tanto em sociedades tradicionais quanto em sociedades complexas conforma-se como um espaço privilegiado para o exercício e a colaboração interdisciplinar.

Os povos indígenas originários, que vivem na cidade e nas comunidades têm suas compreensões dos processos de saúde e doença ligadas a uma lógica de mundo sincrético devido, sobretudo, ao processo de interculturalidade entre suas culturas e tradições originarias e as culturas de matriz eurocêntricas.

Portanto a implantação de políticas públicas de saúde que se aliem as questões indígenas conhecendo sua forma de relação com mundo. A Casa de Saúde Indígena é uma das mais conceituadas no Brasil, no que diz respeito à busca de uma maior adequação funcional às especificidades dos seus usuários. Ela deve atender as comunidades conforme suas demandas.

Por outro lado, sabemos que os órgãos responsáveis (SESAI) não tem correspondido aos anseios de uma saúde diferenciada para os povos indígenas conforme determina a Constituição Federal de 1988. As ações em saúde nas áreas indígenas estão fragilizadas e não estão contempladas as necessidades das famílias indígenas que acabam migrando para as cidades em busca do seu cuidado em saúde. Não existe uma extensão da Casa de Saúde Indígena para povos originários indígenas urbanos, colocando-os no campo da

invisibilidade no atendimento à saúde e tornando está uma condição de vulnerabilidade social e de determinação de uma condição de saúde desfavorável a este povo.

A recente criação do Ministério dos Povos Indígenas torna-se uma possibilidade concreta de ampliação de diálogo com o Ministério da Saúde para que a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) possa ampliar ações da Política Nacional de Educação Permanente em Saúde contemplando ações que possibilitem o diálogo, a construção de saberes e a pactuação de estratégias de fazeres com estes povos originários.

Os casos relatados nos trouxeram a construção teórica de que a casa de saúde indígena é a principal referência de cuidado em saúde. Que ao haver na necessidade vinda para a cidade na busca de atendimento ou de estar na cidade e fazer atendimento, este não será efetivo porque não existe a escuta qualificada para entender a forma de viver do povo originário.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os casos relatados trazem a discussão da terapêutica aplicada no atendimento de pessoas indígenas citadinas considerando que se trata de uma situação complexa que deve ser observada como tal. A evidência de que no contexto urbano o atendimento ao povo indígena que busca atendimento de saúde está definido pelo acolhimento e acompanhamento do itinerário destes indivíduos.

Para haver êxito o contexto de interculturalidade deve estar inserido nas equipes de saúde na formação acadêmica e no cotidiano profissional visando minimizar as barreiras culturais existentes. A abordagem adequada da equipe de saúde capacitada em ações de educação permanente em saúde voltadas aos povos tradicionais é

capaz de obter resultados satisfatórios e duradouros no que diz respeito a melhoria da qualidade de vida deste povo originário.

A cidade de Boa Vista/ Roraima, considerada uma das cidades com um significativo número de indígenas conferido por Souza (2010) através da organização dos indígenas na cidade – ODIC de aproximadamente 31.000 mil indígenas. Para além dos moradores permanentes, há um fluxo constante dos povos advindos das aldeias principalmente em busca dos serviços de saúde.

Com a realização das análises sobre os sujeitos/casos foi fundamental dar visibilidade as dificuldades existentes no atendimento aos serviços de saúde do povo indígena, no sentido de provocar reflexões no âmbito acadêmico difundindo o diálogo para futuras tomadas de decisões do poder público sobretudo de compreender a diversidade étnica no âmbito local uma perspectiva antropológica para um viés humanizado e consciente das especificidades no Sistema Único de Saúde - SUS.

REFERÊNCIAS

AMORIM, M. O. F.; ARVELOS, E. F. “Intermezzo: o xamã e o médico, uma análise sobre doença e cura”. **Revista Ñanduty**, vol. 6, n. 9, 2018.

BARREIRO, E. J.; FRAGA, C. A. M. **Química medicinal**: as bases moleculares da ação fármacos. Porto Alegre: Editora Artmed, 2008

BRASIL. **Censo demográfico**: 2022. Brasília: IBGE, 2022. Disponível em: <www.ibge.gov.br>. Acesso em: 23/10/2023.

BRASIL. **Saúde Indígena**: uma introdução ao tema. Brasília: Ministério da Saúde, 2012. Disponível em: <www.saude.gov.br>. Acesso em: 23/10/2023.

CIANCIARULLO, T. I. **Instrumentos básicos para o cuidar**: um desafio para a qualidade de assistência. São Paulo: Editora Atheneu, 2003.

LANGDON, E. J.; WIIK, F. B. "Antropologia, saúde e doença: uma introdução ao conceito de cultura aplicado às ciências da saúde". **Revista Latino-Americana de Enfermagem**, vol. 18, n. 3, 2010.

LÉVI STRAUSS, C. **Arte linguaje etnología**. Ciudad de México: Siglo XXI, 1969.

MODELLI, L. "Como funcionará o inédito Ministério dos Povos Indígenas". **DW** [2023]. Disponível em: <www.dw.com>. Acesso em: 25/10/2023.

OLIVEIRA, F. A. "Antropologia nos serviços de saúde: integralidade, cultura e comunicação". **Interface Comum Saúde Educação**, vol. 6, n. 10, 2002.

OLIVEIRA, R. G. (org.). **Projeto Kuwai kîrî**: a experiência dos índios
urbanos de Boa Vista - Roraima. Boa Vista: Editora da UFRR, 2010

PEREIRA, W. "Configuração do subsistema de atenção a saúde dos povos indígenas no Brasil e a consecução de políticas públicas diferenciadas para os Guarani e Kaingang no Rio Grande do Sul". *In*: SILVEIRA, E.; OLIVEIRA, L. D. (orgs.). **Etnocentrismo da saúde dos povos indígenas no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Editora ULBRA, 2005.

PRADO, M. A. “Da mobilidade social à constituição da identidade política*:* reflexões em torno dos aspectos psicossociais das ações coletivas”. **Psicologia em Revista**, vol. 8, n. 11, 2002.

REPETTO, M. “O conceito de interculturalidade: trajetórias e conflitos desde américa latina”. **Textos e Debates**, n. 33, 2019.

SANTOS, A. C. B. *et al*. “Antropologia da saúde e da doença: contribuições para a construção de novas práticas em saúde”. **Revista NUFEN**, vol. 4, n. 2, 2012.

SANTOS, R. B. S. **Processos de identidade dos indígenas trabalhadores da construção civil na cidade de Boa Vista/RR** (Tese de Doutorado em Ciências Sociais). São Leopoldo: UNISINOS, 2014.

CAPÍTULO 7

Reconhecimento e Resistência
Étnica do Povo Macuxi em Diálogo Educacional

RECONHECIMENTO E RESISTÊNCIA ÉTNICA DO POVO MACUXI EM DIÁLOGO EDUCACIONAL

Roseli Bernardo Silva dos Santos

A etnia Macuxi é considerada como majoritária no estado de Roraima de acordo com os dados do Instituto Socioambiental. Encontram-se por duas áreas ecologicamente distintas: ao sul, os campos; ao norte, uma área onde predominam serras em que se adensa a floresta, prestando-se, assim, a uma exploração ligeiramente diferenciada daquela feita pelos índios da planície.

A dimensão desse território pode ser estimada em torno de 30 mil a 40 mil km^2. Em 2004, a população Macuxi no Brasil era estimada em torno de 15 mil pessoas sendo que metade de 50% (ISA, 2000) encontra-se na vizinha Guiana, ocupando áreas de campo e de serras no extremo norte do Estado de Roraima e o norte do distrito guianense de Rupununi. Os povos Macuxi se constituem como o maior grupo indígena, embora não se tenha no momento atual um dado preciso sobre o total da população.

A discussão sobre a identidade vai além de uma perspectiva cultural, pois busca-se entender a partir das teorias elaboradas os processos considerados, uma vez que é marcada pela diferença na relação entre sujeitos operando sobre suturas.

A etnicidade do povo Macuxi não se revela apenas através se revelam apenas pelas ações coletivas, ela se constitui também pela autoidentificação na relação com os demais povos. Apesar dos dispositivos culturais como a língua, os costumes e suas representações simbólicas a etnicidade deste povo é afirmada como uma posição política. Neste caso, a identidade ética é composta numa lógica tanto cultural como social.

No transcorrer da discussão, a identidade política torna-se uma das principais dimensões para a construção do sujeito, além disto é possível evidenciar entre os Macuxi a ideia de pertencimento, a qual, por sua vez, se torna mais uma forma de gerar novas sínteses sobre os discursos produzidos e materializados através das práticas estabelecidas pelo próprio grupo.

A IDENTIDADE E O DIÁLOGO ETNICO MACUXI

Para iniciar o diálogo acerca dos processos de identidade, se faz menção à construção desta a partir de Woodward (2000), a qual considera que a identidade é sempre marcada pela diferença.

Neste sentido, o "eu" e o "outro" que se interpõem numa relação de oposição, portanto é a base para o próprio fundamento da identidade, uma vez que está marcada pela diferença, ou em outras palavras, a negação do "outro" é afirmação do "eu" numa relação de confronto.

Nesta expectativa Follmann (2001) considera que a existência da identidade se revela como capacidade autônoma dos indivíduos e dos grupos no processo de construção histórica.

> [...] a identidade é o conjunto em processo, de traços resultantes da interação entre os sujeitos, diferenciando-se e considerados diferentes uns dos outros ou assemelhando-se e considerados semelhantes uns aos outros, e carregando em si as trajetórias vividas por estes sujeitos, diferenciando-se e carregando em si trajetórias vividas por estes sujeitos, em nível individual e coletivo e na interação entre os dois, os motivos pelos quais eles são movidos (FOLLMANN, 2001, p. 59).

Neste dinamismo o processo intrínseco identitário se ratifica ao considerar seus aspectos conjunturais, deslizantes, bem como as especificidades históricas. Tanto Hall (2003) como Woodward (2000) dialogam sobre o sistema de representação simbólica dos enfoques acerca da identidade. Para enfocar elementos pertinentes a identidade do grupo étnico em estudo, faz necessário abordar sobre a base das análises à luz da modernidade.

A respeito da questão de grupo étnico Hall (2000), apesar de não enfocar com profundidade a questão étnica, traz sua contribuição com uma breve consideração sobre a identidade. Faz isto a partir da ideia de que ela é definida através das características culturais como a língua, religião, costumes, tradições e sentimentos que são partilhados com o povo.

Assim, a identidade do povo indígena enquanto grupo, é percebida, em primeiro momento, a partir dos elementos linguísticos e culturais. Mas é nos processos sociais, como as interações e as ações coletivas que se manifestam a ideia de pertencimento e interpretação dos significantes da vida coletiva.

É perceptível que uma das condições primordiais para a constituição da identidade étnica do povo Macuxi é através da língua. Esta ainda resiste ao longo dos séculos, mesmo que tenha sido rechaçada pela dominação dos colonizadores e ocupantes das terras posteriormente. Mesmo assim, há muitos elementos da cultura material (artesanatos de cerâmica, transados de palha (cestarias), estrutura das casas, danças e comidas, etc.) presentes nas aldeias, além da cultura imaterial que, é o caso dos xamãs, muito conhecido como pajés, e os mitos do bem e do mal.

Os elementos da cultura imaterial são constituídos pelos símbolos que são práticas de representação contidas nas tradições, nos saberes, na língua, nas celebrações transmitidas oral ou gestualmente numa proporção intangível da herança cultural que

permeiam as aldeias. De acordo com Woodward (2000), a identidade é marcada por meio de símbolos, pois existe uma associação entre a pessoa e as coisas de seu pertencimento. Deste modo, o povo Macuxi afirma sua identidade étnica também através do universo simbólico.

Entre os Macuxi, é comum encontrar nas aldeias, idosos e professores narrando suas histórias dos antepassados para os mais jovens. Nestas narrativas estão presentes os bravos guerreiros, travando luta contra o inimigo. O sagrado "Deus Makunaima" e a profana figura maligna do "Kanaimé" são retratados a partir da oralidade e ressignificam a língua materna, pois é através desta que estes mitos se materializam.

> O universo macuxi é composto, basicamente, de três planos sobrepostos, no espaço que se encontram a linha do horizonte. A superfície terrestre, onde vivemos, é o plano intermediário; abaixo da superfície, há um plano subterrâneo, habitado pelo *wanabaricon,* seres semelhantes aos humanos, porém de pequena estatura, que plantam roças, caçam, pescam e constroem aldeias, a semelhança dos Macuxi. O céu que emergimos da superfície terrestre é a base superior, *kapragon*, povoado por diversos tipos de seres habitantes desses planos desses outros planos de universos que tampouco interferem em seus destinos (SANTILLI, 2002, p. 501).

O universo mítico é reconstruído pela memória dos idosos e pelas representações simbólicas expressados na natureza. Estas formas de representação são significativas porque elas vão dar sentido à experiência dos sujeitos em suas ações coletivas. Para Woodward (2000, p. 17) "É por meio dos significados produzidos pelas representações que damos sentido a nossa experiência e aquilo que somos".

Quanto à origem do grupo e a definição da identidade étnica desse povo, parte-se da abordagem antropológica de Santilli (2001). Este autor enfoca a identidade Macuxi em sua autoidentificação ao traçar um contraste marcado pela diferença do povo *Kapom* seus visinhos da extremidade norte do monte Roraima, habitantes divisores de águas dos rios Essequibo e Orinoco na região das Guianas. Estes povos constituem os Akawaio e os Patamona que habitam as cabeceiras dos rios Potato, Siparuni e Maú a leste da cordilheira de Pacaraima.

Os Pemon abrangem os grupos do oeste e do sudeste da região. Entre eles estão os Kamarakoto, os Arecuna, os Taurepang e os Macuxi, habitantes dos vales dos rios Cuyuni, Caroni, Paragua, Uraricoera, Tacutu e Rupununi, área da Gran Sabana ao norte do monte Roraima, na região de campos sul e sudeste de Pacaraima.

> Essa diversidade de designações étnicas constituem um sistema de identidades que singularizam os índios que vivem na área circum-Roraima perante outros povos da região da Guiana (*op. cit.*, 2001).

Essas construções classificatórias de Santille (2001) revelam que os grupos estão representados pela divisão geográfica, culturalmente numa perspectiva além da identidade étnica, a que a filiação linguística é comum entre as cinquenta línguas pertencentes à família Carib. Estas línguas são faladas pela maioria dos povos da República Cooperativa da Guiana.

Tomando como marco as fronteiras étnicas, o que irá diferenciá-los é o sistema de representação definido por Woodward (2000) se dá através das práticas de significação simbólica, na qual estabelecida como processo cultural. A especificidade das distantes unidades étnicas, sociais e políticas construídas pelos Pemon e

Kapon são reconhecidas em múltiplos níveis em que são concebidas as formas distintas de sociabilidade.

> [...] os termos designativos de Pemon e Kapon constituem categorias classificatórias mais abrangentes formuladas por estes povos, acionadas apenas no plano genérico e abstrato em que concebem uma identificação comum, cuja tradução literal, já consagrada, é gente, é povo, homem, ser humano (ARMELLA; SALAZAR, 1981, p. 152 *apud* SANTILLI, 2002).

Macuxi é a designação corrente para os grupos Pemon que habitam ao sul da área circum-Roraima, as vertentes meridionais do monte Roraima e os campos das savanas que se estendem pelas cabeceiras do rio Branco, território politicamente partilhado por Brasil e Guiana. Esses grupos se dizem Macuxi para se designarem dentre outros povos Pemon e Kapon. Além destes, outros visinhos pertencentes a famílias linguísticas diferentes como os Wapixana de filiação linguística Aruak e dos mais distantes com os Yecuana com que mantêm relações esporádicas.

A etnografia de Santilli (2002) observa que o termo Macuxi aparece nas fontes historiográficas atinentes na região circum-Roraima desde meados do século XVIII. Neste período tem início a ocupação colonial na área, a partir de duas fontes simultâneas: a colonização holandesa, estabelecida na costa da Guiana, atingia o vale do Rio Branco em razão do tráfico de escravos indígenas desde a costa até o vale amazônico e a portuguesa pelo rio Amazonas até o rio Branco.

Esta situação naturalizava injustamente como processos subjetivos Woodward (2000) numa dimensão dos processos inconscientes do eu, que implica a existência de contradições, no

qual os sujeitos são subordinados ao discurso nas comunidades, isto se propagava quando o fazendeiro era o "patrão" que ensina coisas boas, sobretudo o "não roubar", não sendo raros os índios que entregavam os próprios filhos para serem criados nas fazendas e trabalhavam de graça até se tornarem adultos e se casarem. Muitos voltavam às comunidades, sem saberem falar a língua materna, além de perderem partes de seus costumes.

Na relação de contato e subordinação com os brancos se distanciava da identidade cultural do grupo étnico consolidado segundo Santlli (2004) a liderança política emerge assim, do jogo das parentelas em que prevalecem as relações acumuladas de afinidade, isto é, o líder é aquele que detém uma rede mais ampla de afins e, portanto, aliados políticos. Hoje esse grupo procede interagindo com os demais grupos e se apropriando dos conhecimentos sistematizados da sociedade dominante e fortalecendo sua identidade política. Neste sentido a identidade do povo Macuxi se contempla de acordo com Follmann (2001, p. 59).

> A identidade é o conjunto, em processo, de traços resultantes da interação entre os sujeitos, diferenciando-se e considerados diferentes uns dos outros ou assemelhando-se e considerados semelhantes uns aos outros, e carregando em si as trajetórias vividas por esses sujeitos em nível individual e coletivo na interação entre os dois, os motivos pelos quais eles são movidos (as suas maneiras de agir, a intensidade da adesão e senso estratégico que são portadores) em função de seus diferentes projetos, individuais e coletivos.

Para falar sobre a identidade política do povo Macuxi é dar ênfase às ações coletivas em um processo de articulação discursiva pela qual se afirma a identidade coletiva, mediante uma luta mais

ampla que se constituirá como identidade política no antagonismo entre o nós e eles.

Assim sendo, percebe-se que a construção de identidades coletivas está fundamentada pelo reconhecimento das equivalências dos direitos sendo um processo de domínio coletivo configurando, dessa forma, o espaço do político.

> [...] há o reconhecimento e a comparação com um discurso exterior a partir de uma corrente de equivalência que, historicamente, vem sendo conquistada e produzida pelas lutas sociais. Neste aspecto do processo de mobilização social é fundamental o surgimento de duas lógicas: a de equivalência e da diferença as quais pertencem a conscientização de opressão. A lógica da equivalência é aquela que considera nas palavras de Barret (1994), os posicionamentos diferenciados entre os agentes como objetos de luta e a lógica da diferença é aquela que exige equivalência a partir das posições e dos contextos próprios dos agentes (PRADO; LARA, 2003, p. 5).

Ao considerar que os Macuxi interagem pelo conjunto de crenças e valores através de tempos imemoriais, que são transmitidos culturalmente e construídos pelo respeito aos elementos da natureza (as águas dos rios, as florestas, etc.) podemos citar o exemplo segundo Santos (2014) da retirada das folhas de buriti para cobertura das casas, no qual se considera as fases da lua para que a cobertura de palhas não apodreça.

Estas e outras práticas sempre estão presentes no cotidiano que se destina ao sentimento de pertencimento grupal do “nós” se configurando a identidade coletiva não mais naturalizada quando são demarcadas como fronteiras políticas antagônicas para com “eles”

que, por sua vez, tentam anular esta identidade no processo de ocupação territorial. A partir de então, se estabelecem as fronteiras políticas.

A constituição de uma organização política territorial se desencadeou como uma nova etapa do processo de retomada das terras como territórios contínuos não estava dada a partida, mas foi paulatinamente construído no processo de disputa pela terra. Os posicionamentos dos atores sociais perante as políticas de Estado, contribuem para que a identidade tome uma dimensão para além da perspectiva cultural; adquire-se uma identidade política que vai contestar a condição da apropriação do bem pertencente ao grupo.

Woodward (2000, p. 33) considera que a política de identidade é considerada mais um mecanismo que permite afirmar a identidade cultural das pessoas que pertencem a um determinado grupo, identificado como oprimido ou marginalizado. Deste modo, a política envolve a singularidade cultural, o que é a base para aquisição da identidade política.

A identidade política está vinculada à dimensão psíquica, pois são ajustadas quando as ações coletivas naturalizadas no inconsciente são desnaturalizadas, ou seja, os processos de opressão são interpelados pelo oprimido. A partir de então é que os sujeitos tomam consciência da sua condição de sujeito e passam a atuar politicamente.

A partir da compreensão de que os processos de construção da identidade estão correlacionados em meio de conflito entre o "nós" e "eles", na atualidade a afirmação de uma identidade política dos Macuxi representada pelo "nós" está vinculada aos artifícios reivindicatórios da ideia de pertencimento cultural e reintegração da terra ocupada por "eles" (não índios, invasores) e então,

> [...] a homogeneidade interna que o termo identidade assume como funcional não é uma forma natural, mas uma forma construída de fechamento: toda identidade tem necessidade daquilo que lhe falta seja silenciado ou inarticulado (HALL, 2000, p. 110).

As transformações no mundo contemporâneo têm evidenciado as lutas pela afirmação e manutenção das identidades nacionais e étnicas. Nesta perspectiva, analisar a identidade de um grupo étnico cria-se possibilidades de compreendê-lo através dos processos históricos e relações de conflitos mediante as diferenças em seu percurso de resistência para a constituição de uma política de identidade.

O povo Macuxi enquanto grupo étnico tem características culturais peculiares no reconstruir de sua história. Para Woodward (2000) as identidades reivindicam seus direitos. Este percurso se consolida por meio dos seus antecedentes históricos principalmente pela sua língua e sua etnicidade e, assim como por suas relações de conflitos.

As relações conhecidas como clientelistas se deram de forma dominadora por parte dos ocupantes nas terras indígenas. No processo de ocupação, posseiros ofereciam para os índios bens industrializados, além da relação de compadrio, já mencionado.

Santilli (2002) aborda a violência, que é sempre uma possibilidade latente nessas relações clientelistas. Se no primeiro momento havia contrapartidas recíprocas entre índios e regionais, com o decorrer do tempo não tardaram a eclodir conflitos em razão da interrupção e diminuição dos préstimos inicialmente ofertados pelos pecuaristas.

Um dos mecanismos fortes para imposição da política colonizadora foi a criação do gado, para Diniz (1972) era crescente

a depredação das roças indígenas e cerceamento da mobilidade dos índios e de suas práticas de exploração econômica no território. Exemplos disso são a proibição da pesca do timbó, a restrição do acesso aos lagos e outras fontes de águas perenes, cercados pelos regionais e o escasseamento da caça e exploração do trabalho.

Porém, apesar de toda a prática de destruição para a negação da identidade do povo Macuxi por parte dos ocupantes, o povo indígena resistiu à tentativa de aniquilamento através das ações coletivas, representadas nas celebrações, ritos na figura dos pajés e lutas que persistiram até a tomada de uma percepção política de pertencimento.

No atual cenário político, o povo Macuxi destaca-se como grupo majoritário entre as diversas etnias. Sua atuação tem proporcionado o fortalecimento no âmbito político e cultural. Desde então, a luta desse povo pela demarcação e homologação das terras contínuas tem se destacado no cenário internacional, o que contribuiu na elaboração de projetos autossustentáveis, não só para a etnia específica, mas para todos os grupos, concentrados numa teia de significados no território através decisões políticas coletivas nas assembleias indígenas.

A ideia-chave em toda a obra de Hall (2000) é que a política constrói e reconstrói sentidos, na troca entre a legitimação e a contestação. A identidade, por sua vez, tem uma relação significante primordial nos movimentos políticos em suas formas, pois ela vai operando por saturação pelas extremidades das diferenças mediante as dificuldades e instabilidades dos grupos sociais.

Quando se fala de identidade, logo se traduz em uma questão política. Trata-se de elencar elementos posicionais entre os nós e eles. No caso do povo Macuxi ao longo de sua história travaram-se guerras com outros povos e ocuparam territórios. Porém, formaram alianças com outros povos e tornaram-se a maior representação

política na região das serras e das savanas. Assim sendo, traduz-se numa identidade que é negociada através dos discursos materiais e políticos (2000).

Diante deste cenário político, o grupo majoritário (Macuxi) tem ganhado forças frente a outras etnias. Nas assembleias regionais, tem representação em maioria. Apesar da autoidentificação étnica, há negociações quando se consideram também parentes dos demais grupos pertencentes a outras etnias com línguas e costumes diferentes. A identidade do grupo em estudo é formada por algo que falta.

> [...] as unidades que as proclamam são na verdade, construídas no interior do jogo do poder e da exclusão: elas são o resultado não de uma totalidade natural inevitável ou primordial, mas de um processo naturalizado sobre determinado fechamento (BHABHA; HALL, 1993 *apud* HALL, 2000, p. 110-111).

A concepção de Hall assegura que as identidades não são unificadas; que elas são, na modernidade tardia, cada vez mais fragmentada e fraturada; e nunca singulares, mas multiplamente construídas ao longo de discursos, práticas e posições que podem se cruzar ou ser antagônicas. Sendo assim, as identidades estão sujeitas a uma historicização radical, estando constantemente em processo de mudança social.

Precisamente, a construção da identidade política acontece dentro de um discurso tornando-se necessário ser compreendida quando produzidas em locais históricos e institucionais específicos, tendo em vista o interior das práticas discursivas operando por estratégias e iniciativas específicas.

A luta pela terra tem contribuído para que os indígenas Macuxi unam-se em torno do objetivo na demarcação de territórios, contra os sujeitos ocupantes.

> [A] afirmação da identidade e a anunciação da diferença traduzem o desejo dos diferentes grupos sociais, assimetricamente situados, para garantir o acesso privilegiado a bens locais (SILVA, 2000, p. 81).

O fator determinante para definir a identidade e a diferença. Há que reconhecer, todavia, que esta relação é estreita para marcação da diferença. A questão da terra quando ocupada pelos fazendeiros traz uma reflexão de uma disputa desigual, de acordo com Centro de Informações Diocese de Roraima - CIDR (1998), fundamentalmente o problema da defesa das áreas Macuxi depende unicamente dos próprios índios.

Acontece que estes mantiveram uma relação ambígua com os fazendeiros, sendo por longos anos utilizados como mão de obra barata nos trabalhos das fazendas. Criou-se entre eles uma relação de patrão e empregado, considerado na maioria dos casos pelos índios como imutável.

No contexto histórico não era de se estranhar fazendeiros chamados para batizar os filhos dos índios tornando-se “compadres” que devem ser, por isso mesmo, respeitados e até ajudados, se precisarem. Sabendo disso, o fazendeiro até se oferece para ser padrinho do curumim (criança). Obviamente, estes nunca convidavam índios para serem padrinhos de suas crias, pois o interesse era de manter uma relação de negociação no sentido de dar continuidade à exploração da mão de obra dessas crianças.

A relação de apadrinhamento era naturalizada, pois não havia por parte dos indígenas uma percepção sobre a jogada estratégica dos fazendeiros. Isto vai ser desnaturalizado à medida que os povos indígenas se articulam através das ações coletivas para o estabelecimento de uma identidade política, constituída posteriormente.

Quebrar esse tipo de relacionamento não era nada fácil, já que os fazendeiros destas áreas continuamente se apresentavam como "pai bonzinho", pois este outro se manifestava permanentemente nos processos inconscientes dos indígenas como autoridade a quem deveriam respeitá-lo. Esses processos inconscientes,

> [...] apresentam-se diante de nós com atos, falas ou imagens inesperadas que surgem abruptamente e transcendem nossas intenções e o nosso saber consciente (NASIO, 1999, p. 33).

Com a chegada de novos fazendeiros, o apadrinhamento vai tomando novos rumos, a relação se mantém com ideia de boas maneiras sem muita aproximação com maiores exigências no trabalho das fazendas.

Vieira (2007), em sua investigação sobre o processo de ocupação das terras indígenas por fazendeiros, enfoca o trabalho de Diniz (1972) sobre a questão principalmente dos territórios Macuxi, em que se deram as instalações das fazendas nas primeiras décadas do século XX. Entre 1923 e 1925 já havia 700 cabeças de gado.

As fazendas instaladas na região, na época descrita, se destinavam à produção de gado, e como se tratava de uma produção extensiva, exigia maior esforço do indígena para cuidar da produção. Além disso, os serviços de trabalho braçal nas roças dependiam

exclusivamente da mão de obra. Apesar de haver uma visão romântica sobre as relações de harmonia entre indígenas e fazendeiros, Diniz (1972) enfatiza que já havia uma ruptura entre índios e não índios, uma hostilidade nem sempre manifestada.

Com isto os Tuxauas (caciques) percebem que, por trás das "boas maneiras", havia uma exploração. A partir de então começam a se organizar para expulsá-los, quando a identidade política é consolidada. É quando se desenvolve a retomada dos fatos históricos sobre as relações sociais juntamente com a reconstrução simbólica a favor de uma luta coletiva na qual os discursos sobre uma nova identidade política e cultural são reiterados para uma tomada de consciência sobre as questões territoriais.

Nesta perspectiva, a terra torna-se um elemento-chave para possibilitar novas discussões sobre a identidade cultural dos povos, pois eles passam a justificar suas lutas e concepções de mundo em detrimento da ocupação de suas terras pelos chamados invasores. Ressalta-se nesta condição o fortalecimento da identidade coletiva que segundo Melucci (1996) passa a se localizar em outro nível, o qual não pode ser discutido de modo horizontal, computando a soma de indivíduos ou grupos. As razões para estar e permanecer juntos devem ser descobertas ou socialmente construídas, o que pode ser assustador em alguns aspectos, mas é também uma grande mudança.

Em um sentido mais amplo a identidade toma uma dimensão política, com isso os índios passam a atuarem no campo da educação, saúde e sustentabilidade ambiental. Esses contornos se constituem como mecanismos mobilizatórios para a criação das organizações pertencentes aos povos indígenas em geral (CIR, OMIR, OPIR) como potencializadoras dos processos de reivindicação para todas as etnias do estado.

Hoje o Conselho Indígena de Roraima – CIR é considerado a maior organização social da unidade presente no estado de

Roraima. Possui seus representantes e elabora projetos sociais com as comunidades. Também está vinculado ao CIR, a Associação dos Povos Indígenas de Roraima- APIR e a Organização dos Professores Indígenas de Roraima

O OPIR é responsável em sistematizar as conferências e atuar nos processos educativos. Os professores são associados para fortalecer o movimento e estabelecer as bases para organização dos projetos educacionais.

A organização das mulheres indígenas OMIR também se construiu numa dimensão das forças coletivas junto ao CIR e demais organizações. Tornou-se um ponto de apoio nas tomadas de decisões, na medida em que se fortalecem não só em prol dos próprios direitos à voz feminina nas assembleias, mas a favor de uma unidade coletiva dos povos.

Isto ocorre, inclusive, nos projetos educacionais diferenciados e recursos autossustentáveis para as áreas homologadas. A entrevista para a revista Missões, com a índia Macuxi Marizete, revela o papel das mulheres frente aos contextos políticos e apresenta seu depoimento sobre as questões assinaladas.

> Qual é o trabalho da Secretaria das Mulheres que você coordena?
>
> É acompanhar as mulheres na articulação, nas reuniões, na participação em seminários e cursos, políticas para desenvolver as mulheres. Nós trabalhamos na coordenação geral do CIR e ao mesmo tempo desenvolvemos trabalhos específicos voltados para as mulheres na formação de jovens, oficinas na área da saúde, educação, sobre a violência por conta das bebidas alcoólicas e dos problemas que afetam a comunidade.

> Qual a situação da educação nas escolas das comunidades e no Centro de Formação de Surumu?
>
> Nós temos o ensino fundamental e médio nas comunidades onde a maioria dos professores é indígenas, 40 deles formados a nível superior. A formação continua. A linha de ação é feita a partir de três princípios importantes aprendidos na luta: terra, identidade e autonomia. Isso serve para a formação dos indígenas. Quando o governo quis impor escolas dentro da comunidade, sofremos as consequências. Tentamos melhorar não só na parte do ensino, mas dos trabalhos e no resgate da cultura, preservando os idiomas locais, além do português. No Centro de Formação estamos melhorando as estruturas. Depois da destruição ocorrida em 2005, a qualidade caiu muito, sofremos pela falta de recursos e apoio. Mas, hoje estamos melhorando e no futuro queremos uma universidade indígena. Temos professores, agentes de saúde e técnicos. Estamos trabalhando a questão ambiental buscando experiência junto ao MST para o plantio do arroz orgânico e inseminação artificial para melhorar o rebanho.

De acordo com as respostas de Marizete, as ações coletivas tomaram uma dimensão mais ampla que transitam de uma identidade coletiva para uma identidade política, à medida que possibilitam assegurar os direitos institucionais nas esferas públicas. Por conseguinte, há uma identidade política atuando sobre redes amplamente nos movimentos sociais. Assim a,

> [...] identidade coletiva é o compartilhamento de valores que definem uma cultura política do próprio grupo colaborando na configuração e mediação da relação entre diferentes grupos" (PRADO; LARA, 2003, p. 6).

Deste modo, o processo de afirmação da identidade coletiva dos Macuxi é, por sua vez, também política, tendo em vista, a trajetória histórica na luta pelo reconhecimento étnico e pela retomada das terras "contínuas", já dilacerada pela usurpação de colonizadores e ocupantes na sociedade atual.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O diálogo sobre os processos de construção da identidade do povo Macuxi possibilitou uma síntese da trajetória histórica do grupo étnico em conexão com os conceitos teóricos acerca da construção da identidade como processo da construção social. As teorias permitiram analisar que a identidade étnica do grupo em estudo é configurada pela cultura na qual transita através das relações históricas.

As relações de conflitos foram contundentes na percepção para afirmação "nós" e negação do "eles" para que se estabeleça a identidade do grupo, bem como em uma perspectiva política como forma de reconhecimento para alcançar os processos reivindicatórios na retomada da terra, que, está representada em elementos simbólicos expressados pela cultura através da oralidade.

Toda discussão sobre a identidade direciona para uma visão política, pois a identidade, quando afirmada, resulta da relação de conflito com suas diferenças. O estudo da identidade étnica do grupo em questão possibilitou compreender a dimensão social e política do grupo, o qual ainda conserva valores intrínsecos da cultura. Isto permite-lhes o fortalecimento através das ações coletivas, o que cria a ideia de pertença.

As concepções acerca da identidade tornam-se mais um instrumento de análise para contribuir no reconhecimento da

identidade étnica Macuxi numa lógica tanto cultural como social e política. Porém esta identidade em que se afirma " eu sou Macuxi" se confirma para além do universo cultural.

REFERÊNCIAS

CIDR - Centro de Informação Diocese de Roraima. **Índios de Roraima**. Boa Vista: CIDR, 1990.

DINIZ, E. **Os índios Macuxi do Roraima**: Sua instalação na sociedade nacional. Marília: Editora da UNICAMP, 1972.

FOLLMANN, J. I. "Identidade como conceito sociológico". **Ciências Sociais**, vol. 37, n. 158, 2001

HALL, S. **A identidade cultural na pós modernidade**. Rio de Janeiro: Editora DP&A, 2003.

ISA – Instituto Socioambiental. **Povos Macuxi**. São Paulo: ISA, 2000.

MELUCCI, A. **Challenging codes**: collective action in the information age. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

NASIO, D . **O prazer de Ler Freud**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1999.

PRADO, M. A. M.; LARA JUNIOR, N. "A mística e a construção da identidade política entre os participantes do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra no Brasil: um enfoque psicossocial". **Revista Eletrônica de Psicologia Social**, n. 4, 2003.

SANTILLI, P. “Povos indígenas, quilombolas e populações tradicionais: a construção e novas categorias jurídicas”. *In*: RICARDO, F. (org.). **Terras indígenas e unidades de conservação da natureza**: o desafio das sobreposições. São Paulo: ISA, 2004.

SANTILLI, P. **Pacificando o branco**: cosmologia do contato norte-amazônico. São Paulo: Editora da Unesp, 2002.

SANTILLI, P. **Pemongon pata**: território macuxi, ritos e conflitos. São Paulo: Editora da Unesp, 2001.

SILVA, T. T. **Identidade e Diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

VIEIRA, J. **Missionários, fazendeiros e índios em Roraima**: a disputa de terra. Boa Vista: Editora da UFRR, 2007.

CAPÍTULO 8

A Arte e a Espiritualidade de Construir Panelas de Barro: Dimensão Sustentável das Mulheres Macuxi

A ARTE E A ESPIRITUALIDADE DE CONSTRUIR PANELAS DE BARRO: DIMENSÃO SUSTENTÁVEL DAS MULHERES MACUXI

Roseli Bernardo Silva dos Santos

Cintiara Souza Maia

Walmir da Silva Pereira

Estudar sobre as práticas espirituais e sustentáveis dos povos indígenas nos permite refletir sobre toda riqueza material presente a qual resistiu por longos processos de escravidão e dominação.

Assim, entendemos que a dinâmica cultural perpassa uma concepção do mundo ocidental, pois valoriza o meio ambiente numa perspectiva de conservação dos espaços ancestrais. Porém a riqueza patrimonial das populações indígenas é imemorial e significativa para seus pares além da espiritualidade em seus processos de vida.

Os povos indígenas pertencentes a etnia Macuxi, são reconhecidos por seus enfrentamentos constantes em defesa dos territórios tradicionais, eles representam em larga escala resistência etnoterritorial. Possuem denominação linguística advinda do tronco Karib que por sua vez abrangem outras etnias na região. Os Macuxi também se destacam por estarem concentrados nas regiões das serras/montanhas e em áreas de planícies com forte presença de savanas/serrados.

O estudo segue um viés que permite compreender além de possibilidades de geração de renda, a realidade vivenciada pelos indígenas. Porém tem como premissa entender e ressignificar os saberes tradicionais das manifestações culturais, no uso das técnicas utilizadas pelas mulheres Macuxi localizadas no território

roraimense, extremo norte amazônico. Portanto, descrevemos os registros da arte no sentido de interpretar a construção dos objetos. Sendo as panelas de barro, uma das riquezas que atualmente agregam valor comercial e sustentável em diversas aldeias indígenas as quais permanecem com suas dimensões culturais.

MATERIALIDADE E ESPIRITUALIDADE MACUXI

A concepção filosófica indígena no Brasil das últimas décadas, está vinculada ao contexto de alargamento dos instrumentos e processos de patrimonialização dos bens culturais de natureza material e imaterial, coletividades indígenas, e das comunidades tradicionais.

De modo, concomitante na esfera acadêmica, observamos uma ampliação crescente das interrelações, debates e diálogos interdisciplinares entre os campos da antropologia social, da etnologia, patrimônio cultural e imaterial, além de pesquisas empíricas que demonstram apreensões crítico-reflexivas que emergiram para um cenário moldado, em boa medida, pela edição do Decreto 3.551/2000, o qual implantou o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial como patrimônio cultural e constituiu o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (BRASIL, 2000).

A rigor, a publicação do Decreto nº 3.551/2000, conferiu aos bens culturais de natureza imaterial o status, já alcançado pelo patrimônio material "de pedra e cal" desde o surgimento do decreto lei nº 25/1937 que regulamenta o processo de tombamento no Brasil, de tornarem-se alvo de políticas públicas patrimoniais. Na prática, denotou uma mudança paradigmática da concepção do que historicamente esteve abarcado e protegido como patrimônio,

passando a contemplar práticas e manifestações culturais carregadas de relevância para a formação econômica, social e cultural brasileira.

Nesses termos, a entrada em cena do Decreto 3.551 reconfigurou a dimensão simbólica dos bens culturais no processo de construção dos patrimônios culturais no âmbito da sociedade nacional, colaborando para (re)emergir temas complexos como a exclusão/ inclusão das memórias de outras matrizes culturais brasileiras não hegemônicas, em particular aquelas pertencentes às tradições indígenas e afrodescendentes, assim como o retorno da tradicional questão da identidade nacional.

A população Macuxi é considerada uma das maiores em sua totalidade no estado de Roraima, também são reconhecidos pelos seus processos de resistência política no âmbito regional. A etnia tem representado um símbolo de resistência quanto a luta pela retomada dos territórios tradicionais. Suas cosmologias de mundo estão presentes até hoje, apesar das intensas relações de contato com o mundo ocidental. A identidade étnica é marcada pelos processos de resistências incluindo os enfrentamentos pela retomada dos territórios, reconhecimentos das culturas ancestrais e seus percursos imemoriais.

Os elementos da cultura imaterial são representados pelos símbolos que se materializam através das tradições dinamizadas pelas celebrações que são transmitidas oral ou gestualmente numa proporção intangível manifestadas nas aldeias. De acordo com Woodward (2000), a identidade é marcada por meio de símbolos, pois existe uma associação entre a pessoa e as coisas de seu pertencimento. Deste modo, o povo Macuxi afirmar sua identidade étnica também através do universo simbólico.

Embora os Macuxi, tenham se relacionado paulatinamente com outras etnias não indígenas de forma friccionada, para Oliveira (1962) fricção interétnica é o contato entre etnias e segmentos da

sociedade brasileira, caracterizados por seus aspectos competitivos e, no mais das vezes, conflituais.

Entretanto, muitas tradições ancestrais indígenas permanecem em suas formas estabelecidas de vida. Nesta perspectiva Shils (1981) enfoca que todos os padrões firmados da imaginação humana, assim como crenças ou modos de pensar são consolidados das relações sociais, práticas, técnicas, artefatos físicos ou objetos naturais suscetíveis a se tornarem objetos de transmissão e capazes de se tornarem tradição.

Os Macuxi estão localizados principalmente nas regiões montanhosas e planícies, nas cabeceiras dos rios Branco e Rupununi, território atualmente partilhado entre o Brasil e a Guiana. As trajetórias de conflitos se fizeram presentes principalmente nas relações de contato com os "brancos" estes travaram guerras com outras etnias em tempos imemoriais, com a chegada dos colonizadores foram convencidos a se aliarem a estes, no combate a outros colonizadores. Nesta dimensão a historiografia do povo Macuxi está contemplada nas bases de cunho antropológico.

Pensar sobre a dimensão social e cultural do povo Macuxi, nos instiga reconhecer desde suas raízes históricas e ocupação de seus espaços. Santos (2014) ao retomar a construção histórica de Santilli (2002) os Macuxi são considerados, entre os grupos os que têm enfrentado, desde o século XVIII, situações adversas em razão da ocupação não indígena na região, marcadas primeiramente por aldeamentos e migrações forçadas, depois pelo avanço das frentes extrativistas e pecuaristas e, mais recentemente, a incidência de garimpeiros e a proliferação de grileiros em suas terras. Hoje protagonizam, juntamente com outros povos da região, um dos maiores impasses relativos aos direitos indígenas no Brasil contemporâneo.

> A interação, que sempre foi moderada desde o final do século XVIII, com a chegada paulatina dos novos vizinhos, particularmente no século XX, tornou-se progressivamente mais acentuada com o avanço do gado pelos campos naturais onde tradicionalmente se localizavam as aldeias Macuxi (SANTOS, 2104, p. 46-47).

O trânsito pelas aldeias Macuxi nos revela que suas cosmologias não despareceram com os processos de colonização estrangeira e mais tardar com a chagada dos projetos de expansão do governo brasileiro.

A construção dos símbolos e o entendimento dos mitos que atravessam as terras de Makunaima tem provocado mistérios para aqueles que buscaram informações sobre as concepções de mundo no sentido de construção de literaturas para que sejam reconhecidos em vários contextos locais nacionais e internacionais.

> O universo macuxi é composto, basicamente, de três planos sobrepostos, no espaço que se encontram a linha do horizonte. A superfície terrestre, onde vivemos, é o plano intermediário; abaixo da superfície, há um plano subterrâneo, habitado pelo *wanabaricon,* seres semelhantes aos humanos, porém de pequena estatura, que plantam roças, caçam, pescam e constroem aldeias, a semelhança dos Macuxi. O céu que emergimos da superfície terrestre é a base superior, *kapragon*, povoado por diversos tipos de seres habitantes desses planos desses outros planos de universos que tampouco interferem em seus destinos (SANTILLI, 2002, p. 501).

O universo cósmico presente para os povos, pois se configura numa entidade entre os Macuxi principalmente nos revela suas

leituras de mundo, como interpretam os signos do seu entorno, considerando os subsídios demarcadores de sua própria existência no diálogo com elementos da natureza contextualizado pelo mundo dos espíritos. Suas crenças mediadas pelos Xamãs/ Pajés são transmitidas pelas memorias dos sábios velhos que perpassam pelas gerações que se mantem seguindo seus rituais, sejam eles os processos de cura, trabalho e demais acontecimentos demarcadores da identidade étnica.

Para os Macuxi a doença precisa ser tratada, e apesar dos avanços no campo científico, ainda é surpreendente sua relação com a riqueza da espiritualidade que além dos ritos são incorporadas as combinações das ervas produzidas e recomentadas pelos velhos pajés, entre estes não se trata apenas pelo gênero masculino, pois as mulheres pajés detém conhecimentos imemoriais com o uso de vegetais e até técnica quiroprática.

Neste percurso as mestras direcionam os caminhos que o corpo precisa, assim se apresenta testemunhos do encontro.

> Estive lá pela pelas serras e uma pajé macuxi fez uma reza, além disso ela fez um tipo de alongamento em minha coluna vertebral, pois estava com muitas dores, antes buscou umas filhas bateu em meu corpo e depois fez os procedimentos, daí não senti dores para retomar os trabalhos (ESTUDANTE DE ANTROPOLOGIA, 2017).

Os pajés procuram buscar através dos rituais tradicionais ou de sincretismo religioso potencialidade de tratamento das enfermidades independente das pessoas índias ou não, tendo em vista as relações interculturais que desenvolveram ao longo do período de colonização.

Assim este a gente Xamã para os povos da savana e da floresta é agente central para resolução dos problemas de ordem emocional ou vulnerabilidade física. Segundo Souza e Torres (2014) para os Makuxi, a figura do pajé surge como o detentor do domínio das forças espirituais na relação com dois mundos o real e o sobrenatural, o que lhe confere acesso aos diversos planos cosmológicos.

Entre os Macuxi e outros povos da região também se faz presente o espírito perverso quebrando a harmonia entre os povos da savana, montanha e florestas, conhecido como Canaimé o qual aterroriza as aldeias sendo este o agente que justifica as causas da morte em até mesmo nas comunidades mais próximas do contexto urbano, além disto o povo atribui que este pode ser incorporado em qualquer pessoa das aldeias. E os relatos são diversos sobre sua presença assustadora, descrita principalmente pelos mais velhos. Sendo ainda introjetado no universo de muitos jovens e crianças.

O estilo de vida está simbolizado todos nos cotidianos, levando em consideração os elementos acescências presentes em seus cotidianos. Suas crenças estão constituídas entre o mundo dos espíritos e as relações cotidianas, sendo estas compreendidas em um diálogo contínuo das ações materiais e imateriais; desde o cultivo da mandioca em uma roça coletiva compreendida como “ajuri” que reuni homens e mulheres, adultos, idosos e jovens, e na divisão do trabalho coletivo entendem que os ciclos menstruais podem provocar situações desconfortáveis para a mulher e nas ações com a natureza.

No percurso observamos e ouvimos que as mulheres realizam trabalhos diversos, elas praticam atividades agrícolas, e entre estas ensinam técnicas de atividades com cerâmica (barro) também para homens. Então, no tempo presente o que era uma atribuição apenas realizadas pelas mulheres, estas estão repassando com maior propriedade para os homens. Uma vez que a panela de

barro Macuxi ainda não seja reconhecida patrimônio cultural possui valor significativo.

Para as mulheres idosas é precioso garantir os cuidados das relações com o ambiente diante das regras femininas, são fundamentais o compromisso, pois o não cumprimento dos atributos podem provocar consequências para todos os parentes. Neste sentido, algumas mulheres mais experientes aconselham que estejam preparadas, colocam alho em um lugar da roupa ou passam nos pés porque acreditam que afastam os animais peçonhentos por onde caminham.

> Minha vó contava que cada natureza tem um chefe, então se fica menstruada não pode sair de casa porque pode ser atacada por algum bicho "uma cobra grande ou o bicho da serra, então é para evitar sair. Se necessitar sair deve leva o alho ou passa nos pés, porque os bichos não gostão (PROFESSORA ROSE, 20/01/2019).

Percebe-se que as cosmovisões refletidas nos "mitos" estão imbricadas também de sentidos pela fronteira do medo delimitando a relação homem e meio.

Para Turner (1974), os processos de iniciações de povos tradicionais são encontrados nos mitos e suas sanções rituais na liminaridade, que se relacionam com catástrofes e crises divinas, como a matança ou autoimolação de importantes divindades para o bem da comunidade humana, e que localizam a crise no passado vivo ou no futuro iminente. Entendemos que as concepções de mundo descritas pelas mulheres ainda transitam no tempo presente como elemento marcante na imaterialidade cultural indígena.

A espiritualidade ainda é muito presente entre o povo Macuxi, seja através de uma entidade ou mesmo a presença de um ser do próprio ambiente constituído que se converte em uma espécie que esteja presente em qualquer parte da natureza local (floresta, vales ou savanas) relatos são diversos sobre uma presença assustadora, descrita principalmente pelos mais velhos que sendo ainda segue introjetado no universo de muitos jovens e crianças.

PANELAS DE BARRO: RESSIGNIFICAÇÃO DA ESPIRITUALIDADE ENTRE OS POVOS MACUXI

As panelas de barro compreendem uma das manifestações culturais mais expressivas e significativas na atualidade no estado de Roraima, sendo uma tradição da etnia Macuxi, tem seu valor espiritual inegável, pois o que vamos desenvolver neste percurso é uma fotografia viva de sua originalidade ainda não em processos de consolidação patrimonial. Neste sentido buscamos compreender como este artefato se configura mediante o universo e ofício genuinamente feminino.

Para enfocarmos nosso diálogo com a produção de panelas buscamos justificar o papel da mulher neste percurso, pois os saberes sobre as panelas Macuxi seguiram seu processo de resistência pelas mãos mais firmes das mulheres que produziam suas panelas para uso próprio. Segundo Cavalcante (2012) O barro que dá origem às panelas se chama “vovó barro” e, é extraído das serras que circundam a aldeia, ao norte, portanto, não é qualquer barro. Para identificar a “vovó”, as mulheres extraem um pouco do mesmo e o amassam com as mãos para ver se tem a consistência necessária para ser manuseado.

Ao longo de nossas observações pelas aldeias Macuxi percebemos que os idosos são compreendidos em sua totalidade como homens e mulheres que detém a sabedoria sobretudo da natureza que logo tem uma relação com a espiritualidade. No caso das mulheres se configuram a magnitude das avós e *matriarca terra se denomina vovó*, elas são detentoras dos conhecimentos sobre as ervas e o processo de cura para enfermidades.

Neste sentido percebe-se que os conhecimentos ancestrais femininos se estendem como uma base para que a boa parte da cultura material dialoga com o imaterial se entrelaçam paralelamente. Este processo pode estar acoplado a relação que as mulheres têm com a natureza que transformada.

> No passado, somente as mulheres idosas faziam as panelas, pois trabalhar no barro era interdito às mulheres jovens, aos homens e às crianças. Era uma atividade perigosa que somente aquelas que dominavam o conhecimento sobre a vovó barro podiam realizar. As mulheres faziam incursões às serras para extrair o barro, observando alguns rituais que começavam por colocar oferendas no lugar que iria ser cavado para a extração do mesmo, como pedaços de tecido, tabaco ou pedaços de peixe assado. Em seguida, as mulheres pediam permissão à vovó barro, dizendo: "vovó, eu vim aqui te buscar, para gente ir comer peixe, veado, prá nós tomarmos caxiri" (CAVALCANTE, 2012, p. 106).

De acordo com Marques (2013), a panela de barro na língua Makuxi é chamada de *inî* que é feito de barro, pelos mais velhos submetidos antes ao benzimento pelo pajé da comunidade. O chamado benzimento é associado ao sincretismo religioso com assimilação do processo imposição do cristianismo católico. A

relação das mulheres com o barro está para intrinsicamente ligada mãe terra, ao mundo dos espíritos, as explicações os processos de fabricação e manuseio do barro requer um ritual imemorial.

> Eu aprendi fazer panelas com a minha mãe e minha mãe aprendeu com a vovó e assim uma foi passando o saber para outra. Eu sei fazer desde ainda criança porque a gente precisava fazer para não faltar panelas para cozinhar. Pois para retirar o barro do rio tem que ter muito cuidado. Tem que pedir permissão a natureza, tem que cuidar para não ficar doente ou acontecer alguma coisa do mal com as pessoas do nosso convívio (SENHORA LUIZA, 2018).

A escuta sobre esta revelação nos conduz o entendimento de que esta prática se traduz numa dimensão imemorial, pois não há como mensurar o princípio de tudo. Uma outra possiblidade é que esta atividade de pertencimento do gênero feminino ressignifica os verdadeiros sentidos da *gaia* são sagradas e as mulheres são as verdadeiras protagonistas da arte de fazer panelas. Sendo que estas mestras direcionam os processos de interações entre a ação humana sobre a terra, para elas a terra não pode ser ferida ou danificada por ela é mãe que dá a vida.

Uma outra interpretação que podemos realizar é que os elementos da terra interferem significativamente na espiritualidade dos sujeitos, envolvem sentidos e significados quando entram em conexão constante, atribuem o valor patrimonial material e imaterial, a imaterialidade possui intensas conexões com os fazeres cotidianos. Eles compreendem uma teia de significados para além da vida prática, que nos conduz observar o homem atendendo as manifestações dos contextos ambientais.

> [...] Desde que me entendo por gente minha mãe me ensinou todo o caminho para fazer panelas. o barro tem que ser retirado com todo cuidado, como nossas mães e avós ensinaram para nós, depois o barro necessita ficar em repouso fazemos sempre umedecido. estiramos para ficar bem plano e depois a gente enrola [...] em forma de serpente. Faz a base e depois as paredes (SENHORA LUIZA, 2018).

A forma como as mulheres desenvolvem a estrutura das panelas de barro se constitui mantendo sua forma mais tradicional, não existe instrumentos ou novas tecnologias para dinamizar o processo de elaboração do produto.

Tudo é construído de forma bem artesanal sendo as mãos peça fundamental para iniciar e finalizar o trabalho. As panelas de barro ainda se encontram em processo de reconhecimento patrimonial, porém sua dimensão cultural material e imaterial é incondicional.

> No estado de Roraima, em 2007, o IPHAN atuava apenas como sub-regional do Amazonas, porém, no ano de 2009 tornou-se superintendência de Roraima. O IPHAN vem trabalhando com políticas preservacionistas e educacionais em todo o Estado. Roraima é conhecido por sua pluralidade de etnias indígenas, dessa forma, vários rituais e práticas são possíveis de registro e, um dos pontos de trabalho do IPHAN são as panelas de barro Macuxi, que ainda está em processo de consolidação para ser registrada, pois encontram-se em meio à articulação por parte da população envolvida e de técnicos preservacionistas, que estão fazendo acompanhamentos nas comunidades, trabalhando com a temática até que esta esteja estruturada para enfim dar início ao processo oficialmente (BRANCO, 2018, p. 115).

Ao considerarmos que o utensílio doméstico como um dispositivo de manutenção da cultura ancestral, entendemos que este ultrapassa as leituras pautadas pelo reconhecimento do mundo dos não índios, uma vez que todos os elementos simbólicos não são interpretados pelo valor de mercado, pois o pertencimento se desdobra pelas raízes mais profundas do universo do povo pertencente a etnia Macuxi. Isto se revela quando ouvimos os relatos das mestras que desenvolvem a arte de fazer as panelas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os conhecimentos da arte panelas de barro das mulheres constituem como processo de vida, sendo fundamental para compreender que as ações com a terra são contempladas pelos rituais que seguem toda uma lógica de mundo impossíveis de despontar o princípio de tudo, porque são imemoriais. Ao que nos parece, as experiencias foram repassadas para os descendentes, e que as mulheres foram as protagonistas para repassarem os saberes para os homens, sendo que eles seguem os procedimentos femininos em sua plenitude.

Na aldeia "*Raposa"* onde permanecem as práticas de "*fazer"* as panelas são utilizadas não como um produto comercial e sim como um utensílio para atender as necessidades da própria comunidade na manutenção cultural sustentável, mas se sabe que este produto poderá tornar-se uma confecção de venda, como ocorre em outros espaços do território brasileiro.

As artesãs demonstram a atribuição que o valor comercial poderá trazer muitos problemas para o povo. Pois, o barro é sagrado e tem que ter cuidado com as ganâncias e demais práticas que ocorrem em outras aldeias. É sabido que só é necessário buscar a

mãe terra oferece, pedindo permissão para não ferir terra. Cuidar da terra é cuidar da saúde e de todos os seres da vida.

Ao compreendermos que os povos indígenas possuem em um largo espaço de tempo saberes imemoriais para além dos conhecimentos do mundo ocidental, portanto a ideia de patrimônio se consolida a partir das percepções de mundo e saberes ancestrais constituídos pelas práticas cotidianas na relação com os elementos da natureza.

As panelas de barro Macuxi em sua dimensão cultural se consolidam para além de um objeto com fins doméstico, sua dimensão é regada por uma teia de significados interpretada pelos humanos na relação entre a vida material e o mundo dos espíritos. Assim consideramos que estes valores estão atrelados numa dimensão que se estabelece pela fluidificação dos signos e símbolos no universo do povo Macuxi.

Consideramos que a ideia de patrimônio se configura como um conjunto de práticas e sentidos, que ressignificam as manifestações compreendidas pelos marcos de tradições materiais e imateriais as quis são solidificadas através da construção artesanal das panelas de barro construídas pelas mestras pertencente a etnia Macuxi nas aldeias indígenas localizadas na região da terra indígena Raposa Serra do Sol onde estas práticas tem suas representatividade e reconhecimentos de acordo com a ancestralidade pela dinâmica importância histórica, cultural e sustentável.

REFERÊNCIAS

BRANCO, M. **Panelas de barro macuxi, patrimônio roraimense**: entre a visão, experiência e a produção da comunidade para a cidade. Brasília: IPHAN, 2018

BRASIL. **Decreto n. 3.551, de 04 de agosto de 2000**. Brasília: Planalto, 2000. Disponível em: <www.planalto.gov.br>. Acesso em: 23/10/2023.

CAVALCANTE, O. C. "Gênero e agência feminina makuxi". **Textos e Debates**, n. 18, 2012.

MARQUES, E. S. **Cosmologia e Xamanismo**. São Paulo: ISA, 2013.

OLIVEIRA, R. C. "Estudo de áreas de fricção interétnica do Brasil (Projeto de Pesquisa)". **América Latina**, vol. 5, n. 3, 1962.

SANTILLI, P. "Trabalho escravo e brancos canibais: uma narrativa histórica Macuxi". *In*: ALBERT, B.; RAMOS, A. R. **Pacificando o branco**: cosmologias do contato no Norte - amazônico. São Paulo: Editora da Unesp, 2002.

SANTOS, R. B. S. **Processo identidade dos indígenas trabalhadores da construção civil na cidade de Boa Vista – Roraima** (Tese de Doutorado em Ciências Sociais). São Leopoldo: UNISINOS, 2014.

SHILS, E. **Tradition**. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

SILVA, T. T. **Identidade e Diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

SOUZA, M. S. A.; TORRES, I. R. **Cosmologia Makuxi**: arte, mitos e ritos. Salvador: Editora da UCSal, 2014.

TURNER, V. **O Processo de Ritual**: estrutura e ante - estrutura. Petrópolis: Editora Vozes, 1974.

SOBRE OS AUTORES

SOBRE OS AUTORES

Ayala Bernardo Silva dos Santos é graduada em Direito e em Medicina. Áreas de interesse de pesquisa: Estudos Culturais, Jurídicos e de Saúde Pública. E-mail para contato: ayala.bernardo@hotmail.com

Cintiara Souza Maia é professora do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Roraima (IFRR). Mestra em Educação Agrícola pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). E-mail para contato: cintiara@ifrr.edu.br

Denise Bueno é professora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Doutora em Ciências Biológicas pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). E-mail para contato: denise.bueno@ufrgs.br

Marlison Brito Xavier é professor da Secretaria Estadual de Educação e Desportos (SEED/RR). Especialista em Psicologia Educacional pela Universidade do Estado do Pará (UEPA). E-mail para contato: marlisson301@gmail.com

Roseli Bernardo Silva dos Santos é professora titular do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Roraima (IFRR). Doutora em Ciências Sociais pela Universidade do Rio do Vale dos Sinos (UNISINOS). E-mail para contato: roselibss2@hotmail.com

SOBRE OS AUTORES

Walmir da Silva Pereira é professor da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Doutor em Estudos Históricos Latino-Americanos pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). E-mail para contato: walmirspereira@gmail.com

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

A editora IOLE recebe propostas de livros autorais ou de coletânea a serem publicados em fluxo contínuo em qualquer período do ano. O prazo de avaliação por pares dos manuscritos é de 7 dias. O prazo de publicação é de 60 dias após o envio do manuscrito.

O texto que for submetido para avaliação deverá ter uma extensão de no mínimo de 50 laudas. O texto deverá estar obrigatoriamente em espaçamento simples, letra Times New Roman e tamanho de fonte 12. Todo o texto deve seguir as normas da ABNT.

Os elementos pré-textuais como dedicatória e agradecimento não devem constar no livro. Os elementos pós-textuais como biografia do autor de até 10 linhas e referências bibliográficas são obrigatórios. As imagens e figuras deverão ser apresentadas dentro do corpo do texto.

A submissão do texto deverá ser realizada em um único arquivo por meio do envio online de arquivo documento em Word. O autor / organizador / autores /organizadores devem encaminhar o manuscrito diretamente pelo sistema da editora IOLE: http://ioles.com.br/editora

Copyright © Editora IOLE
2023

EDITORA IOLE

Caixa Postal 253. Praça do Centro Cívico

Boa Vista, RR - Brasil

CEP: 69.301-970

@ http://ioles.com.br/editora

+ 55 (95) 981235533

eloisenhoras@gmail.com



Copyright © Editora IOLE
2023