

ISSN 0104 - 9585

Humanitas, volume 2, n. 1/2, 2022

HUMANITAS

DOSSIÊ BEM VIVER NA AMAZÔNIA





UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ

Reitor: **Emmanuel Zagury Tourinho**

Vice-Reitor: **Gilmar Pereira da Silva**

Pró-Reitor de Administração: **Raimundo da Costa Almeida**

Pró-Reitor de Desenvolvimento e Gestão de Pessoal: **Ícaro Duarte Pastana**

Pró-Reitora de Ensino de Graduação: **Loiane Prado Verbicaro**

Pró-Reitor de Extensão: **Nelson José de Souza Júnior**

Pró-Reitora de Pesquisa e Pós-Graduação: **Maria Iracilda da Cunha Sampaio**

Pró-Reitora de Planejamento e Desenvolvimento Institucional: **Cristina Kazumi Nakata Yoshino**

Pró-Reitor de Relações Internacionais: **Edmar Tavares da Costa**

ISSN 0104 - 9585

Humanitas, volume 2, n. 1/2, 2022

HUMANITAS

DOSSIÊ BEM VIVER NA AMAZÔNIA



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Biblioteca do IFCH/UFPA-Belém-PA

Revista Eletrônica: Humanitas / Caderno do Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas – Universidade Federal do Pará/ – v. 2, n.2. - Belém: IFCH – UFPA, 2022 [online].

Semestral

ISSN: 0102-9231

Continuada por: Humanitas – ISSN 0104 - 9585

1. Filosofia - Periódicos. 2. Ciência Política – Periódicos. 3. Sociologia -
Periódicos. 4. Antropologia - Periódicos. 5. Geografia - Periódicos - 6. História -
Periódicos. 7. Metodologia - Periódicos. 8. Psicologia - Periódicos. I. Universidade
Federal do Pará. II. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD 105

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretora-Geral: Edila Arnaud Ferreira Moura

Diretora-Adjunta: Aline Beckmann de Castro Menezes

Editora: Eugênia Rosa Cabral

Comissão Editorial: Antropologia (Profa. Dra. Beatriz de Almeida Matos; Prof. Dr. Diogo Menezes Costa; Profa. Dra. Edna Ferreira Alencar; Prof. Dr. Hilton Pereira da Silva); Ciência Política (Prof. Dr. Celso Antônio Coelho Vaz; Profa. Dra. Eugênia Rosa Cabral; Prof. Dr. Gustavo César de Macêdo Ribeiro; Profa. Dra. Maria Dolores Lima da Silva); Filosofia (Prof. Dr. Celso de Oliveira Vieira; Prof. Dr. Ivan Risafi de Pontes; Prof. Dr. Jonathan Molinari; Profa. Dra. Jovelina Maria Ramos de Souza; Prof. Dr. Pedro Paulo da Costa Corôa); Geografia (Prof. Dr. Christian Nunes da Silva; Prof. Dr. João Marcio Pallheta da Silva; Prof. Dr. Jovenildo Cardoso Rodrigues; Profa. Dra. Maria Goretti da Costa Tavares); História (Profa. Dra. Cristina Donza Cancela; Profa. Dra. Edilza Joana Oliveira Fontes; Profa. Dra. Leila Mourão Miranda); Prof. Dr. Pedro Petit Peñarrocha); Psicologia (Profa. Dra. Adelma do Socorro Gonçalves Pimentel; Prof. Dr. Janari da Silva Pedroso; Prof. Dr. Maurício Rodrigues de Souza; Profa. Dra. Roseane Freitas Nicolau; Prof. Dr. Thiago Dias Costa); Segurança Pública (Profa. Dra. Cristiane do Socorro Loureiro Lima; Prof. Dr. Edson Marcos Leal Soares Ramos; Prof. Dr. Jaime Luiz Cunha de Souza; Profa. Dra. Sílvia Canaan Moraes de Oliveira); Sociologia (Profa. Dra. Andréa Bittencourt Pires Chaves; Profa. Dra. Denise Machado Cardoso; Profa. Dra. Edila Arnaud Ferreira Moura; Profa. Dra. Maria José da Silva Aquino Teisserenc).

Conselho Editorial: Prof. Dr. André Luiz Nunes Zogahib (Universidade do Estado do Amazonas, Manaus, Brasil); Profa. Dra. Claudia Lee W. Fonseca (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil); Prof. Dr. Edgard Vinícius Cacho Zanette (Universidade do Estado de Roraima, Boa Vista, Brasil); Profa. Dra. Edna Maria Ramos de Castro (Universidade Federal do Pará, Belém, Brasil); Prof. Dr. Fabiano Vilaça dos Santos (Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil); Profa. Dra. Ilka Dias Bichara (Universidade Federal da Bahia, Salvador, Brasil); Profa. Dra. Maria Alice R. de Carvalho (Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, Brasil); Profa. Dra. Maria Angélica Motta Maués (Universidade Federal do Pará, Belém, Brasil); Profa. Dra. Maria Luzia Miranda Álvares (Universidade Federal do Pará, Belém, Brasil); Profa. Dra. Maria Luiza Ugarte Pinheiro (Universidade Federal do Amazonas, Manaus, Brasil); Profa. Dra. Maria Regina Lopes Gomes (Universidade Vila Velha, Boa Vista, Brasil); Profa. Dra. Priscila Faulhaber Barbosa (Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém, Brasil); Prof. Dr. Raymundo Heraldo Maués (Universidade Federal do Pará, Belém, Brasil); Profa. Dra. Regina Celia Reyes Novaes (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil); Prof. Dra. Rosa Elizabeth Acevedo Marin (Universidade Federal do Pará, Belém, Brasil); Prof. Dr. Seth Garfield (Universidade do Texas, Austin, EUA); Profa. Dra. Sônia Cristina Lima Chaves (Universidade Federal da Bahia, Salvador, Brasil); Profa. Dra. Vera Bussab (Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil); Profa. Dra. Voyner Ravena Cañete (Universidade Federal do Pará); Prof. Dr. William Balée (Tulane University, New Orleans, EUA).

Organizadores: Rodrigo Corrêa Diniz Peixoto e Ozian de Sousa Saraiva.

Responsável técnica: Maria de Nazaré Moraes da Silva

Normalização técnica: Orinete Souza

Editoração eletrônica e ilustração: Mayara Feitosa Teodoro

Capa/Fotografia: Felipe Bandeira Netto

Endereço: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas/UFPA.

Rua Augusto Corrêa, n. 1 - Campus Universitário – Guamá - Belém - Pará – Brasil –
CEP: 66075-900

E-mail: humanitas-ifch@ufpa.br

SUMÁRIO

Dossiê Bem Viver na Amazônia	9
Reinaldo Matias Fleuri	
BEM VIVER E IMPESSOALIDADE NA VIDA METROPOLITANA: O MEMORIAL DA MORTE COMO VIVÊNCIA COMUNITÁRIA	17
Elisa Gonçalves Rodrigues Diogo de Siqueira Bendelak dos Santos	
O BEM VIVER SOB A PERSPECTIVA FEMINISTA: CONVERGÊNCIAS, PROBLEMATIZAÇÕES E DESAFIOS	33
Mariateresa Muraca	
LUTA, EDUCAÇÃO E O BEM VIVER: A ASSOCIAÇÃO DOS DISCENTES QUILOMBOLAS DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ FRENTE À COVID-19	45
Ingrid Rodrigues da Rosa Cruz João Colares da Mota Neto	
CONTRIBUIÇÕES DA ÉTICA DO BEM VIVER PARA UMA EDUCAÇÃO QUE COLABORE PARA RESISTIR AO ANTROPOCENO	61
Amanda Veloso	
BEM VIVER E JUSTIÇA AMBIENTAL: UMA PERSPECTIVA HEMISFÉRICA	81
Benjamin Kantner	
LUGAR DE VIDA POPULAR E BEM VIVER EM BELÉM (PA): PERTENCIMENTO, TRADIÇÃO E IDENTIDADE	95
Jakson Silva da Silva	
EDUCAÇÃO, AMBIENTE E INTERCULTURALIDADES DO NOSSO VIVER AMAZÔNICO: VIVÊNCIA PELO BEM VIVER!	117
Marta Giane Machado Torres Antonio Luís Parlandin dos Santos	
DIÁLOGOS DE BEM VIVER ENTRE RABEQUEIROS BRAGANTINOS: CONSTRUINDO INSTRUMENTOS E LAÇOS DE AMIZADE	137
Ozian de Sousa Saraiva	
BEM VIVER, DIREITO À CIDADE E QUILOMBISMO: UMA PESQUISA PARA RECONHECER LUGARES E TERRITÓRIOS NEGROS EM BELÉM (PA)	147
Rodrigo Peixoto	

BEM VIVER NA AMAZÔNIA

Reinaldo Matias Fleuri¹

O Bem Viver não é uma teoria acadêmica de moda! É a expressão de modos ancestrais de viver e de ser no mundo, que nutrem lógicas complexas de saber e estratégias sustentáveis de relações de poder. Hoje, o Bem Viver ressurgiu mediante os processos de reexistência e de fortalecimento dos movimentos populares promovidos pelos povos originários, sejam indígenas, quilombolas, tradicionais, assim como pelos diferentes movimentos sociais decoloniais, que combatem o racismo, o sexismo, o especismo, o patriarcalismo, o capitalismo, resistindo a práticas sociais genocidas, epistemicidas, etnicidas, ecocidas.

Airton Krenak nos lembra que a

origem do Bem Viver tem uma importância tão grande, pois ela chegou para a maior parte de nós, aqui no Brasil, [...], fazendo referência a uma prática ancestral dos povos que viviam nessa cordilheira dos Andes. Eles são os nossos parentes Quechua, Aymara, uma constelação de povos que viveram séculos nessa cordilheira e que tinham, em comum, uma cosmovisão, em que essa cordilheira viva, cheia de montanhas e vulcões, todos aparentados uns dos outros, tem um significativo nome de Pachamama, Mãe Terra, coração da Terra. Os nossos parentes Quechua e Aymara têm, ambos, em suas línguas, com pequena diferença de expressão, uma palavra que é *Sumak Kawsai*” (KRENAK, 2020, p. 6).

Catherine Walsh (2009) e Luis Macas (2014), entre outros intelectuais orgânicos aos povos andinos Quechua e Aymara, resumem a concepção do Bem Viver, ou Viver em Plenitude, em quatro princípios.

O primeiro princípio, a relacionalidade ou vincularidade, indica que vida é relação, que a existência de cada ser se constitui em relação orgânica com todos os seres da natureza.

Assim, o Bem Viver difere radicalmente da perspectiva liberal, moderna e colonial, de “bem-estar”, que entende o sujeito humano como um indivíduo que pode pensar e existir isoladamente. A ideia de um sujeito pensante individual é nada mais que uma ficção, que nos induz a nos desconectar dos outros seres e “sugere que nós humanos somos separados dessa

¹ Doutor em Educação pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Atualmente é professor e pesquisador da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), professor visitante nacional sênior na Universidade do Estado do Pará (UEPA/CAPES) e coordenador da rede de pesquisas “Mover” - Viver em Plenitude: Educação Intercultural e Movimentos Sociais (UFSC/CNPq). Faz parte do Instituto Paulo Freire. É pesquisador Sênior do CNPq.

entidade, que é a natureza, e [...] que podemos consumir a Terra. Essa é a ideia do bem-estar” (KRENAK, 2020, p. 13). Deste modo, ao nos considerar como indivíduos, desconectados de nossas comunidades e das nossas raízes étnicas ancestrais, nos tornamos sujeitos dóceis e úteis para este projeto moderno-colonial.

O segundo princípio, a complementaridade, entende que as relações entre todos os seres da natureza se constituem por polaridades (masculino/feminino, cultura/natureza, positivo/negativo, ying/yang, ...) que se opõem, sim, mas são essencialmente complementares. Os opostos não necessariamente se excluem, nem precisam destruir o outro para defender sua autonomia e singularidade! Pelo contrário, é necessário viver e conviver com o diferente, com o oposto, porque são complementares. A complementaridade requer a manutenção do instável equilíbrio entre as formas opostas, que interagem em cada um de nós, entre nós e no nosso contexto.

O terceiro princípio, a reciprocidade, nos orienta a cultivar o equilíbrio das relações entre opostos-complementares e a manter o fluxo vital entre diferentes seres. A reciprocidade implica que a cada ação corresponde uma reação. É nessa contínua reciprocidade que constituímos o equilíbrio vital dentro de nós, entre nós e com todos os outros seres da natureza. Dar e receber faz parte do processo da vida. O oferecer e o agradecer são dimensões essenciais para manter o equilíbrio e a redistribuição de todos os bens, segundo as necessidades e os propósitos de cada ser na sua singularidade. Portanto, “Bem Viver não é definitivamente ter uma vida folgada. O Bem Viver pode ser a difícil experiência de manter um equilíbrio entre o que nós podemos obter da vida, da natureza, e o que nós podemos devolver. É um equilíbrio, um balanço muito sensível e não é alguma coisa que a gente acessa por uma decisão pessoal (KRENAK, 2020, p. 8-9).

Por fim, o princípio da integralidade indica que cada um de nós interage com os outros numa perspectiva de complementaridade e de reciprocidade porque estamos conectados a todos os seres da natureza, segundo estruturas de conexão comparadas, em todas as dimensões do universo.

Esta é a dimensão a que Gregory Bateson (1986) chamaria de “mente”, ou “espírito”, e os povos indígenas chamam de espiritualidade. Ou seja, a integralidade ou espiritualidade indica a conexão de cada ser, nas suas relações singulares, que alimenta as estruturas de conexão constituídas nas relações em todo o universo. Neste sentido, as macrorrelações, desde os sistemas planetários, interplanetários, galácticos, assim como as microrrelações constituídas nos sistemas subatômicos, expressam lógicas de conexão entre diferentes seres e elementos, em que a singularidade de cada elemento é constituída pelo conjunto que, por sua vez, é sustentado

fluidamente pelas relações de oposição-complementaridade-reciprocidade entre seres singulares. As relações entre seres singulares e autônomos constituem lógicas contextuais capazes de sustentar a singularidade e a autonomia de cada elemento constitutivo do conjunto. É o que nos aponta, em outras palavras, a cosmologia ancestral Ubuntu², expressa na máxima: “Sou, porque somos”. A realização de cada ser singular decorre da harmonia do contexto e da comunidade em que vive, da mesma forma que a harmonia do conjunto depende da plena realização de cada elemento que o constitui!

Em suma, as cosmovisões de povos originários ancestrais nos ensinam a Bem Viver, ou seja, a viver e conviver em plenitude, de forma a promover relações e contextos de harmonia, potencializando relações integrais, correspondentes aos princípios cosmológicos, mediante a ativação da complementariedade e reciprocidade entre todos os seres vivos – sejam humanos, naturais e espirituais (FLEURI, 2017).

Com enfoque no Bem Viver, diferentes autoras e autores nos presenteiam, neste dossiê, com seus estudos realizados em diferentes contextos, mobilizados por diferentes desafios. Focalizam desde as temáticas da subjetividade e do feminismo, passando pelo campo educacional (como as implicações do Bem Viver nas áreas da Geografia e da História, bem como as experiências de estudantes quilombolas no contexto da epidemia), discutindo a pluriversalidade, a justiça ambiental e a territorialidade, desde os pontos de vista do direito à cidade, do quilombismo, dos costumes, da religião e musicalidade das culturas populares.

Elisa Gonçalves Rodrigues e Diogo de Siqueira Bendelak dos Santos priorizam o tema da subjetividade em seu artigo *Bem Viver e impessoalidade na vida metropolitana: o memorial da morte como vivência comunitária*. A autora e o autor se propõem a investigar a impessoalidade subjetiva da vida moderna. Consideram que o Bem Viver pode questionar tal impessoalidade, pois se constitui como uma proposta alternativa ao paradigma capitalista por ser uma filosofia de vida que ressalta aspectos comunitários da vida cotidiana. Através de exemplos de vivências comunitárias concretas, argumentam sobre a possibilidade de alteração dessa impessoalidade subjetiva moderna, articulando tal alteração ao exercício prático do Bem Viver. Realizam uma revisão bibliográfica, no campo da Antropologia e das Ciências Sociais, sobre a temática do Bem Viver e da vida subjetiva nas grandes metrópoles. Concluem que agenciamentos coletivos e vivências comunitárias, tal como o rito fúnebre de rememoração dos mortos no Dia de Finados

² Ubuntu é um termo Zulu que indica o próprio conceito de Humanidade, entendendo que o ser de cada pessoa está intimamente conectado ao ser dos outros e da comunidade: “Sou, porque somos” (definição realizada por Leymah Gbowee, ativista pacifista da Libéria). Este mesmo princípio é constitutivo da concepção andina do Bem Viver.

na sociedade brasileira, colocam em cena valores do Bem Viver no que se refere ao sentido de experiência comunitária, de vivência coletiva e compartilhamento mútuo. Por conseguinte, vivências comunitárias desse tipo demandam uma subjetividade completamente diferente da subjetividade impessoal metropolitana – uma subjetividade aberta ao outro e à comunidade.

Mariateresa Muraca explora as interrelações entre a concepção de Bem Viver e as reflexões feministas em *O Bem Viver sob a perspectiva feminista: convergências, problematizações e desafios*. Em particular, a partir da análise da literatura existente, visa responder às seguintes perguntas: quais são os efeitos e as implicações da valorização da abordagem do Bem Viver no interior do feminismo? De que maneiras o feminismo permite alimentar e ampliar o debate sobre o Bem Viver? Quais problematizações e desafios surgem da interação entre eles? Como contribuem para radicalizar reciprocamente a sua análise e potencializar a sua capacidade de incidência na realidade? Nesse percurso, os movimentos de mulheres na América Latina e em outros contextos constituirão uma referência fundamental, com base no pressuposto de que tanto o paradigma do Bem Viver como o feminismo estão enraizados em práticas sociopolíticas e nascem da necessidade de compreender e transformar a realidade.

Ingrid Rodrigues da Rosa Cruz e João Colares da Mota Neto, ainda no campo educacional, apresentam o estudo sobre *Luta, educação e o Bem Viver: a Associação dos Discentes Quilombolas (ADQ/UFPA) frente à Covid-19*. No contexto do trabalho de dissertação de mestrado, a autora e coautor estudaram um conjunto de indagações que a pandemia de Covid-19 trouxe para o campo da educação e para as populações quilombolas. Assim, esta pesquisa teve por objetivo identificar os enfrentamentos do coletivo ADQ/UFPA frente à Covid-19 e seus princípios que fundamentam o Bem Viver na militância como pedagógicos. A pesquisa se faz decolonial, também de campo e de cunho qualitativo. Realizou-se a entrevista dialógica e as análises dialógicas. Como reflexão a partir da realidade dos/as discentes quilombolas em tempos de pandemia de Covid-19, identificou-se que o “novo normal” na educação nada mais é do que a potencialização da anormalidade em que a sociedade vive, de desumanização, individualismo e seletividade. Porém, o coletivo ADQ/UFPA tem recriado o cenário de crise e marginalização, em um cenário de luta como processo educativo pautado em horizontes Outros de existência, ou seja, do Bem Viver na militância, em enfrentamento aos ataques sofridos pelos/as discentes quilombolas no contexto pandêmico.

Amanda Veloso discute particularmente as *Contribuições da ética do Bem Viver para uma educação que colabore para resistir ao Antropoceno*. A autora considera que o colonialismo

significou ao mesmo tempo a imposição de um ideal de humanidade e um ideal de modo de vida desconectado da natureza, pois a exploração do que se chama de “recursos naturais” não seria possível em uma relação integrada à natureza cultivada originariamente pelos povos que foram historicamente submetidos às opressões coloniais. A autora se propôs a pensar sobre o problema “Como a educação pode colaborar para adiar o fim do mundo através da vitalização da existência?”. Inicialmente, apresenta o problema a partir de uma análise da educação hegemônica e sua relação com o pensamento moderno/colonial e o Antropoceno, que tem como principal característica promover a separação entre mundos e a destruição das condições de vida no planeta. No segundo momento, apresenta outras perspectivas sobre a existência a partir do que podemos aprender com as filosofias dos povos ameríndios e afro-brasileiros, que têm inspirado nossa atuação docente. Em suma, a autora aponta possíveis caminhos para uma educação integrada à realidade do nosso contexto e as experiências de Bem Viver nesse território, pensando uma educação que reconstrua as bases da nossa sociedade em diálogo com outros povos, mas também com outros seres.

Benjamin Kantner focaliza o *Bem Viver e justiça ambiental: uma perspectiva hemisférica*. O autor constata que o Bem Viver surge de uma longa linhagem de pensamento crítico e indígena, que liga as origens andinas à aplicação atual na Amazônia e em outras regiões do Brasil. Seguindo as viagens da filosofia do Bem Viver, o autor se pergunta como os acadêmicos, ativistas e comunidades podem apoiar a criação de um espaço de coalizão, respeitando o compromisso do Bem Viver com o local e o relacional? Para além do multiculturalismo ou cosmopolitismo, o Bem Viver apresenta oportunidades para diversas reciprocidades com outros movimentos sociais, enquanto permanece situado em suas raízes indígenas. Com este artigo, o autor faz um exercício de pensar hemisférico baseado nos Estados Unidos, explorando as possibilidades de colaboração entre Bem Viver e Justiça Ambiental. A partir da justaposição criativa inspirada em *Theorizing Race in the Americas* (2017) de Juliet Hooker, conclui que o potencial relacional hemisférico de Bem Viver se torna um espaço compartilhado para resistir ao capitalismo racial e às hierarquias de conhecimento.

Jakson Silva da Silva nos brinda com um estudo da territorialidade urbana: *Lugar de vida popular e Bem-Viver em Belém (PA): pertencimento, tradição e identidade*. Nomeada pelos Tupinambás de Mairi e rebatizada pelos colonizadores portugueses, em 1616, como Santa Maria de Belém do Pará, a cidade hoje, com 406 anos, tornou-se importante centro metropolitano na Amazônia, com suas torres residenciais de alto padrão, shopping centers e orlas requalificadas.

Essa urbanização modernizadora, entretanto, não apagou seus traços indígenas e negros em lugares de vida popular. Essas heranças culturais são representativas na cidade, tanto em termos econômicos como simbólicos. O autor demonstra essa presença particularmente no que diz respeito ao Porto da Palha como espaço de tradição e pertencimento. A noção de Bem Viver é referência para um conceito de direito à cidade, atualizado para valorizar saberes, economias e tradições, situados nos lugares. Uma concepção de Bem Viver aplicada a lugares urbanos, tais como feiras, mercados, portos e trapiches, que têm quilombolas e ribeirinhos como usuários, mas também muitos cidadãos classificados pretos e pardos sem pertencimento e identidade mais assumidas, submetidos todos às imposições da lógica neoliberal excludente do desenvolvimento urbano, que pretende removê-los dos seus lugares de vida, trabalho, lazer e moradia.

Marta Giane Machado Torres e Antonio Luís Parlandin apresentam o estudo que desenvolveram, em um contexto de seminário de pesquisa, focalizando a *Educação, ambiente e interculturalidades do nosso viver Amazônico - Vivência pelo Bem Viver!* Este estudo situa-se na intersecção entre sociedade, ambiente e educação, destacando as práticas e referenciais que orientaram o processo de espraiamento da educação ambiental na Amazônia e explicita as contradições do processo de ensino e aprendizagem que ocorre na educação referente ao meio ambiente. A autora e o autor partem das reflexões realizadas nas aulas da disciplina “Bem Viver e interculturalidade: interfaces entre universidade e comunidades”. Refletem sobre a intersecção entre meio ambiente (amazônico) e os projetos de educação ambiental e sociais presentes na atualidade no Brasil, destacando o Bem Viver. Realizam uma pesquisa de caráter bibliográfico e descrevem os momentos construídos na disciplina. Consideram que as amarras psicológicas, socioculturais, políticas e institucionais que engessam nossos modos de vida nos padrões europeus como referência, atravessam o campo educacional num ciclo recursivo, entre sociedade e escola, em que os professores e professoras – e demais sujeitos da comunidade escolar – podem ser reprodutores de relações sociais marcadas pelo racismo. Nesse sentido, ficou evidente que se trata de um processo dinâmico e contínuo de rupturas e radicalização das lutas no interior da escola. Ao pensar num movimento de descolonização de nossas mentes e corpos, de saberes e modos de vida, propõem rever a história e recontá-la sob outra perspectiva que não a do colonizador. Isso significa construir outras narrativas que nos possibilitem o refazimento de nossa cosmovisão e nos leve a um movimento de práticas sociais em que negros e indígenas, por exemplo, protagonizem a dinâmica de nossa sociedade.

Ozian de Sousa Saraiva relaciona o Bem Viver com uma prática musical regional em *Diálogos de Bem Viver entre rabequeiros bragantinos: construindo instrumentos e laços de amizade*. O autor aborda o diálogo com o Bem Viver entre os rabequeiros (construtores e instrumentistas) em Bragança (Pará) – cidade conhecida como “Pérola do Caeté” por ser banhada pela Baía do Caeté. O instrumento musical (rabeca) ecoa na Marujada (festividade a São Benedito, o “santo preto”) e ressoa nas festividades culturais e em celebrações de igrejas pentecostais da região. As ações que envolvem a construção do instrumento não ocorrem de forma isolada e/ou individual, mas coletiva. Através dos muitos diálogos durante as ações de construção, ocorre a criação e fortalecimento de vínculos de amizade entre os colegas de profissão (construir e tocar rabeca) assim como a inclusão de novos aprendizes que desejam instruir-se no ofício. O Bem Viver, promovido através do diálogo, rompe barreiras religiosas evidentes entre os rabequeiros, fazendo com que se unam tanto para construir rabecas como para tocar em festividades católicas, pentecostais, culturais e em ações do dia a dia, sem qualquer tipo de formalidade. O autor encontra na obra de Alberto Costa referências que o auxiliam a ver por meio dos diálogos entre os rabequeiros, ações fundamentais no dia a dia que se tornam exímias “oportunidades para imaginar outros mundos”, outros horizontes, apontando a rabeca como elemento chave desse diálogo e Bem Viver.

Rodrigo Peixoto apresenta, ainda sob o tema da territorialidade, o estudo sobre o *Bem Viver, direito à cidade e quilombismo: uma pesquisa para reconhecer lugares e territórios negros em Belém (PA)*. O autor conjuga as noções de Bem Viver, direito à cidade e quilombismo como referências teóricas para uma pesquisa empírica objetivando o reconhecimento de lugares e territórios negros em Belém. A partir de uma discussão sobre concepções de cidade, desenvolve convergências entre as referidas noções, ressignificando-as e considerando-as sempre como processos de transformação de um contexto urbano marcado por racismos e colonialidades. A conquista do Bem Viver na cidade para negros e quilombolas se relaciona à luta por cidadania e afirmação de direitos, portanto, à ação política para encetar processos de transformação. A valorização dos lugares de vida popular na cidade parece se relacionar à afirmação deles como “territórios usados” para a produção de vida negra.

A leitura desta obra coletiva catalisa diferentes sentimentos e propósitos frente aos complexos desafios decoloniais que estamos vivendo nas nossas lutas por viver, conviver e gerar vida em plenitude. Por isso, nossa imensa gratidão às autoras e aos autores que generosamente nos oferecem o presente caleidoscópio de instigantes estudos.

REFERÊNCIAS

BATESON, G. **Mente e natureza: unidade necessária**. Tradução de Claudia Gerpe. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1986.

FLEURI, Reinaldo Matias. Aprender com os povos indígenas. **Revista de Educação Pública**, [S.l.], v. 26, n. 62/1, p. 277-294, maio 2017. Disponível em: <http://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/educacaopublica/article/view/4995>. Acesso em: 21 jul. 2017.

KRENAK, Ailton. A origem do bem viver. In: KRENAK, Ailton; MAIA, Bruno (org.). **Caminhos para a Cultura do Bem Viver**. Sl: Cultura do Bem Viver, 2020. Disponível em: <https://cdn.biodiversidadla.org/content/download/172583/1270064/file/Caminhos%20para%20a%20cultura%20do%20Bem%20Viver.pdf>. Acesso 25 jul. 2022.

KRENAK, Ailton. O que não é o bem viver. In: KRENAK, Ailton; MAIA, Bruno (org.). **Caminhos para a Cultura do Bem Viver**. Sl: Cultura do Bem Viver, 2020. Disponível em: <https://cdn.biodiversidadla.org/content/download/172583/1270064/file/Caminhos%20para%20a%20cultura%20do%20Bem%20Viver.pdf>. Acesso 25 jul. 2022.

KRENAK, Ailton. Ideia de natureza. In: KRENAK, Ailton; MAIA, Bruno (org.). **Caminhos para a Cultura do Bem Viver**. Sl: Cultura do Bem Viver, 2020. Disponível em: <https://cdn.biodiversidadla.org/content/download/172583/1270064/file/Caminhos%20para%20a%20cultura%20do%20Bem%20Viver.pdf>. Acesso 25 jul. 2022.

MACAS, Luis. “El *Sumak Kawsay*”. In: HIDALGO-CAPITÁN, Antonio Luis; GARCÍA, Alejandro Guillén; GUAZHA, Nancy Deleg (ed.). **Sumak Kawsay Yuyay: antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay**. Huelva; Cuenca: FIUCUHU, 2014. p. 179-192. Disponível em: https://base.socioeco.org/docs/libro_sumak.pdf. Acesso em: 15 ago. 2021.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (de)coloniales de nuestra época**. Quito: Universidad Andina Simon Bolívar: Abya Yala, 2009.

Reinaldo Matias Fleuri é Doutor em Educação pela Universidade Estadual de Campinas (1988). Atualmente é professor e pesquisador da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), professor visitante nacional sênior na Universidade do Estado do Pará (UEPA/CAPES) e coordena a rede de pesquisas “Mover” - Viver em Plenitude: Educação Intercultural e Movimentos Sociais (UFSC/CNPq). Faz parte do Instituto Paulo Freire. É pesquisador Sênior do CNPq. Toda sua produção se encontra acessível em formato digital em www.mover.ufsc.br



E-mail: rfleuri@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7372-1429>

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0966229092773143>

BEM VIVER E IMPESSOALIDADE NA VIDA METROPOLITANA: O MEMORIAL DA MORTE COMO VIVÊNCIA COMUNITÁRIA

Elisa Gonçalves Rodrigues¹

Diogo de Siqueira Bendelak dos Santos²

Resumo: Este artigo se propõe a investigar a impessoalidade subjetiva da vida moderna e como o Bem Viver, enquanto proposta alternativa ao paradigma capitalista e filosofia de vida que ressalta aspectos comunitários da vida cotidiana, pode questionar tal impessoalidade. Argumenta-se, através de exemplos de vivências comunitárias concretas, sobre a possibilidade de alteração dessa impessoalidade subjetiva moderna e articula-se essa alteração ao exercício prático do Bem Viver. Para isso, faz-se uma revisão bibliográfica de autores da Antropologia e das Ciências Sociais, sobre a temática do Bem Viver e da vida subjetiva nas grandes metrópoles. Conclui-se que agenciamentos coletivos e vivências comunitárias, tendo como exemplo o rito fúnebre de rememoração dos mortos no Dia de Finados na sociedade brasileira, colocam em cena valores do Bem Viver no que se refere ao sentido de experiência comunitária, vivência coletiva e compartilhamento mútuo. Por conseguinte, vivências comunitárias desse tipo demandam uma subjetividade completamente diferente da subjetividade impessoal metropolitana - uma subjetividade aberta ao outro e à comunidade.

Palavras-chave: Bem viver; impessoalidade; subjetividade.

GOOD LIVING AND IMPERSONALITY IN THE METROPOLITAN LIFE: THE DEATH MEMORIAL AS A COMMUNITY EXPERIENCE

Abstract: This paper aimed to look into the subjective impersonality inside modern life, and how the concept of “Good living” as an alternative approach to the capitalist paradigm and a philosophy of life, emphasizes communitarian aspects of everyday life, which may lead to questioning that impersonality. Through tangible examples of communitarian experiences, it is argued about the chance of changing this modern subjective impersonality and relates that modification to the practical exercise of the “Good living” concept. In order to do that, it was made a bibliographical review of authors from Anthropology and Social Sciences, on the following themes: “Good living” and the subjective life in the big cities. It was concluded that collective mediations and communitarian experiences, taking as an example the rite of remembrancing the dead on the Day of the Dead in Brazil, bring into play values of Good living in relation to the sense of community experience, collective living, and mutual sharing. Therefore, community experiences of this kind demands a subjectivity completely different from the impersonal metropolitan one - a subjectivity open to others and to the community.

Keywords: Good living; impersonality; subjectivity.

¹ Licenciada em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Pará (UFPA), Mestranda em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA/UFPA); Membro associada da Associação Brasileira de Estudos Cemiteriais (ABEC); elisagoncalves00@gmail.com.

² Bacharel em Psicologia pela Universidade da Amazônia (UNAMA), Mestre em Teoria Psicanalítica pelo Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGTP/UFRJ), Psicólogo Hospitalar no Complexo Hospitalar Universitário (CHU) da UFPA pela Empresa Brasileira de Serviços Hospitalares (EBSERH); dbendelak@hotmail.com.

EL BUEN VIVIR Y LA IMPERSONALIDAD EN LA VIDA METROPOLITANA: EL MEMORIAL DE LA MUERTE COMO EXPERIENCIA COMUNITARIA

Resumen: Este artículo se propone a investigar la impersonalidad subjetiva de la vida moderna y en cómo el buen vivir, en cuanto propuesta alternativa al paradigma capitalista y filosofía de vida, que resalta aspectos comunitarios de la vida cotidiana, puede cuestionar tal impersonalidad. Se argumenta, a través de ejemplos de vivencias comunitarias concretas, sobre la posibilidad de alteración de esas impersonalidad subjetiva moderna, articulándose esa alteración al ejercicio práctico del Buen Vivir. Para eso, se hace una revisión bibliográfica en autores de la antropología y de las ciencias sociales, sobre la temática del buen vivir y de la vida subjetiva en las grandes metrópolis. Se concluye que agenciamientos colectivos y vivencias comunitarias, teniendo como ejemplo el rito fúnebre de recordación de los muertos en el día de los finados en la sociedad brasilera, colocan en escena valores del Buen Vivir en el que se refiere a los sentidos de experiencia comunitaria, vivencias colectivas y compartir mutuamente. Por consiguiente, vivencias comunitarias de ese tipo demandan una subjetividad completamente diferente de la subjetividad impersonal metropolitana, una subjetividad abierta al otro y a la comunidad.

Palabras claves: Buen vivir; impersonalidad; subjetividad.

INTRODUÇÃO

As interações entre os indivíduos no século XXI, no seio das sociedades ocidentais vivendo a época da internet, realizam-se mediante um distanciamento subjetivo cada vez mais acentuado. Nunca se teve um encurtamento tão agudo das distâncias, proporcionado pelas tecnologias de interação a distância como o telefone, o computador e o celular, mas, ao mesmo tempo, nunca o contato físico, face a face, parece ter sido tão sacrificado ou ficado em segundo plano. Uma das razões desse distanciamento subjetivo foi a emergência de ideologias individualistas atreladas ao processo histórico de urbanização, o que acabou por trazer uma maior impessoalidade nas relações em sociedade (VELHO, 2000).

Assim, já no texto *A metrópole e a vida mental*, publicado em 1902, Georg Simmel (1987) chamou atenção para a impessoalidade subjetiva do homem metropolitano, fruto, entre outras coisas, da economia monetária, da divisão social do trabalho, dentre outros fatores que o autor associou à vida moderna nas grandes metrópoles. Apesar de, em sua análise, o autor contrastar a subjetividade das grandes metrópoles à das cidades pequenas, seguimos neste trabalho a leitura feita por Kapp (2014) segundo a qual a impessoalidade na subjetividade moderna não diz respeito ao urbano em si, mas à economia monetária tributária do sistema capitalista de produção.

Silke Kapp (2014), apoiando-se na leitura feita por Schöller-Schwedes, sustenta a ideia de que o ponto de partida da análise de Simmel (1987) sobre a metrópole não está focado na sociedade urbana, mas na moderna sociedade capitalista. Esse ponto é de fundamental importância ao que nos propomos desenvolver no presente artigo, pois sustentamos que a modernidade designa um modelo desenvolvimentista de progresso atrelado à ideia de crescimento econômico. Como indica Acosta (2016), a modernidade diz respeito a um modelo de desenvolvimento que tem no crescimento econômico, atrelado à noção de progresso enquanto acumulação de bens materiais, seu paradigma constitutivo.

Surgido na região andina entre os povos originários da América do Sul, o Bem Viver é uma filosofia de vida e ao mesmo tempo uma proposta que se apresenta como paradigma alternativo ao sistema capitalista, visando questionar os valores próprios a esse sistema, baseados na acumulação material e no crescimento econômico (ACOSTA, 2016). Além do aspecto social e macro, que incide na forma de organização das sociedades, o Bem Viver é também uma proposta que promove valores associados a uma vivência comunitária, baseada na vida cotidiana, o que, a nosso ver, contradiz a impessoalidade subjetiva da vida moderna.

Sendo assim, discorreremos, na primeira seção deste artigo, sobre o Bem Viver em sua dupla acepção de vida comunitária cotidiana e paradigma alternativo ao sistema capitalista. Em seguida, investigamos, com base em Simmel (1987), a forma subjetiva da vida moderna, procurando especificar a impessoalidade que lhe é característica. Por fim, utilizamos exemplos, como a interação coletiva ocorrida no dia dos Finados e o projeto *Inumeráveis*, identificados por nós, respectivamente, como vivências comunitárias e agenciamentos coletivos, os quais, a nosso ver, ao apresentarem outro modo da vida subjetiva, escapam à impessoalidade característica da vida moderna, e articulamos essa alteração subjetiva ao exercício prático do Bem Viver.

A metodologia utilizada para a construção do artigo é uma revisão bibliográfica de autores da Antropologia e das Ciências Sociais. Para dissertar sobre o Bem Viver, utilizamos autores da Antropologia que estudam o tema, tais como Acosta (2016), Markus (2018) Alcantara e Sampaio (2017). Para o estudo da impessoalidade subjetiva na vida moderna, nossa principal referência foi Georg Simmel (1987), assim como Gilberto Velho (2000), teórico fundamental da Antropologia Urbana, e autores que se dedicam ao estudo da subjetividade urbana. Além destes, nos acostamos de Rezende e Coelho (2010) para discorrermos sobre a Antropologia das Emoções e sua presença nas relações intersubjetivas no espaço urbano.

BEM VIVER

No prefácio ao livro de Alberto Acosta, intitulado *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*, Célio Turino afirma que o Bem Viver é “[...] uma filosofia em construção, e universal, que parte da cosmologia e do modo de vida ameríndio, mas que está presente nas mais diversas culturas” (ACOSTA, 2016, p. 14) e que, no Brasil, o Bem Viver está relacionado ao termo guarani *teko porã* (*teko*: refere-se à vida, à existência em comunidade; *porã*: belo, bom). Acosta (2016) prefere o termo guarani *nhandereko* para falar sobre o Bem Viver, termo esse que pode ser traduzido por “nossa forma de vida”, e que compreende um conjunto de valores específicos do povo Guarani, que resistiu e resiste à colonização nos territórios de Brasil, Argentina, Bolívia e Paraguai.

Segundo Alcantara e Sampaio (2017), o Bem Viver surgiu na região andina, na América do Sul, derivando do *Quechua* (*runa simi*) e do *Aimara* (*aymará jaya mara aru*), idiomas pré-hispânicos da região andina. Contudo, o Bem Viver não se restringe ao ambiente andino e/ou amazônico. Acosta (2016) afirma que há, em toda a Amazônia, grupos indígenas que mantêm relações harmoniosas com a natureza, e que, por mais que o Bem Viver seja uma proposta que visa, primeiramente, a uma reconstrução utópica projetada para o futuro com base em uma visão andina e amazônica, não pode ser excludente ou produzir concepções dogmáticas. De acordo com o autor (ACOSTA, 2016, p. 66), o Bem Viver: “Deve complementar-se e ampliar-se, necessariamente, incorporando outros discursos e outras propostas provenientes de diversas regiões do planeta espiritualmente aparentadas em sua luta por uma transformação civilizatória”.

Suess (2017, p. 9) formula uma pergunta que considera central em torno da proposta do Bem Viver, a saber: “O paradigma do “bem viver” dos povos indígenas é capaz de dar algumas respostas para aquilo que está travado e o que falta na sociedade do capitalismo globalizado?”. Alberto Acosta (2016, p. 24) afirma que, como alternativa ao paradigma desenvolvimentista, o Bem Viver não é uma proposta de superação do capitalismo que implica um retorno ao passado, negando assim o saber moderno e a tecnologia, mas sim “[...] um processo proveniente da matriz comunitária de povos que vivem em harmonia com a Natureza”. Não se trata, portanto, na proposta do Bem Viver, da afirmação de um discurso radical que visa se sobrepor a outros numa perspectiva de luta, pois, enquanto filosofia de vida, o Bem Viver é isento de preconceitos ou dogmas, sendo um projeto que, “[...] ao nutrir-se de experiências existentes em muitas partes do planeta, coloca-se como ponto de partida para construir democraticamente sociedades democráticas” (ACOSTA, 2016, p. 29).

Nesse sentido, o Bem Viver enfatiza a dimensão da experiência em comunidade em que a troca e a interação se baseiam no ganho mútuo. Como podemos notar, o Bem Viver é uma concepção bastante ampla, que envolve tanto uma filosofia de vida a mediar o contato do homem com a natureza e com a comunidade onde vive, quanto um paradigma alternativo para o capitalismo de nossas sociedades desenvolvimentistas.

Markus (2018, p. 75) chama atenção para o enfoque de dois movimentos que envolvem o Bem Viver: um que diz respeito aos povos indígenas dos países da América que lutam por sua autonomia, no sentido de terem sua identidade e forma de estar no mundo respeitadas e reconhecidas como possíveis; o outro se refere a um paradigma alternativo ao modelo desenvolvimentista das sociedades, sendo neste caso “[...] uma resposta a um modelo ocidental em declínio que mostrou ser inviável para a humanidade e para natureza”.

Apesar de ter esse duplo enfoque, o Bem Viver é sobretudo uma forma de vida concreta em comunidade, pautada em aspectos solidários e numa relação harmoniosa com a natureza. No ponto de vista de Markus (2018, p. 73): “[...] o Bem-Viver constitui uma norma de vida concreta no mundo indígena, dinâmico, preciso, coerente, associado a valores cósmicos e ancestrais, sempre em atualização”. De acordo com Gordon (2014, p. 99), para os Xikrin, que constituem um grupo indígena de aproximadamente 900 pessoas habitando a região da bacia do rio Itacaiúnas, sudeste do Pará, falantes de língua mebêngôkre (ou kayapó setentrional) e pertencentes à família linguística jê, “[...] viver bem é viver sem brigas, sem violência, com fartura, sem doenças, fazendo muitas festas grandes, contando com a participação de todos, enfim, em uma situação harmônica, equilibrada e estruturada que agrada e deixa as pessoas felizes”. Ressaltamos desse trecho o aspecto cotidiano do viver e a participação de todos, que enfatizam a harmonia da comunidade.

Gordon (2014), seguindo um trabalho de Vanessa Grotti publicado em 2007, pontua que o Bem Viver pode ser situado em um campo que abrange um conjunto de fenômenos e discursos indígenas cujas análises foram classificadas por Eduardo Viveiros de Castro sob o rótulo: “economia moral da intimidade”. A esse respeito, haveria, seguindo a leitura que McCallum (2013) realiza com base em uma distinção proposta por Viveiros de Castro em 1996, abordagens conflitantes a respeito do estudo da socialidade, intimidade e da noção de pessoa. Essas abordagens conflitantes seriam, de um lado, a economia moral da intimidade; de outro, a economia simbólica da alteridade.

McCallum (2013, p. 124) informa que a economia moral da intimidade estaria associada a um tipo de solidariedade comunitária que privilegia as relações internas de grupos sociais, o que deixaria em segundo plano as redes mais amplas de relações, ao passo que a economia

simbólica da alteridade, expressão com que Viveiros de Castro nomeia sua própria abordagem, enfatiza a sociabilidade determinada por relações de alteridade em que “[...] o externo engloba o interno, e o distante estabelece as condições de existência para a intimidade”. Excede aos propósitos deste artigo discutir as duas abordagens e investigar a relação de cada uma com o Bem Viver. Importa-nos, neste momento, ressaltar do Bem Viver o caráter interacional e comunitário de sua proposta, na medida em que ele se contrapõe e questiona a impessoalidade das relações dos indivíduos submetidos à vida nas grandes metrópoles modernas e pós-modernas, como veremos na próxima seção.

IMPESSOALIDADE NAS SOCIEDADES OCIDENTAIS MODERNAS

Autores da Antropologia e das Ciências Sociais destacam a impessoalidade nas relações entre os indivíduos nas sociedades ocidentais modernas, nem sempre utilizando o termo impessoalidade para se referir a esse fenômeno. Gilberto Velho (2000), ao ressaltar a associação entre individualismo e anonimato, discorre sobre a emergência de ideologias individualistas na história, argumentando que seu desenvolvimento está associado “[...] à urbanização da sociedade, entendida não só como o crescimento físico das cidades mas como também a difusão de valores ligados ao meio urbano” (VELHO, 2000, p. 17). O desenvolvimento dessas ideologias individualistas acaba por promover uma maior impessoalidade nas relações em sociedade, dificultando o relacionamento direto, face à face (VELHO, 2000). Gostaríamos de contextualizar e precisar, aqui, o caráter impessoal presente nas relações entre os indivíduos na metrópole.

É possível situar a impessoalidade na conexão entre o processo histórico de urbanização e o desenvolvimento das ideologias individualistas de que fala Gilberto Velho (2000). O processo de urbanização, de acordo com Simmel (1987), incidiu na subjetividade humana sob a forma de uma “intensificação dos estímulos nervosos”. Simmel (1987) afirma que o homem metropolitano apresenta uma subjetividade em que a função intelectual, em detrimento dos aspectos emocionais e sensoriais, assume um caráter proeminente. Isso ocorre em virtude do ritmo acelerado da vida metropolitana, que solicita um trabalho maior da consciência, na medida em que os estímulos estão sempre se modificando, as impressões são inesperadas, abruptas, há descontinuidades e uma acelerada convergência de imagens em alteração contínua (SIMMEL, 1987).

Rezende e Coelho (2010, p. 111) afirmam que é possível inferir, com base no pensamento de Simmel e Norbert Elias, que o cerne da formação subjetiva nas sociedades ocidentais modernas é “uma contenção constante dos impulsos e das emoções”. Nesse sentido, podemos pensar, seguindo a leitura das autoras, que com as transformações sociais amplas, “[...] como a crescente divisão social do trabalho, a economia monetária e o monopólio da força pelo Estado, surgiu a necessidade de ações coordenadas que implicariam reações mais racionais, pouco afetivas” (REZENDE; COELHO, 2010, p. 111).

Além da intensificação da função intelectual que a vida moderna nas grandes cidades demanda, a quantidade exacerbada de estímulos da vida metropolitana também leva o indivíduo a assumir duas atitudes denominadas por Simmel *blasé* e reserva. A atitude *blasé* se refere ao embotamento da capacidade de discriminar estímulos, o que torna os objetos da experiência destituídos de significados e valores – em suma, destituídos de substância (SIMMEL, 1987). Quanto à reserva, podemos compreendê-la como a evitação do contato com as pessoas. Na atitude de reserva, o indivíduo preserva a si mesmo da relação com as pessoas da mesma forma que preserva seu aparelho sensorial da quantidade excessiva de estímulos da vida metropolitana, o que leva o autor a afirmar: “Como resultado dessa reserva, frequentemente nem sequer conhecemos de vista aqueles que foram nossos vizinhos durante anos” (SIMMEL, 1987, p. 17).

Decorre das atitudes *blasé* e reserva, conforme a leitura de Frúgoli Junior (2007, p. 15), outra importante característica “[...] cotidiana da vida social entre estranhos nas metrópoles modernas: a relação ambígua entre proximidade corporal e distância espiritual – relida como proximidade física e distância social, pela Escola de Chicago”. Situamos a impessoalidade característica da vida metropolitana nesse distanciamento social e/ou espiritual, o qual demarcamos, aqui, partindo da relação do indivíduo com os aspectos emocionais de sua subjetividade.

A metrópole compreende “o espaço por excelência dos princípios ordenadores da racionalidade capitalista” (FRÚGOLI JUNIOR, 2007, p. 15). Uma das facetas com que a racionalidade capitalista incide na subjetividade humana, como vimos, diz respeito à exacerbação da função intelectual em detrimento dos aspectos emocionais. Como afirma Frúgoli Junior (2007, p. 14): “O dinheiro, neste sentido, é o signo por excelência da modernidade, equivalente universal que converte qualidade em quantidade”. O efeito da economia monetária para a subjetividade moderna, ainda de acordo com o autor, é que, ao agir sobre o entendimento e os sentimentos, o dinheiro acaba “[...] estabelecendo marcas indeléveis do estilo de vida

moderno: objetividade, exatidão, calculabilidade, pontualidade, praticidade e padronização” (FRÚGOLI JUNIOR, 2007, p. 15).

No estilo de vida moderno, as pessoas se tornam objetos destituídos de personalidade, sendo reduzidas a quantidades contáveis e calculáveis. É essa relação, em que apenas a função intelectual, associada à racionalidade capitalista, dita os moldes de nossa subjetividade, que chamamos de impessoalidade neste trabalho. E essa relação impessoal entre os indivíduos das grandes cidades, que Simmel observou já em 1902, alcançou outros espaços de interação nos tempos atuais, como podemos ver hoje em dia nas interações feitas na internet por meio de mídias sociais.

A esse respeito, numa análise feita sobre o microblogging *Twitter*, rede social criada em 2006, Luz e Gico (2013, p. 129 e 130) classificam-no como “[...] símbolo da vida na grande metrópole (no caso, pós-moderna) descrita por Georg Simmel no início do século passado, no qual se vivia mais porque se vivia mais rápido”. As autoras chamam atenção para a rapidez na comunicação, que caminha cada vez mais em via expressa, acelerada, argumentando que, diante de uma rede social como o *Twitter*, o indivíduo é incapaz de reagir com a energia necessária às novas estimulações, defendendo-se subjetivamente da enxurrada de informações (os inúmeros *twitts*) e de pessoas (os chamados seguidores) com as quais poderia vir a interagir, dois comportamentos nomeados por Simmel em 1902 no homem metropolitano – a saber, respectivamente, a atitude *blasé* e a reserva (LUZ; GICO, 2013).

A título de exemplo dessa impessoalidade característica do estilo de vida moderno, podemos pensar a atitude reserva na dinâmica relacional dentro de uma sala de aula. Nesta, os alunos sentam-se em suas cadeiras e permanecem com sua atenção voltada ao quadro, ou à fala do professor, e os assuntos conversados durante a aula se limitam ao que está sendo ensinado e aprendido. A função subjetiva que deve sobressair nesse contexto é a função intelectual, ficando a afetividade em segundo plano. Nesse sentido, as circunstâncias do que se vive em sala de aula, no contexto de ensino e aprendizagem, são análogas à vida nas grandes metrópoles, no sentido que pontuamos anteriormente, a saber, a de uma exacerbação da função intelectual em detrimento da vida emocional. Além disso, há um caráter desenvolvimentista no modelo educacional moderno, na medida em que ele está associado à qualificação profissional e preparação para o mercado de trabalho. É nesse sentido que lemos a seguinte afirmação de Markus:

Neste contexto, o Bem Viver oferece aportes importantes para a educação que também está alicerçada num modelo moderno de desenvolvimento. Ele questiona

a perpetuação da ideia de que o conhecimento é singular e que ele parte de uma só verdade e racionalidade, a moderna ocidental, que vem exercendo o controle epistemológico, ontológico e social sobre a existência, a sociedade e a natureza. Além disso, ao vincular-se aos conhecimentos e práticas indígenas ancestrais, o Bem Viver assume e coloca em evidência a lógica de VIDA, onde suas diferentes dimensões estão interligadas e onde o viver e o conhecer estão entrelaçados. (MARKUS, 2018, p. 91).

Da citação acima, ressaltamos o entrelaçamento entre viver e conhecer, bem como o que o autor chamou de lógica da vida. Voltando ao exemplo da sala de aula, pensamos aqui no contexto das aulas nas escolas e universidades³ durante a pandemia do novo coronavírus, ocasião em que tiveram que acontecer de forma virtual. O fato de cada aluno assistir à aula de sua casa, distanciado fisicamente, bem como o fato de a figura em destaque ser a do professor, remete-nos ao conceito de reserva em Simmel. A interação virtual de um espaço que estávamos acostumados a vivenciar presencialmente – a sala de aula – explicitou, no contexto pandêmico, a impessoalidade subjetiva da interação que já se fazia presente antes das modificações acarretadas pela pandemia.

Isso não significa dizer que a interação não se dê de modo algum no espaço da sala de aula. Como destacamos anteriormente, o que estamos chamando de impessoalidade é a redução da subjetividade humana à função intelectual na qual o outro aparece reduzido a um elemento contável, destituído de substância, com grande parte da energia subjetiva do indivíduo voltada a valores próprios ao capitalismo. O problema, aqui, é justamente que a interação subjetiva do homem moderno está colonizada pelo paradigma capitalista. Nesse sentido, a contraposição que a proposta do Bem Viver pode exercer frente ao Capital, enquanto paradigma que lhe é alternativo, também incide nessa forma metropolitana de subjetividade, o que nos leva a pensá-lo como uma alternativa que também promove a desobjetificação das relações nas sociedades ocidentais modernas, extraindo destas o seu caráter impessoal.

Gostaríamos de reiterar que não se trata, na proposta do Bem Viver, de um questionamento do desenvolvimento tecnológico e da defesa de um retorno ao modo de vida privado de tecnologia. O que é preciso ter em mente é que, no modelo capitalista de sociedade, tanto o modo de vida social quanto o individual estão submetidos a um único caminho, como pontua Albuquerque (2021, p. 3), ao ressaltar que a ideologia desenvolvimentista desconsidera sabedorias ancestrais, “[...] pressionando à crença de um único caminho e modo de viver, o

³ A escrita deste trabalho iniciou após a conclusão da disciplina *Bem viver e interculturalidade: interfaces entre universidade e comunidade*, ministrada pelo Prof. Dr. Rodrigo Peixoto, no PPGSA, da UFPA, da qual participou a primeira autora no primeiro semestre de 2021 de modo virtual. Algumas discussões apresentadas aqui, como o exemplo da Impessoalidade no contexto da interação em sala de aula, foram pensadas com base na experiência vivida e em reflexões feitas durante a disciplina.

do Capital”. O autor afirma ainda que não se trata de desconsiderar avanços da modernidade, pois “A defesa aqui exposta não é o retorno ingênuo no tempo e rompimento com todas as tecnologias criadas, mas o questionamento de como elas foram sendo apropriadas, gerando desigualdades abissais” (ALBUQUERQUE, 2021, p. 3).

As tecnologias de interação social – como o *Twitter*, exemplificado anteriormente – apropriam-se, ou mesmo reproduzem, a lógica subjetiva da impessoalidade metropolitana. Isso não quer dizer que a tecnologia não possa ser utilizada como um meio para que a interação se dê sob a forma de outra lógica subjetiva, menos impessoal. Acreditamos que o questionamento dessa subjetividade impessoal, além dos aspectos econômicos, políticos e outros de nível macro, também implica a relação e o contato direto entre os indivíduos, e que estes podem agir ativamente na construção de uma vivência em comunidade não pautada pela impessoalidade antes que uma grande mudança global venha a ocorrer. Acosta (2016) insiste que não é preciso esperar uma modificação global da política e da economia, ou mesmo a queda do sistema capitalista, para que só então vivamos o Bem Viver concretamente. Pensamos que os indivíduos, em seus agenciamentos coletivos, podem construir ativamente vivências comunitárias capazes de abolir a subjetividade impessoal metropolitana, e entendemos que tais vivências, por seu aspecto comunitário e desierarquizado, aproximam-se dos valores do Bem- Viver dos povos originários.

Antes de encerrar esta seção, gostaríamos de mencionar um projeto que, a nosso ver, exemplifica uma vivência comunitária desse tipo, questionadora da subjetividade impessoal metropolitana, e o faz utilizando como recurso tecnologias de interação e comunicação surgidas a partir da internet. Trata-se do projeto *Inumeráveis* (2022), um Memorial virtual dedicado às vítimas do novo coronavírus idealizado pelo artista Edson Pavoni em colaboração com outros artistas, jornalistas e voluntários. O funcionamento do Memorial se dá da seguinte forma: familiares ou amigos de uma vítima do novo coronavírus no Brasil respondem a um questionário do projeto e os dados deste questionário são submetidos a uma rede de jornalistas voluntários, que, com base nas informações fornecidas, elaboram um Texto Tributo para cada uma das vítimas. “Vivos ou mortos, nunca seremos um número”, tal frase encerra a apresentação do projeto em seu endereço eletrônico.

O que nos propomos refletir neste artigo diz respeito, essencialmente, às formas de agenciamento coletivo ou vivências comunitárias que, como o projeto *Inumeráveis* exemplifica, escapam à impessoalidade característica da vida nas grandes metrópoles. Pensamos que a impessoalidade nas relações subjetivas se contrapõe à proposta do Bem Viver e procuramos

identificar neste trabalho agenciamentos e vivências que questionam essa impessoalidade, entendendo tal questionamento como exercício do Bem Viver. A seguir, exploramos outro exemplo concreto de uma vivência comunitária, abolidora da subjetividade impessoal metropolitana, no contexto amazônico, tendo como campo um cemitério, precisamente o Cemitério Santa Izabel, campo de pesquisa de dissertação da primeira autora.

O RITO FÚNEBRE DO DIA DE FINADOS E O BEM VIVER

O Cemitério Santa Izabel, localizado no bairro do Guamá, na capital paraense, é um equipamento urbano com cerca de 45.000 sepulturas e fica localizado próximo a áreas nobres da cidade, e por estar em uso desde 1870, agrega inúmeras artes tumulares, riquezas arquitetônicas, além de ser um berço de santos populares, o que, somado à sua atividade de sepultamento semanal, resulta em um grande número de visitas no Dia dos Finados, que no Brasil acontece no dia 2 de novembro, com estimativa de mais de 50.000 visitas durante a data, conforme esperado pela administração do cemitério (JUSSARA, 2021).

No artigo *Às portas das cidades urbana e cemiterial na cidade de Belém (PA)*, a primeira autora deste artigo procurou fornecer uma compreensão antropológica a respeito da alta circulação de transeuntes e usuários no Cemitério Santa Izabel durante o feriado de Finados, como pontuam Elisa Rodrigues e Flávio Silveira (2022). Pode-se compreender essa alta circulação condicionada ao imaginário simbólico do cemitério, ao rito fúnebre que visa dar conta do trabalho do luto e à existência do Dia de Finados, data estabelecida e institucionalizada coletivamente no calendário brasileiro. Esses elementos são repertórios socioculturais que permeiam a conduta de ir ao cemitério no Dia de Finados, que tem como um de seus fins a rememoração e a realização de homenagens à memória de um ente perdido, conduta essa que pode ser entendida com o trabalho psíquico do luto (RODRIGUES; SILVEIRA, 2022).

No Dia de Finados, o cemitério aparece ao indivíduo que circula na cidade de Belém carregado de um imaginário relativo à morte (RODRIGUES; SILVEIRA, 2022), o que não ocorre em outros dias, nos quais o cemitério se perde entre os inumeráveis estímulos da vida metropolitana, da enxurrada de dados eletrônicos do aparelho celular e de outros que adentraram a vida subjetiva do homem contemporâneo.

A compreensão de Simmel (1987) sobre a evitação do processamento mental diante da desmedida de estímulos da vida moderna nos levou a refletir sobre o funcionamento da memória na vida metropolitana, onde o indivíduo se depara com uma enxurrada cotidiana de informações.

Os inúmeros estímulos, dada sua alteração constante, dificilmente serão processados no campo afetivo, e seria impossível ao indivíduo registrar a todos permanentemente, armazenando-os na memória. O mesmo pode ser dito da relação do indivíduo com as tecnologias de mídias e redes sociais utilizadas nos dias de hoje: a chamada *linha do tempo* da maioria desses aplicativos, por exemplo, apresenta ao indivíduo uma enxurrada de estímulos que simplesmente passam à sua frente como em uma esteira acelerada que lhe impede, e talvez até mesmo bloqueie, o trabalho da memória.

No Dia de Finados, contudo, há como que uma suspensão dessa enxurrada de estímulos, seja no espaço físico da cidade, seja na vida subjetiva virtual do indivíduo. Nesse dia, o espaço cemiterial, entendido como um Memorial da morte, incita um trabalho subjetivo de memória no indivíduo que nele vai rememorar os mortos que lhe foram e ainda são significativos. Como vemos, há, nesse caso, a existência de uma subjetividade diferente da subjetividade impessoal do indivíduo submetido à vida das grandes metrópoles. A *linha do tempo* acelerada da subjetividade impessoal se interrompe e o tempo de uma subjetividade pessoal emerge.

Dois fatores concorrem para que haja essa suspensão da subjetividade impessoal metropolitana: o compartilhamento nacional de uma data do calendário que marca, simbolicamente, para todos os brasileiros, um dia de rememoração de seus mortos, e a conduta individual de cada brasileiro, que, nesse dia, utiliza sua energia em direção a esse trabalho de rememoração. O primeiro fator tem uma dimensão coletiva, e, para além de constituir uma data institucionalizada em calendário, é preciso lembrar, como pontua DaMatta (1997), da popularidade que goza o Dia de Finados no Brasil, o que nos sugere compreender a experiência coletiva desse dia para além de seu aspecto político-institucional.

O segundo fator diz respeito à individualidade do homem moderno. Simmel (1987, p. 15) constata um paradoxo da modernidade, que diz respeito ao fato de, na vida moderna, apesar da racionalidade calculista e monetária redundar em uma “[...] forma de vida da mais alta impessoalidade; por outro lado, promoveram uma subjetividade altamente pessoal”. É claro que nem todos os brasileiros vão ao cemitério ou realizam algum tipo de rememoração ou rito fúnebre no Dia de Finados, já que fica a critério de cada um como utilizar sua energia subjetiva nessa data específica. Contudo, gostaríamos de enfatizar aqui o aspecto coletivo do rito fúnebre de ir ao cemitério nesta data.

Ainda que não haja uma troca recíproca ou direta entre as pessoas que se dirigem ao cemitério na data de Finados, a realização do rito fúnebre de maneira coletiva transforma o espaço cemiterial num espaço de interação entre os indivíduos que prestam sua homenagem

e rememoram seus mortos (RODRIGUES; SILVEIRA, 2022). O ato de visitar um túmulo e/ou uma sepultura, tendo o sentido de valorizar a memória do morto, na medida em que lhe dá um lugar na vida de quem ainda permanece vivo, pressupõe uma subjetividade completamente diferente da subjetividade impessoal metropolitana. Pensamos que esse ato, quando realizado coletivamente em Finados, constitui uma vivência comunitária da sociedade brasileira em que a dimensão subjetiva está diretamente implicada na experiência coletiva, e compreendemos essa vinculação entre subjetividade e coletividade afim aos valores comunitários do Bem Viver.

Sabemos que, no estudo das sociedades complexas, como pontua Velho (1994, p. 25), a “[...] multiplicidade de experiências e papéis sublinha a precariedade de qualquer tentativa excessivamente fixista na construção dos mapas socioculturais”. Contudo, como o mesmo autor afirma num estudo sobre crenças em espíritos e possessão na sociedade brasileira, a crença na ideia de que estar vivo corresponde à capacidade de se relacionar com espíritos e outras entidades “[...] seria uma das características mais gerais do que poderíamos chamar de cultura na sua acepção mais ampla na sociedade brasileira” (VELHO, 1994, p. 24).

O rito fúnebre de rememoração dos mortos no Dia de Finados se ajusta a essa afirmação de Gilberto Velho (1994). Com efeito, a prática desse rito implica, não apenas a alteração da subjetividade impessoal metropolitana - uma vez que destitui sua fixação na função intelectual e na lógica calculista, abrindo-lhe assim para uma experiência emocional genuína que inclui a memória da perda -, como também promove uma vivência comunitária o mais próximo da cultura em sua acepção mais ampla na sociedade brasileira.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Partimos, neste artigo, da impessoalidade característica da subjetividade moderna, ressaltando o quanto essa subjetividade é excludente dos aspectos emocionais e sensoriais que medeiam a abertura ao outro. Destacamos o quanto a subjetividade impessoal metropolitana é tributária da racionalidade capitalista, na medida em que reduz o outro a uma cifra contável, destituindo-o dos atributos de pessoa. Com base em uma reflexão pautada pelo Bem Viver, entendido como uma filosofia de vida que preconiza valores comunitários e um paradigma alternativo ao sistema capitalista, vimos como é possível identificar, em nossa cultura, agenciamentos coletivos e vivências comunitárias que se contrapõem à impessoalidade subjetiva da vida moderna colonizada pelo Capital.

Essa impessoalidade, além de reduzir a subjetividade humana à função intelectual e ao cálculo capitalista, também impede o contato entre os indivíduos. Daí a importância de agenciamentos coletivos como o projeto *Inumeráveis*, que em sua apresentação destaca: “A escolha por uma rede de trabalho colaborativa não foi gratuita. Nesse momento tão duro, queremos sublinhar a força da empatia e da cooperação entre as pessoas. Vivos ou mortos, nunca seremos números”.

Entendemos que uma vivência comunitária, tal como o rito fúnebre de lembrar os mortos no Dia de Finados, põe em cena valores do Bem Viver dos povos originários da América, particularmente no que se refere ao sentido de comunidade, compartilhamento mútuo e experiência coletiva. Salientamos ainda que tal vivência, assim como os agenciamentos coletivos, implicam uma subjetividade completamente diferente da subjetividade impessoal metropolitana - uma subjetividade aberta ao outro e à comunidade, na contramão das ideologias individualistas que emergiram no curso do processo histórico de urbanização das sociedades ocidentais modernas.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto. **O bem viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. Tradução: Tadeu Breda. Bela Vista: Autonomia Literária; São Paulo: Elefante, 2016.

ALBUQUERQUE, Carla Pontes. Educação Popular e decolonialidade: resistências, reexistências e potências para um cuidado inclusivo na saúde e projetos coletivos para o “Bem viver”. **Interface**, Botucatu, v.25, 2021. DOI:<https://doi.org/10.1590/Interface.200537>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/icse/a/bvJY4synWZhTp7YyGXSbT7m/?lang=pt>. Acesso: 12 dez. 2021.

ALCANTARA, L. C. S.; SAMPAIO, C. A. C. Bem Viver como paradigma de desenvolvimento: utopia ou alternativa possível? **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, Curitiba, v. 40, p. 231-251, abr. 2017. DOI:10.5380/dma.v40i0.48566. Disponível: <https://revistas.ufpr.br/made/article/view/48566/32108>. Acesso em: 10 dez. 2021.

DAMATTA, Roberto. **A casa e a rua**: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

PAVONI, Edson; et al. **Inumeráveis**: 2022. Sobre. Disponível em: <https://inumeraveis.com.br/sobre/>. Acesso em: 09 dez. 2021.

MARKUS, Cledes. **As contribuições da concepção indígena do bem viver para a educação intercultural e descolonial**. 2018. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2018. Disponível em: <https://lume>.

ufrgs.br/bitstream/handle/10183/183167/001078399.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 13 dez. 2021.

FRÚGOLI JUNIOR, Heitor. **Sociabilidade urbana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

GORDON, Cesar. Bem viver e propriedade: o problema da diferenciação entre os Xikrin-Mebêngôkre (Kayapó). **Mana**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, p. 95-124. abr. 2014. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132014000100004>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/P9LVns3TmQHpYytKFNdbH5K/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 3 dez. 2021.

JUSSARA, João Paulo. Em Belém, cemitério Santa Izabel tem movimentação intensa no Dia de Finados. **O Liberal.com**, Belém, 02 de nov. de 2021. Disponível em: <https://www.oliberal.com/belem/em-belem-cemiterio-santa-izabel-tem-movimentacao-intensa-no-dia-de-finados-1.454883>. Acesso em: 15 dez. 2021.

KAPP, Silke. De Simmel ao cotidiano na metrópole pós-urbana. In: PECHMAN, Robert Moses. **A pretexto de Simmel: cultura e subjetividade na metrópole contemporânea**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2014.

LUZ, L.; GICO, V. Twitter: a nova ferramenta de comunicação da vida da metrópole na perspectiva de Georg Simmel. **Revista Inter-Legere**, n.10, 17 set. 2013. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/interlegere/article/view/4216>. Acesso em: 10 dez. 2021.

MCCALLUM, Cecilia. Intimidade com estranhos: uma perspectiva Kaxinawá sobre confiança e a construção de pessoas na Amazônia. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1 p. 123-155. abr. 2013. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132013000100005>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/zjtQrb9vWX5XWN44PgbpHZB/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 4 dez. 2021.

REZENDE, Claudia Barcellos; COELHO, Maria Cláudia. **Antropologia das Emoções**. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas. Série Sociedade e Cultura, 2010.

RODRIGUES, Elisa Gonçalves; SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da. Às portas das cidades urbana e cemiterial na cidade de Belém (PA). **Revista Conhecimento Online**, [S. l.], v. 1, p. 67–85, 2022. DOI: <https://doi.org/10.25112/rco.v1.2867>. Disponível em: <https://periodicos.feevale.br/seer/index.php/revistaconhecimentoonline/article/view/2867>. Acesso em: 19 fev. 2022.

SIMMEL, Georg. A metrópole e a vida mental. In: VELHO, Otávio G. (org.). **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

SUESS, Paulo. O bem viver dos povos indígenas como crítica sistêmica e alternativa de um mundo pós-capitalista. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL FILOSÓFICO-TEOLÓGICO EM BUSCA DO BEM COMUM: POLÍTICA E ECONOMIA NAS SOCIEDADES CONTEMPORÂNEAS, 13., 2017, Belo Horizonte. **Anais [...]**. Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2017. Disponível em: <http://faje.edu.br/simposio2017/arquivos/seminarios/O%20bem%20viver%20dos%20povos%20indigenas%20Paulo%20Suess.pdf>. Acesso em: 04 dez. 2021.

VELHO, Gilberto. Individualismo, anonimato e violência na metrópole. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 6, n. 13 p. 15-29. jun. 2000. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832000000100002>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/PDQbgwGmqB7qZsgHcvCVphN/?lang=pt&format=pdf>. Acesso: 26 nov. 2021.

_____. **Projetos e metamorfoses: antropologia das sociedades complexas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar., 1994.

O BEM VIVER SOB A PERSPECTIVA FEMINISTA: CONVERGÊNCIAS, PROBLEMATIZAÇÕES E DESAFIOS

Mariateresa Muraca¹

Resumo: O artigo explora as inter-relações entre a concepção de Bem Viver e as reflexões feministas. Em particular, com base na análise da literatura sobre o assunto, visa responder às seguintes perguntas: quais são os efeitos e as implicações da valorização da abordagem do Bem Viver no interior do feminismo? De que maneiras o feminismo permite alimentar e ampliar o debate sobre o Bem Viver? Quais problematizações e desafios surgem da interação entre Bem Viver e feminismo? Como ambos contribuem para radicalizar reciprocamente a sua análise e potencializar a sua capacidade de incidência na realidade? Nesse percurso, os movimentos de mulheres na América Latina e em outros contextos constituirão uma referência fundamental, com base no pressuposto de que tanto o paradigma do Bem Viver como o feminismo estão enraizados em práticas sócio-políticas e nascem da necessidade de compreender e transformar a realidade.

Palavras-chave: Bem Viver; feminismo; pensamento decolonial.

BEM VIVER IN FEMINIST PERSPECTIVE: CONVERGENCES, PROBLEMATIZATION AND CHALLENGES

Abstract: The article explores the interrelationship between the concept of good living and feminist reflections. In particular, starting from the analysis of literature, it aims to answer the following questions: what are the effects and implications of adopting the good living approach within feminism? In what ways does feminism nurture and expand the debate on good living? What problematizations and challenges arise from the interaction between them? How do they contribute to mutually radicalizing their analysis and empowering their capacity to impact reality? In this path, women's movements in Latin America and in other contexts will constitute a fundamental reference point, based on the assumption that both the living-well paradigm and feminism are rooted in socio-political practices and emerge from the need to understand and transform reality.

Keywords: Good Living; Feminism; decolonial thinking.

¹ Mariateresa Muraca conseguiu o doutorado em 2015 na Università di Verona em co-tutela com a Universidade Federal de Santa Catarina; é pesquisadora de pós-doutorado na Universidade do Estado do Pará pelo programa CAPES Procad Amazônia; é professora permanente no Istituto Universitario don Giorgio Pratesi e professora convidada no Istituto Progetto Uomo. É coordenadora científica da revista “Educazione Aperta. Rivista di pedagogia critica”. É autora da monografia *Educazione e movimenti sociali* (Mimesis, 2019), do manual didático *I colori della pedagogia* (Giunti-Treccani, 2020) e de sessenta artigos científicos e capítulos de livros. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3250-0988>. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1031878280995937>.

EL BUEN VIVIR DESDE LA PERSPECTIVA FEMINISTA: CONVERGENCIAS, PROBLEMATIZACIONES Y DESAFÍOS.

Resumen: El artículo explora las interrelaciones entre el concepto de buen vivir y las reflexiones feministas. En particular, a partir del análisis de la literatura existente, se pretende responder a las siguientes preguntas: ¿cuáles son los efectos e implicaciones de la valorización del enfoque del buen vivir dentro del feminismo? ¿De qué manera el feminismo alimenta y expande el debate sobre el buen vivir? ¿Qué problematizaciones y desafíos surgen de la interacción entre ellos? ¿Cómo contribuyen para radicalizar mutuamente su análisis y potenciar su capacidad de impacto en la realidad? En este camino, los movimientos de mujeres en América Latina y en otros contextos constituirán un referente fundamental, a partir del supuesto de que tanto el paradigma del buen vivir como el feminismo tienen sus raíces en prácticas sociopolíticas y nacen de la necesidad de comprender y transformar la realidad.

Palabras clave: Buen Vivir; Feminismo; pensamiento decolonial.

CONTEXTUALIZANDO O CONCEITO

Frente à atual crise ecológica e social global, o Bem Viver está adquirindo força e abrangência como horizonte de sentido capaz de sustentar e guiar práticas e reflexões que buscam a construção de outro mundo, direcionadas pelas sementes de alternativas já existentes embora muitas vezes ocultadas pelo sistema dominante. O Bem Viver pode ser considerado como uma reelaboração teórica e política das cosmovisões dos povos originários da América Latina. Visa resgatar a memória dos anciões e das anciãs, não em chave ingênua ou nostálgica, mas com o propósito de responder às necessidades concretas e atuais (FÉLIX, 2016), especialmente à urgência de decolonizar cada esfera da experiência e as múltiplas relações que conectam os seres humanos entre si, com os outros seres vivos e com o planeta.

Gloria Félix (Ibidem) indica como momento crucial na recuperação do referido conceito as mobilizações indígenas na Bolívia entre o final da década dos 90 e o começo dos anos 2000. Nesse contexto, o Bem Viver é adotado em contraposição ao lema *Para vivir mejor*, com que os governos de Hugo Banzer e Tuto Quiroga marcavam todas suas iniciativas. Assim à expressão “buen vivir” ou “suma qamaña” é atribuído um significado pluralista, igualitário e democrático em contraste à acepção elitista e discriminatória do “vivir mejor”. Nas palavras de Fernando Huanacuni (apud FÉLIX, 2016):

Nós não queremos viver melhor, não queremos competir com ninguém. Para nós a premissa do Vivir Bien ou Buen Vivir significa viver em harmonia e equilíbrio, este é o conceito básico da vida. Para o capitalismo o capital é a coisa mais importante, para o comunismo o homem é a coisa mais importante, mas para a comunidade, para o povo indígena originário, a vida é a coisa mais importante e neste contexto se situa

o Suma Qamaña. Vivir bien é equilíbrio e harmonia e este equilíbrio e harmonia têm ações específicas concretas na nossa família, na nossa vida e na sociedade. Vivir Bien significa também acordar no contexto de relações com a vida, complementando-nos com todas as formas da existência (p. 94-95, tradução nossa).

Como se sabe, a assunção da perspectiva do Bem Viver nas constituições boliviana e equatoriana contribuiu muito para sua afirmação e difusão. Mas o conceito continua a ser reinventado, elaborado e desenvolvido em diferentes contextos geográficos e âmbitos da existência – como mostram suas numerosas declinações em línguas e culturas distintas: por exemplo *sumak kawsay* em quechua, *suma qamaña* em aymara, *kvme felen* em mapuche, *tekó porã* em guarani.

É importante também sublinhar que, embora tenha surgido como proposta crítica e alternativa à concepção ocidental de progresso e bem-estar (MORIN, 2015), ao modelo desenvolvimentista e ao seu impacto extrativista nas comunidades e nos povos (ZIBECHI, 2006), as implicações do Bem Viver vão além da dimensão econômica e social e incluem visões e concepções políticas, a esfera espiritual, o plano pedagógico e epistêmico (WALSH, 2012). Portanto o Bem Viver nomeia “um modo de estar no mundo” (KRENAK, 2020, p. 6), uma filosofia em construção (HUANACUNI, 2010), baseada na consciência de que a humanidade é dependente da natureza e parte integrante da biodiversidade (CHUJI, 2014). O Bem Viver é orientado por quatro princípios cardinais, sintetizados por Reinaldo Fleuri (2020): relacionalidade, correspondência ou integralidade, complementariedade e reciprocidade.

É neste sentido que o Bem Viver entrecruza também as lutas das mulheres assumindo um enfoque feminista. Sobre este aspecto me deterei nas próximas páginas. Em particular, explorarei antes os aportes do Bem Viver para o feminismo e em seguida os aportes do feminismo para o Bem Viver, analisando de que forma contribuem para questionar e ampliar reciprocamente algumas de suas ideias fundantes. Neste percurso, os movimentos de mulheres na América Latina e em outros contextos constituirão uma referência fundamental, com base no pressuposto de que o paradigma do Bem Viver está enraizado na necessidade de compreender e transformar a realidade social.

APORTES DO BEM VIVER PARA O FEMINISMO

Quais são os efeitos e as implicações da valorização da abordagem do Bem Viver no interior do feminismo? Várias autoras evidenciam como primeira e fundamental consequência a problematização da identificação do sujeito do feminismo com a mulher branca, de classe

média, heterossexual e do norte global, e portanto, a construção de um feminismo decolonial. De acordo com Julieta Paredes (2014):

O feminismo Ocidental responde às necessidades das mulheres na sua própria sociedade: elas desenvolveram lutas e construções teóricas que visam explicar a sua situação de subordinação. Instaurando-se no mundo das relações coloniais, imperialistas e transnacionais, essas teorias se convertem em hegemônicas no âmbito internacional, invisibilizando assim outras realidades e outros aportes. Sem minimizar o que elas, as feministas ocidentais, fizeram e fazem em suas sociedades, nós queremos posicionar a partir da Bolívia o nosso processo feminista e nossos processos de mudança (p. 75-76, tradução nossa).

É importante esclarecer, todavia, que essa crítica está direcionada também ao próprio feminismo latino-americano, que – pelo menos em certa fase da sua história – tem reproduzido perspectivas, conceptualizações e pautas do feminismo euro-usa-centrado, manifestando uma dependência ideológica e tornando-se cúmplice na colonização discursiva (ESPINOZA, 2009). De acordo com Breny Mendoza (2014), a construção do saber feminista latino-americano se deu com base no deslocamento de um aparato teórico produzido em contextos alheios, obstaculizando o reconhecimento das particularidades do continente e especialmente das relações neocoloniais que continuam estruturando a sua realidade e impedindo a elaboração de reflexões e práticas políticas próprias e realmente efetivas. Estas reflexões não pretendem recusar as contribuições do feminismo ocidental, mas visam promover uma ecologia de saberes feministas como parte de um mundo plural e com base em uma ruptura com a geopolítica moderno-colonial dominante (VAREA; ZARAGOCIN, 2017).

A partir do momento em que o feminismo se situa na realidade da América Latina e nas suas problemáticas específicas, também por efeito da reflexão sobre o Bem Viver, começam a ser elaboradas perspectivas e categorias extremamente interessantes e fecundas, entre estas, a noção de “corpo-território”, conceptualizada por Verónica Gago (2019) com base nas lutas das mulheres do continente. De acordo com a autora (Ibidem), trata-se de um conceito estratégico com uma profunda força simbólica, que evidencia com imediatez um campo de conflitualidade em que a exploração dos territórios coincide com a violação dos corpos individuais e do corpo coletivo. De acordo com Tzk’at – Red de sanadoras Ancestrales (CABNAL, 2018), de fato, a chegada do patriarcado colonial por meio da invasão europeia, com seu sistema ideológico racista e a imposição do capitalismo, causou uma reconfiguração do patriarcado anterior, com o estabelecimento de pactos e acordos relacionados ao corpo e à terra, que determinaram violência sexual, genocídio, desapropriação, depredação e barbárie.

A adoção dessa noção gera alguns efeitos relevantes. Por um lado, a superação de uma concepção individualista da relação com o corpo e o território assentada na ideia de “posse” em favor do reconhecimento da interdependência que nos compõe e torna possível a vida. Nas palavras de Verónica Gago (2019):

A conjunção das palavras corpo-território fala por si só: diz que é impossível cortar e isolar o corpo individual do corpo coletivo, o corpo humano do território e da paisagem. Corpo-território compactado como uma única palavra “desliberaliza” a noção do corpo como propriedade individual e especifica uma continuidade política, produtiva e epistêmica do corpo enquanto território. O corpo se revela assim como uma composição de afetos, recursos e possibilidades que não são “individuais”, mas que se singularizam passando pelo corpo de cada um na medida em que cada corpo nunca é apenas “um”, mas sempre com os outros, e com outras forças também não humanas (p. 97).

Por outro lado, a adoção da noção de “corpo-território” permite valorizar o corpo não somente como um território de disputa e conquista, mas também como “um espaço vital para a recuperação da vida” (CABNAL, 2018); como o “primeiro campo de ação e luta desde a base da própria vida” (PAREDES, 2014, p. 100). Daí a proposta avançada pelo feminismo comunitário do *acorpamento* (CABNAL, 2018), ou seja, de se unir e agir conjuntamente em defesa da vida e dos princípios das cosmogonias indígenas, com base na comum consciência das injustiças vividas pelos outros corpos e pela natureza.

A reflexão sobre corpo-território implica também a ampliação e a complexificação da compreensão da palavra “extrativismo”: que não indica simplesmente o procedimento técnico de extração de matérias-primas como minerais, madeira, gases ou hidrocarbonetos; mas nomeia um regime político que inclui muitas fronteiras: da agricultura aos conhecimentos populares, das dinâmicas imobiliárias aos espaços virtuais. As mulheres e suas comunidades são as principais vítimas desse regime político, portanto a sua superação exige um duplo processo de *despatriarcalização* e *descolonização* (Ibidem, 2019).

APORTES DO FEMINISMO PARA O BEM VIVER

De que maneiras o feminismo contribui para alimentar e ampliar o debate sobre o Bem Viver? Pode-se começar a responder ressaltando que as mulheres têm aportado argumentos próprios e específicos à crítica do conceito de desenvolvimento, que – como foi esclarecido na contextualização inicial – impulsionou de forma crucial a reflexão sobre o Bem Viver. O

primeiro passo dessa crítica consiste no questionamento da supremacia da economia sobre os outros âmbitos da existência e, portanto, da definição do bem estar só com respeito aos ingressos econômicos e à posse de bens materiais (D'AMICO; PESSOLANO, 2013).

Mais pontualmente, com esse propósito, Magdalena León (2008) indica sete desafios:

- Disputar o significado da economia e seus recursos, situando-se não somente como empregadas/os ou consumidoras/os, mas como corresponsáveis de escolhas fundamentais sobre o que produzir, como produzir e distribuir, e como organizar a reprodução.
- Desmistificar a visão determinista e evolucionista da economia que considera a globalização como um resultado inevitável e desejável, em favor de uma visão da economia como campo de decisões cidadãs.
- Resgatar o trabalho como categoria fundamental, desconstruindo a distinção hierárquica entre trabalho produtivo e trabalho reprodutivo, recolocando ao centro da economia as necessidades humanas.
- Recuperar e potencializar as diferentes formas de soberania (nacional, econômica, alimentaria, energéticas, financeira), a esfera pública e o papel econômico do Estado.
- Contestar e superar a privatização dos serviços que garantem o cuidado da vida.
- Problematizar a concepção da empresa como ator econômico, social e político ideal.
- Ampliar e complexificar a noção de economia popular e solidária (Ibidem).

Uma grande quantidade de análises feministas mostrou que o pensamento ocidental, especialmente desde a época moderna, dividiu o mundo em duas esferas: uma superior e simbolicamente masculina, pública, livre, ligada à cultura e à política, centrada na produção e no trabalho espiritual; a outra inferior e simbolicamente feminina, privada, dependente, confinada na natureza e no pré-político, dedicada à reprodução e ao trabalho doméstico (PRAETORIUS, 2011). Dessa forma, os homens puderam conceber a si mesmos como livres, iguais e autossuficientes, desvinculados de necessidades naturais, desprendidos de determinantes de classe, gênero, culturas etc., mas com base no desconhecimento das atividades de cuidado material, simbólico e afetivo-relacional realizadas pelas mulheres, na sua funcionalização e invisibilização (CAROSIO, 2014). Portanto, a desconstrução do ideal moderno da autossuficiência e o reconhecimento das múltiplas formas de interdependências, que os seres humanos experimentam ao longo de toda sua vida e sobretudo em algumas etapas, representa um ponto crucial para as análises e as lutas feministas (NUSSBAUM, 2002).

A teóloga ecofeminista Ina Praetorius (2011), por exemplo, desdobra suas reflexões com base na consideração – aparentemente banal – de que todos os seres humanos somos paridos, todos nascemos dentro de uma rede intergeracional e na forma de uma relação – entre mãe e filho – caracterizada por uma forte interdependência. Mesmo que, gradualmente, adquiramos autonomia da matriz do corpo materno, sempre estaremos inseridas/os em uma “matriz-mundo”. Ninguém de fato pode sobreviver sem ar, água, amor, atenção, comunicação, etc; então, “O fato de sermos paridos nos marca pela vida inteira: somos dependentes, precisamos da Outra ou do Outro, nela ou nele está e fica a nossa liberdade” (Ibidem, p. 15). Pensar a partir do nascimento, reconhecer que nenhum ser humano é autossuficiente e isolado, conduz a autora (Ibidem) a contestar na raiz os dualismos da ordem patriarcal e a inadmissível inversão de valores que promovem entre realidades de importância primária e secundária. Praetorius (Ibidem) então propõe a visão do mundo como um ambiente doméstico, em contraste com a imagem corrente que o identifica com o mercado. O mercado, de fato, tem a função de distribuir as mercadorias excedentes, é uma instância razoável e útil, mas é sempre secundário ao trabalho que cuida da existência e garante sua manutenção.

Portanto, em uma visão feminista, a economia não tem a ver meramente com as regras do mercado, mas compreende todos os processos que sustentam a vida. De fato, sendo que o sistema econômico dominante não protege e promove a vida, a sustentabilidade da vida não é algo óbvio, mas é uma aposta política, a qual deve sempre ser reconstruída e relançada, e implica reconhecer a vulnerabilidade dos seres humanos e sua ecod dependência da terra enquanto planeta vivo (PÉREZ, 2021). Em particular, de acordo com Amaia Pérez Orozco (Ibidem), a economia feminista emancipadora possui três características centrais:

- Fundamenta-se em uma crítica ao sistema capitalista, patriarcal, colonialista e ecocida que se baseia em um conflito estrutural entre os processos que asseguram a acumulação do capital e os processos que garantem a vida. Aliás este sistema coloca ao centro a acumulação do capital, invisibilizando e menosprezando uma dimensão de toda forma imprescindível: ou seja, as atividades de cuidado que tornam possível a vida e que são realizadas maioritariamente pelas mulheres.
- Com base em alternativas que já existem e florescem nas periferias no sistema, busca a criação de um mundo diferente, em que todas as vidas importem, questionando o discurso autoritário e fascista emergente segundo o qual cada um deve ficar no seu lugar, não tem espaço para todos e é preciso expulsar quem sobra.

- Tem uma dimensão contextual, não procura uma verdade única ou soluções válidas para todos os lugares, mas está enraizada em territórios concretos e surge do diálogo entre lugares e territórios (Ibidem).

QUESTIONAMENTOS E PROBLEMATIZAÇÕES RECÍPROCAS

Nas páginas anteriores, tentei mostrar como, nas práticas dos movimentos sociais e na literatura, as reflexões feministas e a perspectiva do Bem Viver se alimentam e se enriquecem mutuamente. Todavia é importante trazer à tona também as problematizações que surgem da interação entre tudo isso, com o intuito de radicalizar a sua análise e potencializar a sua capacidade de incidência na realidade.

Primeiramente, é útil considerar as críticas de algumas autoras feministas à incorporação da abordagem do Bem Viver pelas Constituições bolivianas e equatoriana. Paula D'Amico e Daniela Pessolano (2013) reconstróem o clima de conflitualidade que caracterizou a redação e a promulgação das Constituições – particularmente acentuado no caso da Bolívia, mais circunscrito no Equador – e, retomando as reflexões de Boaventura de Sousa Santos, argumentam as contradições que surgem da adoção de recursos linguísticos e conceituais não ocidentais e não coloniais no interior de um dispositivo de matriz ocidental e colonial como a Constituição. Embora a relevância da tentativa de usar de forma não hegemônica instrumentos políticos hegemônicos – como a democracia representativa, o direito e o constitucionalismo – (SANTOS apud D'AMICO; PESSOALANO, 2013) e os avanços possibilitados pelas duas constituições, de fato, persistem as marcas e os condicionamentos do sistema político-social-ideológico neoliberal. Com respeito à realidade do Equador, Magdalena León (2008) aponta:

Se tem insistido muito na natureza “progressista” dos direitos consagrados na Constituição de 1998. Esta apreciação geral não repara que entre eles estavam alguns formulados em chave neoliberal: liberdade de empresa, de contratação, direitos de propriedade, de trabalho, de consumo. Estes foram complementados com conceitos ou denominações [... como] “empresa”, ou “setor privado”, [que] foram impostas a todas as iniciativas, atividades ou unidades econômicas. Esses direitos são compreendidos entre as questões controversas e sensíveis no atual caminho constitucional, ao ponto que, em alguns casos, a sua reformulação ficou – para assim dizer – no meio do caminho (p. 41, tradução nossa).

Entrando no mérito de questões mais diretamente ligadas à realidade das mulheres, Sofia Zaragocin (2017) questiona a adoção da noção de igualdade de gênero, que é estranha

à concepção dos povos originários e veicula valores e objetivos próprios das abordagens feministas hegemônicas, modelados com base em um paradigma moderno-ocidental. De acordo com Julieta Paredes (2014), o conceito de “equidade de gênero” é “pós-moderno, superficial e descritivo de papéis” (p. 63). Por meio deste conceito, leva-se a cabo um esvaziamento da categoria de gênero na sua função problematizadora e revolucionária. O ingresso do conceito na América Latina foi promovido pelas Organizações Não Governamentais (ONGs) de mulheres, cúmplices das políticas neoliberais, que nem se declaravam feministas e eram em certos casos até antifeministas. Elas se transformaram em tecnocratas do gênero e, assumindo uma postura de mediação, se automearam representantes de todas as mulheres.

Em nível mais amplo, os discursos sobre o Bem Viver são atravessados muitas vezes por dois movimentos opostos que podem apresentar limites e ameaças para a autodeterminação das mulheres. Por um lado, registra-se uma inclinação a homogeneizar a concepção do Bem Viver em uma forma de “essencialismo estratégico” (SPIVAK, 1988), que minimiza ou oculta as relevantes diferenças culturais de um continente profundamente plural. Por outro lado, justamente com o intuito de evitar generalizações impróprias, verifica-se uma fragmentação do conceito e uma proliferação das suas formulações em relação a contextos linguísticos e geográficos específicos, acentuando as particularidades, tornando mais difícil a construção de alianças e reduzindo a potencialidade do Bem Viver enquanto orientação e horizonte de sentido.

Embora se movam em distintas direções, estas tendências são acomunadas por riscos parecidos. De fato, ao cristalizar e idealizar certos aspectos das cosmovisões dos povos originários e ao atribuir a imposição de toda forma de machismo ao colonialismo, podem mascarar múltiplas expressões de violência que subjagam as mulheres e os vínculos impostos à liberdade delas, obstaculizando a imaginação de outras possibilidades de com-viver (D’AMICO; PESSOALANO, 2013). Neste sentido, é fundamental e incisiva a reflexão de Julieta Paredes sobre a noção de complementariedade ou *chacha-warmi*:

Embora queiramos, forcemos e tentamos dissimular, o *chacha-warmi* não é o ponto de partida que queremos. Por quê? Porque o *chacha-warmi* não reconhece a situação real das mulheres indígenas, não incorpora a denúncia do gênero nas comunidades, naturaliza a discriminação; o machismo indigenista diz que é natural que as mulheres tenham certos papéis nas comunidades, não quer analisar e reconhecer que esses papéis e atividades femininas são consideradas inferiores, de menor valor, de menor importância, o que implica uma maior exploração da força de trabalho das mulheres. Isso significa naturalizar a discriminação, as desigualdades, a exploração e a opressão das mulheres [... não] compreender e desvendar as causas das condições históricas da opressão das mulheres nos nossos povos e mudá-las. [...] Recuperemos, então, o par complementar, mas [...] temos necessariamente que nos afastar da prática machista e conservadora do *chacha-warmi*. Este deve ser denunciado como um

cenário de forte resistência machista, privilégios para os homens e violência de todo tipo contra as mulheres. Nós, a partir do feminismo comunitário, o repensamos como um par complementar de iguais *warmi-chacha*, mulher-homem, *warmik'ari*, *kuña-cuimbaé*, não é uma simples troca do lugar das palavras, é a reconceptualização do para complementar [...] que recupera o par complementar horizontal, sem hierarquias, harmônico e recíproco, par de presença, existência, representação e decisão. [... Isto não significa] construir um novo mito nem afirmar que antes da etapa colonial teria tido necessariamente um equilíbrio fundante, como o que queremos construir agora [...] O que sim afirmamos é que estamos certas do que queremos agora, sabemos de qual realidade partimos e aonde queremos chegar (p. 80-85, tradução nossa).

REFLEXÕES CONCLUSIVAS

A intensão deste artigo foi de mostrar como as contribuições do feminismo e a perspectiva do Bem Viver se encontram, problematizam-se e ampliam-se reciprocamente nas reflexões político-teóricas e nos movimentos de mulheres. Depois de uma breve contextualização geral, debruicei-me sobre os aportes do Bem Viver para o feminismo e os aportes do feminismo para o Bem Viver.

Desta forma argumentei que o Bem Viver contribui para a descolonização do feminismo e o seu enraizamento na realidade do continente. Por exemplo, fomenta a redescoberta, a reinvenção e a ressignificação de visões de mundo, sensibilidades e práticas dos povos originários em conceitos novos – entre os quais o conceito de corpo-território – que tornam visíveis os conflitos atuais e as alternativas emergentes nas periferias do sistema e nas comunidades de mulheres.

Além disso, expliquei como as análises feministas, relacionadas com a desconstrução da contraposição hierárquica patriarcal entre o trabalho produtivo e reprodutivo e a reconfiguração da economia com base no reconhecimento da interdependência e da centralidade das atividades de cuidado, proporcionam argumentos relevantes e eficazes para a discussão sobre o Bem Viver. Neste sentido, o feminismo e o Bem Viver convergem em uma operação simbólica que visa alterar as prioridades (CAROSIO, 2014), desconstruindo a preeminência da dimensão econômica e valorizando o conjunto de elementos e atividades que garantem e sustentam a vida.

Por fim, dediquei um espaço às problematizações e aos desafios que surgem da interação entre o feminismo e o Bem Viver. Com esta finalidade, retomei as observações de autoras feministas sobre as criticidades implícitas na apropriação do conceito de Bem Viver por parte de estruturas e dispositivos estaduais ainda moderno-coloniais, evidenciando alguns limites nas constituições boliviana e equatoriana. Sobretudo, com base nos apontamentos do feminismo comunitário, salientei que a idealização e a cristalização de aspectos complexos e

contraditórios das cosmovisões dos povos originários – como a noção de complementariedade – podem perpetuar a subalternização das mulheres e obstaculizar seu caminho de libertação. Nesta ótica, é fundamental assumir uma compreensão processual, dinâmica e não essencialista do Bem Viver, que nos ajude a interpretá-lo não como uma volta ao passado mas como uma construção em ato, na direção de um mundo que ainda não se realizou completamente mas que já está florescendo por meio de alternativas que precisam ser reconhecidas, fortalecidas e potencializadas (LEÓN, 2008).

REFERÊNCIAS

CABNAL, L. Tzk'at, Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario desde Iximulew-Guatemala. **Ecología política. Cadernos de debate internacional**, Disponível em: <https://www.ecologiapolitica.info/?p=10247>. Acesso em: 10 fev. 2022.

CHUJI, M. Sumak Kawsay versus desarrollo. In: HIDALGO CAPITÁN, A. L.; GUILLÉN GARCÍA, A.; DÉLEG GUAZHA, N. R. (orgs). **Sumak Kawsay Yuyay**. Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay. Huelva e Cuenca: CIM e FYDLOS, 2014. p. 229-236.

CAROSIO, A. La lógica del cuidado como base del “buen vivir”. In. A. Girón (org), **Del “vivir bien” al “buen vivir” entre la economía feminista, la filantropía y la migración: hacia la búsqueda de alternativas**. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2014, p. 23-36.

D'AMICO, P.; PESSOLANO, D. Diálogos entre feminismos y Buen Vivir/Vivir Bien: distintas perspectivas, múltiples puntos de encuentro. **Confluencia**, Cuyo, n. 13, p. 13-35, 2013.

ESPINOSA, Y. M. Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional. **Revista venezolana de estudios de la mujer**, Caracas, n. 33, p. 37;54, jul/dez 2009.

FÉLIX, G. Las mujeres indígenas y el buen vivir. **Revista internacional sobre investigación en educación global y para el desarrollo**, Barcelona, n. 10, p. 93-103, set 2016.

FLEURI, R. M. Paulo Freire e as cosmovisões dos povos originários. **Educazione Aperta. Rivista di pedagogia critica**, Altamura, n. 7, p. 242-261, jul 2020.

GAGO, V. **La potencia feminista o el deseo de cambiarlo todo**. Madrid: Traficantes de sueños, 2019.

HUANACUNI MAMANI, F. **Buen Vivir/Vivir Bien: Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas**. Lima: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, 2010.

- KRENAK, A.; MAIA, B. **Caminhos para a cultura do Bem viver**. Ailton Krenak, 2020.
- LEÓN, M. T. Después del “desarrollo”: “el buen vivir” y las perspectivas feministas para otro modelo en América Latina. **Umbrales**, La Paz, n. 18, p. 35-44, nov. 2008.
- MENDOZA, B. **Ensayos de crítica feminista en nuestra América**. Ciudad de México: Herder, 2014.
- MORIN, E. **Insegnare a vivere: manifesto per cambiare**. Milano: Raffaello Cortina, 2015.
- NUSSBAUM, M. **Giustizia sociale e dignità umana**. Da individui a persone. Bologna: Il Mulino, 2002.
- PAREDES, J. **Hilando fino: desde el feminismo comunitario**. Ciudad de México: El Rebozo, Zapateándole, Lente Flotante, En cortito que’s palargo e AliFem AC, 2014.
- PERÉZ OROZCO, A. **Decrecimiento ecofeminista para sostener el buen convivir**. Verona: Università di Verona, 2021.
- PRAETORIUS, I. **Penelope a Davos**. Idee femministe per un’economia globale. Milano: Quaderni di Via Dogana, 2011.
- SPIVAK, G. C. Deconstructing. Historiography. In: R. GUHA, Ranajit; G. C. SPIVAK (orgs). **Selected Subaltern Studies**. New York and Oxford: Oxford University Press, 1988, p. 3-32.
- VAREA, S.; ZARAGOCIN, S. Introducción. In. S VAREA; S. ZARAGOCIN (orgs). **Feminismo y buen vivir: utopías decoloniales**. Cuenca: Pydlos, 2017, p. 5-15.
- WALSH, C. (2012). Interculturalidad y (de)colonialidad: Perspectivas críticas y políticas. **Visão Global**, Joaçaba, v. 15, n. 1-2, p. 61-74, jan/dez 2012.
- ZARAGOCIN, S. Feminismo Decolonial y Buen Vivir. In S. VAREA; S. ZARAGOCIN (orgs). **Feminismo e buen vivir**. Utopias decoloniales. Cuenca: Pydlos, 2017, p. 17-25.
- ZIBECCHI, R. **La nuova corsa all’oro. Società estrattiviste e rapina**. Vergato: Museodei by Hermatena, 2016.

LUTA, EDUCAÇÃO E O BEM VIVER: A ASSOCIAÇÃO DOS DISCENTES QUILOMBOLAS DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ FRENTE À COVID-19¹

Ingrid Rodrigues da Rosa Cruz²

João Colares da Mota Neto³

Resumo: Este artigo surge de um conjunto de indagações que a pandemia da Covid-19 trouxe ao campo da educação e às populações quilombolas e tem como objetivo identificar os enfrentamentos do coletivo Associação dos Discentes Quilombolas da Universidade Federal do Pará frente à Covid-19 e seus princípios que fundamentam o Bem Viver na militância como pedagógicos. É uma pesquisa decolonial, de campo e qualitativa. Realizamos entrevista dialógica (ARIAS, 2010) e análises dialógicas (FREIRE; FAUNDEZ, 2013). Como reflexão, partimos da realidade dos/as discentes quilombolas em tempos de pandemia, identificamos que, no “novo normal”, na educação se potencializa a anormalidade da desumanização, individualismo e seletividade. Porém, o coletivo tem recriado o cenário de marginalização em um cenário de luta como processo educativo pautado em horizontes Outros de existência, ou seja, do Bem Viver na militância em enfrentamento aos ataques sofridos no contexto pandêmico.

Palavras-chave: Estudantes quilombolas; educação; Bem Viver; Covid-19.

STRUGGLE, EDUCATION AND GOOD LIVING: THE ASSOCIATION OF QUILOMBOLA STUDENTS OF THE FEDERAL UNIVERSITY OF PARA IN THE FACE OF COVID-19

Abstract: This article arises from a set of questions that the Covid-19 pandemic brought to the field of education and to the quilombola populations and aims to identify the confrontations of the collective Associação dos Students Quilombola da Universidade Federal do Pará against Covid-19 and its principles that underlie the Good Living in militancy as pedagogical. It is a decolonial, field and qualitative research. We performed dialogic interviews (ARIAS, 2010) and dialogic analyzes (FREIRE; FAUNDEZ, 2013). As a reflection, we start from the reality of quilombola students in times of a pandemic, we identify that, in the “new normal”, in education the abnormality of dehumanization, individualism and selectivity is enhanced. However, the collective has recreated the scenario of marginalization in a scenario of struggle as an educational process based on horizons Others of existence, that is, of Good Living in militancy in facing the attacks suffered in the pandemic context.

Keywords: Quilombola students; education; Well Living; Covid-19.

¹ Este artigo é um recorte da dissertação de mestrado, intitulada *Luta, reexistência e educação: as pedagogias decoloniais da militância na e da Associação dos Discentes Quilombolas (ADQ/UFPA)*, que foi concluída no ano 2021 no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará (PPGED/UEPA).

² Mestra em Educação pelo PPGED da UEPA. Graduada em Pedagogia pela UEPA. Integrante da Rede de Pesquisa sobre Pedagogias Decoloniais na Amazônia. Integrante do Núcleo de Educação Popular Paulo Freire (NEP/UEPA) e da Cátedra Paulo Freire da Amazônia.

³ Professor do Programa de Pós-Graduação em Educação da UEPA. Realizou estágio de pós-doutorado na Universidad de Sevilla e na Universidad de Málaga, Espanha. Doutor em Educação pela Universidade Federal do Pará (UFPA), com Doutorado Sanduíche na Universidad Pedagógica Nacional de Colombia. Coordenador da Rede de Pesquisa sobre Pedagogias Decoloniais na Amazônia. Coordenador adjunto da Cátedra Paulo Freire da Amazônia.

LUCHA, EDUCACIÓN Y *BUEN VIVIR*: LA ASOCIACIÓN DE ESTUDIANTES QUILOMBOLAS (ADQ/UFPA) FRENTE AL COVID-19

Resumen: Este estudio surge de un conjunto de indagaciones que la pandemia del Covid-19 trae para el campo de la educación y para las poblaciones quilombolas. Esta investigación tuvo por objetivo identificar los enfrentamientos del colectivo ADQ/UFPA frente al Covid 19 y sus principios que fundamentan el Buen Vivir tanto en la militancia como pedagógica. La investigación se hace decolonial, también de campo y de un cuño cualitativo. Se realizó la entrevista dialogica (Arias, 2010) y los análisis dialógicas (FREIRE; FAUNDEZ, 2013). Como reflexión a partir de la realidad de los/las estudiantes quilombolas en tiempos de pandemia de Covid- 19, identificándose que la “nueva normalidad” en la educación es nada más que la potencialización de la anormalidad en que la sociedad vive de deshumanización, individualismo y selectividad. Por tanto, el colectivo ADQ/UFPA tiene recreado el escenario de crisis y marginalización, en un escenario de lucha como proceso educativo pautado en horizontes Otros de existencia, o sea, d el Buen Vivir en la militancia en enfrentamiento a los ataques sufridos por los discentes quilombolas en el contexto pandémico.

Palabras claves: Estudiantes quilombolas; educación; Buen Vivir; Covid- 19.

INTRODUÇÃO

Ao olharmos para uma esfera global, percebemos que a pandemia da Covid-19 é vivenciada em contextos existenciais diferentes, o que nos aponta a diversidade de horizontes de existência. A maneira como o vírus se comporta de país para país, de região para região, de estado para estado e de cidade para cidade é diferente, assim como as formas de enfrentamento e as políticas públicas adotadas ou construídas. Podemos atribuir tais diferenças a diversos fatores, mas destacamos no presente artigo um olhar mais profundo a um fato ontológico. A maneira como enxergamos o outro e o mundo forjam nossa maneira de ser e estar no mundo, ou seja, nossas ações em sociabilidade.

Deste modo, com base na pandemia da Covid-19 e em suas implicações ao campo da economia, política, cultura, religião e educação, é possível analisarmos como a lógica moderna/colonial/capitalista tem adoecido os seres humanos com o egoísmo, a seletividade, o individualismo, o desamor e a desumanização ao negar contextos e sujeitos que se encontram fora de tal lógica, a exemplo das populações quilombolas. Porém, entre tais sujeitos, em meio à pandemia, encontramos força, suas lutas, resistência e reexistência frente às práticas de subalternidades.

Assim, ao examinarmos como as populações quilombolas e demais coletivos sociais, vistos como marginalizados pelo olhar ontológico moderno/colonial/capitalista, vêm enfrentando a Covid-19, identificamos o quanto temos a aprender com seus integrantes ao pensarmos em

educação. Em suas estratégias de resistência, em seus princípios e organizações como coletivos de militância, é possível encontrarmos Outras lógicas de existência, o *Bem Viver*, que nos levam à reflexão de que a luta educa.

Nesse contexto, podemos perceber que o coletivo da Associação dos Discentes Quilombolas da Universidade Federal do Pará (ADQ/UFPA) tem enfrentado a pandemia em uma experiência de *Bem Viver*, contrapondo-se, assim, à lógica desumanizadora na educação e, de tal modo, vivenciando processos educativos na luta no contexto acadêmico.

A POTENCIALIZAÇÃO DA MERCANTILIZAÇÃO DA EDUCAÇÃO E OS PRINCÍPIOS DE DESUMANIZAÇÃO EM TEMPOS DA COVID-19

Quando falamos em educação no Brasil, seja qual for o nível, é incontestável detectarmos os limites e contradições em relação à maneira pela qual esse processo é pensado legalmente e como se dá na prática.

Nas Leis e Diretrizes e Bases (LDB) da educação (9.394/1996), diz o Art. 3º “O ensino será ministrado com base nos seguintes princípios: I – igualdade de condições para o acesso e permanência na escola;”. Porém, infelizmente, o que vemos no cenário educacional são as condições de desigualdades no acesso e permanência na vida escolar, pois os currículos são excludentes, os processos avaliativos se fazem, na maioria das vezes, apenas de maneira quantitativa e os diferentes contextos e condições de estudos dos educandos e educandas são desconsiderados.

Deste modo, podemos questionar o seguinte, considerando que a LDB (1996) tem por princípio de educação, promovê-la respeitando a igualdade: Por que, na prática, tal igualdade não passa de uma categoria teórica? Entre outras explicações, podemos dizer que a base da dualidade na educação se dá segundo a visão mercadológica e tecnicista, que busca por meio da educação a “modernidade” para o país. Mas, ao fazermos um exercício ontológico, podemos fazer outros questionamentos: Que modernidade é essa? Será que essa modernidade é tão benéfica, ou será que traz em seu lado oculto o fortalecimento da lógica do capital, ao desconsiderar projetos *Outros* de sociedades?

Com base em Dussel (2005), entendemos que existem dois paradigmas de modernidade: um eurocêntrico, intra-europeu, que traz o discurso desenvolvimentista, e outro subsumido, o qual aponta o lado irracional, violento e colonizador, pois em busca do “avanço”, do “progresso” se encobrem saberes, princípios, contextos *Outros* de sociabilidades.

Com efeito, há dois conceitos de “Modernidade” O primeiro deles é eurocêntrico, provinciano, regional. A modernidade é uma emancipação, uma “saída” da imaturidade por um esforço da razão como processo crítico, que proporciona à humanidade um novo desenvolvimento do ser humano. [...] Propomos uma segunda visão da “Modernidade”, num sentido mundial, e consistiria em definir como determinação fundamental do mundo moderno o fato de ser (seus Estados, exércitos, economia, filosofia, etc.) “centro” da História Mundial (DUSSEL, 2005, p. 27).

As palavras do autor evidenciam que, na educação, impera uma lógica moderna, que em busca do “avanço” (lógica capitalista), desconsidera a igualdade nas condições de ensino, em meio às diferenças. Sendo assim, será que avançar seria produzir visando ao capital, ou produtividade seria ter pensamentos e intervenções criativas diante das muitas e diferentes sabedorias que coexistem na sociedade? Tais indagações têm ganhado força nos últimos tempos e mais ainda diante do contexto mundial de pandemia da Covid-19, a qual trouxe, para o campo educacional, a potencialização da mercantilização e os desafios para os sujeitos violentados por tal desumanização.

Em Santos (2004), notamos que vivemos em uma sociedade dominante que traz uma monocultura das temporalidades e das produtividades com base na lógica moderna ocidental. Neste sentido, colonializam-se o tempo e a ação produtiva fomentando cada vez mais as relações capitalistas. Logo, o tempo deixa de ter sua concepção temporal própria, que consiste nas práticas culturais e sociabilidades de cada população, como as indígenas, quilombolas, ribeirinhas, de trabalhadores rurais etc., pois:

[...] a ideia de que o tempo linear é uma entre muitas concepções do tempo e de que, se tomarmos o mundo como nossa unidade de análise, não é sequer a concepção mais praticada. O domínio do tempo linear não resulta da sua primazia enquanto concepção temporal, mas da primazia da modernidade ocidental que o adaptou como seu (SANTOS, 2004, p.791).

Ainda sobre o mesmo assunto, podemos dizer que o tempo é mercantilizado, por ter como lógica a busca do avanço, do tecnológico, desconsiderando possibilidades Outras de tempo. Isso também impera nos processos educacionais, pois os recursos tecnológicos são pensados como estratégia de dinamizar o tempo em prol de uma educação mecânica e “bancária”, cujo objetivo é formar seres humanos qualificados para o mercado, e em contrapartida o pensar crítico e contextualizado é negligenciado. Desse modo, identifica-se a fonte da marginalização que se implica à militância.

Em muitas comunidades remanescentes de quilombos, por exemplo, o uso de computadores, redes de internet, não faz parte de suas realidades. No entanto, isso não os caracteriza

“atrasados”, mas aponta para modos *Outros* de existência que precisam ser reconhecidos e respeitados no processo educacional. O fato de não possuírem recursos tecnológicos não os torna improdutivos, pois suas produtividades se dão em Outras temporalidades, do *Bem Viver*, que “se afirma na simetria na relação entre indivíduo para com ele mesmo; entre indivíduo e sociedade e; entre indivíduo e planeta com todos seus seres [...] rompendo com a lógica capitalista e seu individualismo inerente” (ACOSTA, 2016 *apud* ALCÂNTARA; SAMPAIO, 2017, p. 3).

Diante disso, como pensar a educação em tempos da Covid-19? Que estratégias Outras podem ser pensadas em uma relação dialógica com os princípios e saberes dos coletivos sociais, dos povos tradicionais e das florestas? O que estamos presenciando na educação brasileira é que, mais uma vez, o racismo epistêmico e institucional se propaga nas “estratégias possíveis” para a educação. A razão moderna, negadora de exterioridades tem seus princípios engessados em um paradigma de educação que não consegue enxergar - nos movimentos sociais, nas educações não formais e informais dos quilombos, das aldeias indígenas, das associações de pescadores e trabalhadores rurais - princípios educativos que apontam para uma educação coletiva e crítica, não como uma nova receita, mas como um fazer dialógico que problematiza e repensa a educação.

A pandemia da Covid-19 (coronavírus) chegou em 2020 como um agente provocador nas relações sociais, econômicas, políticas, religiosas e educacionais do Brasil. Mesmo que tenha nos condicionado à necessidade de isolamento social, com os povos quilombolas e indígenas, por exemplo, aprendemos que esta pandemia não limitou a capacidade humana de exercer Outras formas de conexão ou conexões afetivas com a terra, com os rios, com as lutas diante das marginalizações que não foram isoladas pela Covid-19, mas potencializadas com o discurso do “novo normal”, tendo a reprodução da educação “bancária” em outros meios, como as plataformas digitais.

Segundo Freire (2013), a educação “bancária”, a exemplo da que vem sendo presente no “ensino remoto”, desconsidera as condições de acesso e os diferentes saberes e problemáticas dos educandos e educandas, e assim sendo, é uma educação desumanizadora pelo fato de negar suas integralidades ao se preocupar apenas com a reprodução de conteúdo.

Vemos, dessa forma, que a pandemia da Covid-19 traz para o cenário educacional a potencialização da mercantilização e da lógica capitalista existente com a justificativa do isolamento social. É importante ressaltar que o isolamento é necessário e defendido, mas não nos impede de pensarmos em estratégias inclusivas, críticas e dialógicas de educação, princípios estes defendidos e vivenciados pelos coletivos sociais como a ADQ/UFGA.

PRINCÍPIOS *OUTROS*, PEDAGOGIAS POSSÍVEIS DO *BEM VIVER* NA MILITÂNCIA

Em seu livro *Outros Sujeitos, Outras Pedagogias* Miguel Arroyo (2014, p. 25) nos provoca ao escrever “Mas o que aprender dos movimentos sociais no campo da pedagogia?”. O autor aponta que “A resposta mais contundente é que os coletivos populares se reconhecem sujeitos de conhecimento, de valores, culturas, sujeitos de processos de humanização/emancipação. Sujeitos pedagógicos produzindo Outras Pedagogias”. Partindo de sua reflexão, notamos que, para além da racionalidade universal que rege o pensar educacional, coexistem princípios *Outros* e saberes *Outros* que podemos aprender com os coletivos e grupos sociais como os quilombolas.

Como vimos anteriormente, a educação no Brasil, historicamente, traz em seus princípios categorias, marcos normativos e valores que seguem uma lógica moderna, com posicionamentos abissais de “saber/não-saber”, “avanço/atraso”, “culto/inculto” etc. Porém, entre os grupos sociais, vistos pela lógica abissal como inferiores (quilombolas, indígenas, ribeirinhos, Pessoas com Deficiência (PcD’s), entre outros.) identificamos princípios e experiências formativas que “ao afirmar-se presentes, resistentes, os coletivos sociais não apenas desvelam as formas inferiorizantes de pensá-los, mas também de pensar-se” (ARROYO, 2014, p. 321). Isso significa dizer que esses grupos não se enxergam com base em uma relação abissal, na qual são os/as inferiores, mas como seres criativos, produtivos e pedagógicos.

É possível identificarmos, diante das políticas de educação, as normatizações e intervenções pedagógicas que não dialogam com os diferentes contextos sociais. Embora façam uso de leis que trazem categorias como “igualdade”, estas são regidas por uma racionalidade de subalternidade. Deste modo:

É significativo que todas as formulações de políticas para os coletivos populares tentam se legitimar recorrendo à Constituição, às leis, à LDB, ao corpo normativo e se repetem os mesmos princípios legitimantes. Reafirma-se uma visão neutra, a-histórica desses princípios. (ARROYO, 2014, p. 328).

Com os coletivos, aprendemos que as pedagogias e os princípios de educação dominantes vêm cumprindo apenas um processo de ensino excludente e antidialógico, mas também um processo de ensino deseducador. Para Arroyo (2014, p. 327), “uma indagação urgente da história das teorias e práticas pedagógicas será entender o peso antipedagógico da construção histórica desses princípios”. Há uma construção histórica na qual se tem afirmado mais ainda tais princípios, que é observada no contexto da pandemia da Covid-19.

Diante das vivências dos grupos e coletivos sociais, vemos que, para a educação cumprir seu papel em plenitude, é preciso que seja feita em coletividade, em solidariedade. Freire (2013) chama essa forma de educar de “*educação com*” e mais, uma educação “*dos*” e “*das*” educandas, pois “para o educador humanista ou revolucionário autêntico, a incidência da ação é a realidade a ser transformada por eles com os outros homens e não estes” (FREIRE, 2013, p. 48).

A exemplo dos povos quilombolas e seus coletivos, associações e movimentos de luta popular e relações dentro das comunidades, identificamos que, em meio a cultura, memória e conflitos, processos educativos acontecem em comunhão, os quais não seguem a lógica de mercantilização da educação, mas de uma educação criativa, crítica, cidadã e solidária. Em outras palavras, são

Vivências em que aprendem outros saberes, outra história civilizatória menos neutra, menos linear. Mais tensa. Em que aprendem que essas políticas e esses padrões não são igualitários, neutros, foram produzidos para reproduzir relações políticas e sociais de produção, de apropriação da terra, do trabalho (ARROYO, 2014, p. 328).

Assim, podemos aprender com os coletivos e grupos sociais que, mesmo em meio às crises e conflitos, estratégias Outras de educação são possíveis. Estas estratégias contestam as vigentes e dominantes, pois “[...] ao trazerem suas críticas aos princípios legitimadores das políticas públicas e elas destinadas, apontam outros significados” (ARROYO, 2014, p. 332). Esses apontamentos também se dão com base em suas maneiras de sociabilidades, do *Bem Viver*.

A Covid-19 se expandiu no mundo e veio nos desafiando em diferentes esferas sociais (saúde, educação, economia, lazer, esporte, religião etc.), o que não foi diferente no contexto das populações quilombolas no Brasil, as quais já enfrentam o descaso em tais esferas sociais diante das políticas públicas em relação às comunidades remanescentes de quilombos.

Segundo a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ), a Região Norte do Brasil é a que tem registrado o maior número de casos de óbitos pela Covid-19, um total de 44, 6% até o dia 7 de agosto de 2020, conforme os últimos dados informados no site da coordenação (ASCOM CONAQ, 2020).

O que temos percebido, na realidade, é que mesmo que a crise a qual estamos enfrentando seja a “mesma” (coronavírus), o modo de enfrentamento tem sido diferente, pois a Covid-19 não veio anular o racismo epistêmico e institucional, o descaso público e demais violências sofridas pelos/as quilombolas, pelo contrário, veio potencializá-los.

Porém, em meio às situações de conflitos, partido do *Bem Viver*, os coletivos quilombolas continuam lutando, resistindo e fazendo educação com base nas problemáticas recorrentes nas comunidades, para assim vencer a Covid-19 e fortalecer seus territórios diante dos ataques potencializados neste contexto de pandemia, como os ataques na educação, por exemplo.

Diante de tanto descaso, em coletividade e na energia de solidariedade característica do *Bem Viver* nos territórios, os/as quilombolas seguem se organizando em militância, com as lideranças e com as demais entidades quilombolas para o enfrentamento deste contexto de pandemia. Assim, com os princípios dos coletivos sociais como a solidariedade, é possível pensarmos em todos e todas as educandas e dialogarmos em prol de uma educação inclusiva, tendo na pandemia não a potencialização de violências à integridade do ser humano, mas uma situação provocativa para repensarmos as seguintes questões: Como estamos fazendo educação em nosso país? O que aprender com o *Bem Viver* em nossa Amazônia paraense?

Segundo Alcântara e Sampaio (2017) o *Bem Viver* tem sua gênese na região andina da América do Sul, surgiu menos de uma década atrás e é entendido como um horizonte de existência *Outro*. Como uma abordagem contrária à visão individualista, fundamenta-se ontologicamente no senso de comunidade, em princípios coletivos, solidários e de integração entre ser humano e Natureza, princípios estes também encontrados nas populações quilombolas da Amazônia paraense. Movidos por tais princípios que harmonizam a relação (indivíduo-sociedade-seres não humanos-Natureza), os/as quilombolas se movem em militância, na busca dessa harmonia no planeta, tal como ocorre no contexto de pandemia da Covid-19.

Neste sentido, com base no *Bem Viver* na militância, podemos nos deparar com sabedorias dos povos tradicionais e saberes que nos humanizam em *Ser Mais* (FREIRE, 2013).

APORTES PARA O CAMINHO METODOLÓGICO

Conforme informado, o presente artigo é recorte de uma pesquisa de mestrado pelo PPGED da UEPA. Discorremos, neste momento, sobre nossa inquietação diante do descaso com as populações quilombolas, seja a respeito do acolhimento diante da crise mundial (pandemia), seja em relação às estratégias voltadas para o enfrentamento aos impactos que a Covid-19 trouxe para a educação de quilombolas.

O lócus da pesquisa foi a ADQ/UFPA. Partimos do diálogo com três discentes quilombolas universitários/as associados/as à ADQ/UFPA. Para realizar o diálogo, fizemos uso de uma pesquisa *decolonial* por ontologicamente reconhecê-los como seres que pensam conforme os seus horizontes de existência (ARIAS, 2010).

Por compreendermos que esse campo teórico-metodológico é inspirado no descontentamento diante de paradigmas fechados e exclusivos de existir e estar no mundo, procuramos ouvir e dialogar com as vozes desses/as interlocutores/as, vozes estas que têm sido desconsideradas no contexto acadêmico, principalmente no cenário de pandemia. Para Arias (2010, p. 22) “una perspectiva de (re)pensamiento crítico decolonial implica portanto, un desprendimiento y descentramiento radical de los principios que han regulado y regulan la esfera del saber académico institucional y de sus prácticas éticas y políticas”.

Como tipo de pesquisa, realizamos pesquisa de campo, por compreendermos a importância de estarmos em contato com o lócus e com os/as interlocutores/as quilombolas da ADQ/UFPA, para entendermos como o coletivo vem enfrentando a Covid-19 e os impactos dessa pandemia no campo da educação. Visamos, assim, a

Aproximação do pesquisador da realidade sobre a qual formulou uma pergunta, mas também estabelecer uma interação com os “atores” que conformam a realidade e, assim, constrói o conhecimento empírico importantíssimo para quem faz pesquisa social (MINAYO, 2009, p. 61).

Quanto à abordagem utilizada, optamos pela qualitativa. Neste sentido, considerando a condição humana da pesquisa, preocupamo-nos com a reflexão a respeito dos dados obtidos, de acordo com a compreensão das vivências coletivas ou individuais dos/as interlocutores/as da pesquisa, pois:

[...] as pesquisas chamadas de qualitativas vieram a se constituir em uma modalidade investigativa que se consolidou para responder ao desafio da compreensão dos aspectos formadores/formantes do humano, de suas relações e construções culturais, em suas dimensões grupais, comunitárias ou pessoais (GATTI; ANDRÉ, 2011, p. 30).

Com o caráter qualitativo, há a possibilidade de ouvir as vozes dos/as discentes quilombolas da ADQ/UFPA e de refletir melhor sobre os dados referentes ao campo pesquisado.

Para a coleta de dados, fizemos uso da entrevista dialógica, visto que:

Ahí la necesidad de hablar con interlocutores, de escuchar su palabra, pues la entrevista lo que busca no es tanto información sobre determinados hechos, sino poder escuchar un discurso que los comente, que los problematice, que los compare con otros, un discurso que de cuenta del mundo representacional del otro, de su modo de mirar, de pensar, de sentir el mundo y la vida y su rol dentro de éstos (ARIAS, 2010, p. 386).

Assim, buscamos ir ao encontro dos/as interlocutores/as da pesquisa, de seus horizontes de existência, dos sentidos e significados que emitem de seus contextos como coletivo e de suas

trajetórias acadêmicas, com o objetivo de dialogar como processo também pedagógico e não para simplesmente obter dados de pesquisa.

Em relação à análise de dados, adotamos a análise dialógica com base na obra *Por uma pedagogia da pergunta* (FREIRE; FAUNDEZ, 2013). Neste livro, os autores nos provocam uma instigante experiência intelectual, pois em vez de “escrever” um livro, eles buscaram desenvolver um livro falado, cuja proposta foi dialogarem com suas experiências concretas, por exemplo, na África e na América latina.

Dessa forma, “falar” um livro a dois, a três, em muitos, rompe com o tradicional de se escrever “a sós” (FREIRE; FAUNDEZ, 2013). Foi, exatamente, o que também buscamos nesta pesquisa que foi feita com base nos diálogos com os/as interlocutores/as quilombolas. Ou seja, em vez de uma escrita solitária, buscamos uma escrita solidária, em diálogo com as falas e contribuições dos/as entrevistados/as.

Para assegurar a ética na pesquisa, entregamos aos/às interlocutores/as, de forma individual, o termo de consentimento livre e esclarecido (TCLE) e o termo de gravação de voz, para que nos fosse autorizado o uso de áudios em nossa pesquisa, visto que

Termo de Consentimento Livre e Esclarecido - TCLE - documento no qual é explicitado o consentimento livre e esclarecido do participante e/ou de seu responsável legal, de forma escrita, devendo conter todas as informações necessárias, em linguagem clara e objetiva, de fácil entendimento, para o mais completo esclarecimento sobre a pesquisa a qual se propõe participar. (BRASIL, 1996, p. 3).

Os nomes dos/as entrevistados/as foram mantidos em sigilo. Deste modo, nos referimos a estes/as usando nomes de comunidades quilombolas do Estado do Pará, como: *Abuí*, *Macapazinho* e *Genipaúba*, a fim de evitar a perda do caráter de humanização da presente pesquisa, pois

A importância da ética em pesquisas que envolvam seres humanos deu-se a partir da necessidade de conduzir as ações de pesquisa pelo pesquisador no desenvolvimento das mesmas, manter a segurança, o direito e a dignidade do pesquisador, mas principalmente do sujeito envolvido na pesquisa ou pesquisado, devido à imprevisibilidade das consequências de uma investigação (FERRARI; ROCHA, 2010, p. 2).

Notamos que a importância da ética na pesquisa, por seu princípio de respeito ao ser humano, é característica de pesquisas qualitativas. Sabemos que o contato com os dados da pesquisa se dá de maneira mais próxima aos/às interlocutores/as e, por isso, exige do pesquisador ou pesquisadora posturas ético-políticas, de compromisso e de respeito.

A ASSOCIAÇÃO DOS DISCENTES QUILOMBOLAS (ADQ/UFPA) FRENTE À COVID-19

Diante do contexto de políticas de ação afirmativa, desde 2013 discentes quilombolas têm acesso, por meio de Processo Seletivo Especial (PSE), aos variados cursos de graduação da UFPA. Assim, surgiu a relevância destes/as discentes se organizarem dentro da instituição visando às suas lutas e conquistas neste espaço. Por esse motivo, em 2016, foi criada a ADQ.

Desde então, a ADQ busca superar relações de violência, como o racismo institucional e epistêmico, bem como as relações interpessoais na referida instituição, entre outras lutas. Para isto, as atividades da associação ocorrem por meio de nove frentes de trabalho que são as coordenações: “Administrativa”, “Finanças”, “Secretaria”, “Projetos”, “Articulação”, “Diversidade e Gênero”, “Cultura, Esporte e Lazer”, “Formação” e “Comunicação Social”.

Sendo assim, a ADQ, carinhosamente chamada de “Quilombinho”, segue como um lugar de lutas, de conquistas e de educação, pois os princípios que *suleiam*⁴ suas atividades têm uma função também pedagógica, com base em suas estratégias de resistência e do *Bem Viver*.

Para os/as discentes quilombolas da ADQ, “as lutas têm sido por ocupar as instituições que mantêm a exclusividade do conhecimento, mas também criar seus espaços de produção e diálogos de conhecimentos produzidos na militância” (ARROYO, 2014, p. 34). Nesse contexto, realizamos a nossa pesquisa de mestrado e no presente artigo buscamos refletir sobre os resultados que apontam os enfrentamentos da referida associação durante a pandemia da Covid-19.

Como discutido neste estudo, a pandemia da Covid-19 chegou no ano 2020 provocando alterações em muitos aspectos de nossa vida, o que não poderia ser diferente para os/as discentes quilombolas da ADQ/UFPA. A Universidade, por exemplo, suspendeu suas atividades presenciais e a ADQ/UFPA também parou suas atividades na sede; em consequência deste fato, os/as estudantes precisaram voltar para as suas comunidades. Isso nos levou ao seguinte questionamento: Diante da estratégia de isolamento adotada no mundo para combater a Covid-19, o coletivo ADQ/UFPA se individualizou?

Por um lado, a pesquisa nos revela que a pandemia potencializou as problemáticas dos/as estudantes quilombolas e os ataques que já vivenciavam no contexto universitário, porém, por outro lado, potencializou o fortalecimento do coletivo ADQ/UFPA.

⁴ Termo utilizado na obra *Pedagogia da esperança*, de Paulo Freire (1992), que traz a ideia de “sular” como um contraponto à lógica de superioridade implícita no vocábulo “nortear”, o que nos leva a reflexão do “Sul” como também horizontes Outros de guia.

Ao chegarem à Universidade, os/as estudantes quilombolas trazem os princípios de suas comunidades, princípios *Outros* que nos revelam um paradigma do *Bem Viver*, que se fundamenta na harmônica relação entre indivíduo-sociedade-Natureza (tudo que compõe a Natureza, seres humanos e não humanos). Em solidariedade ativa, coletividade, respeito e perseverança, a ADQ/UFGA nos revela o *Bem Viver* na militância do coletivo e, diferentemente da lógica capitalista/meritocrata/individualista que predomina no paradigma acadêmico, a associação não se conforma com a desumanização (potencializada na pandemia) nos processos formativos no ensino superior.

Neste sentido, os resultados nos revelam os ataques que o coletivo ADQ/UFGA tem enfrentado neste contexto de pandemia e suas estratégias de luta, ataques estes que, além de ser uma resistência baseada no *Bem Viver*, são processos educativos. Ao longo dos encontros dialógicos com os/as interlocutores da pesquisa, estes/estas nos apontaram seus enfrentamentos, os quais, de forma didática, podem ser organizados em: “Isolamento na educação”, “Covid-19 e os territórios”, “Saúde física e emocional” e “Descaso com as políticas conquistadas”.

Sabemos que uma das estratégias de combate à Covid-19 é o isolamento social. Esta estratégia nos levou, no campo da educação, a revermos nossas metodologias de ensino. Para os/as estudantes quilombolas, que existem em coletividade, foi um grande desafio, mas, como diria Freire (2013), em meio a essa “situação limite”, reinventaram suas relações e continuaram a luta, bem como os seus eventos acadêmicos através dos meios de comunicação digital, como as *Lives*. No ano 2021, por exemplo, foi realizado o evento “Educação e reexistência quilombola nos territórios: contextualizando Paulo Freire, Grada Kilomba, Lélia Gonzalez e Frantz Fanon” promovido pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA/UFGA), que trouxe como protagonistas, na programação, estudantes quilombolas da Universidade e pertencentes à ADQ/UFGA.

Por meio de *Lives*, os/as estudantes apresentaram suas pautas sociais e pensamentos pedagógicos para o debate na intelectualidade, assim como problematizaram os impactos da pandemia em seus processos formativos na Universidade e em seus territórios. Ou seja, com as oralidades registradas nas *Lives*, foram realizadas produções acadêmicas.

Também em 2021, juntamente com a ADQ/UFGA e o Grupo de Educação Popular com Estudantes Quilombolas (GEPEQ) (NEP/UEPA), foi realizado o cursinho popular quilombola, no qual se organizou círculos de estudos preparatórios para o PSE-Quilombola da UFGA-2021, que contou com a participação de estudantes de doze comunidades quilombolas do Pará que pretendiam participar do Processo Seletivo Especial. Via plataformas digitais, os/as

estudantes da ADQ/UFPA (interlocutores/as da pesquisa) foram ministrantes nas aulas. Visto isto, entendemos que, no isolamento, o coletivo fortaleceu a luta, como nos diz uma de nossas interlocutoras.

A pandemia só vem intensificar o que já existia, tanto pro lado bom como pro lado ruim. Então assim, a gente acabou se aproximando ainda mais pelas redes sociais, nos grupos de WhatsApp, os estudantes sempre colocam suas dificuldades. Então, a gente já era unido, só veio aumentar (ABUÍ, 2021).

Outro enfrentamento do coletivo ADQ/UFPA é em relação aos territórios quilombolas. Ao voltarem para as suas comunidades, os/as estudantes precisaram se organizar em combate aos impactos na saúde das populações quilombolas diante do descaso do poder público em relação à assistência nesse momento de pandemia. Neste caso, ao utilizarem os conhecimentos acadêmicos e as sabedorias do *Bem Viver*, buscaram (re)criar políticas de combate, como percebemos a seguir:

Na minha comunidade, a gente tem um coletivo de jovens universitários, então a gente se organizou e aí a gente fez um processo de conscientização com os barqueiros que levam as pessoas da comunidade pra cidade, pra tentar diminuir o número de dias que eles fossem nas cidades e nos dias que eles fossem, usassem álcool em gel e máscara. Também a comunidade teve que fechar os ramais pra evitar que as pessoas entrassem, porque muitas pessoas estavam vindo pra entrar pelos ramais pro interior e aí foi muito difícil porque as pessoas estavam desrespeitando mesmo, tiravam a barragem de proteção, total desrespeito. Buscamos com os barqueiros alertar os passageiros pra evitar levar pessoas das cidades pras comunidades (GENIPAÚBA, 2020).

Diante do relato de Genipaúba (2020), vemos que os/as quilombolas universitários/as utilizam os conhecimentos acadêmicos e as sabedorias do *Bem Viver* em diálogo com a “situação-problema” (FREIRE, 2013) na qual se encontram inseridos/as, ao se importarem com a saúde de todos/as nas comunidades. Este comportamento também é percebido nas ações da ADQ/UFPA no que diz respeito ao enfrentamento na saúde física e emocional dos/as estudantes da Universidade.

Entre as ações do coletivo ADQ/UFPA, destacamos, nos resultados, as atividades de combate à Covid-19, em especial ao terem colocado a sede da associação como ponto de vacinação para quilombolas que moram em Belém, bem como as atividades de atendimento psicológico. Conforme relata um dos interlocutores:

Muitos dos nossos adoeceram com problemas psicológicos e também nós fizemos uma ação junto à universidade, com alguns alunos que têm esse conhecimento, com

professoras que dão aula na área da psicologia, para tentar fazer esses atendimentos remotos, psicológico, para os alunos e familiares e aí a gente vem trabalhando isso, o trabalho da ADQ não parou (GENIPAÚBA, 2021).

Desse modo, percebemos que os princípios de coletividade, solidariedade ativa, respeito e perseverança são ontologicamente presentes nas relações dos/as discentes quilombolas. Em *Bem Viver*, por exemplo, buscam lutar em favor do coletivo, não se acomodando com os descasos diante das problemáticas que insurgem no contexto acadêmico. Essa luta também se deu em relação às políticas já conquistadas na Universidade e que foram atingidas no contexto de pandemia, como o PSE-Quilombola e as bolsas de auxílio e permanência.

Diante dos impactos da pandemia, o PSE para quilombolas quase ficou suspenso, porém o coletivo ADQ/UFPA lutou para a sua realização. Assim como ocorreu com o Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM) e desde que cumpridas as medidas de proteção contra a Covid-19, não havia justificativa para a suspensão do PSE-quilombola. Deste modo, os/as estudantes quilombolas conseguiram não apenas a realização do Processo Seletivo em 2021, mas também a ampliação dos locais de aplicação de prova para em Belém, Abaetetuba e Soure. Foram lutas que obtiveram conquistas, como vemos a seguir:

A Coordenação Executiva da Associação dos Discentes Quilombolas da UFPA informa que após diálogos com a Instituição foi aprovado na reunião do CONSEPE desta tarde, 06/07, o EDITAL que versa sobre o Processo Seletivo Especial para ingresso de indígenas e quilombolas na UFPA.

Nossa participação no CONSEPE oportunizou a defesa intransigente pela ampliação dos locais de aplicação de prova, na qual tivemos uma significativa vitória na inclusão de Abaetetuba e Soure que não estavam na minuta proposta.

Temos ciência dos tempos em que vivemos, bem como que nossas comunidades já receberam a primeira e/ou a segunda dose da vacina contra a COVID-19. Nosso compromisso maior é com a VIDA de nosso povo, e a Luta é necessária para garantir uma existência minimamente digna.

O acesso de nossos Discentes à Universidade se faz essencial para fortalecimento de nossa resistência (ASSOCIAÇÃO DOS DISCENTES QUILOMBOLAS, 2021).

Outra política atingida com a pandemia e que o coletivo reagiu foi em relação às bolsas auxílio e permanência estudantil, que sofreram alterações por parte do governo Bolsonaro neste período pandêmico, como relata um dos interlocutores:

Esse governo nos prejudica muito, alguns decretos com os bolsistas, algumas coisas estão mudando em relação à bolsa, mas a gente tá na luta, e que não é só dentro da universidade como estudante, mas em uma dimensão nacional. Por isso que assim, a ADQ tem um papel fundamental pra essa luta, porque em atos políticos, vamos até em Brasília pra representar a classe dos estudantes quilombolas (MACAPAZINHO, 2021).

Podemos perceber, assim, que a luta do coletivo ADQ/UFGA além de ser a força do quilombo na Universidade, em resistência, é também um processo educativo, no qual se aprende com as repolitizações dos princípios (em dimensões ontológicas, éticas, políticas e estéticas) das populações quilombolas que se fundamentam no *Bem Viver*, pois em militância diante dos enfrentamentos pertinentes ao contexto acadêmico, se afirmam sujeitos políticos e pedagógicos de “Outras pedagogias” (ARROYO, 2014).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com o presente artigo, buscamos identificar os enfrentamentos do coletivo ADQ/UFGA frente à Covid-19 e seus princípios que fundamentam o *Bem Viver* na militância como pedagógicos. Uma relação dialógica com os/as discentes nos permitiu identificar que mesmo em meio à crise da Covid-19, o espírito de resistência faz com que o coletivo ADQ/UFGA busque, nesse momento, (re)criar horizontes *Outros* e estratégias *Outras*, em uma experiência pedagógica de repolitização de seus princípios.

Mesmo com os ataques que o coletivo sofreu com o cenário pandêmico, seja em suas comunidades, seja na Universidade, notamos que os/as quilombolas se fortaleceram em seus princípios pautados no *Bem Viver*. Dessa forma, buscaram garantir suportes para a saúde física e emocional dos/as discentes quilombolas, bem como as políticas conquistadas na Universidade, não se acomodando com os descasos e desrespeitos com as populações quilombolas. Percebemos que, com a pandemia, os ataques se intensificaram, vindo de todos os lados, mas os/as estudantes quilombolas, em coletividade, solidariedade, respeito e perseverança seguem na luta.

Para finalizar, podemos levantar outras provocações: Quais são as experiências educativas da militância e dos coletivos sociais presentes no âmbito universitário? Como os/as quilombolas projetam o espaço universitário? Que horizonte de existência podemos aprender com o *Bem Viver* das populações quilombolas? Levantamos tais indagações com a intenção de alimentar o debate que não se conclui neste artigo.

REFERÊNCIAS

ALCÂNTARA, Liliane Cristine Schlemer; SAMPAIO, Carlos Alberto Cioce. Bem Viver: uma perspectiva (des)colonial das comunidades indígenas. **Revista Rupturas**, Costa Rica, Jul-Dic, n. 7, 2017. Disponível em: https://www.scielo.sa.cr/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2215-24662017000200001. Acesso em: 13 jan. 2022.

ARIAS, Patricio. Guerrero. **Corazonar**: una antropología comprometida com la vida miradas otras desde abya-yala para la decolonización del poder, del saber y del ser. Quito - Ecuador: Abya –Yala, 2010.

ARROYO, González Miguel. **Outros sujeitos, outras pedagogias**. 2. ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2014.

ASCOM CONAQ. Covid-19: alastramento da doença contamina mais 4 mil quilombolas e mata 148. **Portal CONAQ**, [S.l], n. 1, [np], ago. 2020. Disponível em: <http://conaq.org.br/noticias/boletim-epidemiologico-07-de-agosto/>. Acesso em 23 de ago. 2020.

ASSOCIAÇÃO DOS DISCENTES QUILOMBOLAS. **Vacinação contra Covid-19**. Belém, 26 de mai. 2021. Facebook: Quilombolas Adq ufpa. Disponível em: <https://www.facebook.com/100009580986148/posts/2805781046417901/?app=fbl>. Acesso em: 01 ago. 2021.

BRASIL. Ministério da Educação. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação**. Brasília, DF, 1996.

(____). Ministério da Saúde. **Normas para pesquisa envolvendo seres humanos (Res. CNS nº. 196/96 e outras)**. Brasília, DF, 2003.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo. (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires, Argentina: Colección Sur Sur CLACSO, 2005, (p. 24-32)

FERRARI, Rosane de Fátima; ROCHA, Janimara. Da ética a ética em pesquisa envolvendo seres humano. **Revista de Ciências Humanas**, Frederico Westphalen – RS, n. 16, jan. 2010. Disponível em: revistas.fw.uri.br/index.php/revistadech/article/download/330/597. Acesso em: 07 ago. 2017.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da esperança: um encontro com a pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 55. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2013.

FREIRE, Paulo; FAUNDEZ, Antonio. **Por uma Pedagogia da Pergunta**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2013.

GATTI, Bernadete Angelina; ANDRÉ, Marli. A relevância dos Métodos de Pesquisa em Educação no Brasil. In: WELLER, Wivian; PFAFF, Nicolle. **Metodologias da Pesquisa Qualitativa em Educação**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2013, p. 30-31.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **Pesquisa Social: teoria, método e criatividade**. 28. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. (org.) **Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências Revisitado**. São Paulo: Cortez, 2004, (p. 777-813).

CONTRIBUIÇÕES DA ÉTICA DO BEM VIVER PARA UMA EDUCAÇÃO QUE COLABORE PARA RESISTIR AO *ANTROPOCENO*

Amanda Veloso Garcia¹

Resumo: O colonialismo significou ao mesmo tempo a imposição de um ideal de humanidade e um ideal de modo de vida desconectado da natureza, pois a exploração do que se chama de “recursos naturais” não seria possível em uma relação integrada à natureza cultivada pelos povos submetidos às opressões coloniais. Este artigo tem como objetivo pensar sobre o problema “Como a educação pode colaborar para adiar o fim do mundo através da vitalização da existência?”. Inicialmente, apresentaremos o problema com base em uma análise da educação hegemônica e sua relação com o pensamento moderno/colonial e o Antropoceno, que tem como principal característica promover a separação entre mundos e a destruição das condições de vida no planeta. No segundo momento, apresentaremos outras perspectivas sobre a existência com base no que podemos aprender com as filosofias dos povos ameríndios e afro-brasileiros, que têm inspirado nossa atuação docente. Temos como objetivo apontar possíveis caminhos para uma educação integrada à realidade do nosso contexto e as experiências de “Bem Viver” nesse território, pensando uma educação que reconstrua as bases da nossa sociedade em diálogo com outros povos, mas também com outros seres.

Palavras-chave: Filosofia intercultural crítica; descolonização; antropoceno; pluriversalidade.

CONTRIBUTIONS OF THE *ETHICS OF GOOD LIFE* TO AN EDUCATION THAT COLLABORATES TO RESIST THE *ANTHROPOCENE*

Abstract: Colonialism meant at the same time the imposition of an ideal of humanity and an ideal of a way of life disconnected from nature, as the exploration of what is called “natural resources” would not be possible in an integrated relationship to the nature cultivated by peoples subjected to colonial oppression. This article aims to think about the problem “How can education help to postpone the end of the world through the vitalization of existence?”. Initially, we will present the problem from an analysis of hegemonic education and its relationship with modern/colonial and Anthropocene thinking, whose main characteristic is to promote the separation between worlds and the destruction of living conditions on the planet. In the second part, we will present other perspectives on existence based on what we can learn from the philosophies of the Amerindian and Afro-brazilian peoples, which have inspired our teaching activities. We aim to point out possible paths for an education integrated to the reality of our context and the experiences of “Bem Viver” in this territory, thinking of an education that rebuilds the foundations of our society in dialogue with other peoples, but also with other beings.

Keywords: critical intercultural Philosophy; decolonization; anthropocene; pluriversality.

¹ Possui Licenciatura (2012), Bacharelado (2014) e Mestrado (2016) em Filosofia e Doutorado (2021) em Educação pela Universidade Estadual Paulista em Marília (UNESP/Marília). É professora do Instituto Federal do Rio de Janeiro (campus Pinheiral). Email: amanda.garcia@ifrj.edu.br

CONTRIBUCIONES DE LA ÉTICA DEL BUEN VIVIR PARA UNA EDUCACIÓN QUE COLABORE PARA RESISTIR AL ANTROPOCENO

Resumen: El colonialismo significó al mismo tiempo la imposición de un ideal de humanidad y un ideal de una forma de vida desconectada de la naturaleza, ya que la explotación de los llamados “recursos naturales” no sería posible en una relación integrada con la naturaleza cultivada por pueblos sometidos a la opresión colonial. Este artículo tiene como objetivo reflexionar sobre el problema “¿Cómo puede la educación ayudar a posponer el fin del mundo a través de la vitalización de la existencia?”. Inicialmente, presentaremos el problema a partir de un análisis de la educación hegemónica y su relación con el pensamiento moderno/colonial y Antropoceno, cuya principal característica es promover la separación entre mundos y la destrucción de las condiciones de vida del planeta. En la segunda parte, presentaremos otras perspectivas sobre la existencia, basadas en lo que podemos aprender de las filosofías de los pueblos amerindio y afrobrasileño, que han inspirado nuestras actividades docentes. Nuestro objetivo es señalar posibles caminos para una educación integrada a la realidad de nuestro contexto y las vivencias del “Buen Vivir”, en este territorio, pensando en una educación que reconstruya los cimientos de nuestra sociedad en diálogo con otros pueblos, pero también con otros seres.

Palabras clave: Filosofía intercultural crítica; descolonización; antropoceno; pluriversalidad.

INTRODUÇÃO

Pessoas que, quando anseiam por determinados conhecimentos, ao invés de (ou apenas de) matriculem-se em uma escola formal de ensino, buscam-nos utilizando-se de mediadores não humanos, como plantas, raízes, fungos ou cipós, tecnologias da natureza há milênios à disposição do homem. Plantas, fungos, raízes e cipós configuram-se, portanto, como mediadores do saber, entre tantos outros mediadores desconhecidos ou silenciados (ALBUQUERQUE, 2011, p.116)

Maria Betânia Albuquerque, acima citada, por meio de suas pesquisas sobre os saberes da Ayahuasca, nos permite perceber como a educação pode ocorrer nas relações simbióticas e profundas com sujeitos não humanos, nos educando para uma relação integrada à vida neste planeta. Este artigo se localiza no mesmo paradigma, de forma a pensar o problema “Como a educação pode colaborar para adiar o fim do mundo através da vitalização da existência?”. Compreendemos que *adiar o fim do mundo*, nos termos propostos por Ailton Krenak (2019), tem a ver com dialogar com a pluralidade de modos de vida, mas também com reconhecer a vida de forma mais ampla, o que fazem há séculos filosofias invisibilizadas pelo pensamento hegemônico.

Por meio de diferentes formas de violência e encobrimento (DUSSEL, 1993), o modelo de civilização que se constrói com os processos de modernidade/colonialidade na América Latina impõe ao mesmo tempo um ideal de humanidade – europeu, masculino, heteronormativo,

capitalista e racionalista – e um ideal de modo de vida desconectado da natureza, que rompe profundamente com as filosofias cultivadas pelos povos que foram submetidos às políticas colonialistas. No entanto, podemos notar pelo panorama catastrófico atual, chamado por algumas vertentes de Antropoceno², que esse modelo de civilização forjado pela modernidade/colonialidade está em crise, sendo a pandemia da COVID-19 um de seus sintomas atuais. A “crise” desse modelo de civilização não pode ser entendida como um desarranjo de sua organização, mas como parte constitutiva da sua estrutura que é insustentável em todas as dimensões. De certo modo, é a concretização do “projeto de mortandade” (RUFINO, 2019) colonial, conseqüente do esgotamento das condições de vida no planeta, que tem se estendido até mesmo às classes dominantes que já procuram formas de viver em outros planetas eximindo-se de sua responsabilidade.

Na contramão desse “projeto de mortandade”, permanecem, há séculos, povos que resistem com suas formas de viver e filosofias integradas à vida no planeta. É com estas filosofias contra-hegemônicas que temos pensado nossas práticas docentes. No presente artigo, com base na perspectiva de uma *filosofia intercultural crítica*, apresentaremos contribuições de filosofias ameríndias e afro-brasileiras, mas também compartilharemos alguns caminhos conectados com o *Bem Viver* como possibilidades para a educação colaborar na construção coletiva de outras formas de existir que estejam de acordo com a própria vida, sem ideologias de superioridade entre povos ou seres.

RACISMO E ESPECISMO COMO DUAS FACES DO CICLO MALDITO DE PRODUÇÃO DO ANTROPOCENO

Concordamos com o filósofo Marco Antonio Valentim que a tradição filosófica ocidental moderno/colonial se caracteriza por uma ideologia “etno-eco-cida” (VALENTIM, 2014, p. 4-5) que tem como principal característica promover a separação entre mundos, povos, pessoas, entre humanidade e natureza, entre natureza e cultura, entre corpo e mente ou corpo e alma, entre outros. Valentim (2018, s/p) chama a atenção para o fato de a modernidade se constituir de um ciclo maldito que é especista e racista ao mesmo tempo, atuando no sentido de separar os humanos entre si, negando a humanidade aos grupos dominados, e os humanos de outros seres, objetificando outras espécies e formas de vida.

² Em geral, o que caracteriza o *Antropoceno* é o estabelecimento do humano como força geologicamente dominante do planeta. Neste artigo, pretendemos questionar esta compreensão acerca do *Antropoceno*.

Ailton Krenak nomeia esse processo de objetificação como a *despersonalização* do mundo. Segundo ele, “Quando despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é atributo exclusivo dos humanos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista” (KRENAK, 2019, p. 49). Esse processo de despersonalização de todas as formas de vida para a sua exploração capitalista está no cerne do que entendemos como *Antropoceno*. Ailton Krenak chama a atenção para o fato de que:

Se já houve outras configurações da Terra, inclusive sem a gente aqui, por que é que nos apegamos tanto a esse retrato com a gente aqui? O Antropoceno tem um sentido incisivo sobre a nossa existência, a nossa experiência comum, a ideia do que é humano. O nosso apego a uma ideia fixa de paisagem da Terra e de humanidade é a marca mais profunda do Antropoceno. (KRENAK, 2019, p. 29).

Krenak nos provoca a refletir sobre qual humanidade pensamos ser, denunciando as ideologias de superioridade que foram criadas pelo saber hegemônico, de forma que o fim da humanidade não implica o fim do mundo, mas somente um fim “para nós”. Os problemas enunciados pelo termo *Antropoceno* estão relacionados ao monopólio das corporações que produzem uma visão *monocultural* da vida no planeta, e inclusive da própria humanidade como uma categoria homogênea e *descolada* da natureza. Danowski e Castro (2014, p. 135) destacam que “apenas noventa grandes companhias são responsáveis por dois terços das emissões de gases de efeito-estufa na atmosfera terrestre”. O humano do *Antropoceno* tem cor, classe e gênero bem definidos, de forma que entender toda atuação humana no planeta como geologicamente dominante é uma distorção e nos impede de ver as contribuições que perspectivas como a Ética do Bem Viver têm para enfrentar os desafios atuais. Nesse sentido, o termo *Antropoceno* pode ser inadequado para descrever a catástrofe ecológica que vivemos, mas sua formulação diz muito sobre como o problema ecológico vem sendo tratado pelo paradigma hegemônico.

Com base no entendimento de Bruno Latour de que o *Antropoceno* instaurou uma *guerra de Gaia* entre *humanos* e *terranos*, Alyne Costa (2019) diferencia esses dois grupos por meio de suas divergentes concepções de poder. Os *humanos*, definidos por Davi Kopenawa (2015) como “povo da mercadoria”, correspondem àqueles que “acreditam encarnar as potências – isto é, que se identificam com o Estado e com o capitalismo” (COSTA, 2019, p. 16), enquanto os *terranos* são “os que se recusam a deixar tamanha responsabilidade nas mãos daqueles que se consideram responsáveis por nós” (COSTA, 2019, p. 16). Os *terranos*

sabem que, para estarmos à altura do acontecimento sinalizado pelo Antropoceno, é preciso criar outros meios de pensar e agir, e que é justamente essa criação que é interdita pelo apelo ao consenso que “nossos responsáveis” nos dirigem. Desse lado estão também aqueles que, tendo aprendido a existir nas margens, nos interstícios, nas ruínas dos mundos governados pelas potências, tornaram-se ases da sobrevivência: inventaram para si outras formas de vida, aprenderam a restaurar ambientes degradados, recuperaram conhecimentos abandonados, experimentaram agenciamentos outros que os considerados viáveis economicamente, outros que os razoáveis, outros que apenas humanos (ou Humanos). Eles são, em suma, os inúmeros indivíduos e povos espalhados por toda parte que escolheram se aliar à Terra, esta sim a verdadeira potência da vida. Aqueles que, seguindo Latour, chamamos de *Terranos* são os que conseguem ir além da oposição e verdadeiramente resistir, criando para si outras modalidades de existência ao seguir as linhas de fuga traçadas por sua aliança com a Terra e seus seres. (COSTA, 2019, p. 16).

Os *terranos* correspondem às humanidades deixadas nas bordas do planeta, muitas vezes vistos como sub-humanidade, e que desde sempre são aliados de Gaia, não entendem a si mesmos como superiores nem a natureza apenas como recurso, mas enxergam a potência máxima da vida na própria Terra e o que ela oferece, reconhecendo que não é possível se sobrepor à ela.

Valentim (2014, p. 7) chama a atenção que a ideia de *Antropoceno* é uma

falácia simultaneamente especista e racista contida na ideia de que homem enquanto espécie natural ou essência metafísica, tomado à parte de toda divergência de mundo entre os povos diferentemente humanos e não-humanos (cf. Lévi-Strauss, 2013, p. 53), é o sujeito, absolutamente neutro e impessoal, responsável pela catástrofe.

Contudo, o uso do termo *Antropoceno* para denunciar a exploração das corporações, reproduz o fascismo e o especismo do ciclo maldito moderno-capitalista, atribuindo um poder não existente à humanidade. Nenhuma espécie é capaz sozinha de direcionar a história de Gaia. Margulis e Sagan (2002, p. 254) destacam que “Os humanos não são especiais e independentes, mas parte de um *continuum* de vida que circunda e abarca o globo. [...] Devemos realmente começar a ouvir o resto da vida. [...] Quer o admitamos ou não, somos apenas um tema da forma biológica orquestrada”. Começar a *ouvir o resto da vida* no sentido que propomos no presente artigo tem a ver com entender a vida de forma mais ampla, e isto não é um processo novo a ser criado, é o que os *terranos* fazem há séculos, apesar de silenciados pelos saberes dominantes. Portanto, *ouvir o resto da vida* passa por romper com a falácia especista e racista que trata simultaneamente a humanidade como *descolada* da natureza e como um conjunto homogêneo no qual todos os que são dignos de humanidade são e pensam igual a vida no planeta.

Diante disso, resistir ao *Antropoceno* no sentido trazido por este artigo está vinculado também com questionar o viés antropocêntrico e racista da forma como é nomeado e entendido.

No terreiro das filosofias afro-brasileiras encontramos um paradigma outro que vai propor o entendimento desse ciclo maldito moderno-capitalista na forma de um processo de produção de *desencantamento*, que objetifica o corpo e o mundo, se apoia em uma compreensão do conhecimento como algo estático, universal, sem responsabilidade nem reciprocidade com as pessoas e os seres que estão ao nosso redor. Como afirma Luiz Rufino (2019, p. 68), o *desencantamento* se produz com base no “projeto de mortandade” do colonialismo e seu “edifício do desenvolvimento desencantado” (SIMAS; RUFINO; HADDOCK-LOBO, 2020, p. 77), podemos entender que a “história única é um processo de ‘aquebrantar a diversidade’” (SIMAS; RUFINO; HADDOCK-LOBO, 2020, p. 36). O *desencantamento* pode ser compreendido não somente por meio da percepção de desumanização que justificou e continua justificando genocídios, escravidão, epistemicídios e fascismo social, mas também por meio da percepção de desconexão, desesperança, acomodação, adoecimento e isolamento do mundo e das pessoas que nos acomete em um contexto de mercantilização da vida, isto é, um “total dismantelo e desconexão com a natureza, ou seja, com a própria vida” (SIMAS; RUFINO; HADDOCK-LOBO, 2020, p. 33).

Os modelos de educação baseados nessa lógica do *desencantamento* colaboram para a produção da *necropolítica* colonial da existência. Para romper com este *quebranto colonial* é necessário narrar outras histórias que fujam desse ciclo maldito e daninho à vida no planeta. Diante disso, é fundamental que a educação se ancore em uma perspectiva de *vitalização* da existência, produzindo *encantamento* ao “recuperar sonhos, pintar outros sentidos, alargar subjetividades e frear o desencanto” (SIMAS; RUFINO; HADDOCK-LOBO, 2020, p. 97).

Nesse viés, a educação se torna “intercruzamento de conhecimentos que coexistem no mundo” (RUFINO, 2019, p. 40), *amarração* entre múltiplos entenderes parciais. Assim, desata o “nó que nos enlaça incutindo educação/cultura como modo de civilidade” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 74) propondo experiências *cruzadas* nas quais outras possibilidades de existências emergem: “no cruzo das flechas atiradas por outras sabedorias, produtoras de efeitos de cura, encanto, vigor e abertura de caminhos” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 75). Como explicam Simas e Rufino (2018, p. 76),

o projeto educacional normalmente foi pensado na “plantation Brasil” como um ministério curricular da agenda política colonial, enquanto o projeto cultural abarcado pela Nação seria o de um ministério dos modos civilizatórios brancos-machos-cristãos, em detrimento do primitivismo animista-fetichista.

Simas e Rufino nos convidam a sair dos *sofás epistemológicos* confortáveis “em que morreremos tristes e conscientes da nossa suposta superioridade, e nos lançando na encruzilhada da alteridade, menos como mecanismo de compreensão e mais como vivência compartilhada” (2018, p. 76-77). Nesse sentido, a transgressão do cânone “não é negá-lo, mas sim encantá-lo, cruzando-o a outras perspectivas” (2018, p. 15), não apenas no âmbito teórico.

Rufino (2019, p. 115-116) define *encantamento* da seguinte forma:

encantamento como disponibilidade e atitude de inventar mundos. Nessa levada, o encantamento está ligado ao exercício e ao efeito da descoberta do diferente, respeito e aprendizagem com as coisas que nos afetam e tecem nossas experiências. O encantamento estaria diretamente conectado a uma atitude brincante e despreziosa que expande possibilidades, pois faz música com as imprevisibilidades que tanto aperreiam o modo adulto de ser. [...] cavar outras formas de ser é cultivar o terreno para frutificação de outros sentidos e sonhos.

Encantar-se é inventar mundos coletivamente, é se responsabilizar pelo movimento que produz vida. Nesse sentido, aprender com as filosofias para além do excepcionalismo racista e especista eurocêntrico depende não apenas de ouvi-las ou diversificar os temas, mas tem a ver com um processo profundo. Tal processo implica reconhecer outras humanidades, outras filosofias, outros seres, como portadores de perspectivas legítimas com categorias próprias, que não podem ser encaixotadas em modelos modernos pré-formatados, mas exigem uma reconstrução total da produção de conhecimento e da dignidade de todas as formas de vida. O presente artigo se localiza nessa encruzilhada de mundos na qual diversas perspectivas têm lugar e relevância, mas nos apoiaremos na Ética do Bem Viver dos povos originários da América Latina por compreender tal filosofia como inspiradora e agregadora da diversidade de perspectivas possíveis para uma vida integrada ao planeta.

OUTRAS PERSPECTIVAS PARA A EXISTÊNCIA A PARTIR DE UMA *FILOSOFIA INTERCULTURAL CRÍTICA*

Catherine Walsh (2009) destaca que, hoje, a colonialidade se esconde por trás de um discurso neoliberal multiculturalista, no qual

opera uma lógica multicultural que incorpora a diferença, na medida em que a neutraliza e a esvazia de seu significado efetivo. Nesse sentido, o reconhecimento e respeito à diversidade cultural se convertem em uma nova estratégia de dominação que ofusca e mantém, ao mesmo tempo, a diferença colonial através da retórica discursiva

do multiculturalismo e sua ferramenta conceitual, a interculturalidade “funcional”. Essa retórica e ferramenta não apontam para a criação de sociedades mais equitativas e igualitárias, mas para o controle do conflito étnico e a conservação da estabilidade social, com o fim de impulsionar os imperativos econômicos do modelo neoliberal de acumulação capitalista, agora “incluindo” os grupos historicamente excluídos (WALSH, 2009, p. 16).

Em outras palavras, a interculturalidade se torna funcional para o neoliberalismo porque “permite reduzir conflitos étnicos e incrementar a eficiência econômica da ação estatal” (WALSH, 2009, p. 19). Dessa forma, não questiona as regras do jogo neoliberal, ao contrário da proposta de *interculturalidade crítica*:

Enquanto a interculturalidade funcional assume a diversidade cultural como eixo central, apontando seu reconhecimento e inclusão dentro da sociedade e do Estado nacionais (uni nacionais por prática e concepção) e deixando de fora os dispositivos e padrões de poder institucional-estrutural – que mantêm a desigualdade –, a interculturalidade crítica parte do problema do poder, seu padrão de racialização e da diferença (colonial, não simplesmente cultural) que foi construída em função disso. O interculturalismo funcional responde e é parte dos interesses e necessidades das instituições sociais; a interculturalidade crítica, pelo contrário, é uma construção de e a partir das pessoas que sofreram uma histórica submissão e subalternização. (WALSH, 2009, p. 21-22)

Com base na proposta de *interculturalidade crítica* de Walsh, a filosofia que faz parte de nossa atuação diz respeito a uma forma de transitar entre mundos através de suas formas de pensar, permitindo o reconhecimento da dignidade de cada *cosmopercepção*³. Nesse sentido, a *filosofia intercultural crítica* que defendemos também é devedora da *ecologia de saberes*, pois tem como objetivo “reconhecer outras intervenções no real tornadas possíveis por outras formas de conhecimento” (SANTOS, 2010, p. 56-57). Na perspectiva de uma *ecologia de saberes*, o conhecimento não é concebido de modo abstrato como uma representação do real, mas é visto como intervenção no real, como práticas de conhecimento. Trata-se de entender

³ Optamos pelo uso do conceito de *cosmopercepção* proposto por Oyèrónké Oyèwùmí para se referir à pluralidade de formas de perceber o mundo e que não se restringem à visão. Utilizamos o termo “cosmovisão” quando fazemos referência à forma ocidental hegemônica de perceber o mundo, na qual há o privilégio da visão sobre outros sentidos. Como explica a autora: “O termo “cosmovisão”, que é usado no Ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, capta o privilégio ocidental do visual. É eurocêntrico usá-lo para descrever culturas que podem privilegiar outros sentidos. O termo “cosmopercepção” é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais. Neste estudo, portanto, “cosmovisão” só será aplicada para descrever o sentido cultural ocidental, e “cosmopercepção” será usada ao descrever os povos Iorubá ou outras culturas que podem privilegiar sentidos que não sejam o visual ou, até mesmo, uma combinação de sentidos” (OYÈWÚMÍ, 2021, p. 28-29).

os conhecimentos em suas condições situadas por meio de um pragmatismo epistemológico no qual as consequências importam. Nesse viés, a medida do valor de um saber precisa ser analisada de acordo com as suas contribuições para determinada prática e não por seu grau de reconhecimento institucional. A filosofia, enquanto uma “amante/amiga do saber” – significado grego da palavra “Filosofia” –, não pode se limitar a uma concepção restrita de conhecimento, tal como faz a tradição ocidental hegemônica. Desse modo, a *filosofia intercultural crítica* tem como pressuposto que um saber só pode ser profundamente entendido e avaliado em diálogo crítico com outros conhecimentos:

Sendo infinita, a pluralidade de saberes existentes no mundo é inatingível enquanto tal, já que cada saber só se dá conta dela parcialmente, a partir da sua específica perspectiva. Mas, por outro lado, como cada saber só existe nessa pluralidade infinita de saberes, nenhum deles se pode compreender a si próprio sem se referir aos outros saberes. O saber só existe como pluralidade de saberes tal como a ignorância só existe como pluralidade de ignorâncias. As possibilidades e os limites de compreensão e de ação de cada saber só podem ser conhecidos na medida em que cada saber se propuser uma comparação com outros saberes. Essa comparação é sempre uma versão contraída da diversidade epistemológica do mundo, já que esta é infinita. É, pois, uma comparação limitada, mas é também o modo de pressionar ao extremo os limites e, de algum modo, de os ultrapassar ou deslocar. Nessa comparação consiste o que designo por ecologia de saberes. [...] Quanto menos um dado saber conhecer os limites que conhece sobre os outros saberes, tanto menos conhece os seus próprios limites e possibilidades. A comparação não é fácil, mas nela reside a doura ignorância adequada ao nosso tempo. (SANTOS; MENESES, 2010, p. 543)

Portanto, a *filosofia intercultural crítica* não se propõe apenas a um diálogo entre diferentes *cosmopercepções*, isto a *interculturalidade funcional* também faz, mas procura especialmente entender as condições em que o tal diálogo ocorre, bem como avaliar criticamente os conhecimentos de modo contextualizado, em suas próprias categorias, fundamentado em seus próprios agentes, partindo de um pragmatismo epistemológico. Nesse diálogo, novas categorias e formas de entender são criadas coletivamente, sem essencialismos ou autoritarismos.

Com base em uma *filosofia intercultural crítica* é possível perceber que, em geral, há enormes diferenças na maneira como as perspectivas hegemônicas e as perspectivas contra-hegemônicas entendem a existência e a conduta ética humana. As perspectivas hegemônicas utilizam como referência valores exclusivamente humanos europeus com base em uma perspectiva racional, colocando as questões ecológicas sob uma interpretação moral humana; as éticas ameríndias e afro-brasileiras, por sua vez, não entendem o humano como capaz de direcionar sozinho os rumos do planeta, focando em compreender a dinâmica da vida nas relações entre os organismos e o ambiente. Ao manter os ideais de superioridade que

fundamentaram o colonialismo, as perspectivas éticas hegemônicas contribuem para o fascismo social, pois são incapazes de entender como legítimas as diferentes formas de vida existentes no planeta, além de suas soluções para os problemas se basearem na mesma lógica antropocêntrica e capitalista que os produziram, não reconhecendo também o próprio planeta como um sistema vivo, diferentemente de povos como os ameríndios, quilombolas, entre outros.

O conceito ocidentocêntrico de natureza parte da própria lógica extrativista de saque e desapropriação dos “recursos do sul global (o sul do norte e o sul dentro do norte) em benefício de minorias demográficas do planeta consideradas racialmente superiores, que compõem o norte global (o norte do sul e norte dentro do sul) e que constituem as elites capitalistas do sistema mundial” (GROSFUGUEL, 2016, p. 128, tradução nossa). A cosmovisão extrativista da natureza, baseada no dualismo cartesiano de fragmentar natureza e humanidade, é *ecologicida* e carrega consigo uma racionalidade destrutiva de todas as formas de vida porque utiliza o cosmos como meio, ignorando a reprodução da vida que lhe é intrínseca, além de necessária para nosso futuro. Por outro lado, nas *cosmopercepções* não hegemônicas nem ao menos faz sentido falar de natureza por entender que todos/as/es são parte constitutiva do cosmos e não podem existir de forma independente dele. Nesse sentido holístico de várias tradições não hegemônicas, a destruição do outro significa a destruição de si mesmo.

O que diferencia as duas concepções é a compreensão da natureza enquanto meio – concepção ocidentocêntrica – e o cosmos como um fim em si mesmo – concepções não ocidentocêntricas –. Contudo, é mais do que uma diferença de concepção, pois ao observar o mundo vemos que não é possível sobreviver com a destruição do ecossistema. Desse modo, a cosmovisão dualista ocidentocêntrica é, na verdade, uma ideologia de alienação que não pode existir no mundo tal como ele é. Enquanto a ontologia hegemônica é destrutiva, outras cosmologias têm em seu cerne a reprodução de vida com base em uma compreensão cósmica de sujeito como parte de um sistema orgânico. Nesse viés, o próprio planeta é entendido como um ser orgânico e dinâmico, desconstruindo a visão da Terra como uma coisa, bem como resgatar uma visão mais orgânica e integrada de nós mesmos/as/es.

Ailton Krenak (2019) compreende que a mercantilização da vida em todas as suas dimensões se deu em um processo de alienação entre humanidade e natureza. Porém, o que existe que não é natureza? Krenak entende o *descolamento* entre humanidade e natureza como “um abuso do que chamam de razão” (KRENAK, 2019, p. 19), uma abstração civilizatória absurda. Nesse viés, mesmo o discurso de preservação da natureza a maioria das vezes não reconhece outros povos, seres e o próprio planeta como agentes, que são compreendidos apenas

de forma passiva, nos termos de “sua capacidade de absorver carbono – no balanço das emissões de gases de efeito estufa e dos processos de redução do aquecimento do planeta” (LEFF, 2009, p. 253).

O xamã Yanomami Davi Kopenawa chama a atenção para como a “ecologia” sempre esteve entre seu povo:

Depois de os relatos da ecologia terem surgido nas cidades, nossas palavras sobre a floresta puderam ser ouvidas pela primeira vez. Os brancos começaram a me escutar e a dizer e pensar: “Haixope! Então é verdade: os ancestrais dos habitantes da floresta já possuíam a ecologia!”. [...] Antigamente éramos tão invisíveis para os brancos quanto os jabutis no solo da floresta. [...] entendi que nossa terra pode ser destruída pelos brancos. Então, decidi defendê-la e pensei: “Bem! Agora que os brancos inventaram suas palavras de ecologia, não devem se contentar em repeti-las à toa para fazer delas novas mentiras. É preciso proteger de fato a floresta e todos os que nela vivem: os animais, os peixes, os espíritos e os humanos!”. Sou filho dos primeiros habitantes da floresta, e essas palavras tomaram-se minhas. Agora quero dá-las a ouvir aos brancos, para que também sejam impregnados por elas (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 483).

Como ele afirma, “nossos antigos xamãs sempre souberam essas coisas” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 484). Kopenawa faz uma crítica ao modo como os *brancos* entendem o ambiente:

Quando falam da floresta, os brancos muitas vezes usam uma outra palavra: meio ambiente. Essa palavra também não é uma das nossas e nós a desconhecíamos até pouco tempo atrás. Para nós, o que os brancos chamam assim é o que resta da terra e da floresta feridas por suas máquinas. É o que resta de tudo o que eles destruíram até agora. Não gosto dessa palavra meio. A terra não deve ser recortada pelo meio. Somos habitantes da floresta, e se a dividirmos assim, sabemos que morreremos com ela. Prefiro que os brancos falem de natureza ou de ecologia inteira. Se defendermos a floresta por inteiro, ela continuará viva. Se a retalharmos para proteger pedacinhos que não passam da sobra do que foi devastado, não vai dar em nada de bom. [...] Os brancos se puseram hoje em dia a falar em proteger a natureza, mas que não venham mentir para nós mais uma vez, como fizeram seus pais e seus avós. Nós, xamãs, dizemos apenas que protegemos a natureza por inteiro. Defendemos suas árvores, seus morros, suas montanhas e seus rios; seus peixes, animais, espíritos xapiri e habitantes humanos. Defendemos inclusive, para além dela, a terra dos brancos e todos os que nela vivem. [...] Não quero que os meus morem num resto de floresta, nem que nos tornemos restos de seres humanos (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 844-845).

Davi Kopenawa aponta que, para os Yanomami, a ecologia não é exclusividade humana, pois seu povo reconhece que a ecologia é feita por animais, árvores, rios, peixes, céu, chuva, vento, sol e pelos *xapiris*, termo a que se refere aos espíritos da floresta que se comunicam com os xamãs. A ecologia Yanomami é ancestral e tem centralidade dentro da cultura.

Nesse sentido, é preciso ir além do discurso de desenvolvimento sustentável. Diante disso, Ailton Krenak pergunta: “Recurso natural para quem? Desenvolvimento sustentável para quê? O que é preciso sustentar?” (KRENAK, 2019, p. 22). Sustentabilidade profunda exige ampliar a forma de perceber a vida e, conseqüentemente, exige outras estruturas para a sociedade.

Antônio Bispo dos Santos (2015), conhecido como Nêgo Bispo, aponta que o projeto de desenvolvimento sustentável se ancora especialmente na tríade “reduzir, reutilizar e reciclar”. Tal perspectiva não se incomoda com o “uso indiscriminado de recursos naturais finitos e não renováveis nos processos de sintetização e de manufaturamento, característicos do desenvolvimentismo”, de maneira que pressupõe a “necessidade de transformação do orgânico em sintético como algo inquestionável” (SANTOS, 2010, p. 98), sem a qual a humanidade não pode existir. De acordo com seu contexto quilombola, Santos traz uma proposta que envolve a tríade “extrair, utilizar e reeditar” (SANTOS, 2010, p. 102), ancorada na compreensão de que “tudo o que fazemos é fruto da energia orgânica” (SANTOS, 2010, p. 101). Este outro modo de pensar a ecologia é nomeado por Nêgo Bispo como *biointeração* e tem a ver com a compreensão de que “a melhor maneira de guardar o peixe é nas águas. E a melhor maneira de guardar os produtos de todas as nossas expressões produtivas é distribuindo entre a vizinhança, ou seja, como tudo que fazemos é produto da energia orgânica esse produto deve ser reintegrado a essa mesma energia” (SANTOS, 2010, p. 85).

Entender a ecologia como vinculada à organicidade da vida está no cerne da Ética do Bem Viver. Podemos dizer que a Ética do Bem Viver em certa medida se conectou com as diferentes perspectivas que se construíram na América Latina, pois os povos indígenas sempre estiveram aqui, conhecem esse território profundamente e há muito tempo se articulam em torno dessa perspectiva ética. Sobre o *Bem Viver*, explica Ailton Krenak:

Bem Viver não é definitivamente ter uma vida folgada. O Bem Viver pode ser a difícil experiência de manter um equilíbrio entre o que nós podemos obter da vida, da natureza, e o que nós podemos devolver. É um equilíbrio, um balanço muito sensível e não é alguma coisa que a gente acessa por uma decisão pessoal. Quando estamos habitando um Planeta disputado de maneira desigual, e no contexto aqui da América do Sul, do país em que vivemos que é o Brasil, que tem uma história profundamente marcada pela desigualdade, a gente simplesmente fazer um exercício pessoal de dizer que vai alcançar o estado de Buen Vivir, ele é muito parecido com o debate sobre sustentabilidade, sobre a ideia de desenvolvimento sustentável. Uma vez, afirmei que sustentabilidade era vaidade pessoal, uma vida sustentável era vaidade pessoal. O que eu queria dizer com isso é que, se a gente vive em um cosmos, em um vasto ambiente, onde a desigualdade é a marca principal, como que, dentro dessa marca de desigualdade, nós vamos produzir uma situação sustentável? Sustentável para mim? A sustentabilidade não é uma coisa pessoal. Ela diz respeito à ecologia do lugar em

que a gente vive, ao ecossistema que a gente vive. Por exemplo, se vocês estão na Mata Atlântica, na faixa do litoral, então a ecologia é a da Mata Atlântica. Os nossos parentes Guarani e o pessoal que vive na Serra do Mar, que vivem na grande faixa de litoral do Rio, estão na Mata Atlântica, esse lugar maravilhoso. (KRENAK, 2020, p. 8-9)

O *Bem Viver* não é viver bem, porque tem a ver com políticas de equilíbrio baseada nos ecossistemas locais. Isso quer dizer que não diz respeito a posturas individuais, mas de integração com o ambiente e as pessoas, de maneira que a desigualdade é o grande impedimento para que tal Ética se efetive, pois produz insustentabilidade em todos os sentidos. A Ética do Bem Viver depende de um processo contínuo de reflexão e não pode ser entendida como um conjunto de regras válidas – morais – para todos os lugares, já que os contextos não são iguais. Para os/as adeptos/as do *Bem Viver*, todos os seres existentes são relevantes, de maneira que a vida dos povos indígenas deve correr em equilíbrio com outros seres vegetais e animais.

Com base na perspectiva do *Teko Porã*, isto é, em práticas educativas Guarani para o *Bem Viver*, a filósofa e educadora indígena Cristine Takuá chama a atenção para a potência dos diálogos criativos com outros seres: “Essa grande complexidade que existe na floresta dialoga há muitos séculos com uma forte potência criativa de seres vegetais e animais que, assim como nós, há muitos séculos resistem e criam fórmulas de continuar caminhando neste planeta” (TAKUÁ, 2019, p. 01). Ela critica as universidades – “que de universal pouco tem” (TAKUÁ, 2019, p. 01) – pela ausência do diálogo criativo com seres vegetais e animais, “que escreve tanto e parece que observa pouco a sutileza das diversas formas de transmissão de conhecimento” (TAKUÁ, 2019, p. 02). Sobre a escola, Cristine Takuá (2019, p. 03) ressalta:

A instituição escolar que criaram, que antes não existia dentro das comunidades, essa instituição está fazendo com que as crianças deixem de sonhar. O tempo imposto pelas instituições – hora de sair, hora para chegar, hora de merendar – faz com que as crianças percam seu fluxo natural de vida. Então é essa atenção e cuidado que nós todos devemos ter com as crianças: qual o objetivo da escola na nossa vida? Nas nossas sociedades não existia escola e não existe hospício, creche, asilo – nenhuma dessas formas de trancamento ou unificação de transmitir conhecimento ou modelar as pessoas. E eu tenho observado que ao longo da história parece que as pessoas querem trazer essas instituições para dentro dos saberes dos povos tradicionais. As pessoas andam muito adoecidas, me parece. Adoecidas no sentido de um vazio: como uma árvore que é um pau oco por dentro. Que ele só por fora é pau, mas por dentro é oco. Parece-me que muitos estão ocos por dentro. Porque, ao longo da história também, a monocultura da fé, a monocultura alimentar, a monocultura mental, estão fazendo com que as pessoas se unifiquem, que as pessoas percam o sentido de entender a própria fruição da vida, a própria complexidade desses diálogos criativos que nos colocam em outro lugar, que nos colocam na relação natural com outros seres.

A *monoculturalização* rompe com os processos de fruição da vida de cada pessoa e

das comunidades. A atenção aos processos de fruição, que envolvem os modos de ser tanto de humanos quanto não humanos na complexidade que os enredam, mostra porque os “povos indígenas existem há séculos: criando fórmulas, recriando fórmulas. Formas resilientes, sustentáveis, regenerativas, de continuar este diálogo criativo” (TAKUÁ, 2019, p. 3-4). Diante disso, a filósofa sugere que a regeneração de Gaia pode ser feita por meio da educação, mas “Não essa educação ocidental, quadrada, de instituição, mas, sim, uma educação sensível” (TAKUÁ, 2019, p. 4). O *Teko Porã* é “um conceito filosófico, político, social e espiritual que expressa exatamente essa grande Teia, onde vivemos em equilíbrio, respeito e harmonia; é a representação da boa maneira de Ser e de Viver” (TAKUÁ, 2018, p. 6).

Com base na ética Guarani, em sua dissertação sobre educação Sandra Benites faz uma crítica ao modo como a cultura hegemônica padroniza modos de ser, isto é, em Guarani, *teko*, como ela explica a seguir:

Teko significa “modo de ser”. *Tekoha* é onde se constrói esse modo de ser, cada corpo é um território. Por isso, para nós existem vários *teko*. Existe *teko* das crianças, *teko* das mulheres, *teko* dos homens, *teko* dos jovens, *teko* dos velho(a)s, e assim por diante. Por isso nós Guarani sempre procuramos respeitar *teko* do outro, mesmo que não sejam iguais, e mais para equilibrar o movimento do lugar. O lugar em que nós nos movimentamos é movimentado pelas pessoas que estão nele. Se as pessoas não tiverem em harmonia com os outros, o lugar também não estará bem. (BENITES, 2018, p. 70-71)

Sandra Benites (2018, p. 33) aponta que a “escola ainda é um ‘sistema único’”, pois visa a padronizar os modos de ser e não valoriza a diversidade. Na perspectiva trazida por ela por meio da educação Guarani, os territórios estão em movimento em constante busca por equilíbrio. *Tekoha* é o “lugar dos modos de ser”. A perspectiva Guarani permite perceber como o equilíbrio de uma pessoa depende do que está ao seu redor, de maneira que os diferentes *teko* se complementam uns aos outros. A busca por equilíbrio nesse sentido, não se restringe a uma prática individual e nem a um processo de padronização e anulação das diferenças que tende a um ideal de comportamento *monocultural*.

Em nossa prática docente, a Ética do Bem Viver nos convida a integrar a educação à realidade do contexto da instituição. Primeiramente é necessário considerar o contexto sócio-histórico. A instituição de ensino em que estamos é localizada em uma fazenda que pertenceu ao traficante de pessoas escravizadas José Breves, de forma que a própria estrutura do espaço nos lembra cotidianamente da escravidão, do racismo ambiental e das diferentes formas de violência decorrentes do colonialismo e seu ideal de modernidade desenvolvimentista. Isto

faz da prática docente uma constante busca por ressignificação e reparação dessa herança, o que torna essencial a consideração efetiva em todos os momentos das Leis 10.639/2003 e 11.645/2008 (BRASIL, 2017), as quais determinaram que “Os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar”, pontuando o lado oculto dos saberes clássicos europeus dos currículos de Filosofia. Dessa forma, pensar qualquer tipo de “vocação agrícola” dessa instituição, não pode se efetivar sem a apresentação de sua herança escravocrata, sem a qual esta primeira sequer existiria. Com base nesse contexto sócio-histórico que molda a vivência dos/as/es estudantes nesse local, é necessário aprender com os saberes e práticas dos povos soterrados pelo ideal de humanidade colonial, rompendo com a *monoculturalização* da vida. Dessa forma, a educação têm como cerne denunciar e romper com um paradigma do conhecimento que exclui, debatendo contribuições que são invisibilizadas pelo saber hegemônico de maneira conectada com o contexto local.

Entendemos que uma educação fundamentada na Ética do Bem Viver se dá na integração ao contexto, uma educação sensível que percebe os diferentes *tekó*, as diferentes formas de vida humanas e não humanas. Takuá (2019, p. 6) nos lembra de que somos “só um grãozinho no meio dessa grande imensidão de saberes que existe na floresta” nos convidando a pensar sobre como é a nossa relação com todos os outros seres do planeta. O *Bem Viver* nos estimula a educar fundamentados em um contexto, com sua diversidade, com seus mestres/as, seus saberes, seus seres, considerando os diferentes ritmos e processos de aprendizagem, percebendo conexões, não superioridades. Contudo, uma educação vinculada à Ética do Bem Viver ensina a abertura à alteridade, o diálogo sensível às diferenças humanas e não humanas, observando todas as formas de vida e as estruturas sócio-políticas que impactam.

CONEXÕES FINAIS

“Pra gente sair da lama e enfrentar os urubu” (Chico Science, A cidade, 1994)

Em geral, as éticas eurocêntricas se caracterizam por um pensamento individualista no qual o equilíbrio não envolve os diferentes ecossistemas, as pessoas, os povos e os seres que nos rodeiam. As perspectivas éticas elaboradas pelos filósofos europeus se baseiam em processos abstratos, individualistas e universais, tendo como principal critério ético a racionalidade e colocando a humanidade hegemônica como a única capaz de comportamento ético. As éticas oriundas de matrizes não hegemônicas, ao contrário, defendem formas de equilíbrio

com as diferenças que permeiam a vida, sendo elas decorrentes dos diferentes ecossistemas, humanidades, filosofias, seres, partindo do pressuposto que muitos mundos coexistem e tendo como um critério a sensibilidade e uma observação atenta às diferentes formas de vida. Nesse viés, podemos afirmar que as perspectivas éticas não hegemônicas contribuem para lidar com os problemas contemporâneos no que diz respeito ao fascismo social e às questões ambientais.

Contudo, uma educação sensível que promove a *vitalização* da existência tem a ver com formas de potencializar a simbiose emaranhada do mundo, mantendo a sua complexidade e a possibilidade de um futuro humano, o que não ocorrerá sem diálogo com os povos que têm na sua ancestralidade ecologias profundas. O processo de revitalização da existência só pode acontecer aprendendo com aqueles/as que se mantêm enraizados/as/es no emaranhado da vida há muito mais tempo que os povos europeus. Para pensar outros mundos, é preciso reconhecer outros/as/es sujeitos/as/es. Entender que existem outras agências é essencial para compreender os tempos em que vivemos, o mundo é um *com-posto* entre múltiplas *cosmo* perspectivas humanas e não humanas.

A vida humana depende de mutualidade multiespécies, de maneira que éticas pautadas exclusivamente na perspectiva humana não podem lidar com o mundo tal qual ele é. Nossa vida depende das pessoas, animais não humanos, plantas, bactérias e fungos que estão ao nosso redor, mas também *dentro* de nós. Nesse sentido, podemos entender a vida como uma rede de *alianças entre mundos*. A bióloga Donna Haraway (2003, p. 5) ressalta que o companheirismo interespecífico é a regra e não a exceção no mundo em que vivemos, pois nenhum dos seres “pré-existem às suas relações. [...] O mundo é um nó em movimento” (HARAWAY, 2003, p. 5). Concordamos com Haraway (2003, p. 25) que “A atenção à complexidade em camadas e distribuída me ajuda a evitar tanto o determinismo pessimista quanto o idealismo romântico”. O determinismo pessimista tanto quanto o idealismo romântico não colaboram para enfrentar a catástrofe ecológica e seus sintomas, isto porque “Há uma linha tênue entre reconhecer a vastidão e seriedade dos problemas e sucumbir a um futurismo abstrato e seus afetos de sublime desespero e suas políticas de sublime indiferença” (HARAWAY, 2019b, p. 15, tradução nossa).

Para Haraway, o futuro humano tem a ver com aprender hoje a “criar camadas, tentar regenerar [...] aprender a florescer na complexidade” (HARAWAY, 2019a) em todas as suas dimensões, por isso, ela afirma que está relacionado com “seres da lama mais do que do céu” (HARAWAY, 2019b, p. 20, tradução nossa), em contraposição aos senhores “celestiais” que sempre foram representantes das classes dominantes e suas religiões. A partir disso a *filosofia intercultural crítica* se conecta com o *mangue dos saberes*, e não com à árvore do conhecimento

de Descartes que hierarquizava os saberes, porque tal qual o mangue, um entre mundos terrestres e aquáticos que produz regeneração e é berçário e local para vidas plurais, humanas e não humanas e seus conhecimentos; essa filosofia busca a *pluriversalidade*, isto é, mundos plurais com outras bases éticas, políticas que promovam verdadeiramente a justiça social.

Quando olhamos para o mundo em uma perspectiva ecológica para além das ideologias de superioridade que fomos ensinados/as/es – superioridade europeia, humana, masculina, branca, etc. –, a primeira constatação é que não existe vida sem coexistência, reciprocidade e colaboração humana e mais que humana.

Entendemos que a educação pode colaborar convidando-nos a perceber outros mundos humanos e não humanos. Isso é possível com base na compreensão de que a natureza está por toda a parte, inclusive em nós, e existem muitas formas de percebê-la e *fazer-com*. A educação pode colaborar estimulando-nos a perceber as alianças entre mundos humanos e não humanos, aprendendo com outros seres professores. Como ressalta Albuquerque (2011, p. 77),

Pensar as plantas como sujeitos do saber implica considerar a possibilidade da produção desse saber centrar-se num ser não humano o que, em si mesmo, configura-se com uma heresia epistemológica na medida em que viola as clássicas distinções entre natureza e cultura que transformou as plantas em meros objetos do saber, mas nunca em sujeitos do saber.

Os saberes e seres que foram excluídos pelos processos coloniais colaboram para uma percepção de mundo mais adequada aos desafios atuais, permitindo a resistência aos diferentes processos de destruição da vida. Neste artigo, fundamentados nas contribuições da Ética do Bem Viver, buscamos trazer possíveis caminhos para a educação dialogar com outros povos, mas também com outros seres, contribuindo para percebermos que nenhum ser é capaz de determinar sozinho os rumos do que acontece ao seu redor e como nossa vida é permeada por coletividades no âmbito macro, micro e nanopolítico, mesmo que a ideologia dominante vise a ocultar a diversidade da vida humana e não humana. Dessa maneira, as éticas interculturais e mais que humanas contribuem para a descolonização da vida e para um futuro humano no planeta.

Muitas perspectivas e mundos *com*-põem o planeta que vivemos. Precisamos de outras *com*-posições planetárias para adiar o fim dos mundos, que, embora também finitos, trazem formas de viver mais conectadas ao planeta e os desafios atuais. Diante disso, cabe também à educação buscar formas de potencializar a simbiose emaranhada do mundo mantendo a sua complexidade e a possibilidade de um futuro humano, aprendendo com os saberes que desde sempre resistem à imposição desse mundo único e devastador.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa. **Epistemologia e saberes da ayahuasca**. Belém: EDUEPA, 2011.

BENITES, Sandra. **Viver na língua Guarani Nhandewa (mulher falando)**. Orientadora: Bruna Franchetto, 2018, 105f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

BRASIL, MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO CONSELHO NACIONAL DE EDUCAÇÃO, 2017. Disponível em:
<http://portal.mec.gov.br/docman/agosto-2017-pdf/71351-produto-estudo-sobre-aplicacao-leis-10-639-2003-11-645-2008-pdf/file#:~:text=10.639%2F2003%20e%2011.645%2F2008%20que%20tornam%20obrigat%C3%B3rio%20o%20ensino,3.19>. Acesso em: 28 set. 2022.

COSTA, Alyne de Castro. **Cosmopolíticas da Terra: modos de existência e resistência no Antropoceno**. Orientadora: Deborah Danowski, 2019. 303 f. Tese (Doutorado em Filosofia), – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

DANOWSKI, Débora; CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Há mundo por vir?** Ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: Cultura e Barbárie/Instituto Socioambiental, 2014.

DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro** – a origem do mito da modernidade. Petrópolis: Vozes, 1993.

GROSGUÉL, Ramón. Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y al extractivismo ontológico: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. **Tabula Rasa**. Bogotá - Colômbia, n.24, p.123-143, enero-junio 2016.

HARAWAY, Donna. “Estamos diante de uma crise do modelo de civilização”. [Entrevista concedida a] Ricardo Mir de Francia. Revista **IHU On-line**. 18 set, 2019a. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/592682-estamos-diante-de-uma-crise-do-modelo-de-civilizacao-entrevista-com-donna-haraway>. Acesso em: 30 maio 2020.

HARAWAY, Donna. **O Manifesto das Espécies de Companhia: Cães, Pessoas e a Outridade Significante**. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.

HARAWAY, Donna. **Seguir con el problema: generar parentesco en el Chthuluceno**. Espanha: Consonni, 2019b.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami**. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das letras, 2019.

KRENAK, Ailton. Caminhos para a cultura do Bem Viver. Disponível em: <https://cdn.biodiversidadla.org/content/download/172583/1270064/file/Caminhos%20para%20a%20cultura%20do%20Bem%20Viver.pdf>. Acesso em: 20 dez. 2021.

LEFF, Enrique. **Ecologia, capital e cultura**: a territorialização da racionalidade ambiental. Petrópolis: Vozes, 2009.

MARGULIS, Lynn; SAGAN, Dorian. **O que é a vida?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2002.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz; HADDOCK-LOBO, Rafael. **Arruaças**: uma filosofia popular brasileira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. *Fogo no mato*: a ciência encantada das macumbas. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2018.

TAKUÁ, Cristine. Teko Porã. O sistema milenar educativo de equilíbrio. São Paulo: **Rebento**. n. 9, p. 5-8, dez. 2018.

TAKUÁ, Cristine. Seres criativos da floresta. **Cadernos Selvagem**. Rio de Janeiro, 2019. Disponível em: http://selvagemciclo.com.br/wp-content/uploads/2020/11/CADERNO_4_TAKUA.pdf. Acesso em: 05 jan. 2022.

VALENTIM, Marco Antonio. A sobrenatureza da catástrofe. In: **Os mil nomes de Gaia**: do antropoceno à idade da terra. Rio de Janeiro: 2014. Disponível em: <https://osmilnomesdegaia.files.wordpress.com/2014/11/marco-antonio-valentim.pdf>. Acesso em: 18 de nov. 2021.

VALENTIM, Marco Antonio. Professor de Filosofia lança livro em que compara conceito de “mundo” para ocidentais e ameríndios. [Entrevista concedida a] Camille Bropp. **Carta Maior**. 05 set, 2018. Disponível em: <https://www.ufpr.br/portalufpr/noticias/entrevista-professor-de-filosofia-lanca-livro-em-que-compara-conceito-de-mundo-para-ocidentais-e-amerindios-ufpr/>. Acesso em: 28 set. 2022.

WALSH, Catherine. Interculturalidade crítica e pedagogia decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver. In. CANDAU, Vera Maria (org.). **Educação intercultural na América Latina**: entre concepções, tensões e propostas. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009. p. 12-43.

BEM VIVER E JUSTIÇA AMBIENTAL: UMA PERSPECTIVA HEMISFÉRICA

Benjamin Kantner¹

Resumo: Bem Viver surge de uma longa linhagem de pensamento crítico e indígena que liga as origens andinas à aplicação atual na Amazônia e em outras regiões do Brasil. Enquanto a filosofia do Bem Viver continua suas viagens, como os acadêmicos, ativistas e comunidades podem apoiar a criação de um espaço de coalizão, respeitando o compromisso do Bem Viver com o local e o relacional? Sem se constituir uma forma de multiculturalismo ou cosmopolitismo, o Bem Viver apresenta oportunidades para diversas reciprocidades com outros movimentos sociais enquanto permanece referenciado em suas raízes indígenas. Este artigo explora como um exercício de pensar hemisférico as possibilidades de colaboração entre Bem Viver e Justiça Ambiental baseado nos Estados Unidos. Por meio da justaposição criativa inspirada em *Theorizing Race in the Americas* (2017) de Juliet Hooker, o potencial relacional hemisférico do Bem Viver torna-se um espaço compartilhado para resistir ao capitalismo racial e às hierarquias de conhecimento.

Palavras-chave: Bem Viver; justiça ambiental; pensamento hemisférico.

BEM VIVER AND ENVIRONMENTAL JUSTICE: A HEMISPHERIC PERSPECTIVE

Abstract: Bem Viver emerges from a long lineage of Indigenous and critical thought linking Andean origins to current application across the Amazon Basin and elsewhere in Brazil. As the philosophy of Bem Viver continues its travels, how might scholars, activists, and communities support the creation of coalitional space while respecting Bem Viver's commitment to the local and relational? Neither a form of multiculturalism or cosmopolitanism, Bem Viver presents opportunities for diverse reciprocities with other social movements while staying situated in its Indigenous roots. This paper explores how the exercise of thinking hemispherically speculates possibilities for collaboration between Bem Viver and United States-based Environmental Justice. Through the creative juxtaposition inspired by Juliet Hooker's *Theorizing Race in the Americas* (2017), Bem Viver's hemispheric relational potential becomes a shared space for resisting racial capitalism and hegemonic knowledge hierarchies.

Key-words: Bem Viver; environmental Justice; hemispherical thought.

BUEN VIVIR Y JUSTICIA AMBIENTAL: UNA PERSPECTIVA HEMISFÉRICA

Resumen: El Buen Vivir surge de un largo linaje de pensamiento crítico e indígenas que liga los orígenes andinas a la aplicación actual en la amazonia y en otras regiones de Brasil. En cuanto la filosofía del Buen Vivir continúa sus viajes: ¿cómo los académicos, activistas y comunidades pueden apoyar la creación de un espacio de coalición, respetando el compromiso del buen vivir con lo local y lo relacional? Ni una forma de multiculturalismo o cosmopolitismo, el Buen

¹ Departamento de Geografia
Universidade da Califórnia, Los Angeles.

Vivir presenta oportunidades para diversas reciprocidades con otros movimientos sociales en cuanto permanece referenciado en sus raíces indígenas. Este artículo explora como un ejercicio de pensar hemisférico abre las posibilidades de colaboración entre el Buen Vivir y la Justicia Ambiental basado en los Estados Unidos. Por medio de la yuxtaposición creativa inspirada en *Theorizing Race in the Americas* (2017) de Juliet Hooker, el potencial relacional hemisférico del Buen Vivir se torna un espacio compartido para resistir al capitalismo racial y las jerarquías de conocimiento.

Palabras-Clave: Buen Vivir. Justicia Ambiental. Pensamiento hemisférico.

INTRODUÇÃO

Acientista política nicaraguense Juliet Hooker (2017) apresenta o pensamento hemisférico como um exercício de justaposição entre teorias políticas originárias dos Estados Unidos/Canadá e teorias da América Latina/Caribe. Hooker baseia-se nas histórias compartilhadas do Hemisfério Ocidental, de colonização, raça e independência da Europa, para encorajar intelectuais e ativistas a resistir ao desejo de buscar na Europa modelos políticos e teóricos. Em vez disso, as Américas, Turtle Island e Abya Yala oferecem amplas oportunidades para entender trajetórias históricas articuladas sob o projeto comum de relações raciais formadas pela tríade de identidades Branco, Afrodescendente e Indígena.

Certamente, Hooker não está sozinha em pedir uma perspectiva do Novo Mundo na Academia. A filósofa jamaicana Sylvia Wynter (1995) também afirmou uma “Nova Visão de Mundo” argumentando que os entendimentos modernos de raça surgiram da conquista das Américas. Da mesma forma, Wynter insiste que a era dos Direitos Civis dos anos 1960 e os movimentos sociais relacionados pela equidade racial são uma contribuição hemisférica para um humanismo decolonial.

Enquanto Hooker e Wynter colocam sua teoria racial hemisférica no contexto das paisagens ecológicas da América do Norte e do Sul, nenhum dos dois articula o conjunto resultante tão claramente quanto a geógrafa cultural Katherine McKittrick (2013, p. 3), que emprega a plantação como o local explicativo que liga a economia política global com “subdesenvolvimento persistente” e “pobreza persistente” nas Américas. Se o chamado original de Hooker para pensar hemisfericamente envolve conversas sobre raça entre os Estados Unidos e a América Latina, como perspectivas socioambientais podem se juntar a esse diálogo hemisférico?

Este artigo sugere Bem Viver e Justiça Ambiental como um par hemisférico com potencial para avançar na teorização de raça, conhecimento e lugar situado nas Américas. Ambos os campos surgiram do Hemisfério Ocidental (Bem Viver das nações andinas e Justiça

Ambiental dos Estados Unidos), vinculam as preocupações ambientais com a justiça racial e enfatizam as relações com o lugar. Assim, o Bem Viver e a Justiça Ambiental empregam um enquadramento profundamente ecossocial que diverge das raízes europeias do ambientalismo. Nesse sentido, ambos podem ser considerados como uma “visão do Novo Mundo” do meio ambiente, com profundas implicações para as intervenções ambientais decoloniais em andamento na conservação, extração de recursos e direitos ao território.

DUAS REFERÊNCIAS TEÓRICO-PRÁTICAS EM DIÁLOGO

Começando com breves genealogias do Bem Viver e da Justiça Ambiental, passo a colocar esses dois referenciais teóricos na conversa hemisférica antes de concluir com observações sobre oportunidades e divergências quando Bem Viver e Justiça Ambiental viajam hemisféricamente. Embora reconheça que minha abordagem toma licença criativa com o exercício original do pensamento hemisférico de Hooker envolvendo quatro autores (DOUGLASS, 1952; SARMIENTO, 1866; DU BOIS, 1914; VASCONCELOS, 2011), acredito que essa conversa experimental entre Bem Viver e Justiça Ambiental permanece verdadeira ao espírito do projeto de Hooker por meio da aplicação da metodologia hemisférica que segue.

Em *Theorizing Race in the Americas*, Juliet Hooker chama os estudiosos a “deslocar-se de estruturas puramente nacionais” (2017, p. 2). Como exercício, o pensamento hemisférico ultrapassa os limites e armadilhas da comparação que “assume, ou constrói, uma ilusão de coerência e distinção das unidades comparadas. Ela [comparação] tende a ignorar momentos de troca ou sobreposição, como quando as ideias viajam, ou pensadores de diferentes tradições se engajam com interlocutores compartilhados” (p. 11). Hooker afirma que o pensamento hemisférico se afasta das restrições da comparação como método e, em vez disso, avança a justaposição, definida como colocar “dois objetos díspares lado a lado, e é ao ser visto simultaneamente que a compreensão do espectador de cada objeto é transformada” (p. 13). Consequentemente, a justaposição hemisférica reconhece que as conversas históricas e políticas movimentaram ideias entre os Estados Unidos/Canadá e a América Latina/Caribe, em vez de assumir o pensamento europeu como ponto de referência (p. 17).

James Martell (ROBERTS et al., 2019) sugere o pensamento hemisférico como método para quebrar outro binário, o do local e do universal. Com base no trabalho mencionado de Juliet Hooker, James Martell (idem) concebe o pensamento hemisférico como um borrão das

fronteiras que colocam o local e o universal um contra o outro. O hemisférico é mais espaçoso que o local, mas forçado a considerar o contexto em um grau pouco familiar em reflexões universalistas. Como intervenção criativa e experimental, o pensamento hemisférico opera pelo benefício de suas justaposições, que mesmo operando em premissas fabuladas, criam a possibilidade de mediar “sobre o poder das falsas analogias” (p. 634). Mesmo uma janela momentânea para uma potencialidade alternativa oferece a oportunidade de imaginar outros mundos possíveis, um exercício fundamental no pensamento libertador. Como projeto político, o pensamento hemisférico eleva o pensamento composto sobre a teoria pura por meio da incorporação de vários materiais literários e culturais como fontes (HOOKER, 2017, p. 54-55), defendendo uma solidariedade não baseada em estados-nação nas Américas (p. 64).

JUSTIÇA AMBIENTAL NOS ESTADOS UNIDOS E BEM VIVER NA AMÉRICA LATINA

Em sua introdução ao *Environmental Justice in Latin America* (2008), o editor David Carruthers comenta as origens do movimento de justiça ambiental nos Estados Unidos, sua dependência de dados públicos para fundamentar alegações de desigualdades ambientais e a comparativa “escassez de dados sistemáticos ambientais e de saúde pública na maioria dos países da América Latina e do Caribe” (p. 3). Carruthers também observa que “as barreiras financeiras ao ativismo comunitário são mais assustadoras no Sul global, onde a marginalização econômica é mais severa e há menos recursos sociais disponíveis”, enquanto “as redes ambientais formais na maioria dos países latino-americanos são, na melhor das hipóteses, nascentes, e o apoio filantrópico e governamental é muito mais escasso” (p. 4).

Embora as observações de Carruthers (2008) sejam sem dúvida convincentes, sua metodologia comparativa isola o contexto dos Estados Unidos do contexto da América Latina, afirmando que “somente nas partes da bacia do Caribe e no Brasil encontraríamos um legado comparável de escravidão afro-americana, segregação, e mobilização dos direitos civis” (p. 5) e que, em termos de poluição e contaminação industrial, “os riscos que os latino-americanos urbanos da classe baixa e da classe trabalhadora enfrentam não são consistentemente maiores do que aqueles enfrentados pelos moradores de classe média ou alta” (p. 6).

Não é minha tentativa de refutar as afirmações de Carruthers aqui – seu método é apoiado por uma estrutura comparativa robusta. No entanto, Juliet Hooker incentiva o rastreamento de uma genealogia hemisférica que desafia o silo (2017, p. 195), juntamente com uma compreensão

mais ampla de como as ideias viajam pelas Américas, entre Turtle Island e Abya Yala. A seguir, contextualizo genealogias de Justiça Ambiental e Bem Viver. Ao fazê-lo, eu enfatizo os papéis de raça, conhecimento e lugar.

O Bem Viver desafia a lógica da terra-recurso, reforça a autonomia da comunidade e implica uma territorialização alternativa correspondente. Bem Viver é a tradução portuguesa do espanhol *Buen Vivir*, uma filosofia frequentemente descrita como pertencente ao desenvolvimento (GONZALES; HUSAIN, 2016). Traçar as origens do Bem Viver/*Buen Vivir* revela ainda mais suas raízes indígenas: *Sumaq Kawsay* em quíchua.

Bem Viver como futuro alternativo foi referenciado já nos escritos de 1611 do indígena Aymara Felipe Guamán Poma de Ayala, intitulado “Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno”. Guamán Poma, observando a ordem social indígena Inca oprimida pelos conquistadores e ouvindo as queixas dos conquistados, “historicamente resgatou e valorizou os saberes e as práticas da ordem social conquistada e, ao mesmo tempo, os projetou [sociedade indígena] como um horizonte de sentido na busca pela substituição da nova ordem injusta imposta pelo sistema colonial” (LACERDA; FEITOSA, 2015, p. 13).

O geógrafo Karl Zimmerer (2012) examina o significado por trás do conceito quíchua de *Kawsay* para revelar dois atributos fundamentais da filosofia, o núcleo do Bem Viver: (1) recursos tradicionais e (2) relações sociais. Ambos centralizam a paisagem onde acontecem essas ações de “viver bem”. Conclui-se que Bem Viver envolve território e cultura, sendo ambos indissociáveis através do conceito de lugar, definido por Arturo Escobar (2008) como ocorrência de sentido e afeto ligado aos espaços físicos, mas transcendendo as propriedades materiais desses espaços.

Além das dimensões materiais da terra e dos recursos, o estudioso indígena Glen Coulthard explica o lugar como “um campo de relações das coisas entre si. Lugar é uma forma de conhecer, experimentar e se relacionar com o mundo” (2010, p. 79). A teorização através de *Sumaq Kawsay* demonstra a inserção histórica do lugar nas cosmovisões indígenas andinas com o ambientalismo exposto como um recém-chegado à cena.

A IMPORTÂNCIA DO LUGAR

Embora reconheça que minha abordagem toma licença criativa com o exercício original do pensamento hemisférico de Hooker envolvendo quatro autores (DOUGLASS, 1952;

SARMIENTO, 1866; DU BOIS, 1914; VASCONCELOS, 2011), acredito que essa conversa experimental entre Bem Viver e Justiça Ambiental considerava o papel do lugar para conectar os humanos com a natureza, a divisão frequentemente citada que confunde o pensamento canônico ocidental. A apreciação relativamente recente do ambientalismo pelas pessoas no local não é surpreendente, dada a ênfase da conservação em parques nacionais e áreas selvagens desprovidas de humanos (GUHA, 1989; NASH, 1965). É precisamente por essa razão que a Justiça Ambiental traça suas estratégias para o movimento dos Direitos Civis da década de 1960, em vez do ambientalismo dominante dos EUA, fixado nas noções ocidentais de conservação (AGYEMAN et al., 2016).

A Justiça Ambiental chama a atenção para o papel da raça, bem como para os eixos interseccionais de classe, gênero e sexualidade como fatores que influenciam as diferentes exposições das comunidades à poluição, contaminação e degradação ambiental (PULIDO, 2018). Ao fazê-lo, a Justiça Ambiental vê as corporações, o estado e a sociedade como cúmplices na criação de exposição racializada a riscos e danos ambientais. Além disso, o conhecimento experiencial das comunidades torna-se um componente crítico na mobilização da resistência (KURTZ, 2009).

A defesa do lugar reforça o valor dos bairros e locais sagrados, além dos parques nacionais e áreas selvagens (ADGER et al., 2011, p. 5). Esses autores referenciam a incomensurabilidade dos lugares valorizados pelas comunidades, o valor intrínseco dos lugares para o bem-estar da comunidade e o papel dos lugares nos sistemas de conhecimento tradicionais relativos a “hábitos, habilidades e estilos a partir dos quais as pessoas constroem seus meios de subsistência”, bem como a cultura.

A estrutura sociocultural da Justiça Ambiental destaca os legados do colonialismo racialmente indexado ao meio ambiente. Como histórias de escravidão e aspirações por democracias multirraciais compartilham a emergência dos contextos coloniais da América do Norte e do Sul, a Justiça Ambiental é mais do que um compromisso metodológico para mobilizar conhecimentos técnicos sobre a qualidade do ar, da água e do solo. Ao contrário disso, a Justiça Ambiental é um imperativo ético para uma política ambiental antirracista que valorize saberes e lugares subalternos.

Como evidenciado pela ausência dos organizadores da Justiça Ambiental da ECO-92 e rejeição das prioridades neoliberais de desenvolvimento sustentável durante a década de 1990, a Justiça Ambiental resiste a se identificar com o discurso da sustentabilidade (AGYEMAN et al., 2016).

A ECO-92 COMO MARCO CONTESTATÓRIO ÀS AGENDAS NEOLIBERAIS E DESCONSTRUINDO LUGARES COMUNS SOBRE BRASIL E ESTADOS UNIDOS

A ECO-92 oferece um local atraente para a justaposição do Bem Viver e da Justiça Ambiental, dado o consenso internacional resultante sobre o combate à pobreza e à poluição encontrado na Declaração do Rio e na Agenda 21 (PEZZOLI, 1997). O foco exclusivo da mídia internacional na ECO-92 obscureceu a conferência alternativa que unia movimentos sociais de base: o Fórum Global (DALBY, 1996). Talvez a Justiça Ambiental tivesse encontrado maior potencial de coalizões nessa alternativa espacial à agenda do desenvolvimento sustentável.

No Fórum Global, indígenas, negros, camponeses e pobres urbanos/classes trabalhadoras contestaram as agendas neoliberais de regularização territorial por meio da privatização, “agricultura verde”, sustentabilidade corporativa e *green grabbing* por ONGs internacionais de conservação (DALBY, 1996, p. 601) Décadas mais tarde, na Rio+20, uma divergência semelhante se desenrolou quando a Conferência dos Povos Indígenas avançou as noções do Bem Viver em contraste com o conceito e a prática neoliberal dominante de desenvolvimento baseado na colonização, mercantilização, contaminação e exploração do mundo natural, e as políticas e projetos baseados nesse modelo (FRANK, 2012).

Em sua mútua rejeição dos discursos do desenvolvimento sustentável neoliberal e do ambientalismo ocidental, Justiça Ambiental e Bem Viver reafirmam sua relevância como dupla hemisférica. Essa justaposição crucial também revela complicações para essas ideias viajarem baseadas em imaginários espaciais populares enfatizando diferenças entre os Estados Unidos e a América Latina.

Durante meu trabalho de campo de 2019 no Brasil, um líder de movimento social entre ribeirinhos da região do Lago Sapucaá, oeste do Pará, comentou que imaginava os Estados Unidos como uma grande cidade de costa a costa. A justaposição desse imaginário espacial com um frequentemente repetido do Brasil, o de uma floresta tropical selvagem, revela percepções populares que restringem o uso de estruturas de Justiça Ambiental no Brasil e Bem Viver nos Estados Unidos.

Visto como hiperdesenvolvido e tecnologicamente rico, os Estados Unidos não se assemelha a um habitat adequado para uma filosofia indígena como Bem Viver, que se supõe estar focada em pequenas comunidades agroecológicas. Da mesma forma, voltando aos comentários de Carruthers, o Brasil, ou a Amazônia em particular, enquanto hospedeiro de muitas desigualdades socioambientais, parece não ter a devida diferença socioespacial urbana e monitoramento de dados para facilitar a tradução da Justiça Ambiental para contextos como

o Pará. No entanto, essas generalizações da diferença, por retratos de brasileiros dos Estados Unidos e residentes nos Estados Unidos projetando imagens do Brasil, funcionam como comparações inadequadas. Ao contrário, a filosofia do Bem Viver merece consideração nos Estados Unidos, assim como a Justiça Ambiental já viajou e encontrou aplicação no Brasil (PORTO, 2012; SOUZA, 2008).

Para começar, é importante dissipar concepções internacionais anteriores sobre a Amazônia. Pelo menos 70% da população da Amazônia brasileira é urbana. Das 19 cidades brasileiras que duplicaram sua população na última década, 10 estão na Amazônia. A população da Amazônia cresceu 23% de 2000 a 2010, enquanto o restante do Brasil cresceu 12% (ROMERO, 2012). Na Amazônia urbana, moradores de cidades como Belém enfrentam intensas divergências de infraestrutura e exposição ao risco indexado pela diferença racial (PEIXOTO; SILVA, 2016). Em Belém, não é incomum ver carros de luxo passando por esgotos transbordando ou ver um horizonte de torres de vidro mesmo com os pés em uma estrada de terra. Da mesma forma, o capitalismo racial concentra indústrias poluentes nas margens da cidade, como Barcarena, onde o impacto local da indústria global do alumínio envenena os habitantes quilombolas da cidade (BARBOSA, 2019). Paralelos podem ser encontrados no “Beco do Câncer” dos Estados Unidos, onde as comunidades afro-americanas se tornaram alvos como locais para a indústria química (BULLARD, 2000).

O conceito de ecologias da abolição de Heynen e Ybarra (2021) demonstra a relevância da Justiça Ambiental na Amazônia brasileira. Nas palavras dos autores, as ecologias da abolição trabalham “em direção a uma crítica estrutural das maneiras pelas quais as exposições a danos ambientais e o acesso a bens ambientais são distribuídos desigualmente por raça, classe e império” (ibidem, p. 22). Aplicando o conceito de ecologias da abolição hemisfericamente entre os Estados Unidos e o Brasil, descobrimos que os recintos tóxicos e as barreiras raciais à autodeterminação não acontecem apenas entre impérios, mas dentro de impérios.

Nos Estados Unidos, a desigualdade racial ambiental de fato existe. Os exemplos incluem a atual crise hídrica em Flint, Michigan, a rápida expansão de oleodutos em territórios nativos americanos e os impactos da mineração em locais sagrados indígenas no sudoeste dos EUA. Os Estados Unidos não são um território homogêneo de vantagens tecnológicas e oportunidades financeiras. A importância das ecologias da abolição e da justiça ambiental nos Estados Unidos evidencia o colonialismo interno que leva a zonas de sacrifício e desigualdade crescente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: POR UM DIÁLOGO ENTRE ACADÊMICOS-ATIVISTAS DOS HEMISFÉRIOS NORTE E SUL EM TORNO DE JUSTIÇA AMBIENTAL E BEM VIVER

Se considerarmos o caso dos direitos indígenas americanos nos Estados Unidos, a articulação de uma Justiça Ambiental Indígena torna-se notavelmente semelhante à filosofia do Bem Viver. Em *As Long As Grass Grows* (2019), a autora de *Colville Confederated Tribes*, Dina Gilio-Whitaker, descreve a história de desapropriação e danos ambientais sofridos pelos povos indígenas que vivem atualmente dentro das fronteiras dos Estados Unidos. Gilio-Whitaker insiste que a Justiça Ambiental Indígena deve incluir a devolução de terras, proteção de locais sagrados, soberania alimentar e autonomia da comunidade.

Essa agenda é notavelmente semelhante à estrutura do Bem Viver detalhada anteriormente neste artigo e sugere o imenso valor de um par hemisférico de Justiça Ambiental e Bem Viver. Na conversa, Bem Viver torna-se cada vez mais relevante para as comunidades urbanas para além das origens rurais andinas da filosofia, assim como a Justiça Ambiental ganha viagens para territórios indígenas e quilombos.

Os Estados Unidos e o Brasil passam a ser entendidos como igualmente adequados para intervenções centradas nas ecologias da abolição em áreas urbanas e rurais. Uma Justiça Ambiental hemisférica e um ethos centrado no Bem Viver enfatizam os territórios antirracistas (urbanos ou rurais), os saberes ancestrais sobre a tecnociência e a combinação de direitos e autonomias prometidas e ainda não entregues pelos governos aos povos negros e indígenas.

Uma estrutura hemisférica para Justiça Ambiental e Bem Viver pode envolver, mas não centraliza, *degrowth*, desenvolvimento sustentável, cosmopolitismo ou multiculturalismo. Cada uma dessas abordagens foi sugerida como remédios para o racismo e/ou desenvolvimento desigual na América do Norte e do Sul. Apesar das boas intenções, filosofias como o *degrowth* ou o cosmopolitismo não dão conta adequadamente das realidades materiais da diferença racial, assim como o desenvolvimento sustentável e o multiculturalismo ignoram a incapacidade do neoliberalismo de se separar do capitalismo racial.

Estudiosos sugerem o *degrowth* como a resposta companheira do Norte global (incluindo Estados Unidos e Canadá) ao surgimento do Bem Viver no Sul global (América Latina) (GARCIA, 2012; THOMSON, 2011). No entanto, conforme discutido, existem diferenças internas tanto nos Estados Unidos quanto no Brasil. O *degrowth* incentiva uma resposta excessivamente individualizada e burguesa à atual crise ambiental, optando por reduzir o consumo. Embora

isso seja obviamente necessário, como o “*degrowth*” vai acabar com o capitalismo racial?

Se encontrarmos o capitalismo racial responsável pelas atuais crises ambientais e de direitos humanos globais, incluindo violência contra povos negros e indígenas, distribuição desigual de danos ambientais e disparidades de saúde entre comunidades com base na raça, então soluções sem atenção às dimensões estruturais do racismo caem incrivelmente baixo. Da mesma forma, o cosmopolitismo sugere uma aspiração à unidade humana por meio do acordo com princípios comuns ancorados na filosofia e no conhecimento universalistas (APPIAH, 2006). Em contraste com o multiculturalismo, que pressupõe a coexistência e valorização das diferenças culturais dentro das democracias liberais, o cosmopolitismo concentra-se em princípios humanistas mantidos em comum, enquanto entende a diferença como apenas divergências locais (*ibidem*).

Tanto o cosmopolitismo quanto o multiculturalismo refletem os interesses globalizados das classes capitalistas mais do que as realidades situadas das comunidades desprivilegiadas. Na busca do alisamento globalizado da história e da autonomia, o cosmopolitismo e o multiculturalismo avançam o projeto cultural do neoliberalismo priorizando a redução de barreiras aos fluxos de capital e a conformidade com a regularização do território baseada no mercado. Voltando ao desenvolvimento sustentável, o diabo está nos detalhes como sempre.

A gama impossivelmente ampla de projetos descritos como desenvolvimento sustentável deixa estudiosos críticos e comunidades com sérias dúvidas sobre os padrões éticos do campo (MURPHY, 2015). Resta-nos fazer a pergunta familiar de se o desenvolvimento sustentável possui alguma estrutura unificadora além de forçar o mundo a sustentar o capitalismo.

Justiça Ambiental e Bem Viver representam duas abordagens cada vez mais móveis para enfrentar as desigualdades socioambientais racializadas. As origens da Justiça Ambiental nos Estados Unidos e do Bem Viver na América do Sul, bem como as viagens da Justiça Ambiental para a América Latina e do Bem Viver além de sua formação andina, sugerem a metodologia do pensamento hemisférico de Juliet Hooker como um exercício benéfico para justapor as duas estruturas.

Ao colocar Justiça Ambiental e Bem Viver em diálogos entre si através de contextos situados nos Estados Unidos e na Amazônia brasileira, o conceito de ecologias da abolição de Heynen e Ybarra ganha relevância para traduzir a Justiça Ambiental para o Brasil. Da mesma forma, a articulação de Dina Gilio-Whitaker de uma Justiça Ambiental Indígena revela a necessidade de um ethos Bem Viver nos Estados Unidos. Por fim, contrastei Justiça Ambiental e Bem Viver dos ideais liberais europeus, como *degrowth*, multiculturalismo, cosmopolitismo

e desenvolvimento sustentável.

Embora essas filosofias européias possam às vezes aspirar a objetivos nobres, elas são inadequadamente adequadas para as Américas, Turtle Island e Abya Yala, devido à sua escassez de comentários sobre a história particular do capitalismo racial experimentado e estruturalmente enraizado na sociedades pós-colonial e no colonialismo de colonos (*settler colonial*) do Hemisfério Ocidental.

Em sua detalhada justaposição de Douglass e Sarmiento, Du Bois e Vasconcelos, Juliet Hooker destaca o crescimento experimentado por cada pensador ao deixar de usar a Europa como ponto de referência para suas indagações intelectuais. Os afro-americanos Douglass e Du Bois, bem como os latino-americanos Sarmiento e Vasconcelos, fizeram suposições acríticas em relação à outra América. No entanto, eles também encontraram inspiração para o anti-racismo, a descolonização e futuros esperançosos indisponíveis além das viagens hemisféricas das ideias.

Com este ensaio, eu me esforcei para a mesma aspiração. Embora imperfeita, apresento as reflexões aqui reunidas como um chamado à colaboração e coalizão entre acadêmicos-ativistas dos Estados Unidos e do Brasil para ampliar as conversas em nosso hemisfério compartilhado entre Justiça Ambiental e Bem Viver. Essas discussões devem permanecer enraizadas no conhecimento dos povos afrodescendentes e indígenas das Américas, para os quais frases como “o sonho americano” ou “milagre brasileiro” permanecem como lembranças de legados de promessas não cumpridas e danos ambientais.

REFERÊNCIAS

ADGER, W. N.; BARNETT, J.; CHAPIN, F. S.; ELLEMOR, H. This must be the place: Underrepresentation of identity and meaning in climate change decision-making. **Global Environmental Politics**, Lugar, v. 11, n. 2, p. 1–25, maio. 2011. DOI: https://doi.org/10.1162/GLEP_a_00051. Disponível em: <https://direct.mit.edu/glep/article-abstract/11/2/1/14504/This-Must-Be-the-Place-Underrepresentation-of?redirectedFrom=PDF>. Acesso em: 2 jul. 2022.

AGYEMAN, J.; SCHLOSBERG, D.; CRAVEN, L.; MATTHEWS, C. Trends and Directions in Environmental Justice: From Inequity to Everyday Life, Community, and Just Sustainabilities. **Annual Review of Environment and Resources**, v. 41, p. 321–340, 2016. DOI: <https://doi.org/10.1146/annurev-environ-110615-090052>. Disponível em: <https://www.annualreviews.org/doi/pdf/10.1146/annurev-environ-110615-090052>. Acesso em: 4 jul. 2022.

APPIAH, K A. **Cosmopolitanism**. New York: W W Norton. 2006.

BARBOSA, C. Quilombolas são excluídos por mineradora que causou crime ambiental no Pará. **Amazônia Real**. Manaus, fev. 2019. Seção Meio Ambiente. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/quilombolas-sao-excluidos-por-mineradora-que-causou-crime-ambiental-no-para/>. Acesso em: 25 jan. 2022.

BULLARD, R. Environmental justice in the 21st century. Race Still Matters. **Phylon (1960-)**, v. 49, n. 3/4, p. 151-171, 2001. DOI: <https://doi.org/10.2307/3132626>. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/3132626?origin=crossref> . Acesso em: 4 jul. 2022.

CARRUTHERS, D. V. Environmental justice. *In: Latin America: Problems, promise, and practice*. Cambridge, Mass: MIT Press. 2008.

COULTHARD, G. “Place Against Empire: Understanding Indigenous Anti-Colonialism,” **Affinities: A Journal of Radical Theory, Culture, and Action**, Vancouver, Canadá, v. 4, n. 2, p. 79-83, 2010.

DALBY, S. Reading Rio, writing the world: The New York Times and the “Earth Summit.” **Political Geography**, v. 15, n. 6-7, p. 593-613, 1996. DOI: [https://doi.org/10.1016/0962-6298\(96\)00032-7](https://doi.org/10.1016/0962-6298(96)00032-7). Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/0962629896000327?via%3Dihub>. Acesso em: 4 jul. 2022.

DOUGLASS, Frederick. A trip to Haiti. *In: The Life in Writings of Frederick Douglass*. vol 3. The Civil War, 1861-1865. New York: International Publishers, 1952.

DU BOIS, W. E. B. Brazil. **The Crisis**, v.7. n. 6, April, 1914.

ESCOBAR, A. **Territories of Difference**. Durham, NC: Duke University Press. 2008.

FRANK, M. A. The future we don’t want: Indigenous peoples at rio+20. **Cultural Survival**, 2012. Disponível em: <https://www.culturalsurvival.org/publications/cultural-survival-quarterly/future-we-dont-want-indigenous-peoples-rio20>. Acesso em: 21 jan. 2022.

GARCIA, E. Decrescimento e bem viver: algumas linhas para um debate adequado. *In: LÉNA, Philippe; NASCIMENTO, Elimar Pinheiro do (org.). Enfrentando os limites do Crescimento: sustentabilidade, decrescimento e prosperidade*. Rio de Janeiro: Garamond, 2012.

GILIO-WHITAKER, D. **As Long As Grass Grows**. Beacon Press. 2019.

GONZALES, T.; HUSAIN, M. Indigenous autonomy, community-based research, and development aid: Sumaq kawsay in three epistemic scenarios. **AlterNative**, Nova Zelândia, v. 12, n. 3, p. 233-281, 2016. DOI: <https://doi.org/10.20507/AlterNative.2016.12.3.5>. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.20507/AlterNative.2016.12.3.5>. Acesso em: 4 jul. 2022.

GUHA, R. Radical American environmentalism and wilderness preservation: A third world critique. *In: L. ROBIN, S. SÖRLIN; P. WARDE (ed.). The Future of Nature: documents of Global Change*, v. 11, n. 1, p. 409–432, 1989. New Haven: Yale University Press. Disponível

em: <https://doi.org/10.4324/9781315239897-12> Acesso em: 4 jul. 2022.

HEYNEN, N.; YBARRA, M. On Abolition Ecologies and Making “Freedom as a Place.” **Antipode**, v.53, p. 21–35, jan. 2021. DOI: <https://doi.org/10.1111/anti.12666>. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/anti.12666>Acesso em: 4 jul. 2022

HOOKER, J. **Theorizing Race In The Americas**. New York: Oxford University Press. 2017.

Kurtz, H. E. Acknowledging the racial state: An agenda for environmental justice research. **Antipode**, v. 41, n. 4, p. 684–704, set. 2009. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-8330.2009.00694.x>. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/j.1467-8330.2009.00694.x>. Acesso em: 4 jul. 2022

LACERDA, R. F.; FEITOSA, S. F. Bem Viver: Projeto U-tópico e De-colonial. **Revista Interterritórios**, Caruaru, Brasil, v. 1, n. 1, 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/interterritorios/article/view/5007>. Acesso em: 04 de jul. 2022

MCKITTRICK, Katherine. “Plantation futures.” **Small Axe: A Caribbean Journal of Criticism**. v. 17. n. 3 (42), p. 1-15, 2013.

MURPHY, R. Sustainable Development or the Creeping Incubation of Disaster?. *In: The Routledge International Handbook of Sustainable Development*, eds Redcliff, M. & Springett, D., New York: Routledge. 2015. p. 391-403

NASH, R. F. **Wilderness & the American Mind**. New Haven: Yale University Press. 1965.

PEIXOTO, R. C. D.; SILVA, J. S. Segregação racial na orla de Belém: os portos públicos da Estrada Nova e o Ver-o-Peso. **Boletim de Ciências Humanas do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Belém, v.11, n. 3., 2016.

PEZZOLI, K. Sustainable Development: A Transdisciplinary Overview of the Literature, **Journal of Environmental Planning and Management**, v. 40, n. 5, p. 549-574, 1997. DOI: <https://doi.org/10.1080/09640569711949>. Disponível: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09640569711949>. Acesso em: 4 jul. 2022

PORTO, M. F. Movements and the network of environmental justice in Brazil. **Environmental Justice**, New Rochelle, v. 5, n. 2, p. 100–104, abr. 2012. DOI: <https://doi.org/10.1089/env.2011.0012>. Disponível em: <https://www.liebertpub.com/doi/10.1089/env.2011.0012>. Acesso em: 4 jul. 2022

PULIDO, L. Historicizing the Personal and the Political. *In: The Routledge Handbook of Environmental Justice*. New York, 2017. E-book . ISBN 9781315678986. Disponível em: <https://www.taylorfrancis.com/chapters/edit/10.4324/9781315678986-2/historicizing-personal-political-laura-pulido>. Acesso em: 5 jul. 2022.

ROBERTS, N.; NORTON, A.; MARTEL, J.; LINDSAY, K.; VALDEZ, I.; HOOKER, J. Juxtaposition, Hemispheric Thought, and the Bounds of Political Theory: Juliet Hooker’s

Theorizing Race in the Americas. **Contemporary Political Theory**, v.18, n. 4, p. 604–639, 2019. DOI: <https://doi.org/10.1057/s41296-019-00345-9>. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1057/s41296-019-00345-9>. Acesso em: 4 jul. 2022.

ROMERO, S. Swallowing rain forest, cities surge in Amazon. **The New York Times**. 2012. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2012/11/25/world/americas/swallowing-rain-forest-brazilian-cities-surge-in-amazon.html>. Acesso em: 25 jan. 2022

SARMIENTO, Domingo Faustino. Introduccion. *In*: SARMIENTO, Domingo Faustino. **Vida de Abraham Lincoln**. New York: D. Appleton, 1866.

SOUZA, A. The Gathering Momentum for Environmental Justice in Brazil. **Environmental Justice**, v.1, n. 4, p.183–188, 2008. DOI: <https://doi.org/10.1089/env.2008.0516>. Disponível em: <https://www.liebertpub.com/doi/pdf/10.1089/env.2008.0516?download=true>. Acesso em: 25 jan. 2022.

THOMSON, B. Pachakuti: Indigenous perspectives, Buen Vivir, Sumaq Kawsay and degrowth. **Development**, v. 54, n. 4, p. 448–454, dez. 2011. DOI: <https://doi.org/10.1057/dev.2011.85>. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1057/dev.2011.85>. Acesso em: 25 jan. 2022.

VASCONCELOS, José. **Bolivarismo y Monroísmo**: temas iberoamericanos. México, D.F.: Editorial Trillas, 2011.

WYNTER, S. “1492: A New World View.” *In*: Vera Lawrence Hyatt and Rex Nettleford, eds. **Race, Discourse, and the Origin of the Americas**. Washington DC: Smithsonian Institution Press. 1995.

ZIMMERER, K. S. The indigenous andean concept of Kawsay, the politics of knowledge and development, and the borderlands of environmental sustainability in Latin America. **Pmla**, v. 127, n. 3, p. 600–606, maio 2012. DOI: <https://doi.org/10.1632/pmla.2012.127.3.600>. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/journals/pmla/article/abs/indigenous-andean-concept-of-kawsay-the-politics-of-knowledge-and-development-and-the-borderlands-of-environmental-sustainability-in-latin-america/F7A7A0EF3D67F8B33648DCC5DE397C57>. Acesso em: 25 jan. 2022.

LUGAR DE VIDA POPULAR E BEM VIVER EM BELÉM (PA): PERTENCIMENTO, TRADIÇÃO E IDENTIDADE

Jakson Silva da Silva¹

Resumo: Nomeada pelos Tupinambá de Mairi e rebatizada pelos colonizadores portugueses, em 1616, como Santa Maria de Belém do Pará, a cidade hoje, com 406 anos, tornou-se importante centro metropolitano na Amazônia, com suas torres residenciais de alto padrão, shoppings centers e orlas requalificadas. A urbanização modernizadora, entretanto, não apagou seus traços indígenas e negros em lugares de vida popular. Essas heranças culturais são representativas na cidade, tanto em termos econômicos como simbólicos, e demonstrar essa presença é o objetivo do presente artigo, particularmente no que diz respeito ao Porto da Palha como espaço de tradição e pertencimento. A noção de Bem Viver é referência para um conceito de direito à cidade, atualizado para valorizar saberes, economias e tradições, situados nos lugares. É uma concepção aplicada a lugares urbanos, tais como feiras, mercados, portos e trapiches, que têm quilombolas e ribeirinhos como usuários, mas também muitos cidadãos classificados pretos e pardos sem pertencimento e identidade mais assumidas, submetidos todos às imposições da lógica neoliberal excludente do desenvolvimento urbano que pretende removê-los dos seus lugares de vida, trabalho, lazer e moradia.

Palavras-chave: Belém; Porto da Palha; Bem Viver; direito à cidade.

PLACES OF POPULAR LIFE AND GOOD LIVING IN BELÉM (PA): BELONGING, TRADITION AND IDENTITY

Abstract: Named by the Tupinambás of Mairi and renamed by the Portuguese colonists in 1616 as Santa Maria de Belém do Pará, the city today, at 406 years of age, has become an important metropolitan center in the Amazon, with its high-end residential towers, shopping centers and requalified edges. This modernizing urbanization, however, did not erase their indigenous and black traits in places of popular life. These cultural heritages are representative in the city, both in economic and symbolic terms, and demonstrating this presence is the objective of the article, particularly with regard to Porto da Palha as a space of tradition and belonging. The notion of Good Living is a reference to a concept of the right to the city, updated to value knowledge, economies and traditions, located in places. A conception of Good Living applied to urban places, such as fairs, markets, ports and warehouses, which have quilombolas and riverside dwellers as users, but also many urbanites classified as black and pardo without a more assumed identity and belonging, all subjected to the impositions of logic exclusionary neoliberal of urban development, which intends to remove them from their places of life, work, leisure and housing.

Keywords: Belém; Porto da Palha; good living; Right to the city.

¹ Doutor em Antropologia pela Universidade Federal do Pará (UFPA); professor de História na Secretaria de Estado de Educação (SEDUC-PA); coordenador do projeto Observatório de Conflitos Urbanos de Belém, Ananindeua e Marituba pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) da UFPA. E-mail: jakson1610@gmail.com.

LUGAR DE VIDA POPULAR Y BUEN VIVIR EN BELÉM (PA): PERTENENCIA, TRADICIÓN E IDENTIDAD

Resumen: Denominada por los Tupinambás como Mairi y rebautizada por los colonizadores portugueses, en 1616, como Santa María de Belém do Pará, la ciudad hoy, con 406 años, se convirtió en un importante centro Metropolitano de la Amazonia Brasileña con torres residenciales de alto alcance, centros comerciales y aceras recalificadas. Esta urbanización modernizadora, entre tanto, no borró los rasgos indígenas y negros en los lugares de la vida popular. Estos patrimonios culturales son representativos en la ciudad tanto en términos económicos como simbólicos, por lo que demostrar esa presencia es el objetivo de este artículo, particularmente en lo que respecta al Puerto da Palha como espacio de tradición y pertenencia. La noción de Bienestar o Buen-vivir es referencia para el concepto de derecho a la ciudad, actualizado para valorizar saberes, economías y tradiciones tales como plazas de mercado, puertos y depósitos, que tienen poblaciones “quilombolas” y ribereñas como usuarios, pero también muchos ciudadanos clasificados como negros y pardos sin pertenencia e identidad asumidas, sometidos todos a las imposiciones de la lógica neoliberal excluyente del desarrollo urbano, que pretende removerlos de sus lugares de vida, trabajo, ocio y hogar.

Palabras-clave: Belém; Puerto da Palha; buen-vivir; derecho a la ciudad.

INTRODUÇÃO

Nomeada pelos Tupinambá de Mairi e rebatizada pelos colonizadores portugueses, em 1616, como Santa Maria de Belém do Pará, a cidade hoje, com 406 anos, tornou-se importante centro metropolitano e comercial na Amazônia, com suas torres residenciais de alto padrão, seus bairros elitizados, shoppings centers e orlas embelezadas. Além desses, há outros símbolos de grandezas que expressam a modernidade de Belém e seus atuais projetos urbanísticos que a representam como “cidade do futuro”, no intuito de torná-la atrativa para investimentos e negócios.

A urbanização modernizadora, entretanto, não apagou seus traços indígenas e negros em lugares de vida e economia popular, tradição e pertencimento. Essas heranças culturais são representativas na cidade, tanto em termos econômicos como simbólicos, e demonstrar essa presença é o objetivo do presente artigo, particularmente no que diz respeito ao Porto da Palha e sua relação com o mundo rural, ribeirinho e quilombola.

Na confluência da baía do Guajará e do rio Guamá, Belém cresceu como cidade portuária e, nessa condição, continua a receber populações quilombolas e ribeirinhas das ilhas que desembarcam nos portos e trapiches da orla fluvial. Especificamente na orla sul, banhada pelo rio Guamá e estrategicamente posicionado para facilitar o acesso à cidade, o Porto da Palha surgiu como espaço de circulação de indígenas e negros no século XIX. O lugar continua com seu caráter popular, ocupado por populações negras e ribeirinhas, urbanas e rurais, que foram afirmando ali uma tradição de comércio popular e um cotidiano de grande fluxo de mercadorias

e pessoas. O Porto é um espaço público de origem popular e sua ocupação recente remete à ocupação da Estrada Nova, desde os anos de 1940, com significados às identidades negras e ribeirinhas.

Na origem dos bairros Jurunas, Condor e Guamá, está a ocupação da Estrada Nova e das suas adjacências como locais de moradia de migrantes estabelecidos ali desde os anos 1940. A construção do dique da Estrada Nova, no contexto do Consenso de *Washington*, significou urbanisticamente uma barreira às águas do rio Guamá que alagavam a parte sul da cidade e uma diminuição de doenças e pestes, possibilitando a ocupação acelerada da área e a formação de periferias, porém como locais precários, marcados pelo abandono das populações pobres – negros e ribeirinhos nas suas origens - pelo poder público. A origem dessas populações está nas ilhas de Belém, nas comunidades quilombolas do Marajó e do baixo Tocantins, assim como nos municípios Igarapé Miri, Abaetetuba, Cametá, Mocajuba, e estados vizinhos como Maranhão.

Quilombolas e ribeirinhos daquele lugar não perderam suas antigas identidades, costumes e tradições. Na cidade, eles ressignificam o espaço e criam novas sociabilidades, economias e práticas, com base nas antigas tradições dos locais de origem (RODRIGUES, 2008). Negros migrantes recriam suas tradições em locais específicos, preferencialmente nas periferias que serviram como alternativa de moradia aos pobres, nas quais denominam ruas, como a Rua dos Pretos, que é uma ocupação maranhense localizada no bairro Terra Firme.

Nesses lugares, nas rodas de capoeira, nas casas de reggae, nos terreiros de santo e nas batalhas de hip-hop, os migrantes, no novo ambiente, recriaram traços do local de origem, caracterizando esses ambientes como uma espécie de “quilombo urbano” (NAZARÉ; GOMES; AMARAL, 2020). É um lugar ligado à ancestralidade afro-brasileira reafirmada pelas novas gerações, ou seja, a cidade como lugar de pertencimento e afirmação de identidades.

Em Belém, o Porto da Palha é um lugar de convergência de identidades que coexistem no espaço urbano, visto que negros e quilombolas se conectam com ribeirinhos e trabalhadores, tecendo relações econômicas, sociais e de pertencimento. Quilombolas e ribeirinhos, das ilhas Cacaú, Cumbú, Grande e Papagaio, desembarcam no trapiche do Porto suas produções de farinha, açaí, carvão, frutas e outros produtos orgânicos.

No Porto e nas imediações, estabeleceu-se uma pujante economia popular que serve à sobrevivência dos pobres. A economia e as relações sociais estão baseadas em regras de reciprocidade que se assemelham aos princípios do Bem Viver, a uma vida plena de significados e pertencimento ao lugar (JACQUES, 2020; ACOSTA, 2016). O Bem Viver é considerado um

valor contra um modelo de urbanização que reproduz a “concepção de cidade que define o lugar do pobre na periferia” (TRINDADE - JUNIOR, 2016, p. 161) o qual é empurrado sempre para outro lugar distante.

A aplicação de estratégias urbanas requalificadoras, que expulsam a vida popular dos seus lugares, interessa a grupos dominantes na cidade e condiz com a lógica de agências multilaterais de financiamento, caracterizando um aspecto da colonialidade do poder (QUIJANO, 2005) no meio urbano. “Janelas para o rio”, uma tradução local dos internacionais *waterfronts*, significando a abertura de espaços na orla para o investimento de capital, é um apelo de marketing para a venda da cidade (VAINER, 2007). Esse apelo mercadológico, de onde o consumidor com poder aquisitivo pode visualizar a paisagem amazônica, foi adotado em Belém como uma espécie de pensamento único, que reflete uma visão globalizada da cidade como mercadoria. Com a intenção de tornar a orla da Estrada Nova mais uma janela para o rio, o poder público está sacrificando lugares de intensa vida e economia popular, removendo os negros e os ribeirinhos, para dar lugar a espaços vistosos de consumo e contemplação; em outras palavras, está realizando uma verdadeira assepsia racial ao citar a intervenção urbana denominada Portal da Amazônia.

Contra a metáfora excludente das “janelas” há a necessidade popular de “portas para o rio”, para permitir o vaivém de negros e ribeirinhos entre o continente e as ilhas do município (SILVA; PEIXOTO, 2015; PEIXOTO; SILVA, 2016). O Porto da Palha funciona como uma porta de acesso às populações das ilhas que buscam o continente para suprir necessidades de consumo básico, serviços e atendimentos, ou para rever amigos e parentes. No presente artigo, chamo a atenção para a necessidade de afirmar o Porto como um lugar de negritude, atualizando uma noção de direito à cidade (LEFEBVRE, 1969) pautado em princípios do Bem Viver, incorporando a esse lugar o exercício de valores, saberes e tradições ancestrais. Associados, os conceitos substanciam novos horizontes baseados nas necessidades, nos interesses e nos modos de vida das pessoas racialmente subalternizadas na história e no planejamento. Refiro-me aqui a um direito à cidade ampliado.

Dessa forma, realizei uma pesquisa-ação no Porto e nas suas imediações, visando construir, com os usuários, uma visão crítica dos processos de urbanização que expulsam as pessoas dos seus lugares. Precusores da pesquisa-ação, Orlando Fals Borda (1977) e Paulo Freire (1997), valorizam a *práxis* (teoria e ação) como instrumento de investigação e transformação. Na seção a seguir, apresento as ferramentas metodológicas usadas no presente artigo.

PESQUISA-AÇÃO: ESCUTA E DIÁLOGO

Escuta ativa e diálogo estão fundamentados em obras como *Pedagogia do Oprimido* (1994) e *Pedagogia da Autonomia* (1997), ambas de Paulo Freire, que propõe uma leitura crítica do mundo. Segundo Freire (1997, p. 45),

escutar é obviamente algo que vai mais além da possibilidade auditiva de cada um. Escutar, no sentido aqui discutido, significa a disponibilidade permanente por parte do sujeito que escuta para a abertura à fala do outro, ao gesto do outro, às diferenças do outro. [...] A verdadeira escuta não diminui em mim, em nada, a capacidade de exercer o direito de discordar, de me opor e de me posicionar. Pelo contrário, é escutando bem que me preparo para melhor me colocar ou melhor me situar do ponto de vista das ideias. Como sujeito que se dá ao discurso do outro, sem preconceitos, o bom escutador fala e diz da sua posição com desenvoltura. Precisamente porque escuta, em sendo afirmativa, porque escuta, jamais é autoritária.

Nessa vertente, busquei operar uma pesquisa-ação no Porto e suas imediações, usando a escuta e o diálogo para reconstruir as histórias de vida, a ocupação do lugar e a sua relação com o poder público, entidades e movimentos, além de buscar uma compreensão sobre o funcionamento da economia popular, suas regras e reciprocidades. Ao escutar os usuários, lideranças e trabalhadores foi possível dialogar sobre a evolução do lugar, de trapiche improvisado a espaço público de origem popular, focando no sentimento de apego como espaço de luta, sobrevivência e tradição. Da mesma forma, foi possível conhecer as estratégias políticas em defesa do lugar, contra a remoção daquelas pessoas, em favor da permanência, melhoramento e ampliação do Porto. O conhecimento gerado com os usuários está sendo devolvido ao lugar, na forma de reuniões, formulação de pautas reivindicatórias, seminários e eventos, para ajudar na organização comunitária e no fortalecimento de laços e do pertencimento. A devolução do conhecimento ao lugar de origem é um dos princípios da pesquisa-ação, conforme discorre Borda sobre o estabelecimento de uma relação ética entre pesquisador e sujeito.

A pesquisa-ação efetiva participação e criação de vínculos. No caso do Porto da Palha, estabeleci uma relação estreita com o seu João Lima, liderança local, e com feirantes como a Rose, que mantém uma barraca de venda de cafezinho e jogo do bicho na entrada do trapiche. Eu trabalho com eles nos seus projetos e demandas políticas referentes à reforma e ampliação do Porto como mercado popular e complexo turístico e cultural, no contexto da intervenção urbana Portal da Amazônia.

No Porto da Palha, eu também conduzo o debate sobre a identidade negra no lugar, bem como acerca da possibilidade de introduzir uma cozinha quilombola e projetos de educação patrimonial que valorizem a história do Porto, resgatando as identidades ancestrais na produção

do espaço. Na perspectiva da escuta e do diálogo, as pessoas não foram tratadas como objeto da pesquisa, mas como protagonistas de suas histórias de vida, lutas, dilemas e conflitos.

Borda (1977) ainda propõe a elaboração de um conhecimento situado, transformando o lugar numa fonte de saber e organização política. Essa atitude diz respeito a um posicionamento crítico frente ao modelo hegemônico de elaboração do conhecimento que cria hierarquia entre os diferentes saberes e, assim, desvaloriza os saberes do Sul Global. O pesquisador defende uma ciência autêntica e engajada na solução de problemas nacionais e locais. Tanto Borda (1977) como Freire (2008) consideram que o conhecimento deve ser produzido “com” as pessoas e não “para” elas, de maneira a subsidiar seus projetos comunitários e de vida. Essa posição relacional com as pessoas permite uma aproximação mais amistosa e objetiva estabelecer um diálogo autêntico o qual os sujeitos não se anulam e colocam suas opiniões e visões de mundo. Essas são questões básicas da pesquisa-ação que requer o relacionamento do pesquisador com a comunidade.

Estou, pois, sugerindo experiências autênticas que precisam ser consideradas pelo planejamento, com base no lugar e na diversidade urbana. A escuta ativa, então, foi praticada como um procedimento de apreensão de valores, trajetórias, sonhos e projetos. Portanto, escuta e diálogo, na pesquisa-ação, são usados para construir uma narrativa sobre a cidade e seus conflitos, principalmente no que tange à luta pela permanência de lugares de vida e economia popular frente ao avanço da urbanização capitalista. Os conflitos revelam carências e problemas sociais, sanitários e estruturais da cidade, mas também apontam como as comunidades e os movimentos sociais se mobilizam para enfrentá-los, tanto na escala dos bairros como na cidade em sua totalidade, tornando-se uma chave de interpretação da cidade. Por fim, por meio da pesquisa-ação, o artigo contribui no debate sobre a afirmação da identidade no lugar, ribeirinha e negra, como um pressuposto do Bem Viver aplicado ao planejamento e gestão urbana.

Na seção a seguir, defino o direito à cidade à luz do Bem Viver, a fim de ampliar o conceito para acoplar nele ancestralidades e tradições das culturas negras e indígenas enraizadas no lugar.

BEM VIVER E DIREITO À CIDADE

O Bem Viver é uma noção originária dos povos indígenas Quechua (Sumak Kawsay) e Aymara (Suma Qamaña) do altiplano andino, encontrado também nos Guarani (TekoPorã), localizados em ampla porção da América do Sul, que vem ganhando terreno em outros contextos, não apenas entre povos originários. Nas cidades, a noção ganha novos sentidos em ambientes

de trocas múltiplas e sociabilidades construídas na luta pela sobrevivência, na conquista do espaço, na construção do espaço público, na economia popular e na afirmação da identidade no lugar. No entanto, para ser aplicado a novas realidades, fora do seu contexto original, é necessário preservar seus princípios básicos de uma relação mais harmoniosa com a natureza e com o meio social em que convive na busca de um projeto de sociedade ancorado em valores e tradições ancestrais.

Em Belém, a noção assume significados em lugares de vida popular, tais como feiras, mercados, portos e trapiches, os quais são compartilhados por quilombolas e ribeirinhos, e também por pretos e pardos sem pertencimento e identidade mais assumidos, submetidos às imposições da lógica neoliberal excludente do desenvolvimento urbano, que pretende removê-los dos seus lugares de tradição, uso e enraizamento. Assim, para a defesa do lugar, em oposição aos planos urbanísticos que desprezam a vida popular, uma ressignificação política do espaço, poderia ocorrer mediante uma articulação do Bem Viver com o direito à cidade, como possibilidade de humanização de pessoas racialmente oprimidas, visando construir com elas um novo horizonte de vida. Dessa forma, visa combater as colonialidades que existem na cidade, a remoção dos negros e ribeirinhos, que é uma forma de caracterizar o racismo nos projetos urbanos, com uma proposta decolonial que considera fundamental a convivência, a diversidade e o respeito.

Mario Ibanez (2013) discute a possibilidade de reconfigurações urbanas contemporâneas e, em *Ressignificando a cidade colonial e extrativista. Bem viver a partir de contextos urbanos*, questiona: “Outras cidades são possíveis?” Para Belém, o presente artigo propõe uma ressignificação da cidade mediante o reconhecimento do Porto da Palha como lugar de tradição e pertencimento. Esse é o viés interpretativo do artigo, que tem no “Vivir Bien/Buen vivir” um horizonte que prega a boa convivência com a natureza, com o meio e com o outro, sugerindo uma cidade aberta à diferença e à diversidade:

O Bem Viver é, sobretudo, um horizonte de sentido, um indicativo de que é possível transitar para outros modos de vida e formas civilizatórias que nos permitam sair da armadilha da modernidade e do desenvolvimento hegemônico, expressados, em sua forma mais radical, no capitalismo, embora não unicamente. Não se trata de um modelo ou um projeto claro, e sim de um sentido que exige capacidade de construir, inventar, criar e permitir a germinação do existente, que reconfigura a dominação de outros horizontes. Não é possível sem diversidade e pluralidade. Por isso, não permite falar de um modelo a ser seguido (IBANEZ, 2013, p. 321).

O Bem Viver não é uma noção fixa no espaço e no tempo, mas um preceito possível de ser construído em várias sociedades, de forma relacional e coletiva. Contudo, ainda que

possa ser moldado de acordo com diferentes contextos, como um conceito dinâmico, se refere sempre a princípios fundamentais, sendo que seus sinais podem ser reconhecidos de forma encoberta, reprimida ou incipiente em lugares diversos. O conceito tem eco em lugares onde a vida popular pulsa na sua espontaneidade, onde valores coletivos no cotidiano são postos à prova contra o pensamento hegemônico ocidental, que concebe os seres humanos apenas nas suas individualidades e como meros *homo economicus*, de forma compartimentada, portanto. Porém, mais que um contraponto ao neoliberalismo, novas realidades e potencialidades precisam ser postas em movimento no lugar, porque o Bem Viver envolve um projeto de futuro, um eterno devir.

Nesse sentido, onde quer que venha a ser construída, a proposta do Bem Viver encerra uma utopia, a qual, partindo da insatisfação com a realidade, projeta uma mudança realizável no futuro. Essa utopia, uma vez realizada, transforma-se em algo estabelecido, em topos ou lugar, conforme a etimologia da palavra, *status quo* que novamente passa a ser objeto de críticas, projetos de mudança e novas utopias, em busca de uma realidade melhor ainda não existente. Esse projeto sempre inacabado de transformação da realidade, que impulsiona os sujeitos sociais a buscar sempre abrir novos horizontes de possibilidades (LACERDA; FEITOSA, 2015, p. 15), caracteriza o Bem Viver como uma utopia realizável e sempre em processo de autossuperação. “A utopia andina estaria fundada em dois elementos básicos: a referência de Pachamama – “mãe terra” –, e o conceito de Sumak Kawsay ou Suma Qamaña que designam o Bem Viver andino” (ibidem). Partindo desses princípios, considero a necessidade de caracterizar o Porto da Palha, com suas economias e práticas, relevância história e cultural, como uma referência ao Bem Viver em Belém.

Para definir Belém e seus lugares de vida popular, é importante apontar as segregações raciais praticadas aqui pelas elites dominantes desde tempos coloniais (PEIXOTO; SILVA, 2016). A manutenção desse traço colonial, que sistematicamente remove os pretos e pardos dos seus lugares, à medida em que a urbanização avança, demanda enquadrar a lógica urbana no conceito de colonialidade do poder (QUIJANO, 2005), que distingue raça como um elemento central para o estabelecimento de hierarquias. A resistência que os usuários dos lugares, entre os quais o Porto da Palha, opõem às segregações raciais faz parte da luta pelo Direito à Cidade, o qual remonta à leitura do urbano capitalista realizada por Henri Lefebvre em livro com esse título escrito há mais de 50 anos (LEFEBVRE, 1969).

David Harvey (2014), em *Cidades Rebeldes. Do Direito à Cidade à Revolução Urbana*, atualiza a referida acepção para abranger as diversas lutas que se manifestam na cidade,

concebendo o Bem Viver não apenas como um conceito que permite o acesso individual ou coletivo aos recursos que a cidade incorpora, mas “um direito de mudar e reinventar a cidade mais de acordo com nossos mais profundos desejos” (HARVEY, 20014, p. 29).

Portanto, o Bem Viver está associado ao Direito à Cidade - mutuamente as concepções se reforçam. A perda dos lugares de sociabilidade e vida retira dos pretos e pardos pobres o direito de pertencer à cidade, cada vez mais movida pelo interesse de geração de lucro (PEIXOTO; SILVA, 2016). De origem estrangeira e amplamente usado por governos, universidades e movimentos sociais, o Direito à Cidade precisa passar pela “redução sociológica”, de Guerreiro Ramos (1996), para ser definido com base na realidade local, evitando, assim, sua transposição literal que oculta questões novas e experiências de organização das lutas populares. Segundo o método da redução sociológica, o Bem Viver, para ser aplicado à nova realidade, precisa passar por uma apreciação crítica, para combater o colonialismo cultural que impõe um padrão de conhecimento hegemônico, denominado pelo pensamento latino-americano de eurocentrismo.

Ramos (1996) nos ensina que para fazer o procedimento de aplicação de um conceito estrangeiro, é necessário considerar a sua essência e o contexto histórico no qual foi criado, a fim de retirar seus elementos subsidiários que não estão de acordo com a nova realidade. O objetivo é evitar a transplantação literal do conceito para validar uma ciência universal. O autor critica a dependência intelectual da colônia com a metrópole, situando o Brasil como um caso de transplantação de esquemas e teorias que impossibilitaram o surgimento de uma ciência autêntica. No que diz respeito ao Direito à Cidade, é preciso preservar a noção de vida urbana como uma proposta de mudança, transformação e reinvenção com base em valores, sonhos e necessidades cotidianas. Os conceitos relacionados em suas essências, o Bem Viver e seu respeito à natureza e à ancestralidade e o direito à cidade como um projeto de transformação da ordem urbana, implicam mutuamente o surgimento de uma nova sociedade.

Ramos (1996) não é contrário ao conhecimento estrangeiro, tratado sempre como um aporte subsidiário para analisar a realidade nacional, mas à crença de que esse conhecimento pode explicar dos problemas nacionais. Para o autor, redução sociológica não é negação ou revanchismo, é um ato de análise rigorosa e criatividade na produção do conhecimento. Ele acredita na ciência engajada na explicação e solução dos problemas nacionais, como a fome, a miséria e a desnutrição infantil. Não há como descartar o legado do Direito à Cidade como um conceito mobilizador de lutas e organização política das classes populares. Ou seja, uma bandeira de luta por uma cidade mais justa, democrática e diversa. É ponto pacífico a relevância do Direito à Cidade desde Lefebvre às novas abordagens que consideram importantes as

identidades e o pertencimento.

Assim, a resistência e a ressignificação do Porto da Palha como um lugar de negritude, afirmando ali suas culturas e modos de existência em práticas do Bem Viver – e essa ressignificação precisa acontecer enquanto é tempo - encaminha uma ação decolonial. Nesse lugar de intensa vida popular, os pretos e pardos pobres, ao afirmarem um território de Bem Viver, alcançariam seus anseios de permanência e prosperidade no lugar. Essa passagem do lugar à condição de território, locus de exercício de poder popular, envolve ação afirmativa no espaço urbano. De modo que o alcance prático do Bem Viver nesse lugar da cidade implica certa capacidade de agência e influência por parte dos seus usuários, fortalecidos mediante alianças políticas, sobre o curso dos acontecimentos.

Estou, pois, falando da cidade de Belém enquanto pertencimento de pessoas em um local específico, que em virtude de laços de convivência permite a construção da identidade coletiva e a sua qualificação como lugar/território, considerando a capacidade de organização social e racial nesse lugar, com base na afirmação de que identidades e apropriação político-prática (LIMONAD; RANDOLPH, 2002) possam vir a constituí-lo como um território. Tudo isso em contraposição à lógica econômica vigente que conforma os espaços urbanos aos interesses do lucro, e visando à construção de uma proposta de Bem Viver nesse lugar, um espaço diferenciado capaz de resistir ao novo que enseja sua eliminação.

A economia popular é um aspecto de grande relevância na vida do Porto que não está desconectada das dimensões social e cultural. Na seção a seguir, verso sobre a economia popular regulada por relações de reciprocidade.

ECONOMIA POPULAR NO PORTO DA PALHA

Na parte sul da orla, banhada pelo rio Guamá e estrategicamente posicionado para facilitar o acesso à cidade, o Porto da Palha surgiu como espaço de circulação de indígenas e negros escravizados no século XIX. Siméia de Nazaré Lopes (2002), em *O comércio interno no Pará oitocentista: atos, sujeitos sociais e controle entre 1840-1855*, informa que os portos nas beiras de Belém estavam inseridos no circuito da economia do regatão que abastecia a cidade e as comunidades ribeirinhas, quilombolas e aldeias indígenas de difícil acesso. Segundo a autora, essa economia, classificada pelo fisco imperial como clandestina, foi combatida porque não pagava imposto. Os portos e trapiches também serviam de apoio a negros e mestiços fugitivos que buscavam refúgio nos quilombos e aldeias, contra a ordem escravista. Na origem do Porto

da Palha, conforme consta no livro de sua autoria, estão as identidades negras e indígenas que criaram um lugar de comércio popular em pleno funcionamento ainda hoje.

O lugar continuou com seu caráter popular, ocupado por populações negras e ribeirinhas, urbanas e rurais, afirmando uma tradição de comércio popular caracterizada por um cotidiano de grande fluxo de mercadorias e pessoas. De trapiche improvisado a espaço público, o Porto foi ganhando relevância cultural e econômica na cidade, tornando-se um espaço de referência para quilombolas e ribeirinhos que o utilizam para fazer transações comerciais e estabelecer amizades. É um espaço público de origem popular desprezado pelo poder público que pouco investe para melhorar o lugar às necessidades de feirantes e usuários, inclusive de estudantes e deficientes que desembarcam no trapiche de forma precária.

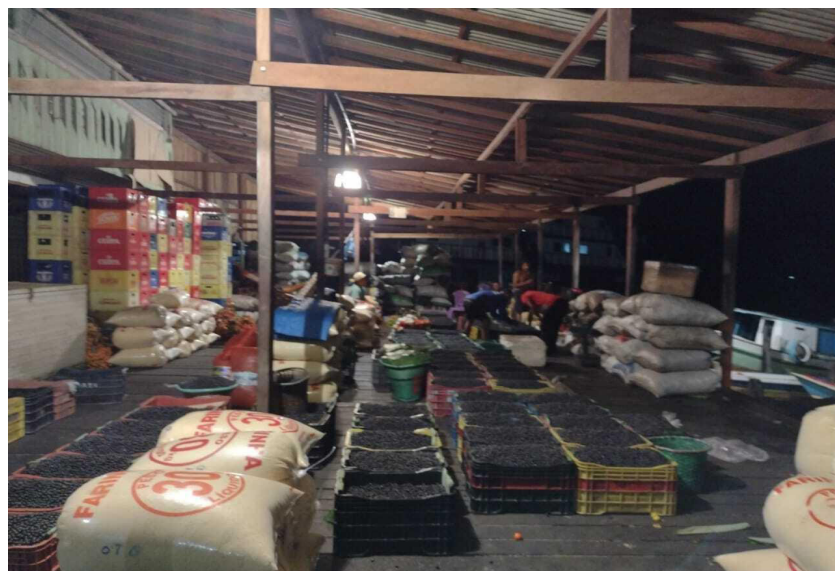
No entanto, o que se despreza não é o espaço com seus atributos de valorização urbana, boa localização e próximo ao centro, mas as pessoas de pele escura e condição social inferior, trabalhadores feirantes, atravessadores e carregadores, percebidos pelo poder público como gente desprezada. No discurso oficial, o lugar é nobre para o incremento do turismo, desde que se retirem de lá as pessoas de short, camiseta e sandália de dedo que ofuscam a beleza. A substituição dessa porta por uma janela significa matar todo um contexto econômico de intensa vida social, importante à manutenção de relações e estratégias de sobrevivência dos pobres na cidade. Nesse caso, o desprezo é uma forma de enquadrar o racismo, com a substituição dos pretos com pessoas de pele mais clara e com poder aquisitivo. A elitização do espaço se relaciona à ideologia do embranquecimento.

Na ótica do Bem Viver, a economia popular deve ser inserida na dinâmica urbana como um elemento significativo da vida na cidade, ocupando principalmente os espaços públicos centrais, para dar visibilidade a outras identidades e práticas comerciais, valorizando, assim, a tradição de uso popular da cidade. Exemplo disso, na parte sul da orla fluvial de Belém, há uma presença significativa das culturas quilombolas de Santa Maria de Itacoã-Miri, Guajará-Miri e Espírito Santo, do município de Boa Vista do Acará, distante 13 quilômetros por navegação fluvial. Quilombolas e ribeirinhos também das ilhas Cacaú, Cumbú, Grande e Papagaio, desembarcam no Porto suas produções de farinha, açaí, carvão, cacau, outras frutas e produtos orgânicos, amplamente comercializados no trapiche e na feira.

Durante visitas de campo no Porto, registrei algumas fotografias que mostram a grande quantidade de paneiros de açaí e sacas de farinha que são descarregados no trapiche do Porto da Palha.

Fotografia 1 - Trapiche do Porto da Palha².

Fonte: Silva, Jakson S, 2020

Fotografia 2 - Comercialização da farinha e do açaí no Porto da Palha³.

Fonte: Silva, Jakson S. 2020.

² No trapiche do Porto da Palha, todos os dias atracam pequenas e médias embarcações que fazem o fluxo de pessoas, turistas e mercadorias. A categoria de lancheiros no Porto significa a modernidade em relação às antigas canoas. Essas novas embarcações são equipadas com cobertura de lona e motor, fazendo uma travessia em torno 15 minutos para as ilhas do outro lado do rio. Os lancheiros geralmente são filhos de ribeirinhos e agricultores de açaí que não se sentem motivados a continuar o cultivo do fruto devido a sua sazonalidade, uma vez que na entressafra sua renda cai drasticamente. Na visão deles, como lancheiros há lucro econômico diariamente, e como o cultivo de açaí, não. É uma transformação que está ocorrendo no Porto e nas ilhas com a introdução do turismo e o aumento do fluxo de pessoas que buscam um contato mais próximo com a natureza.

³ Os produtos mais comercializados no Porto da Palha são o açaí e a farinha, que chegam das comunidades ribeirinhas e quilombolas das ilhas e dos municípios próximos, para serem vendidos aos pequenos comerciantes dos bairros no entorno do Porto, Guamá, Condor e Jurunas, e dali abastecerem mercearias, mercados e pontos de açaí. O Porto movimenta toda uma economia popular importante para os rendimentos financeiros dos trabalhadores, desde os agricultores até os carregadores e outros na cadeia de comercialização dos produtos, tornando-se uma importante fonte de distribuição de renda para os cidadãos e ribeirinhos, além de ser um ponto de encontro e estabelecimento de reciprocidades em instituições sociais próprias como a forra, a amizade e os fiados. O Porto é um microcosmo social rico em cultura e economia popular em Belém.

Muito mais do que apenas um trapiche abandonado pelo poder público, o Porto da Palha é um animado lugar de vida popular, onde se instalou desde há muito uma movimentada feira com dezenas de barracas que vendem típicos produtos de consumo popular, entre os quais açaí, mantas de pirarucu, palha, frutas e uma variedade de utensílios domésticos. Naquele lugar funcionam oficinas de barco com seus carpinteiros e dali se cruza para o outro lado do rio, para as ilhas do município e para comunidades quilombolas. O trapiche do Porto da Palha é um lugar de encontros, de festas populares e ancoragem de tradições ribeirinhas: trabalhadores artistas pintam nomes nos barcos e criam uma forma de cultura itinerante. Essa arte é parte de uma estética popular que certamente atrai o visitante que quer conhecer os lugares nas suas formas genuínas.

Enquanto porta de ir e vir entre o continente e as ilhas do interior, o lugar é profundamente representativo de Belém na sua feição ribeirinha. Como mais uma janela para o rio, o espaço repete mais um *waterfront*, cuja construção sobre o que foi um porto e uma feira populares repete a mesma forma hegemônica global que busca atrair o turismo convencional. Aqui vigora o discurso de “gerar emprego e renda pelo turismo”, como se a pujante economia popular do lugar não significasse emprego e renda para seus muitos usuários.

O Porto da Palha é uma genuína cultura local em burburinho, como diria Jane Jacobs (2000), em uma zona de fronteira entre a cidade e o ambiente rural, a permitir a vigência do urbano expandido. É um lugar de intensa movimentação de gente em trapiches repletos de cestos de açaí, quadro animado que provavelmente encanta mais os viajantes do que os cenários artificiais de *piers* e *waterfronts*, criados para atrair turistas convencionais e “gerar emprego e renda”, conforme prega o discurso do poder. Mas renda para quem?

Economia popular pujante, um dos pontos de recebimento e distribuição de açaí em Belém, o Porto da Palha influencia toda uma redondeza, conformada às necessidades de usuários que adquirem alimentos, roupas, gás de cozinha e cerveja, entre outros gêneros, uma vez que ali se encontra de tudo um pouco, inclusive em termos de serviços populares. O lugar funciona como uma porta aberta 24 horas, para quem vem navegando de ilhas e interiores e desembarca na capital para comprar e vender mercadorias, frequentar escolas públicas nas imediações, encontrar familiares e trocar conversas. Portanto, não é apenas para comprar e vender que os ribeirinhos vêm ao continente. Eles vêm ao Porto da Palha também porque, no trapiche, nas barracas e nas imediações, desdobra-se um mundo de possibilidades, de vida social e trabalhos, significando vida plena, atributo essencial do Bem Viver.

A reciprocidade é um valor importante do Bem Viver e, de fato, no lugar onde se encontra

o Porto da Palha ocorrem os chamados “fatos sociais totais”: o ciclo virtuoso do dar, receber e retribuir que caracteriza as reciprocidades das trocas múltiplas, as quais estruturam o mundo social, conforme nos revelou Marcel Mauss (2008). Os usuários do Porto, nos seus diversos ofícios, ocupam diariamente esse espaço público que existe não só para vender e comprar. Embora essa seja uma importante motivação, ocorrem nessas feiras outros tipos de troca. O comércio se dá dentro de um universo relacional próprio. Comprando e vendendo, as pessoas estabelecem relações, vínculos e parcerias, amarram-se umas às outras mediante fiados, forras e outras instituições típicas. O comércio se dá dentro de instituições e regras tácitas que são parte da identidade desse lugar (PEIXOTO; SILVA, 2016).

O Porto é um lugar de afeto e reciprocidade que esteve ameaçado de remoção por uma intervenção urbana, nas últimas gestões municipais que queriam retirar o Porto e colocá-lo num espaço contíguo, provisoriamente. A seguir falo sobre o afeto ao lugar contra a remoção.

AFETIVIDADE *VERSUS* REMOÇÃO

Em Belém, a perda do lugar afeta a cidade e sua relação com as ilhas e com o mundo rural, quilombola e ribeirinho. Toda a vida comunitária do Porto como lugar de contato entre o rural e o urbano, de fluxos econômicos e redes de amigos e familiares, é colocada em risco com a destruição do lugar. Isso impede a continuidade de tradições ribeirinhas e negras de comércio popular às margens de Belém, principalmente nos portos e trapiches populares. A remoção significa a destruição do mundo dessas pessoas. Contra essa “destruição criadora”, para usar um termo de Joseph Schumpeter (1984), como fator essencial do capitalismo e sua reprodução nas políticas de renovação dos espaços urbanos, o Bem Viver é uma noção relacional, envolve a sociabilidade, a convivência entre os seres humanos e entre eles e a Pachamama, incluindo a afeição ao lugar.

O Porto da Palha localiza-se às margens do rio Guamá e encontra-se sempre – e especialmente nas últimas gestões municipais - sob a ameaça de vir a ser requalificado como um *waterfront*, um espaço para a contemplação da floresta situada do outro lado das águas. A ideia do *waterfront* é a de proporcionar a clientes com poder de consumo uma bela paisagem natural, enquanto compram bebidas e comidas com preços salgados, em um espaço gourmet explorado em regime de concessão pelo poder público à iniciativa privada. A destruição criadora é uma característica da urbanização capitalista que anuncia a morte de velhas instituições ou

empreendimentos, para nascer o novo, o inovador, na ótica da cidade empresa.

A requalificação do lugar requalifica igualmente seus usuários, dado que os preços e a própria arquitetura espetacular desse novo espaço de consumo e geração de lucros constrange e afasta os pretos e pardos pobres de lá. Os espaços assim gentrificados se fecham, e um lugar que uma vez foi popular, com a remoção dos antigos usuários, se elitiza e, dessa maneira, a cidade vai sendo racialmente segregada.

Moradores, trabalhadores e usuários do Porto têm a percepção de que se trata de um lugar de tradição e memória na cidade. Fazendo uma relação entre memória e identidade no lugar, durante alguns diálogos com seu Sebastião, negro e carpinteiro naval no estaleiro do senhor Leônidas, seu irmão, localizado nas proximidades do trapiche, obtive a seguinte narrativa acerca de sua percepção sobre o Porto:

O Porto da Palha é um porto antigo. Um porto de tradição. Um porto que as pessoas fazem sua compra, vende e negocia. Um porto muito bom. Muito bonito! Aqui você encontra gêneros do interior. Galinha. Peixe. [...] Pra mim o Porto da Palha é muito válido. É muito maravilhoso! Pra mim é bom. Mas [se o] Portal [da Amazônia] fecha tudo fica difícil. O porto devia permanecer com modernização. Se caso a prefeitura se lembrasse do [carpinteiro] naval [e] deixasse uma área, ou um local para que o naval pudesse continuar, não morrer. Tanto ele quanto o calafete [...] seria muito válido (Informação verbal, 2021).

Alex e Luís, ex-lideranças comunitárias no Porto, informaram que 60% dos seus clientes são ribeirinhos que moram nas ilhas e fazem ali seu consumo básico, e 30% são os moradores dos bairros adjacentes. Neste ambiente de negócio, Alex considera “Eu não tenho cliente!”, para se referir às afinidades e reciprocidades construídas com o lugar e com as pessoas, em um clima típico de vivência comunitária. Lugar de afeto, memória, tradição e pertencimento, o Porto, portanto, é mais do que uma feira a céu aberto, é também um ambiente de plenitude da vida por tudo o que representa na vida dessas pessoas. Subjetividades que qualificam o Bem Viver em Belém. Não há preço ou valor que possa ser pago pela destruição dessas instituições e sociabilidades que foram forjadas na luta pela sobrevivência e nas suas trajetórias de vida. Resistir ao novo é um valor nessas beiras da cidade.

Seu João Lima, 68 anos, proprietário do bar e restaurante Portal da Palha, localizado no trapiche do Porto, funcionando ali há mais de 12 anos, comercializa cerveja e refrigerante, água e gelo, além de promover festas tradicionais que animam o lugar com música brega. Ele é uma liderança comunitária na relação com o poder público que reivindica melhorias para o Porto e está à frente da execução do atual projeto de requalificação que visa a permanência e

ampliação do lugar. Como presidente da Associação dos Feirantes e Moradores do Porto da Palha (AFEMPA) e administrador da feira, ainda é preocupado com outras questões relacionadas ao Porto, como a violência contra os idosos e a falta de oportunidades de educação e trabalho à juventude. Recentemente, ele e eu redigimos um documento em nome da AFEMPA que foi enviado ao poder público para promover um diálogo em favor de políticas públicas que possam mudar aquele contexto de abandono e violência.

Em entrevista realizada em uma clínica popular na feira, seu João narrou sua experiência de vida no Porto, destacando seu apego ao lugar e à boa convivência que mantém com a comunidade, conforme destaco a seguir:

Viver no Porto da Palha é uma convivência muito boa. Mas tem várias situações. Primeiro, nós temos tudo aqui! Da minha cama eu peço açaí e farinha. Tudo que eu preciso aqui tenho rapidinho. A gente tem afinidade com todos os comerciantes do Porto da Palha. Os feirantes daqui têm uma boa educação. Por este motivo, viver no Porto da Palha é muito bom! Tirando uma outra situação muito agradável também, viver no Porto da Palha, é viver com os ribeirinhos, ter um ar puro. Eu vivo em cima do rio. Eu moro em cima do rio. Este ar puro que nós temos aqui, no Porto da Palha, é muito importante! E esta convivência, nós temos no Porto da Palha como uma referência. Infelizmente, nós temos uma decadência sobre os governos não prestarem atenção. Nós temos uma ponte hoje que tá precisando ser feita, porque ela está podre. A sorte que eu cobri, por este motivo a ponte ainda não caiu. Agora há outras situações que nós temos de grande importância. Nós temos um grande projeto para o Porto da Palha. Eu tenho trabalhado nesse projeto com meus companheiros. Eu sou presidente da Associação dos Feirantes e Moradores do Porto da Palha. Nós temos trabalhado há mais de quatro anos neste projeto com as secretarias SEURB, SECOM e SESAN, mas ainda não tivemos sucesso. O prefeito prometeu duas vezes que ia realizar esta obra, mas até agora nada. E nós estamos nesta situação. O Porto da Palha não era para estar nesta situação hoje, completamente abandonado. Nem o governo municipal ou estadual, olha pra gente. Num local que passa diariamente três ou quatro mil pessoas. Temos uma venda de açaí, farinha, frutas. Deveríamos ter uma atenção melhor, mas infelizmente não temos atenção dos governos. Nada mudou de doze anos passados, a mesma coisa. Pelo tratamento dos políticos, temos continuado a mesma coisa (Entrevista concedida em agosto de 2020).

Desde 2009, estão em execução as obras de recuperação urbana e ambiental da Bacia da Estrada Nova pelo Programa de saneamento da Bacia da Estrada Nova (Promaben). Dentro deste programa, está o Portal da Amazônia, que visa criar uma orla vistosa para turista visitar. Na concepção inicial do projeto para a orla, os portos públicos e os trapiches não foram incluídos, gerando, por isso, insatisfação popular e resistência contra a remoção. A remoção era real e teria ocorrido a despeito da resistência que se cartografou num fascículo do projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, para se colocar no mapa político da cidade e demonstrar que existe uma pulsante vida popular nas vilas, feiras e portos da Estrada Nova.

Cartografar-se é uma ação de resistência fundamental na permanência e melhoramento do Porto, na medida em que dá visibilidade àquilo que existe oculto e opaco numa beira da cidade. A cartografia revela e diminui, na cidade, a indiferença à existência ou não desse lugar de original e genuína cultura popular. Na produção social do espaço, trata-se de mapear-se ou ser riscado do mapa, e essa atitude insurgente materializou um contradiscurso em relação à ideia dominante de “janelas para o rio”, espaços de investimento e consumo, uma lógica a tomar conta de toda a orla da cidade.

Belém não tem autonomia nos seus projetos urbanos e nem gerenciamento para mudar a concepção urbanística imposta por agentes financiadores e empresários locais, como o Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID). Um aspecto central do projeto é a remoção dos pobres e de seus lugares, conforme a citação retirada do site da prefeitura:

O Programa de Saneamento da Bacia da Estrada Nova – Promaben é um programa da Prefeitura de Belém, em parceria com o Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID), para a realização de obras de saneamento e urbanização e de ações sociais que beneficiarão 300 mil moradores dos bairros de São Brás, Cremação, Condor, Guamá, Jurunas e Cidade Velha, localizados nas bacias hidrográficas da Estrada Nova e do Una. Estudos mostram que as bacias hidrográficas da Estrada Nova e do Una são as mais povoadas e também as mais críticas de Belém. Mais de um terço (35%) da área da bacia da Estrada Nova alagam constantemente. Esses alagamentos atingem diretamente 5 mil famílias, aproximadamente 30 mil pessoas, que vivem em condições precárias de saneamento e estão sujeitas a transtornos que também atingem moradores de bairros vizinhos, como Batista Campos. Na primeira etapa do Programa (Promaben I) foram remanejados 236 imóveis, num total de 264 famílias. Nesta segunda etapa (Promaben II) está previsto o remanejamento de 890 imóveis. 66 famílias estão recebendo Auxílio Aluguel. (PREFEITURA DE BELÉM)

A remoção dos pretos e pardos pobres rompe com o pertencimento e com a diversidade. Essa é a colonialidade do poder que vigora aqui desde os tempos coloniais, em que as populações racialmente oprimidas são removidas do lugar, com base em uma mentalidade racista das elites locais embranquecidas que assumem valores e ideologias de progresso do Norte Global. A “nova” orla de Belém é uma imitação de outras orlas mundialmente conhecidas e tomadas como casos de sucesso, com a de Barcelona e a do Rio de Janeiro. Sem casa e local de trabalho, os pretos e pardos pobres caem para a condição de miseráveis, para, posteriormente, serem enquadrados na lógica de programas de habitação e fonte de renda, deslocados para outra periferia distante, abandonada e violenta. No fundo, o que está em jogo é a vida dessas pessoas que são varridas para longe e sem possibilidades de retomar suas antigas atividades produtivas nas feiras e portos onde conquistaram seus ofícios, suas barracas e equipamentos.

Contra a colonialidade da remoção no planejamento, o presente artigo atribui valor à cidade como espaço de afinidade e pertencimento, tradição e uso popular dos espaços públicos. Esses atributos da cidade são descartados pela ideologia da cidade-empresa e do progresso, que prega geração de lucro e estéticas espetaculares para atrair investimentos. Nessa crítica ao modelo de urbanização neoliberal, o Portal da Amazônia é interpretado como uma intervenção urbana que está fazendo uma limpeza étnica e racial dos pobres da cidade, para abrir uma nova fronteira de investimento para o mercado imobiliário.

Portanto, essa desumanização é uma forma de definir o racismo no planejamento que produz um espaço urbano segregado. Necessário, pois, nominar racistas as políticas públicas urbanas para combater a injustiça da remoção, que leva à perda do lugar. Perder o lugar, para quem depende dele para sobreviver, significa ficar mais pobre. As feiras, portos e pequenos comércios, na lógica da economia popular, são as fontes de renda que se perdem com a remoção das pessoas e de lugares.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A fundação das primeiras cidades brasileiras como colônias de exploração se deu mediante despossessão e remoção das populações locais (LAGARES; SANTOS; NARDES, 2017). As remoções ocorrem sistematicamente e repetem a velha espoliação pelo poder branco colonial, que desde sempre desapossa populações nativas dos seus lugares. Belém nasceu segregando os indígenas Tupinambá e Pacajá das suas aldeias e depois escravizando-os. Contemporaneamente, a orla da cidade se valorizou pela proximidade com as águas e nela não se cogita a permanência dos lugares populares, porque as pessoas que a ocupam como valor de uso são desprezadas. Esse desprezo que desumaniza os pretos e pardos pobres é o que, nas políticas urbanas, caracteriza racismo, e é justamente a permanência desse traço racista no planejamento o que qualifica uma colonialidade do poder.

Assim, a resistência e a ressignificação do Porto da Palha como um lugar de negritude, afirmando ali suas culturas e modos de existência em práticas do Bem Viver – e essa ressignificação precisa acontecer enquanto é tempo - encaminha uma ação decolonial. Nesse lugar de intensa vida popular, os pretos e pardos pobres, assim como os quilombolas e ribeirinhos, ao afirmar um território de Bem Viver, poderiam alcançar seus anseios de permanência e prosperidade no lugar. Essa passagem do lugar à condição de território, lócus de exercício de poder popular,

envolve luta política, de modo que o alcance prático do Bem Viver nesse lugar da cidade implica certa capacidade de agência e influência por parte dos seus usuários, fortalecidos mediante alianças políticas, sobre o curso dos acontecimentos.

O presente artigo apresentou uma reflexão sobre os significados semânticos do lugar e do território, da cidade e da sua relação com o rural, criando um lugar-território de vida, organização comunitária e economia popular em Belém. Esse lugar/território, apropriado por quilombolas e ribeirinhos - os quais já o usam historicamente como porta de entrada para o continente -, em convivência intercultural com outros usuários, traz significados para a conceituação do Bem Viver na cidade.

No Porto da Palha, quilombolas e ribeirinhos politicamente organizados nos seus movimentos e atentos às questões do planejamento, podem agir em defesa do lugar de sobrevivência. Esse agir se reflete na construção do território, afirmando o seu valor como espaço público e lugar de identidades, contra a lógica do empresariamento urbano, e buscando construir com seus usuários uma proposta alternativa de urbanização, bem como transformar o Porto em um complexo cultural e turístico, preservando sua essência de mercado popular, a incluir a memória e novas tecnologias para fortalecer o comércio e o pertencimento.

Em Belém, a valorização da orla segue o pensamento único de abertura de espaço para o investimento de capital, na forma de “janelas para o rio”, no estilo *walterfront* como imitação de outras orlas do Norte Global, referenciando um planejamento que importa modelos estrangeiros que desprezam o lugar, negando sua configuração histórica e econômica como lugar de trocas múltiplas e reciprocidades do Sul Global. Não se cogita a permanência dos lugares de vida popular. Depois da requalificação que leva à substituição das pessoas e dos lugares por estruturas modernas, coloca-se uma placa para informar o que foi um dia, apagando toda uma memória da cidade e de seus primórdios, de suas raízes, para se tornar global.

As conexões entre o local e global são desiguais em Belém, a cidade é submetida a uma reestruturação urbana violenta para a circulação do capital financeiro. Contudo, essa vida popular e o valor de uso dos lugares conferem um caráter genuíno à cultura e à economia de Belém. Remover o Porto da Palha, uma “porta para o rio”, significa “matar” um atributo essencial da cidade, uma originalidade. O Bem Viver é um campo fértil para pensar novas alternativas de viver, agir e perceber a cidade, ensejando novas formas de luta e afirmação de identidades no lugar.

Para essa defesa do lugar em Belém, associei o Bem Viver ao direito à cidade, para perfilar uma noção capaz de agregar novos valores às lutas urbanas, considerando saberes,

tradições e ancestralidades que se enraizaram no lugar, no exercício de conceber a cidade como espaço de pertencimento, afeto e conflito, perfilando, assim, um conceito de direito à cidade adequado à realidade do lugar, do Porto e de seus entornos, suas ilhas e suas culturas quilombolas e ribeirinhas, adaptado àquela realidade, conforme nos ensinou Guerreiro Ramos (1996) na sua redução sociológica. Aliar o conceito ao princípio do Bem Viver de plenitude da vida na cidade, mostrou-se fortuito para a uma proposta decolonial no espaço urbano amazônico de afirmação de identidades ancestrais que configuram os espaços de vida e economia popular.

No entanto, não achei conveniente descartar a acepção de direito à cidade para discorrer sobre as lutas e conflitos que ocorrem no e pelo lugar. No artigo, o conceito foi percebido como uma rica experiência de organização popular em torno do direito à vida urbana. Descartar o conceito significa ignorar a experiência de luta das classes subalternas por uma cidade democrática, diversa e justa. O direito à cidade se tornou uma importante bandeira de luta por essa utopia. O Bem Viver é a possibilidade de ampliar o conceito, objetivando abrir novos horizontes e possibilidades de viver, agir e construir a cidade.

REFERÊNCIAS

- ACOSTA, A. **O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos**. São Paulo: Editora Elefante, 2016.
- FALS BORDA, Orlando. **Por la praxis: El problema de cómo intervenir en la realidad para transformarla**. In: CRÍTICA Y POLÍTICA EN CIENCIAS SOCIALES. Simpósio Mundial de Cartagena. Bogotá: Punta de Lanza, 1977.
- FREIRE, P. **Pedagogia do Oprimido**. 25 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.
- FREIRE, P. **Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- HARVEY, David. **Cidades Rebeldes: do Direito à Cidade à Revolução Urbana**. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- JACOBS, J. **Morte e vida de grandes cidades**. São Paulo: M. Fontes, 2000.
- JACQUES, Flávia V. S. O “buen vivir” e a construção de uma nova sociedade. **Novos Cadernos NAEA**, v. 23, n. 3, p. 105-119, 2020. Disponível: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/ncn/article/view/8481#:~:text=O%20Bem%20Viver%2C%20a%20C3%A9m%20de,modo%20de%20viver%20no%20mundo>. Acesso em: 27 jan. 2022.

LAGARES, Fernanda Rodrigues; SANTOS, Cassyo Lima; NARDES, Katiúcia da Silva. O Bem Viver como alternativa de reconfiguração de cidades brasileiras. **Revista Latinoamericana de Estudios en Cultura y Sociedad** | Latin American Journal of Studies in Culture and Society, V. 03, ed. especial, 2017. Disponível: <https://periodicos.claec.org/index.php/relacult/article/view/553/264>. Acesso em: 01 fev. 2022.

LOPES, Simeia de Nazaré. **O comércio interno no Pará oitocentista**: atos, sujeitos sociais e controle entre 1840-1855. Orientadora: Rosa Elizabeth Acevedo Marin. 2002. 153 f. Dissertação (Mestrado em Planejamento do desenvolvimento), Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 2002.

LEFEBVRE, Henri. **O direito à cidade**. Tradução de T. C. Netto. São Paulo: Documentos, 1969.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva**. Lisboa, Portugal: Edições 70, LDA, 2008.

NAZARÉ, Lima Mailson; GOMES, Raiane Pombeu; AMARAL, Assunção José Pureza. A rua dos pretos: identidade, cultura e resistência da juventude negra em Belém do Pará. **PRACS: Revista Eletrônica de Humanidades do Curso de Ciências Sociais da UNIFAP**. Macapá, v. 13, n. 4, p. 201-212, jul./dez. 2020. Disponível em: <https://periodicos.unifap.br/index.php/pracs/article/view/5855> Acesso em 10 jul. 2020

PEIXOTO, Rodrigo C. D.; SILVA, Jakson Silva da. Segregação racial na orla de Belém: os portos públicos da Estrada Nova e o Ver-o-Peso. **Boletim de Ciências Humanas do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Belém, v.11, n. 3., 2016.

PREFEITURA MUNICIPAL DE BELEM. Portal da Amazônia muda a cara de Belém. Belém: CINBESA, c2015. Disponível em: <http://www.belem.pa.gov.br/app/c2ms/v/?id=25&conteudo=2747> Acesso em: 10 jul. 2010.

PREFEITURA MUNICIPAL DE BELÉM; **Historico**. Disponível em: <https://promaben.belem.pa.gov.br/institucional/historico/>. Acesso em: 12 jul. 2010.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: **Acolonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/mod/resource/view.php?id=1366646>. Acesso em: 22 maio 2018.

RAMOS, Alberto Guerreiro. **Redução Sociológica**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1996.

RODRIGUES, C. I. **Vem do bairro do Jurunas**: sociabilidade e construção de identidades em espaço urbano. NAEA: Belém, 2008.

SCHUMPETER, J. A. **Capitalismo, socialismo e democracia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1984.

SILVA, Jakson silva; PEIXOTO, Rodrigo C. D. Gentrificação e resistência popular nas feiras e portos públicos da Estrada Nova em Belém (PA). **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum.**, Belém, v. 10, n. 3, p. 681-697, 2015.

TRINDADE-JUNIOR, Saint-Clair C. **Formação Metropolitana de Belém (1960-1997)**. Belém: Paka-Tatu, 2016.

VAINER, C. B. Pátria, empresa e mercadoria: notas sobre a estratégia discursiva do Planejamento Estratégico Urbano. In: ARANTES, Otília; VAINER, Carlos; MARICATO, Ermínia. **A cidade do pensamento único: desmanchando consensos**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 75-103.

EDUCAÇÃO, AMBIENTE E INTERCULTURALIDADES DO NOSSO VIVER AMAZÔNICO: VIVÊNCIA PELO BEM VIVER!

Marta Giane Machado Torres¹

Antônio Luís Parlandin dos Santos²

Resumo: Este estudo situa-se na intersecção entre sociedade, ambiente e educação, destacando as práticas e referenciais que orientaram o processo de espraiamento da educação ambiental na Amazônia, e explicita as contradições do processo de ensino e aprendizagem que ocorre na educação referente ao meio ambiente. Parte das reflexões realizadas nas aulas da disciplina “Bem-Viver e interculturalidade: interfaces entre universidade e comunidades”. Objetiva refletir sobre a intersecção entre meio ambiente (amazônico) e os projetos de educação ambiental e sociais presentes na atualidade no Brasil, destacando o Bem Viver. É uma pesquisa de caráter bibliográfico que descreve os momentos construídos na disciplina. As amarras psicológicas, socioculturais, políticas e institucionais que engessam os modos de vida da população brasileira nos padrões europeus como referência, atravessam o campo educacional num ciclo recursivo, entre sociedade e escola, em que os professores e professoras – e demais sujeitos da comunidade escolar – podem ser reprodutores de relações sociais marcadas pelo racismo. Nesse sentido, o estudo evidenciou que se trata de um processo dinâmico e contínuo de rupturas e radicalização das lutas no interior da escola. Ao pensar num movimento de descolonização de mentes e corpos, de saberes e modos de vida torna-se imprescindível rever a história e recontá-la sob outra perspectiva que não a do colonizador. Isso significa construir outras narrativas que possibilitem o refazimento de determinada cosmovisão e leve a um movimento de práticas sociais em que negros e indígenas, por exemplo, protagonizem a dinâmica da sociedade brasileira.

Palavras-chave: Bem Viver; interculturalidade; ambiente; educação.

EDUCATION, ENVIRONMENT AND INTERCULTURALITY OF OUR AMAZONIAN LIVING - LIVING FOR WELL LIVING!

Abstrat: This study is at the intersection of society, environment and education, highlighting the practices and benchmarks that guided the process of spreading environmental education in the Amazon and spells out the contradictions of the teaching and learning process that occurs in

¹ Enfermeira feminista ativista da Saúde. Servidora pública estadual. Graduada em Enfermagem pela Universidade Federal do Pará (UEPA) (1991). Especialista em Atenção Básica da Saúde/UEPA. Mestra em Saúde Coletiva (Saúde, ambiente e sociedade na Amazônia – UFPA). Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA/UFPA ano 2021-2024). Enfermeira assistente - Unidade de referência em doenças infecto-parasitárias especiais/SESPA/SUS. Enfermeira plantonista pelo I Centro Regional de Saúde. Tem experiência na área de Enfermagem, com ênfase em Enfermagem em Saúde Pública/Saúde Coletiva, atuando principalmente nos seguintes temas: docência, gênero, saúde integral da mulher, saúde mental, Urgência/Emergência, gestão dos serviços em saúde, defesa socioambiental, autonomia sexual, preservativo feminino, direitos humanos, direitos sexuais, direitos reprodutivos. Integrante do Fórum de Mulheres da Amazônia Paraense e do Movimento pela Saúde dos Povos.

² Educador popular. Professor do Magistério Superior da UFPA. Doutor em Educação (UFPA). Mestre em Educação (UEPA/PUC-Rio). Graduação em Licenciatura em Pedagogia, Enfermagem e Ciências Sociais; Especialista em Docência do Ensino Superior, Metodologia da Pesquisa Científica, Relações Étnico-Raciais para o Ensino Fundamental. Doutorando em Sociologia e Antropologia (PPGSA/UFPA).

environmental education. We start from the reflections held in the classes of the discipline “Well Living and interculturality: interfaces between university and communities”. It aims to reflect on the intersection between the environment (Amazon) and the environmental and societal education projects present in Brazil, highlighting the Well living. We conducted a bibliographic research and described the moments built in the discipline. The psychological, socio-cultural, political and institutional ties that engulf our ways of life in European standards as a reference, cross the educational field in a recursive cycle, between society and school, in which teachers and teachers - and other subjects of the school community - can reproduce social relations marked by racism. In this sense, it became evident that this is a dynamic and continuous process of ruptures and radicalization of the struggles within the school. When thinking of a movement of decolonization of our minds and bodies, of knowledge and ways of life, it is essential to review the history and recount it from another perspective than that of the colonizer. This means building other narratives that enable us to re-create our worldview and lead us to a movement of social practices in which blacks and indigenous people, for example, play a role in the dynamics of our Society.

Keywords: Bem Viver; interculturality; environment; education.

EDUCACIÓN, AMBIENTE E INTERCULTURALIDADES DE NUESTRO VIVIR AMAZÓNICO - ¡VIVENCIA POR EL BUEN VIVIR!

Resumen: Este estudio se sitúa en la intersección entre sociedad, ambiente y educación, destacando las prácticas y referencias que orientaron el proceso de esparcimiento educación ambiental en la Amazonia y explicita las contradicciones del proceso de enseñanza y aprendizaje que ocurre en la educación referente al medio ambiente. Partimos de las reflexiones realizadas en las clases de la disciplina “Buen Vivir e interculturalidad: interfaces entre universidad y comunidades”. Su objetivo es reflexionar sobre la intersección entre medio ambiente (amazónico) y los proyectos de educación ambiental y social presentes en la actualidad en Brasil, destacando el Buen Vivir. Realizamos una investigación de carácter bibliográfico y describimos los momentos construidos en la disciplina. Las amarras psicológicas, socioculturales, políticas e institucionales que engrosan nuestros modos de vida en los patrones europeos como referencia, atraviesan el campo educativo en un ciclo recursivo, entre sociedad y escuela, donde los profesores y profesoras - y demás sujetos de la comunidad escolar - pueden ser reproductores de relaciones sociales marcadas por el racismo. En ese sentido, quedó claro que se trata de un proceso dinámico y continuo de rupturas y radicalización de las luchas en el interior de la escuela. Al pensar en un movimiento de descolonización de nuestras mentes y cuerpos, de saberes y modos de vida, es imprescindible que revisemos la historia y la re-contamos bajo otra perspectiva que la del colonizador. Eso significa construir otras narrativas que nos permitan rehacer nuestra cosmovisión y nos lleve a un movimiento de prácticas sociales en que negros e indígenas, por ejemplo, protagonizan la dinámica de nuestra sociedad.

Palabras claves: Buen Vivir; interculturalidad; ambiente; educación.

INTRODUÇÃO

Para começar, tem o 20 de novembro, o Dia Nacional da Consciência Negra, em homenagem a um dos maiores heróis brasileiros: o negro Zumbi dos Palmares, assassinado nesse mesmo dia, no ano de 1695, pelos representantes do escravismo. Seu “crime” foi ter liderado uma luta de vida ou morte por uma sociedade justa e igualitária, onde negros, índios, brancos e mestiços viveriam do fruto de seu trabalho livre e seriam respeitados em sua dignidade humana. Essa sociedade efetivamente democrática existiu em Palmares, que foi o primeiro Estado livre das Américas e um Estado criado por negros (LÉLIA GONZALEZ, 2020).

Este estudo situa-se na intersecção entre sociedade, ambiente e educação, destacando as práticas e referenciais que orientaram o processo de espraiamento da educação ambiental na Amazônia, e explicita as contradições do processo de ensino e aprendizagem que ocorre na educação referente ao meio ambiente. Parte das reflexões realizadas nas aulas da disciplina “Bem Viver e interculturalidade: interfaces entre universidade e comunidades”.

O objetivo do presente estudo é refletir sobre a intersecção entre meio ambiente (amazônico) e os projetos de educação ambiental e sociais presentes na atualidade no Brasil, destacando o Bem Viver. Para alcançá-lo, realizamos uma pesquisa de caráter bibliográfico e descrevemos os momentos construídos na disciplina. De acordo com Gil (2009, p. 63), a pesquisa bibliográfica demanda “a reflexão crítica acerca dos assuntos estudados, de tal forma que seja possível identificar [...] abordagens teóricas relevantes para o estudo do fenômeno e, se possível, optar por uma abordagem capaz de fundamentar o trabalho”.

Na primeira parte, em “Juntas/os refletimos e ligamos: Amazônia, educação, ambiente e Bem Viver”, contextualizamos o pensamento ideológico sobre a Amazônia e estabelecemos as relações entre as categorias espaciais e valorativas que nos impulsionam a debater a educação na Amazônia. Em seguida, em “Um Aprender Intercultural”, explicitamos a ligação entre a decolonialidade e a interculturalidade que defendemos.

Na terceira parte, em “Bem Viver e a vivência de educação no contexto da Covid-19”, discutimos a conjuntura atual diante da pandemia em curso. Finalmente, na quarta parte, “Concepções de Educação Ambiental em Disputa”, debatemos sobre as concepções de educação ambiental conflitantes na sociedade brasileira, enfatizando os conflitos e interesses de grupos distintos.

Na quarta parte, em “Concepções de educação ambiental em disputa”, observamos um horizonte em que a educação ambiental pode fluir como um movimento teórico-prático de mediação, dialógico, coletivo, crítico, reflexivo, transformador, transdisciplinar, intercultural

e decolonial com a adoção de uma perspectiva complexa que reúne diversos saberes e práticas num circuito de solidariedade, alteridade e democracia.

JUNTAS/OS REFLETIMOS E LIGAMOS: AMAZÔNIA, EDUCAÇÃO, AMBIENTE E BEM VIVER

Por conta do tempo pandêmico frente à ação do coronavírus tivemos aulas virtuais ministradas na forma de videoconferências e vídeo aulas, transmitidas em tempo real no compartilhar entre estudantes do mestrado e doutorado. A dinâmica de convivência permitiu interação, conversação e exposição dos projetos de estudo de cada um, e propiciou que um intercâmbio ativo individual e coletivo viabilizasse conhecer a atuação ativista de todas as expressões culturais, de coletivos e dos povos ali representados. Estudantes urbanos, quilombolas, indígenas, ribeirinhos, entre campo, águas, florestas, projetaram suas produções epistemológicas, cosmológicas evidenciando a força que brota do povo que luta, que se organiza no sentido da mobilização comunitária, envoltos na compreensão e apreensão da vivência no âmbito da epistemologia fomentada pelo Bem Viver.

Após ingresso nas aulas, assim como os demais, o grupo foi se constituindo desde o início seguindo pela concentração e dispersão das manifestações cognitivas, sensoriais, intuitivas que culminaram em palavras geradoras: relações, saberes-solidariedade, retorno, projeto de vida e memórias, palavras estas a dimensionar aspectos intrínsecos aos projetos de dissertação e de tese. Nesse ínterim, nosso grupo, a partir de suas conexões com seus locais de vida, construiu um conceito coletivo do Bem Viver.

Bem Viver é uma travessia de saberes num rio de solidariedade, luta e resistência. É um modo de vida que engloba muitos modos de vidas e se opõe à desigualdade social e à padronização de pessoas e seus grupos de pertença. Trata-se de uma perspectiva decolonial que retoma o protagonismo dos saberes geridos na presença e na participação coletiva com a biodiversidade. Nesse ponto, o Bem Viver é a busca por ressignificar a relação conflituosa em nossa contemporaneidade e estabelecer um diálogo intercultural entre as gerações e suas culturas, propondo uma nova/tradicional alternativa de ler o mundo (SANTOS, SILVA JUNIOR, 2022, p. 45).

Junto à referida disciplina, promovemos e vivenciamos a cultura do Bem Viver e interculturalidade. Cada partícipe comungou o seu existir comunitário e epistemológico. Foi fértil a junção da trajetória existencial, do projeto de pesquisa e sua conexão com a concepção revolucionária da prática política que desconstrói as opressões estruturais. Na sequência

partilhada, como aconteceu com cada um dos agrupamentos, o nosso grupo também construiu uma única imagem e um nome: um círculo indicando movimentação sob o título de Inter-relações globais-locais. Todos os desenhos foram compartilhados em classe. A culminância do que fomos avançando e construindo coletivamente resultou na construção de nossa apresentação como atividade final. Para fechamento da disciplina ora virtualmente vivenciada, trazemos aqui um pouco do que foi debatido, cantado, entoado e declamado naquele momento de ensino e aprendizagem.

Sempre em diálogo de acertos mantido pelo aplicativo *Whatsapp*, construímos uma liturgia que chamamos de Momento Orante, no qual foram apresentados 3 atos, conforme descritos a seguir:

Ato I: Cirandar a vida - montamos murais com elementos marcantes de nossas lutas e estudos. Projetados em fotografias, cada mural foi exposto de acordo com a trajetória existencial, sendo inclusas nossas bandeiras, representações, símbolos, suportes de fé e religiosidade, instrumentos musicais, adereços, livros e uma jarra de água. Reunimos elementos significativos para cada um de nós e percebemos que nossa identidade é fortemente constituída por diversas culturas indígenas e africanas/afro-brasileiras, geralmente silenciadas em espaços formais de expressão como a escola. O término deste ato trouxe em linguagem declamativa a compreensão coletiva das relações vitais a entender que: É a partir do significado que damos a nossas vidas que se constroem **projetos de vida**, de futuro, para isso cada uma deve fazer **memória** do que é, do que come, do que bebe, do que lê e vomita. O mundo é uma volta, um eterno **retorno**, onde todas as **relações** estão implicadas a algum nível de **solidariedade** entre humanos e não-humanos: o mundo é uma volta, o mundo é uma roda. Vem pra roda você também!”

Ato II: Denunciar e combater a morte - partimos do acúmulo vivenciado pelo ativismo e lutas por justiça e dignidade no nosso ambiente amazônico. Incorporado de sentido combativo, após reflexão do conceito coletivo do Bem Viver, em formato de jogral nossas vozes entoaram questões e sentimentos em nome da liberdade e resistência: “Há 500 anos que o Sul é espoliado pelo Norte. Num mundo em que os paradigmas civilizatórios estão sendo colocados em xeque faz certo tempo. A colonização mata, o capitalismo mata, o latifúndio mata, o agronegócio mata. Perfilham ainda hoje neste continente lutas e sonhos, ainda tombam Chicos que a exemplo de Francisco vê no sol, na lua e nas criaturas, apenas irmãos e irmãs... Quando a justiça e a paz se abraçarão? Quantas vidas pelas vidas se farão necessárias para se bem-viver em Abya Yala? O que podemos afirmar é que não percamos de vista a Utopia”.

Ato III: Renovar a utopia – Quantos companheiros e companheiras tombaram na luta pela terra. Tantos mais expulsados do seu chão. Quanta fome, desmatamento, antropismo em nome do mercado. Entre canções e anseios identitários firmamos aliança entre a utopia, valores e princípios do Bem Viver em uníssono reverberamos: “Quando o dia da paz renascer, quando o sol da esperança brilhar, cercas caírem no chão, muros que cercam os jardins e destruídas as armas de cada nação será enfim, tempo novo de eterna justiça, sem mais ódio, sangue ou cobiça, vai ser assim. É utópico sim, mas como a vida de cada um caminha na direção do futuro, perseguindo a cada passo a linha do horizonte, é preciso que os valores e princípios do Bem Viver sejam algo que já se está fazendo...partilhando ou recuperando novas práticas, do feminino, da sustentabilidade, do cuidado”. Fechamos nossa apresentação crítica brindando com água, em alusão à nossa luta pelo acesso vital a este bem precioso que nos hidrata e substancia. Que mantém vivas todas as formas de vida. Água não é mercadoria. Desenvolvimento para quê e para quem. Disciplina encerrada exitosamente. Do firme e construtivo elo que se estabelece entre universidade e o povo que luta. Por mais interculturalidades do nosso viver amazônico!

Imagem 1 – Mural saberes-solidariedade, local global afro e interreligioso



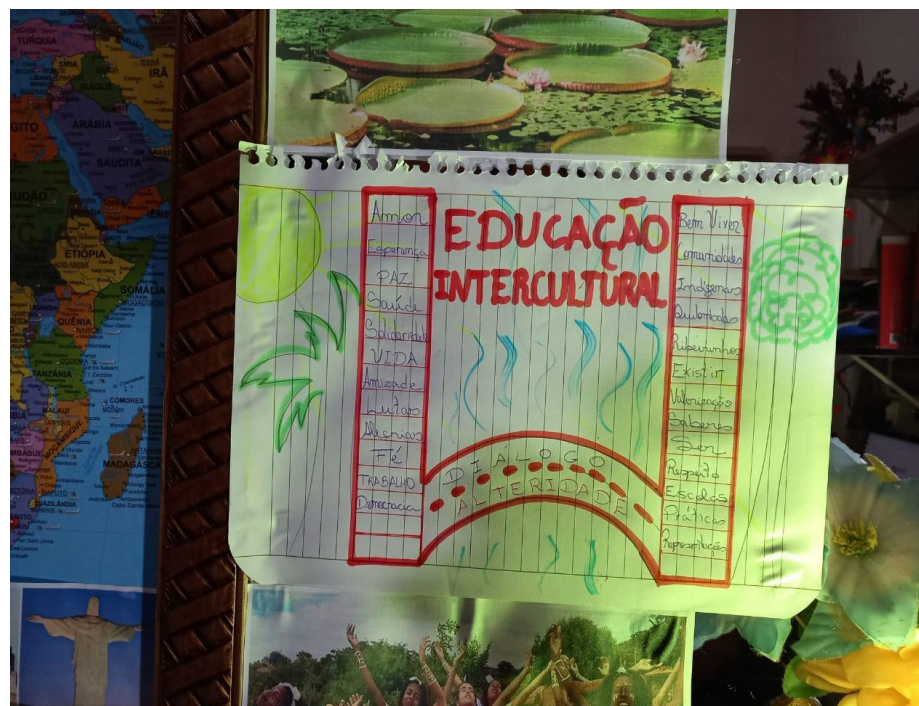
Fonte: Arquivo pessoal de Antônio Luís Parlandin dos Santos.

Imagem 2 – Detalhes do mural Relações: água é vida, não é mercadoria!



Fonte: Arquivo pessoal de Marta Giane Machado Torres.

Imagem 3 – Detalhes do mural saberes-solidariedade: pontes.



Fonte: Arquivo pessoal de Antônio Luís Parlandin dos Santos.

UM APREENDER INTERCULTURAL

A mencionada vivência, também protagonizada em liturgia, aprofundou reflexões e partilha de conhecimentos sobretudo no que diz respeito à dinâmica do Bem Viver enquanto alternativa frente ao devastador investimento desenvolvimentista na vida dos povos da Amazônia. O envolvimento cada vez mais incisivo e representativo de pesquisadores educacionais da sociedade amazônica tem frutificado, tem se materializado e fluidificado no debate fomentado pelo entendimento das vivências cotidianas acerca da diversidade, da desigualdade, da etnicidade e sexualidade, de raça, de gênero, de geração e de classe social. Isso permite vislumbrar práticas educativas inclusivas, acolhedoras e dialógicas permanentes, principalmente nesse tempo de pandemia, onde intensifica-se a necessidade de reconhecer que, em um mesmo território, existem várias culturas, com movimentados intercâmbios entre indivíduos de grupos diversos. Há que se buscar nas práticas educativas o combate às relações discriminatórias, tendo como princípio o respeito à diversidade e pluralidade cultural que se manifesta na comunidade fortalecendo o campo de cuidados e saberes.

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

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

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

Portanto, a colonialidade ultrapassou a barreira temporal e, após a independência

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

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

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

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

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

Há também uma dimensão a mais da colonialidade, pouco considerada, que enlaça com as outras três [poder; ser; saber]. É a colonialidade cosmogônica ou da mãe natureza, que se relaciona à força vital-mágico-espiritual a existência das comunidades afrodescendentes e indígenas, cada uma com suas particularidades históricas. É a que

fixa na diferença binária cartesiana entre homem/natureza, categorizando como não-modernas, “primitivas” e “pagãs” as relações espirituais e sagradas que conectam os mundos de cima para baixo, com a terra e com os ancestrais como seres vivos. Assim, pretende anular as cosmovisões, filosofias, religiosidades, princípios e sistemas de vida, ou seja, a continuidade civilizatória das comunidades indígenas e da diáspora africana.

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

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

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

Nesses vários dias de sala virtual, o universo interligado pelo encontro de culturas, valores, saberes e fazeres diversos, a abordagem antropológica e intercultural permitiu ampliar o olhar para além dos limites das ações mediadas pela aliança do capitalismo e conservadorismo. Incluem-se, nesta compreensão, aspectos da educação popular freireana em ambientes públicos, das experiências partilhadas, do ocorrido em espaços comunitários, terreiros e rodas de convivência onde o olhar humanizado e dialógico foi a lógica que move a educação como um processo histórico, vivo, próprio e que também, e em muito se dá, em espaços não escolares.

Desta maneira, sobre a educação intercultural, amorosa portanto inclusiva, compreendemos as exposições e falas dos grupos apresentados na disciplina em questão, entrelaçadas com a literatura que alicerçam um processo reflexivo de profunda e instigante aprendizagem:

A educação de Paulo Freire, ainda que revolucionária, historicamente tem sido alvo de investidas contrárias, oriundas de momentos específicos políticos, como no atual momento, de incertezas e contradições. Contudo, na contramão dessas perseguições,

a educação na perspectiva freireana rejeita qualquer manifestação de exclusão ou discriminação pois parte do princípio de que cada pessoa possui o direito de ser escolarizada com respeito ao seu conhecimento prévio, com conteúdo que tenha elo com suas vivências cotidianas, que considere sua cultura como ponto de partida da escolarização. Dizer a própria palavra, para Freire (2013, p. 16) significa um ato de poder; o conhecimento com posicionamento político, de representação pessoal e social, com consciência crítica, daí o entrelaçamento da educação freireana com a interculturalidade.

A luta contra as desigualdades sociais se configurou em Freire como uma insígnia, uma bandeira movida e erguida por todos os sujeitos que se rebelam contra uma obediência servil, como ele bem descreveu em um trecho sobre as marchas mencionado em sua última entrevista, em 1997. Ele chamava a atenção para o poder decisivo dos movimentos sociais na historicidade de um povo. O sujeito que não se deixa alienar e nem se dá por vencido por forças antagônicas que o oprimem nas amarras da invisibilidade, reconhece assim, o poder existente na luta das marchas, que o reintegra no processo de sua existência no mundo, como sujeito de direito à educação e à vida em sociedade (CARMO; OLIVEIRA; MAIA, 2021, p. 71).

Inúmeras leituras forjadas e socializadas em classe *online* vieram e se mantiveram ao encontro deste exercício coletivo e emancipatório:

Nos importa compreender como pensarmos uma proposta educacional que leve em consideração as multifacetadas faces da cultura e os diferentes exercícios do humano percebidos na atualidade. Posto isso, evidenciamos a importância da Educação Intercultural como modelo epistemológico, que permita desenvolver a dialogicidade entre diferentes práticas humanas encontradas em sala de aula, revendo assim o papel da educação no respeito e tolerância à diversidade na contemporaneidade (DOMINGUES, 2021, p. 152).

As interações experienciadas com cada um e cada uma a partir de suas telas foram condizentes e se aprofundaram no que diz respeito ao entendimento da dimensão humana frente ao conhecimento científico, a razão e a emoção, conjuntamente problematizado à perspectiva do outro, fortemente arraigado entre sentimentos e emoções. Essa compreensão foi dimensionada no sentido necessário de que é preciso Corazonar, aliar coração à razão. Pensar sobre si mesmo, sobre sua existência corazonando, assim como os povos indígenas do Abya Ayala. Patrício Arias (2010) foi alimento fértil ao motivar a nossa prática política que visa desconstruir as opressões estruturais, possibilitando consciências e sentidos dos processos históricos nos distintos cenários local e global.

Nossos estudos em inteira comunhão com essas premissas que transitam esperanças e lutas por materializar utopias possíveis:

É preciso considerar as dimensões espaço-temporais dos processos históricos, mas também apontar quais são as dimensões de sentido desses processos. É preciso superar a noção de resistência, geralmente atribuída às lutas sociais contra a globalização neoliberal, e vê-las na perspectiva da insurgência material e simbólica; a resistência não ataca tanto a estrutura do poder, mas uma técnica para o exercício desse poder, nem busca um poder alternativo; as lutas do presente não se contentam em buscar um espaço dentro dos marcos definidos pelo poder, mas se levantam contra eles, os subvertem; porque o que as diversidades insurgentes do planeta estão propondo hoje não é apenas mudar o Estado, mas construir a utopia de um horizonte civilizatório e outra existência, que não será possível a partir da resistência, mas do potencial transformador da insurgência, isso se mostra então, como requisito, para a materialização da utopia.

Uma Antropologia comprometida com a vida, vê como necessário estudar diferentes problemas que não faziam parte do nosso cotidiano, mas que hoje são reflexo da crise de sentido em que vivemos. Devemos estudar como e por que nossas sociedades são construídas como sociedades em permanente estado de sítio, onde a violência, o terror e o medo fazem parte do imaginário social e são o recurso de poder mais adequado para se legitimar; porque ao se instalar como fantasma permanente nos indivíduos, não necessita da presença evidente dos aparatos repressivos, faz do mesmo indivíduo seu próprio repressor e carrasco. Um exemplo claro disso é como a violência, o medo e o terror são as faces mais visíveis e cotidianas de nossa sociedade (ARIAS, 2010, p. 96).

Neste momento em que as desigualdades sociais são acirradas em nossa região, em que modelos de vida hegemônicos parecem encontrar terreno fértil para sua propagação com a abertura da Amazônia pelo governo federal para o capital internacional e agronegócio, emerge a urgência do fortalecimento de nossas “raízes” culturais, a fim de compreendermos e enfrentarmos os processos excludentes de nossa gente, das formas de dominação e do racismo que insiste em manter-se vivo no século XXI. Diante desse contexto, este estudo posiciona-se contra a negligência e negação da participação dos povos indígenas e de matriz africana na formação da sociedade brasileira e aproxima-se da perspectiva decolonial e interculturalidade crítica.

BEM VIVER E A VIVÊNCIA DE EDUCAÇÃO NO CONTEXTO DA COVID-19

Estamos enfrentando uma terrível pandemia. Mais de um ano, mais de 5.856.000 mortes no mundo e 640.774 mortes no Brasil³. Em nosso país questões sociais e econômicas gravíssimas parecem não ter fim. Os brasileiros discutem o futuro do país em meio a uma crise que entrelaça diversas dimensões. Ataques à democracia e a necropolítica se articulam ao negacionismo da ciência e às mudanças em instituições culturais, como a escola, nos remetendo a um horizonte sombrio e perspectivas nebulosas de reparação dos danos causados com as perdas de familiares e com a fome que assola milhares de pessoas no Brasil.

³ Informações globalmente datadas de 18/02/2022, painel da Organização Mundial da Saúde (OMS) sobre o coronavírus (COVID-19). Em <https://covid19.who.int/>

Diante dessa conjuntura, ainda há aqueles que negam as mortes causadas pela falta de prevenção adequada à infecção pelo Coronavírus e apoiam posturas perversas como o não uso de máscara, o uso de cloroquina e as aglomerações sociais. Tomam a orientação do governo como verdade e defendem o desenvolvimento econômico acima de tudo, até mesmo do risco de perder a vida com a infecção pelo vírus Covid-19. Entendem que o trabalho não pode parar, a economia não pode parar, o Estado não pode assumir a responsabilidade pelas mortes e nem pode garantir uma renda mínima aos que padecem durante a pandemia. Mais de 600 mil vidas perdidas, segundo projeção da Organização Internacional do Trabalho (OIT) 14 milhões de trabalhadores desempregados⁴, mais de 27.800.000 pessoas infectadas⁵. A fome e a miséria em franca ascensão.

Com o governo do presidente Jair Messias Bolsonaro, o modelo de política neoliberal e as medidas antidemocráticas somam-se e vemos, a cada dia, a materialização do Estado “mínimo” quando nos referimos aos direitos sociais, como saúde e educação. Sassen (2010), ao (re)elaborar as questões que emergem a globalização, enfatiza a discussão sobre as “cidades globais” para a análise da reprodução do capitalismo global. Tais cidades evidenciam a dupla face do processo de globalização: o seu enraizamento local e material e o processo de desnacionalização.

Dessa forma, ao recuperar categorias fundamentais como o “lugar” e suas “práticas sociais”, Sassen (2010) demarca a possibilidade de uma análise crítica pela sociologia da globalização. Compreende o papel do Estado-Nação nessa dinâmica, refutando a ideia de que este é passivo e está enfraquecido pela hegemonia do Mercado no cenário da globalização. Sem ignorar as relações de poder, considera primordial analisar a reconfiguração da atuação do Estado, que tem papel fundamental na “regulamentação e desregulamentação de processos e prerrogativas”. Assim, a aparente dualidade entre Estado e mercado dá lugar a complexa intersecção onde as exigências do mercado são integradas à institucionalidade estatal.

Nesse contexto, diante do avanço tecnológico crescente, as mídias sociais como a televisão e o rádio - mais antigas – e a internet representam meios importantes na difusão da ideologia neoliberal. As desigualdades e mazelas sociais são expostas, porém, mesmo para aqueles que mais sofrem com a opressão entre os grupos socioculturais, há um padrão de vida a ser conquistado e há a ideia de que o bem-estar, a qualidade de vida e o sucesso social estão ao alcance de todos.

⁴ Informações sobre dados usados relativos ao Brasil – Relatório de perspectivas sociais e de empregos no mundo tendências 2022 https://www.ilo.org/brasilia/noticias/WCMS_834523/lang--pt/index.htm

⁵ Painel da OMS sobre o coronavírus (COVID-19) referente a 18/02/2022. Em <https://covid19.who.int/>

Aprendemos a naturalizar o caos social e a barbárie sem refletirmos em alternativas coletivas para os problemas que acometem a sociedade. A dimensão individual nas análises rotineiras é reforçada pela ideologia da meritocracia e culpabilidade atribuídas ao sujeito. Trata-se do pensamento moderno/ocidental, que assola nosso olhar, nossos saberes, nossa política e economia e nossos modos de vida.

As aulas pela *web* incluíram na agenda *online* um outro existir diante de nossa realidade neste tempo pandêmico, dos impactos inovadores da tecnologia a adentrar na rotina de todo mundo. Dispomos positivamente do engajamento científico enquanto resposta à Covid-19 a avançar dentre as formas de colaboração e segurança em observância às normas sanitárias. Os estudos e aulas desde 2020 seguem interagindo e mediados por internet e redes sociais de compartilhamento e troca de mensagens (OLIVEIRA, 2020). Esse panorama agregou todo o debate e desenvolvimento da disciplina que resultou na vivência fruto do que vem sendo discorrido no presente artigo. A sistematização ocorrida na dispersão fluiu em comunicação principalmente pelo aplicativo *Whatsapp*, por escrito ou áudio e também por vídeo chamadas.

No contexto acadêmico virtual dos acalorados assuntos pautados, além da educação que incorporou significativas ferramentas metodológicas a vencer barreiras de acesso e desigualdade socioeconômica no ambiente amazônico, ficou também registrado que a pandemia veio firmar o entendimento da necessidade de um Sistema Único de Saúde (SUS) democrático, justo e humanitário, vinculado à seguridade social como política pública de enfrentamento às problemáticas de saúde das populações vulnerabilizadas. É preciso entender que as “tragédias são sempre socialmente desiguais e expõem de forma mais gritante as desigualdades historicamente construídas, como o grau de exposição aos riscos e a construção das vulnerabilidades” (MILANEZ e VIDA, 2021).

Partindo das próprias experiências de vida, o coletivo plural de argumentações constatou ser imperativo o conhecimento e a competência relacionados ao contexto intercultural e territorial repletos de diversidade socioambiental. Da mesma forma, torna-se imperativo reconhecer sobretudo, as realidades distintas em territórios de povos originários da Amazônia brasileira, bem como os desafios e dificuldades de acesso aos ambientes habitados subindo e descendo rios, cachoeira, corredeira, atravessando florestas em estradas precárias. São aspectos que expõem ao mesmo tempo um imenso campo de aprendizagem, como a língua nativa, a medicina tradicional, e especialmente a filosofia do Bem Viver. O momento de crise sanitária suscita reflexão de que o contexto da pandemia da Covid-19 vem reforçar ainda mais a importância do Bem Viver para a humanidade. Bem Viver como parte integrante na busca de

alternativas reinantes das lutas indígenas e populares (ACOSTA, 2015; MARTINS, 2017).

A comunhão de sentidos e desejos advindos da coletividade incentivada ao domínio da cartografia investigada chega à devida conexão com o cenário recente, controverso e pujante da pandemia a tomar nosso múltiplo e diverso espaço para provocar nossas consciências no mundo globalizado. As conquistas sociais e as bandeiras de lutas vêm de longe:

A repentina transformação também trouxe impactos severos às pessoas socialmente vulneráveis e acabou aprofundando o contexto das desigualdades já existentes. Esta lacuna é ainda maior quando pensamos na perspectiva da educação inclusiva e na garantia de direitos das pessoas com deficiência, assim como as de baixa renda, que não tem acesso a recursos tecnológicos (celular, computador, internet), analfabetos digitais ou qualquer sujeito que tenha sentido dificuldades de se adaptar à situação de aulas remotas diante da pandemia do novo coronavírus. Devemos considerar também a ausência de apoio aos professores, que precisaram de forma rápida se adaptar à tecnologia, praticamente do dia para a noite. [...] Analisar a urgência da Educação Intercultural na crise social atual implica em situá-la em um amplo contexto histórico e político, com abrangência mundial e requer o entendimento de questões associadas à globalização e à hegemonia ideológica do “pensamento único” neoliberal que tenta universalizar padrões de pensamentos e comportamentos em diferentes esferas da sociedade, no político, econômico, social e cultural (LIMOEIRO-CARDOSO, 2001). Certamente, o processo de desenvolvimento do capitalismo mundial mostra-se como uma continuidade histórica, pois ela não é recente e vem sendo liderada pelas forças dominadoras do ocidente. Não há como negar que embora apresente tendência à homogeneização do espaço mundial, a globalização é seletiva e excludente (DOMINGUES, 2021).

CONCEPÇÕES DE EDUCAÇÃO AMBIENTAL EM DISPUTA

O século XXI nos trouxe os desafios que a consolidação histórica do modo de produção capitalista em âmbito global nos impôs. As contradições do modo de vida propagado pelo capitalismo agora evidenciam-se nas “consequências da modernidade” (GIDDENS, 2013). Refletimos sobre o enfrentamento, resistência e superação do pensamento ocidental moderno que aparta o ser humano da natureza e propaga um modelo hegemônico de desenvolvimento que destrói perversamente o meio ambiente. Nesse processo, imagens e processos nos permitiram partir de nossas ancoragens e compreender a educação ambiental como um movimento teórico-prático de mediação dialógico, coletivo, crítico, reflexivo, transformador, transdisciplinar, intercultural e decolonial. Nesse sentido, adotamos uma perspectiva complexa ao reunir diversos saberes e práticas num circuito de solidariedade, alteridade e democracia. De acordo com Guimarães (2006, p. 21):

Os educadores, apesar de bem intencionados, geralmente ao buscarem desenvolver as atividades reconhecidas de educação ambiental, apresentam uma prática informada pelos paradigmas da sociedade moderna [...] essa tendência, é reprodutora de uma realidade estabelecida por uma racionalidade hegemônica.

Nesse sentido, as objetivações e ancoragens que traduzem nossas representações sobre a natureza, meio ambiente e a educação ambiental revelam um percurso histórico de apartação, fragmentação e redução da vida e da existência à dinâmica do processo de dominação do capital. O parasitismo e a escravização de corpos, mentes e espíritos ao modelo, hoje, hegemônico, globalmente nos aprisionam em um modo de vida que naturaliza a desigualdade social e a padronização cultural. A gravidade dos problemas socioambientais denota uma crise ecológica sem precedentes na história do Planeta Terra que, como um desenvolvimento econômico, está preocupado com a preservação ambiental para garantir a sobrevivência das gerações futuras.

Desta forma, embora estejamos numa estrada que leva à destruição planetária, à destruição dos seres vivos, não conseguimos ver a realidade para além do aparente e quando o conseguimos, as mais variadas formas de violência agigantam-se e revelam suas ferramentas de “tortura” do ser, de dominação, de violência. As representações sociais construídas no dia a dia são hoje intensamente bombardeadas por constructos que mobilizam nossa subjetividade para que não nos libertemos da prisão invisível que é construída de forma conjunta por opressores e oprimidos. Interessa que o oprimido não se reconheça preso. Que ele seja também um agente de novas prisões e o faça com toda convicção de ser bom, justo e digno.

Nesse contexto, nosso país atravessa uma grave crise que, configurada e intensificada como Bolsonarismo, concretiza a necropolítica e, assim, o genocídio da população brasileira vem ocorrendo com os abalos em nossa “jovem” democracia. Estão em curso, no Brasil, mudanças em todas as instituições que fazem a barbárie parecer, nas ideologias e narrativas ventiladas, um “grande avanço” nas conquistas democráticas. Ao questionar a padronização de uma humanidade homogênea, formadora de consumidores “zumbis”, Krenak (2019) nos convida a manter a esperança: se suspendem o céu, podemos ampliar nosso horizonte e enriquecer nossas subjetividades. O pensamento moderno acidental nos aparta da natureza, nos leva ao seu consumo e destruição, porém não somos iguais e nosso roteiro de vida pode ser guiado pela atração que nossas diferenças geram e, assim, preservar nossa alegria e visões e poéticas sobre a existência.

Várias referências literárias nos foram disponibilizadas. Várias literaturas desconhecidas

foram atravessadas no nosso caminho intelectualizado onlinemente. Informações inteiramente de nosso interesse. As vibrações e manifestações descritas nos *chats* confirmavam cada mensagem seguidamente visualizadas na sala de interação. Cada mensagem disponibilizada a fim de alimentar nossos argumentos e novas compreensões sobre assuntos completamente novos na dimensão reflexiva epistemológica era bem vinda e retrucada com respostas afirmativas.

Individualmente, fomos canalizados nestes espaços virtuais profundamente instigantes e transformadores. É verdade que a conexão física, gente com gente, assim sentindo o calor e as vibrações humanas de outros tempos, nos marcava como algo que faltava, que necessitava da presença humana e calorosamente magnetizada pela amizade, “onlinemente”, nossa, algo surreal, coisas realmente deste tempo inacreditável, diga-se não muito distante, melhor dizendo, absolutamente nada distante, está aí a ocupar os nossos dias nesta vida *online*, que a muito custo insistimos em dominar. A tempo e a hora, algo esquisito, pois nem dava tempo de elaborar alguma resposta digna de nota, como se diz na enfermagem quando tem algo significativo para registrar, evoluímos no prontuário NDN, isso aí, nada digno de nota.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

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

Nesse sentido, pensar sobre a prática e concretizá-la não prescinde das múltiplas dimensões que compõem a educação. Dessa forma, entender que as dimensões culturais, sociais, políticas, econômicas, psicológicas, etc., nos permitem travar uma relação mais humana com os educandos e sentir que podemos sim transformar a realidade e não apenas reproduzir assimetrias sociais e acirrar os processos de desigualdade e padronização/homogeneização das pessoas. Como nos diz Vera Candau, é tempo de conciliar igualdade e diferença. Ir além da formalidade contratual burguesa e incluir efetivamente os diversos modos de vida que se traduzem em nossa sociodiversidade, que emerge das demandas dos educandos e educandas como a pluralidade que quer reexistir, ser respeitada e valorizada, fazer parte de nossas práticas

pedagógicas. Enfim, desenvolver uma educação libertadora como defende Paulo Freire.

As amarras psicológicas, socioculturais, políticas e institucionais que engessam nossos modos de vida nos padrões europeus como referência, atravessam o campo educacional num ciclo recursivo, entre sociedade e escola, em que os professores e professoras – e demais sujeitos da comunidade escolar – podem ser reprodutores de relações sociais marcadas pelo racismo. Nesse sentido, ficou evidente que se trata de um processo dinâmico e contínuo de rupturas e radicalização das lutas no interior e também fora da escola.

Vemos que é urgente um salto na compressão das formas que o racismo estrutural se evidencia e se perpetua na mente, nas práticas e nas vidas. É muito difícil, por exemplo, perceber que o silenciamento, a negligência, a ausência de práticas pedagógicas e saberes referentes à história e cultura afro-brasileira no currículo escolar se traduzem na manifestação efetiva do racismo.

Assim, as ações no campo da formação de professores nos apresentam como forma de intervenção com repercussões bastante férteis para as mudanças que almejamos quando direcionamos a educação para o enfrentamento do racismo. Aos professores e professoras devem ser garantidas as ferramentas simbólicas e materiais – como recursos e infraestrutura adequados – para que seus anseios de conhecimento e preparação para atender as demandas dos educandos e educandas sejam materializados em seus percursos como profissionais da educação.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto. **O Bem Viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. 2. ed. Elefante. 2015. Disponível em: <https://rosalux.org.br/o-bem-viver-uma-oportunidade-para-imaginar-outras-mundos/>. Acesso: 20 jan. 2022.

ARIAS, Patricio Guerrero. **CORAZONAR. Uma antropologia comprometida com la vida**. Quito, Ecuador: Abya Yala, Universidad Politécnica Salesiana. 2010.

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

CARMO, Débora Kátia Ferreira do; OLIVEIRA, Ivaneide Apoluceno de; MAIA, Márcia Maria de Oliveira. A interculturalidade na educação freireana: o diálogo como estratégia pedagógica. *In*: FLEURI, Reinaldo Matias; OKAWATI, Juliana Akemi Andrade (org.). **Pedagogias e narrativas decoloniais**. Curitiba: CRV, 2021. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/>

bitstream/handle/123456789/227939/00_lo_2021_FLEURI-OKAWATI-CRV-Pedagogias%20e%20narrativas%20decoloniais.pdf?sequence=1 Acesso em: 9 fev. 2022.

DOMINGUES, Camila Alessandra. Educação intercultural, inclusão e o discurso neoliberal na educação contemporânea. *In*: FLEURI, Reinaldo Matias; OKAWATI, Juliana Akemi Andrade (org.). **Pedagogias e narrativas decoloniais**. Curitiba: CRV, 2021. Disponível em: https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/227939/00_lo_2021_FLEURI-OKAWATI-CRV-Pedagogias%20e%20narrativas%20decoloniais.pdf?sequence=1 Acesso em: 9 fev. 2022.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Unesp, 2013.

GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2009.

GONZALEZ, Lélia. De Palmares às escolas de samba, tamos aí. *In*: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (org.). **Por um feminismo afro-latino-americano**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2020.

GUIMARÃES, Mauro. **Por uma educação ambiental crítica na sociedade atual**. Brasília: UFRJ, 2006.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

MARTINS, Juliana Claudia Leal. **O Trabalho do Enfermeiro na Saúde Indígena: desenvolvendo competência para atuação no contexto intercultural**. 2017. Dissertação (Mestrado em Ciências) – Faculdade de Saúde Pública, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017,

MILANEZ, Felipe, VIDA, Samuel. **Pandemia, racismo e genocídio indígena e negro no Brasil: coronavírus e a política de extermínio**. Grupo de trabalho. Clacso. Jun 2021. Disponível em: <https://www.clacso.org/pandemia-racismo-e-genocidio-indigena-e-negro-no-brasil-coronavirus-e-a-politica-de-extermínio/>. Acesso em: 14 jan. 2022.

OLIVEIRA, Thiago et al. **Pra que serve a antropologia em tempos de Covid?** Cadernos de Campo (São Paulo, online), vol.29, (suplemento), USP 2020, p.1-15. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/issue/view/11526>. Acesso em: 04 fev. 2022.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Clacso, 2005.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. *In*: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOUEL, R. (orgs.). **El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 93.

SANTOS, Antônio Luís Parlandin dos; SILVA JUNIOR, Washigton Luiz Pedrosa da EDUCAÇÃO AMBIENTAL E NÃO-NEOLIBERAL: enfrentamentos, tensionamentos na formação da/o educador/a ambiental e em sua prática pedagógica. *In*: ARAÚJO, Maria Ludetana; SANTOS, Antônio Luís Parlandin dos; MUHALA, Valdemiro (org.) **Educação ambiental e práticas pedagógicas interculturais e decoloniais na Amazônia**: entre o local e o global. Belém: Grupo de Pesquisa em Educação Ambiental na Amazônia – GEAMAZ/ICED/UFPA, 2022.

SASSEN, Saskia. **Sociologia da Globalização**. Porto Alegre. Artmed. 2010. (p. 7-41 e p.113-177).

WALSH, Caterine. Interculturalidade crítica e Pedagogia decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver. *In*: CANDAU, V. M. (org.) **Educação Intercultural na América Latina**: entre concepções, tensões e propostas. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009.

DIÁLOGOS DE BEM VIVER ENTRE RABEQUEIROS BRAGANTINOS: CONSTRUINDO INSTRUMENTOS E LAÇOS DE AMIZADE

Ozian de Sousa Saraiva¹

Resumo: Este trabalho aborda o Bem Viver como o diálogo que se estabelece entre rabequeiros de diversas crenças religiosas. Rabequeiros são os construtores e instrumentistas de rabecas, assim chamados em Bragança – Pará, conhecida como “Pérola do Caeté”, cidade banhada pela Baía do Caeté. O instrumento musical – rabeca – ecoa na Marujada, festividade a São Benedito, o “santo preto”, ressoando também em festividades culturais e em igrejas pentecostais. As ações que envolvem a construção do instrumento não ocorrem de forma isolada e/ou individual, mas coletiva. Através dos muitos diálogos durante as ações de construção, ocorre a criação e fortalecimento de vínculos de amizade entre os colegas de profissão (construir e tocar rabeca), assim como a inclusão de novos aprendizes que desejam instruir-se no ofício. É importante enfatizar a presença de uma significativa talentosa mulher rabequeira, entre os rabequeiros de Bragança. O Bem Viver, promovido através do diálogo, rompe barreiras religiosas evidentes entre os rabequeiros, fazendo com que se unam tanto para construir rabecas como para tocar em festividades católicas, pentecostais, culturais e também em ações do dia a dia, sem qualquer tipo de formalidade. Alberto Acosta (2016) auxilia-me a ver, por meio dos diálogos entre os rabequeiros, ações fundamentais no dia a dia que se tornam exímias “oportunidades para imaginar outros mundos”, outros horizontes, apontando a rabeca como elemento-chave desse diálogo e Bem Viver.

Palavras-chave: Bem Viver; cultura; religião; rabeca bragantina.

DIALOGUES OF WELL LIVING BETWEEN RABEQUEIROS BRAGANTINOS: BUILDING INSTRUMENTS AND BONDS OF FRIENDSHIP

Abstract: This work approaches the dialogue as well living among the rabequeiros (builders and instrumentalists) in Bragança - Pará, known as “Pérola do Caeté”, a city bathed by Caeté Bay. The musical instrument - rabeca - echoes in the Marujada - festivity to St. Benedict, the “black saint”; resonating in cultural festivities and pentecostal churches. The actions involving the construction of the instrument do not occur in isolation and/or individually, but collectively. Through the many dialogues during the construction actions, there is the creation and strengthening of bonds of friendship between colleagues in the profession (build and touch rabeca) as well as the inclusion of new apprentices who wish to instruct themselves in the office. The well-living, promoted through dialogue, breaks down evident religious barriers among the rabequeiros, making them unite both to build rabecas and to touch catholic, Pentecostal, cultural and also in day-to-day actions, without any kind of formality. Alberto Costa, 2016, helps me to see through the dialogues between the rabequeiros, fundamental actions in the day to day that become excellent “opportunities to imagine other worlds”, other horizons, pointing to the rabeca as a key element of this dialogue and well living.

Keywords: Well Live; culture; religion; rabeca bragantina.

¹ Mestre em Ciências da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará (PPGCR/UEPA); doutorando em Sociologia e Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará (PPGSA/UFPA). Professor efetivo do campo Teoria I no Instituto Estadual Carlos Gomes. E-mail: ozian.saraiva@gmail.com.

DIÁLOGOS DE BUEN VIVIR ENTRE RABEQUEIROS BRAGANTINOS: CONSTRUYENDO INSTRUMENTOS Y LAZOS DE AMISTAD

Resumen: Este trabajo aborda el diálogo como acontece el buen vivir entre los rabequeiros, (constructores e instrumentistas) en Bragança – Pará, ciudad conocida como “Perla de Caeté” por ser bañada por la Bahía de Caete. El instrumento musical (rabeça) ecoa en la Marujada (festividad a San Benedito, el “santo negro”) y resuena en las festividades culturales y en celebraciones de iglesias pentecostales de la region. Las acciones que envuelven la construcción de los instrumentos no ocurren de forma aislada y /o individual, sino colectiva. A través de los muchos diálogos durante las acciones de construcción, ocurre la creación y fortalecimiento de los vínculos de amistad entre los colegas de profesión, (construir y tocar rabeça) así como la inclusión de nuevos aprendices que desean instruirse en el oficio. El buen vivir, es promovido a través del diálogo, rompiendo barreras religiosas, haciendo que se unan tanto para construir rabeças como para tocar en festividades católicas pentecostales, culturales y también en acciones de día a día, sin ningún tipo de formalidad. Alberto Costa, 2016, me auxilia al ver por medio de los diálogos entre rabequeiros, acciones fundamentales en el día a día que se torna eximias “oportunidades para imaginar otros mundos”, otros horizontes, apostando a la rabeça como elemento clave de ese diálogo y buen vivir.

Palabras Claves: Buen Vivir; cultura; religion; rabeça bragantina.

PRELÚDIO BRAGANTINO

Diálogos e aproximações intencionais estão presentes em diversas atividades coletivas. Pessoas motivadas por ações em comum, ainda que alguns objetivos sejam divergentes, se reúnem em prol de algo maior. Neste artigo, discorro sobre o Bem Viver como diálogo estabelecido pela arte da construção e do tocar rabeça, instrumento musical considerado o precursor do violino.

Convido você a conhecer ações de Bem Viver através dessa arte praticada na região amazônica, no nordeste paraense, no município de Bragança localizado na Costa Atlântica a uma distância de 195 km de Belém – Pará. Cidade conhecida como “Pérola do Caeté”, por ter sua orla banhada pelo Rio Caeté. Bragança contempla outros municípios limítrofes como Tracuateua, Santa Luzia do Pará, Capanema, Viseu e Augusto Corrêa, assim como alguns distritos: Almoço, Mirasselas, Caratateua, Nova Mocajuba, Tijoca e Piabas (ANUÁRIO DO PARÁ, 2019, p.72). Os acessos para chegar à Bragança são: a) saída de Belém pela BR 316/010, seguindo pela BR 308 após Capanema, ou b) utilizar as PA’s 108 / 112 / 450 ou ainda, c) PA 458 vindo de outras localidades.

O comércio e o turismo são as atividades produtivas de mais destaque no município. Especificamente, destaca-se a produção de farinha, reconhecida nacionalmente por sua

qualidade, e em abril de 2022 foi elevada a Patrimônio Cultural do Estado do Pará. A “Farinha de Bragança” é comercializada na capital, Belém, nos arredores do município bragantino, assim como em diversos estados da Região Norte e Nordeste do Brasil. No tocante ao turismo, a Marujada, festa que integra as festividades ao Glorioso São Benedito, sempre no mês de dezembro, ocorre desde 1978 e atrai devotos e turistas de todas as regiões do país e do exterior, contribuindo para uma ampla lotação de hotéis e pousadas nesse período do ano.

A rabeça vigora principalmente nas festividades católicas a São Benedito, que em virtude deste instrumento musical, conta com a participação de músicos evangélicos pentecostais. Em outras palavras, a rabeça, objeto central do presente artigo, ou melhor, o diálogo que este instrumento é capaz de produzir, é algo que une extraordinariamente os referidos seguimentos do cristianismo. Os músicos evangélicos participam da festividade católica por tratar-se de evento cultural muito significativo na vida de Bragança, inclusive tombado como Patrimônio Imaterial Cultural e Artístico do Estado do Pará no ano de 2009, através da lei n. 7330 do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Bem Viver é um conceito eminentemente relacional que envolve espiritualidade, festa, amizade e, no contexto de Bragança, um encontro entre católicos e evangélicos, tudo isso promovido pela rabeça.

INTERLÚDIO HISTÓRICO

Com a festividade a São Benedito na Marujada, três instrumentos que, historicamente, integram fielmente o evento cultural e religioso não podem estar ausentes, pois compõem os três elementos musicais básicos: *Ritmo* – o tambor (percussão); *Harmonia* – o banjo; e a *Melodia* – a rabeça.

A rabeça tem origem árabe (BARBOSA, 2013). Vinda da região mediterrânea, é precursora do violino tradicional conhecido atualmente (2022). A rabeça chega ao Brasil provavelmente no período da colonização portuguesa. Na região bragantina, é fabricada artesanalmente com uso de madeiras e plantas encontradas na própria região. Os modelos são diversos, contendo uma estrutura não padronizada, botânica (no sentido de todos os materiais utilizados na sua construção são naturais), adequável ao tempo, ou seja, acompanha o gosto e a estética das várias gerações de rabequeiros, mas sempre utilizando recursos fornecidos pela própria natureza, com uma exceção: as cordas, que são as mesmas utilizadas e comercializadas para violinos tradicionais.

Durante os mais de 200 anos de festividade a São Benedito na cidade de Bragança, muitos rabequeiros atuaram na festividade e contribuíram com a cultura local, cujos nomes estão registrados no Teatro Museu da Marujada e notados em livros (SILVA, 1997; ALIVERTI, 2011; MORAES; ALIVERTI; SILVA, 2006). Eles eram devotos de São Benedito e expressavam sua fé e devoção ao “santo preto” tocando suas rabecas. A devoção a São Benedito e à rabeca se integram na festividade que também unifica gerações: os mais velhos ensinam os mais jovens a construir e a tocar o instrumento.

Essas gerações unificadas são configuradas por gêneros, relação familiar e religião, posto que, dentre os rabequeiros, uma mulher é considerada a mais talentosa: Geisiane Santos, a única rabequeira em exercício da região, atuando desde 2014, é irmã mais nova de outro rabequeiro, Genesis Santos, que, juntamente com outros *luthiers*, atua na construção e no tocar da rabeca. Tudo isso ocorre numa festa em homenagem ao “santo preto” que evidencia um catolicismo popular ao qual se integram rabequeiros que são evangélicos pentecostais da Assembleia de Deus (AD). Essas várias integrações e diálogos dão significado ao Bem Viver no município de Bragança, enfatizando que esta é uma noção prática não fixada geográfica ou temporalmente. Seus bons princípios podem variar conforme singularidades culturais e locais. De fato, estou particularizando e revelando uma concepção específica de Bem Viver.

Com relação aos rabequeiros e ao Bem Viver que esse grupo inter-religioso encerra (abraça/alcança), é importante enfatizar a renovação de *luthiers* e músicos que houve quando, a partir de 2001, início do século XXI, um novo ciclo de rabequeiros veio a enriquecer as festividades beneditinas assim como outras festas e eventos culturais.

Esse novo ciclo não ocorreu por resultado de ações isoladas e únicas, mas em virtude de ações coletivas diversas, sejam intencionais ou não, institucionais ou simplesmente partindo de cidadãos sem vínculos institucionais. Dentre muitas ações desenvolvidas, quero trazer à memória as oficinas de capacitação promovidas pelo governo do Estado do Pará por meio do Instituto de Artes do Pará (IAP). Esta ação institucional, coletiva e intencional surgiu de movimentos e lutas anteriores, individuais e coletivas, de cidadãos, músicos e *luthiers* bragantinos. Os referidos esforços e lutas produziram frutos, como novos rabequeiros, aprendizes, novos *luthiers* e a esperança de ampliações dos trabalhos desenvolvidos de geração em geração.

Esperança e utopia são atributos do Bem Viver, assim como o são luta e conquista. Em qualquer contexto em que venha a ser construído, inclusive no de Bragança, o Bem Viver carrega esperança e utopia, buscando sempre mudanças por uma realidade melhor que, uma vez alcançada, passa a ser novamente objeto de novas esperanças e utopias. Dessa forma, o

Bem Viver não contempla uma linha de chegada, mas realizações utópicas e realistas ao mesmo tempo que implicam busca e luta.

A utopia dos rabequeiros consiste de a prática, tanto musical como de fabricação, ser reproduzida através das gerações e sempre com esse sentido integrador e dialógico que a caracteriza. Isso requer esforços direcionados, ou seja, o Bem Viver “não cai do céu”.

AMBIENTES RELIGIOSOS E O BEM VIVER ENTRE OS RABEQUEIROS

Nestes novos caminhos sociais e culturais, existe outro fator importante bem presente: a religião. Parte dos novos músicos e *luthiers* rabequeiros assumem pertencimento religioso distinto ao da festividade católica: eles são evangélicos pentecostais da AD. A não homogeneidade religiosa é um processo que ocorre naturalmente, ora gerando fricções religiosas pouco sinuosas, ora contribuindo para um agrupamento heterogêneo religioso e dinâmico cultural.

Com o passar dos anos, os rabequeiros, tanto os que tocam quanto os que fabricam (*luthiers* ou mestres, como são chamados) aperfeiçoaram seus instrumentos, a qualidade timbrística, sonora, acústica, assim como a arte de tocar rabeca, fazendo com que, em média, uns 5 anos após o início desse novo ciclo, os novos rabequeiros (construtores e músicos) já atuassem em Bragança em prol da cultura local, na festividade a São Benedito.

O uso da rabeca além das festividades a São Benedito foi crescendo pouco a pouco no decorrer dos anos. Como a rabeca é fabricada artesanalmente, o processo de expandir seu uso por pessoas que a tocam está ligado diretamente com a contínua e intensa fabricação do instrumento pelos *luthiers* da região, ou seja, quando a fabricação de rabecas é pequena ou em estado de estagnação, a probabilidade de se ter, num futuro próximo, rabequeiros tocando rabecas, é mínima. É quase impossível negar a ligação intrínseca do *luthier* com o rabequeiro músico e o quanto essa conexão contribui para o crescimento e expansão do uso da rabeca em Bragança.

A intensividade no que tange à construção de rabecas em Bragança tem se mostrado muito oscilante, assim como tem sido pêndulo o número de rabequeiros na região bragantina no decorrer da história. Essa inconsistência nas fabricações e conseqüentemente na execução do instrumento, ainda é bem presente na região. Os rabequeiros lutam por intensificar as fabricações e buscam investir seus esforços em prol da rabeca, porém, ao mesmo tempo, são “obrigados” a realizar outras atividades, na tentativa de angariar recursos para o próprio sustento e de suas famílias, uma vez que ainda não é possível manter-se apenas com os recursos financeiros dessa arte de construir e de tocar rabeca.

Em meio às diversas limitações, como recursos de materiais para fabricação de instrumentos, aquisição de equipamentos específicos para as luterias, a dificuldade de comunicação que possibilita encontros entre si, o coletivo é uma questão bem presente entre os rabequeiros assim como o é para diversos grupos sociais. Mas esta última dificuldade tem sido vencida pouco a pouco através da inserção dos rabequeiros em grupos sociais com finalidade específica, como grupo de WhatsApp.

As ações que envolvem a fabricação de rabecas não ocorrem de forma isolada, individualmente. Apesar de *luthiers* terem seus trabalhos de construção assinados individualmente, o trabalho de construção em Bragança ocorre, muitas vezes, coletivamente. Nesse processo de construção coletiva estão envolvidos, frequentemente, duas a três pessoas. Já no processo de teste do instrumento após ter sido concluído, ou seja, tocar o instrumento, é possível ter mais pessoas envolvidas.

Nos procedimentos de construção e teste, ocorrem diversos diálogos que fomentam o Bem Viver entre os rabequeiros bragantinos. Estes diálogos são possíveis por meio de alguns vínculos: afetivos por amizade, familiares, ou simplesmente pelo acolhimento de novos integrantes, seja pesquisador ou aspirante interessado em aprender a tocar ou a fabricar rabecas. Assim, através dos muitos diálogos estabelecidos pelos vínculos de amizade, familiares e de acolhimento, durante as ações de construção, ocorre também o fortalecimento destes vínculos entre os colegas de profissão e a inclusão de aprendizes desejosos em novo ofício.

Os encontros ocorrem principalmente na luteria de um dos rabequeiros bragantinos, mas também em outras localidades como a Vila Fátima. São encontros bem informais e regados de um bom “bate papo” descontraído, cheio de histórias envolvendo eventos e experiências vividas por eles. Recordações são sempre um prato cheio para o fortalecimento dos laços de amizade dos que já tiveram experiências juntos, assim como uma ponte de acesso aos novos integrantes que passam a conhecer um pouco mais da cultura bragantina através de relatos e fatos dos mais experientes.

Os relatos de experiências ocorrem durante a fabricação das rabecas. Muitas vezes, é permitido que outro colega, pesquisador ou iniciante, participe desse processo ajudando, por exemplo: a lixar uma peça já “beneficiada”, enquanto os profissionais ficam responsáveis pelos acabamentos mais específicos que exigem muito mais cautela e precisão. Tudo isso se dá sob o olhar cuidadoso, sério e zeloso pela arte final por parte dos *luthiers* mais experientes, e ocorre em um ambiente leve, descontraído e cheio de risadas, regado, frequentemente, por um café com biscoitos e outros lanches, assim como, em outras oportunidades maiores, almoços na casa

de um dos rabequeiros previamente selecionado ou simplesmente sem muita formalidade de agendamento.

O Bem Viver, promovido através do diálogo em prol da fabricação e arte de tocar rabeça, tem rompido algumas barreiras, como a religiosa, descrita anteriormente, bem evidentes entre os rabequeiros, possibilitando uma visão além de si mesmo, de particularidades, gostos e costumes, além do local, expandindo por meio da união, ao lembrarmos de Alberto Costa (2016) sobre as oportunidades para imaginar outros mundos, do local ao global.

Uma das ambientações de diálogos de Bem Viver local situa-se às margens do rio Cereja, no centro da cidade, na luteria do mestre Josias Ramos. Ponto de encontros que vão além de jornadas de trabalho em prol da construção e conserto de instrumentos musicais, é também um local de realimentação, reafirmação de afetos e construção de novas amizades, ligando ou religando horizontes socioculturais, musicais e religiosos.

Os novos horizontes são diversos e alguns, por si, bem complexos, como a diversidade religiosa. Ao contabilizar pouco menos de uma dezena de rabequeiros em Bragança e arredores, constatei que a maioria é católica, três deles são evangélicos pentecostais da AD. Desses três últimos, dois já exerceram cargos de liderança na AD, e um deles permanece como líder (diácono) até os dias atuais (2022).

Dentre os processos metodológicos de aprendizagem e transmissão de conhecimentos para a fabricação das rabeças, o vínculo de amizade sempre esteve presente, norteando e sendo um elemento ativo indissociável entre os rabequeiros. Essas interações de diálogos afetivos ocorreram e ocorrem entre os aprendizes e os mestres mais antigos quando entre os próprios rabequeiros em geral, que apenas tocam e não constroem, o que não os separa das oportunidades de convivência e interação cultural por meio de encontros informais e eventos oficiais na cidade e arredores.

O mestre Josias relatou certa vez que “amava” levar as rabeças recém construídas para seu mestre, Seu Zito (*in memoriam*), fazer os devidos testes para aprovar ou não a qualidade do instrumento quanto à sonoridade e estética. Josias, em entrevista, reforça um pouco dos laços entre ele e seu mestre.

Na verdade, eu sempre testava e sempre levava para o Seu Zito testar. Eu dizia: - Seu Zito, seja sincero, se não tiver bom o som desse instrumento o senhor pode dizer porque esse aí eu descarto. Ele dizia: - Josias ficou bom o som. Toda vez eu levava. Eu acho que todos os instrumentos que eu produzi, antes dele (Seu Zito) morrer, ele testou (SARAIVA, O.S., 2019, p. 112).

Josias foi um dos que aproveitou bem o processo de aprendizagem pelos laços de amizade. Hoje transmite o que aprendeu, se não de forma similar, mas honrosa com outros que fazem parte dos vínculos afetivos (de amizade) mais próximos.

Isso tem se passado entre amigos. Por exemplo, o Seu Zé Brito é quem eu conheço que realmente começou tudo isso. Depois o seu Ari, tendo contato com ele, aprendeu com ele o instrumento rabeça. Ele dizia: “Josias, eu não preciso ganhar dinheiro com a rabeça”. Eu cheguei a conversar muito com seu Ari, que não era a renda dele, a rabeça, mas era uma coisa que ele gostava, gostava muito mesmo. Ele se identificou tanto... Ele não aprendeu a tocar realmente o instrumento, mas como ele aprendeu a fabricar... via o Seu Zé Brito que tinha uma dificuldade em repassar (transmitir o conhecimento), porque o seu Ari tinha um pouco mais de estudo, então ele conseguia passar melhor, explicar direitinho. [...] Todos os músicos e todos os artesãos que fabricavam, nenhum foi egoísta, todos queriam realmente repassar, essa questão de ensinar. Se doavam mesmo. Por exemplo, o Seu Ari dizia: “Josias, pode vir pra cá, se quiser ficar o dia todo aqui, vem, pra fabricar a rabeça, você pode vir”. Então, eles se disponibilizavam mesmo, paravam o que tinham que fazer pra nos ensinar. Dava toda uma atenção mesmo. [...] Aprendi muito com o Seu Ari (SARAIVA, O.S., 2019, p. 112, 113).

Os encontros em prol da aprendizagem, tanto para fabricar quanto para tocar a rabeça, mesmo com as organizações institucionais promovendo encontros, palestras e eventos, sempre foram alimentados pelos laços de amizade e diálogos a favor do Bem Viver. A rabeça é um elemento sociocultural que promove diálogos afetivos entre os rabequeiros construtores e músicos que a tocam. Alguns laços se assemelham a vínculos familiares. É um processo contínuo que vai se expandindo entre as várias gerações de rabequeiros bragantinos.

Um vai passando para o outro. Não tem essa questão de egoísmo. Porque existe um pouco disso também na música, tem gente que sabe aprender, mas não sabe ensinar. Gente que tem aquela facilidade de aprender, mas não tem a facilidade de ensinar, de repassar. Eu percebia que eles (mestres) tinham paciência. Eu aproveitei. Poxa... Ele dizia: “venha aqui pra casa, pra ti aprender algumas coisas diferentes”. E quando eu aprendia, levava pra eles. [...] Foi assim, um entrosamento muito bacana mesmo. Ele (Seu Ari) me adotou como filho mesmo, na casa dele. Então, ele já mandava fabricar instrumentos na casa dele, ele dizia: “Josias vou colocar meu nome, porque tu estás fazendo melhor que eu.” Aí eu dizia: Que nada Seu Ari, o senhor sempre vai ser “o fera” na rabeça. Ele dizia: “Josias, teu instrumento está bom, está aprovado. Eu ficava muito feliz com isso, porque era uma pessoa muito importante para esse reconhecimento. Ele foi o cara que me ensinou a fabricar a rabeça, então, ele dizia que assinava uma fabricação minha... Ele me incentivou muito a continuar, digamos que boa parte em eu continuar com a rabeça foi o incentivo dele (SARAIVA, O.S., 2019, p. 113).

Tais laços de amizade e familiares (como Josias descreve) são acabaram com Seu Ari e com Josias. O ciclo de transmissão de conhecimento de fabricação e de execução é contínuo em Bragança. Os rabequeiros se reúnem para construir, tocar, “jogar conversa fora”, comer junto,

dar boas risadas, dialogar e projetar expectativas sobre a expansão da rabeça em Bragança. Ocorre entre amigos (independentemente da religião que professam) e familiares (irmãos rabequeiros, por exemplo: Gênesis e Geisiane). Pesquisadores são sempre bem-vindos para dialogar em prol da cultura bragantina e, quem sabe, aprender a tocar o retumbão da Marujada.

POSLÚDIO

Na prática, ações que envolvem o Bem Viver entre os rabequeiros bragantinos ocorrem como ações “contínuas” e não apenas “sazonais”. Ou seja, tanto podem ocorrer a qualquer momento do dia a dia, dentro da rotina do grupo, sem burocracia quanto ao agendamento de dia e hora do encontro, quanto podem acontecer em encontros agendados previamente, organizados com um fim específico. Para exemplificar estes dois modelos de ações (contínuas e sazonais), cito o modelo de encontro contínuo e informal no qual os rabequeiros se encontram em praça pública ou na casa de um deles para um “bate-papo”, promovendo confraternizações regadas a muita arte. Nesses encontros, não há a necessidade de uma data estabelecida em suas agendas pré-organizadas com muita antecedência, pelo contrário, podem ocorrer de acordo com o “desejo” ou o “querer” estar junto, com agendamento no mesmo dia do encontro ou poucos dias antes, na mesma semana. Outro exemplo de ações ou modelos contínuos são os encontros para tocar rabeça em eventos esporádicos tanto culturais como religiosos em suas igrejas pentecostais. Já os encontros sazonais ocorrem em prol da festa da Marujada, para a qual há datas específicas no ano. Para estes encontros, há uma organização prévia que envolve tanto ensaios semanais antes da festividade, quanto a própria arte de tocar nos dias do evento.

As ações que ocorrem em eventos sazonais e através de encontros contínuos e informais são elementos constituintes do Bem Viver para os rabequeiros. As contínuas e informais, principalmente, têm possibilitado a interação entre alguns rabequeiros mais antigos e outros(as) recém-chegados (as) à arte de tocar rabeças. Por exemplo, ações como tomar um café ou outro lanche no final da tarde ao som de rabeças, sob as sombras de mangueiras das praças, onde as artes da música e do humor regam com alegria, diante da natureza, encontros que renovam as suas forças e o Bem Viver entre eles.

Reforço, no presente trabalho, a importância dessas ações coletivas dialogais promoverem um Bem Viver social na construção de rabeças que, atualmente, são tocadas em festividades católicas, pentecostais, culturais, assim como em ações do dia a dia sem nenhuma

formalidade. Imaginar ou até mesmo desvendar e pertencer a “outros mundos” são pontos de grande relevância e de mudança dentro dos processos culturais no campo bragantino e, por consequência, da sociedade em geral a qual estão imersos. A rabeca é, sem erro de parecer exagerado, um elemento-chave essencial e primordial na promoção e propagação do diálogo e Bem Viver entre os rabequeiros bragantinos.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto. **O bem viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016.

ALIVERTI, Mavilda. **A rabeca na Marujada de Bragança-Pa**: o impacto de uma pesquisa institucional em uma prática musical. 2011. Tese (Doutorado em Música) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2011.

ANUÁRIO DO PARÁ 2018-2019. Jornal Diário do Pará. v.9, n.9, Belém: Jornal Diário do Pará, 2018.

BARBOSA, Virgínia. **Rabeca**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 2013.

MORAES, Maria José Pinto da Costa de; ALIVERTI, Mavilda Jorge; SILVA, Rosa Maria Mota da. **Tocando a memória**: rabeca. Belém: IAP, 2006.

SARAIVA, Ozian. **A rabeca da marujada bragantina**: ethos religioso e biocultural. 2019. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2019.

SILVA, Dedival Brandão da. **Os tambores da esperança**: um estudo sobre cultura, religião, simbolismo e ritual na Festa de São Benedito da cidade de Bragança. Belém: Falangola Editora, 1997.

BEM VIVER, DIREITO À CIDADE E QUILOMBISMO: UMA PESQUISA PARA RECONHECER LUGARES E TERRITÓRIOS NEGROS EM BELÉM (PA)

Rodrigo Peixoto¹

Resumo: O artigo conjuga as noções de Bem Viver, direito à cidade e quilombismo como referências teóricas para uma pesquisa empírica objetivando o reconhecimento de lugares e territórios negros em Belém. A partir de uma discussão sobre concepções de cidade, o artigo desenvolve convergências entre as referidas noções, ressignificando-as e considerando-as sempre como processos de transformação de um contexto urbano marcado por racismos e colonialidades. A conquista do Bem Viver na cidade para negros e quilombolas se relaciona à luta por cidadania e afirmação de direitos, portanto, à ação política para encetar processos de transformação. A valorização dos lugares de vida popular na cidade parece se relacionar à afirmação destes lugares como “territórios usados” para a produção de vida negra.

Palavras-chave: Bem Viver; direito à cidade e quilombismo; lugares e territórios negros em Belém; pesquisa-ação.

BEM VIVER, RIGHT TO THE CITY AND QUILOMBISMO: RECOGNIZING BLACK PLACES AND TERRITORIES IN BELÉM, PARÁ

Abstract: This article combines the notions of Bem Viver, right to the city and quilombismo as theoretical tools for an empirical study with the objective to recognize Black places and territories in Belém. Based on a discussion of conceptions of the city, the article develops convergences between these concepts, re-signifying them as processes involved in the transformation of an urban context marked by racism and coloniality. The achievement of Bem Viver in the city for Blacks and Quilombolas is related to the struggle for citizenship and the affirmation of rights. As a result, Bem Viver connects to political action to initiate processes of transformation. The valorization of places of popular life in the city relates to their public affirmation as active territories for the production of Black life.

Key words: Bem Viver; right to the city; Quilombismo; Black places and territories in Belém; participatory action research.

¹ Rodrigo Corrêa D. Peixoto, professor no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará (PPGSA/UFPA).

BUEN VIVIR, DERECHO A CIUDADES Y QUILOMBISMO: UNA INVESTIGACION PARA RECONOCER LUGARES Y TERRITORIOS NEGROS EN BELÉM (PA)

Résumé: El artículo conjuga las nociones del buen vivir, derecho a ciudad y quilombismo como referencias teóricas para una investigación empírica, objetivando el reconocimiento de lugares y territorios negros en Belém. A partir de una discusión sobre concepciones de ciudad, el artículo desarrolla convergencias entre las referidas nociones, resignificando y considerándolas siempre como procesos de transformación de un contexto urbano marcado por racismo y colonialidad. La conquista del buen vivir en las ciudades para negros y quilombolas se relaciona a la lucha por ciudadanía y la afirmación de derechos, por tanto, a la acción política para comenzar procesos de transformación. La valorización de los lugares de vida popular en las ciudades parece relacionarse a la afirmación de los “territorios usados” para la producción de vida negra.

Palabras claves: Buen Vivir; derecho a las ciudades y quilombismo; lugares y territorios negros en Belém; investigación-acción.

INTRODUÇÃO

A proposta do presente artigo é estabelecer referências para uma pesquisa, por isso o texto coloca uma série de questões a serem respondidas por um trabalho de campo. Teoricamente, o artigo articula as noções de Bem Viver, direito à cidade e quilombismo, relacionando-as ao contexto de Belém e, considerando concepções de cidade, criticando a lógica da cidade elitista, da cidade-empresa que nega o espaço público. Em Belém, em oposição à cidade elitista, lugares de vida popular resistem no cotidiano e uma questão a tratar é como esses lugares de sociabilidade urbana alcançam a condição de território usado, no sentido de um pertencimento reconhecido e afirmado em identidades e práticas.

A concepção hegemônica de cidade a pretende como mercadoria, espaço de negócios e realização de lucros, que Vainer (2000) chamou de *city*. Não cabem na *city* a economia popular, as soluções populares para remediar a pobreza, a combinação de residência e pequeno comércio, as pequenas baiucas, as máquinas de bater açaí, os muitos ofícios ligados a essa vida popular, tudo isso não tem lugar na concepção da *city*. Participação real e voz política nas tomadas de decisão sobre a cidade, tampouco. Por outro lado, a concepção popular, favorável aos movimentos sociais e à reflexão sobre a própria cidade, o referido autor chamou de *pólis*. *City* versus *pólis*, duas metáforas em conflito que expressam diferentes concepções de cidade. Como Belém se situa nisso?

Uma questão a conduzir as primeiras linhas desse artigo é a que relaciona a *pólis* e o Bem Viver no lugar-território. Como o *Vivir Bien*, como referente para a construção de políticas públicas emancipatórias, aplicado ao contexto urbano, se concilia com a concepção de *pólis*?

Esta questão acarreta outras: como identidade, direito de cidade e cidadania se articulam no espaço público? Qual é a cidade que um projeto decolonial pode revelar? Como os excluídos da cidade podem se humanizar no exercício da cidadania? Estas são referências para uma discussão a desenvolver não em função de um academicismo teórico, mas no sentido de uma práxis a ser levada a cabo na forma de uma ação coletiva, uma pesquisa-ação a ser realizada com o movimento negro de Belém.

As interrogações anteriores pautam uma discussão proveitosa. A tese *Pólis e Politeia em Aristóteles, estudo sobre a ética da cidadania na Política*, de João Silva Lima (2010), traz conteúdos que articulam a cidadania da pólis com o que podemos construir como um *Vvir Bien* no ambiente urbano. Na sua argumentação, o autor apresenta a ideia do Bem Viver para os cidadãos da pólis:

A pólis é uma comunidade política ordenada por uma politeia tendo em vista o bem viver para os seus politai. [...] Inserido na polis é que o homem pode cumprir sua função de vivente político, com a possibilidade de atingir uma vida melhor, que é viver bem. [...] a “cidadania” (ser cidadão) é a maior possibilidade de alcançar o “bem viver junto dos cidadãos”, que finaliza eticamente toda a dimensão humana na pólis (LIMA, 2010, s/p.).

É a relação entre a cidade (pólis) e sua constituição (politeia), por meio dos seus cidadãos (politai) como viventes políticos, que “estabelece todas as condições necessárias à felicidade (eudaimonía)” (ibidem). Conforme essa concepção aristotélica, é o exercício da cidadania que define o direito à cidade como um bem humano em uma comunidade política, bem como a possibilidade de bem viver nela. Portanto, vida política é o que dá sentido à ética da cidadania em Aristóteles, e é por meio do exercício da cidadania que se obtém o direito à cidade e o bem viver nela. Essas relações assentam o fulcro principal do artigo que considera, na forma de questões propostas para uma pesquisa-ação capaz de mobilizar questões teóricas, possibilidades de descolonizar o urbano, inclusive por meio do quilombismo, essa ressignificação do quilombo para a luta do presente e a construção do futuro.

BEM VIVER NA CIDADE E DIREITO À CIDADE

O Bem Viver da tradição Quechua (Sumak Kawsay) e Aymara (Suma Qamaña) do altiplano andino, praticado entre os Guarani (TekoPorã), em ampla porção da América do Sul, e por outros grupos indígenas no Brasil, essa noção ganha terreno e significados também entre povos não necessariamente originários? Nas beiras urbanas e trapiches, no quilombinho da

universidade, nos muitos terreiros da cartografia urbana, festas, celebrações, rua dos Pretos, outros territórios negros na cidade, a noção faz sentido? Faz sentido em lugares de vida popular, feiras, mercados, portos e trapiches, onde vigoram reciprocidade, generosidade e solidariedade? Em manifestações em que cultura e ação política convergem e as sociabilidades afirmam identidades, o quilombismo e o Bem Viver também convergem? Essas são indagações para serem respondidas em um trabalho de campo voltado a identificar empiricamente associações entre as noções de direito à cidade e Bem Viver, que a literatura aliás reconhece.

Entre o direito à cidade e o bem viver, há convergências “no plano ético-político, no rompimento da dualidade e oposição entre homem e natureza e entre campo e cidade e, sobretudo, no olhar profundo sobre a nossa cultura e práticas emancipatórias” (VIVEIROS; LIMA; DELL’ORTO, 2021, s/p.).

Bem viver é essencialmente relacional. As relações - generosidades, reciprocidades, solidariedades, espiritualidades, afetos, festa, encontros face a face, princípios estes fundamentais ao bem viver, mas também luta e conflito - definem a sua forma. Importante saber que o bem viver não é uma noção imóvel, fixada geográfica e temporalmente. É essencialmente uma noção prática. Desde que amparada em princípios fundamentais, que certamente têm variações culturais de acordo com diferentes lugares, a noção possui plasticidade e dinamismo, e seus sinais podem ser reconhecidos de forma encoberta, reprimida ou incipiente em contextos diversos.

Não há definição única do bem viver e nem a pretensão de fazê-lo. Se entendido como *suma qamaña* (aimará), refere-se “a uma vivência plena, austera, mas diversa, que inclui tanto componentes materiais como afetivos, onde ninguém é excluído”; pelo *ñande reko* (guarani), expressa ‘liberdade, felicidade, o festejo na comunidade, a reciprocidade e o convite’. Como adverte Gudynas (2011, p. 6-7), cada uma das diferentes definições de bem viver reporta-se ‘a uma cultura, uma língua, uma história e um contexto social, político e ecológico particular’ (VIVEIROS; LIMA; DELL’ORTO, 2021, s/p).

O diálogo do Bem Viver com o direito à cidade, como direito a uma real participação nos processos decisórios, à apropriação dos lugares como valor de uso, em contraposição à cidade como mercadoria e valor de troca, entrelaça essas distintas noções na mesma trincheira de luta por outros mundos possíveis. Bem viveres são alternativas à nefasta ordem capitalista. Bem viver e direito à cidade dialogam inclusive na aposta que ambas noções fazem na ação política para os processos de transformação. Bianca Tavolari afirma que “o horizonte de emancipação é

designado pela expressão ‘direito à cidade’ (2016, p. 95), e faz referência ao artigo “A cidade e os cidadãos”, de Pedro Jacobi (1986):

Jacobi relaciona o direito à cidade a uma gama de aspirações: uma cidade democrática, em que os encontros são possíveis e as relações de poder são desafiadas, em que o cotidiano pode ser transformado. O direito à cidade é colocado no registro da demanda por algo ‘a mais’: não só à casa ou à terra, não só à cidade que existe. (TAVOLARI, 2016, p. 100).

BEM VIVER E QUILOMBISMO

Mais que um contraponto ao neoliberalismo, essas realidades e potencialidades precisam ser postas em movimento nos lugares, porque o Bem Viver envolve um projeto de futuro ancorado em valores de um passado redivivo (ancestralidades, trocas múltiplas, diálogo, espiritualidades) e práxis, na forma de um constante devir. Não se cogita o Bem Viver como uma linha de chegada, posto que é sempre processo. Esse “regreso del futuro, de um horizonte que vuelve a abrirse al camino de la historia de los pueblos” (SEGATO, 2013, p. 30), tem relação com o conceito ressignificado de quilombo, e com os fundamentos éticos do quilombismo:

Quilombo não significa escravo fugido. Quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial. Repetimos que a sociedade quilombola representa uma etapa no progresso humano e sociopolítico em termos de igualitarismo econômico (NASCIMENTO, 2002, s/p).

O quilombismo busca como fundamento ético “assegurar a condição humana das massas afro-brasileiras, há tantos séculos tratadas e definidas de forma humilhante e opressiva” (NASCIMENTO, 2002, s/p). O quilombismo é uma referência teórica e prática para uma ação política movida por coletivos negros em Belém? Do ponto de vista destes coletivos, faz sentido tomar o quilombismo como chave de articulação entre o Bem Viver e o direito à cidade?

Um efeito importante do quilombismo é toda a afirmação da cultura negra que ele propõe pode estar na abertura de um horizonte de conquista em direção ao orgulho racial e de uma humanidade plena ao negro avexado que se considera moreno, posto que inferiorizado pelo racismo. Portanto, uma hipótese de trabalho a ser desenvolvida com o movimento negro em Belém é essa forma de produção de vida negra, que Abdias do Nascimento chamou de quilombismo, como algo efetivo na luta contra o racismo que leva ao apagamento da experiência e dos referenciais da cultura negra, e então ao sentimento de inferioridade que caracteriza a colonialidade do ser (MALDONADO-TORRES, 2007).

Um interessante artigo que trata de quilombismo em espaços urbanos faz referência aos valores da ancestralidade, ao estar junto e ao cultivo da identidade que também caracteriza o Bem Viver:

“Aquilombar-se” tem se tornado um termo popular entre grupos negros engajados na ideia de resistência da cultura negra brasileira. Para esses grupos, “quilombo” é uma importante tecnologia social de resistência que promove o “estar junto” para ampliar e potencializar saberes, cultura, identidade e histórias ancestrais. Aquilombar-se é, para os negros, um jeito de ser no mundo (BATISTA, 2019, p. 397).

O “aquilombar-se”, segundo Clovis Moura (1992), foi por onde o escravo conquistou sua liberdade e foi somente no quilombo que ele conquistou a cidadania (MOURA, 1992, apud BATISTA, 2019), sendo que essa cidadania, esse Bem Viver do escravo no quilombo, foi conquistada com rebeldia e conflito. Trazendo essa história para o presente para ressignificar o quilombo na cidade, a partir de dois exemplos de espaços autodenominados quilombos urbanos em São Paulo - o “Terça Afro” e o “Aparelha Luzia” - Paula Carolina Batista considera que

negando a lógica de propriedade privada – os espaços eram sempre ocupados e compartilhados. Entender esse passado do quilombo é muito importante, pois os dois espaços estudados bebem nele para imprimir hoje uma nova concepção de quilombo. Consigo identificar tanto no Aparelha Luzia, quanto no Terça Afro, esse local de resistência – não pela radicalidade, mas, num certo sentido, pela rebeldia de manterem, ali, uma organização diferente da estabelecida na sociedade racista, em que o negro não é o protagonista (BATISTA, 2019, p. 403).

Antes e hoje, o protagonismo do negro tem a ver, portanto, com direito ao território, com o “estar junto” com seus iguais num território de pertencimento, conquistado, criado e cultivado como um recorte de Bem Viver na cidade hostil e racista. Nesse “quilombo urbano”, onde vigora um sistema próprio e alternativo de vida, o negro reage à colonialidade do ser e reafirma sua identidade étnica e cultural. A exemplo das experiências paulistanas anteriormente mencionadas, Belém possui espaços com agendas e conteúdos que podem ser caracterizados como quilombos urbanos, como é o caso do Gueto Hub, no bairro do Jurunas, onde realizamos recentemente uma roda de conversa sobre direito à cidade para negros e quilombolas.

De modo que o quilombolo representa um “símbolo de resistência do passado e do presente” e o conceito de quilombismo atualiza o significado do quilombo no presente (idem, p. 405). Abdias do Nascimento propôs a ocupação desses espaços urbanos com ações práticas para reafirmar a negritude, os referenciais e as formas de produção de vida negra. O quilombismo

carrega a memória de todo o processo histórico de lutas por justiça social e igualdade e a aplica no contexto da cidade, e sustenta a continuidade da cultura africana – esteticamente, na oralidade, musicalidade, religiosidade e outras formas de expressão cultural -, representando resistência e, inclusive, força teórica para pensar a vida na cidade. A crítica e a reflexão sobre as condições de vida da população de origem africana no passado e no presente são uma “energia” do quilombismo. É esse complexo de significações, essa práxis afro-brasileira, que Abdias do Nascimento denomina quilombismo (NASCIMENTO, 2002).

Refletir sobre a produção de vida negra na cidade remete à necessidade de enfrentar e superar o racismo, que tem como traço essencial o apagamento da experiência da negritude. Em outras palavras, o quilombismo traz a necessidade de se enfrentar a coloniedade do poder, do saber e do ser do ponto de vista dos que sofrem o racismo, a fim de, a partir de uma “desobediência epistêmica” (MIGNOLO, 2012), conquistar o direito ao Bem Viver na cidade.

DIREITO AO BEM VIVER NA CIDADE VERSUS COLONIDADE DO PODER

A crítica da ordem estabelecida e um projeto diverso e autônomo de futuro, conforme o ponto de vista dos dominados, outras cosmologias e visões de mundo, são denominados por Walter Mignolo (2007), um autor do grupo latino-americano modernidade/colonialidade, como desobediência epistêmica. Como a ideia de Bem Viver aplicada e construída nos lugares da cidade pode abrir um horizonte de mudança em relação à ordem urbana racista? Dos territórios negros, da força coletiva do pertencimento, como reivindicar direito à cidade?

E como desconstruir, a partir dos territórios, essa ordem opressora, revelada pelo conceito de colonialidade do poder, o lado obscuro da modernidade, mudança essa que se funda em saberes e práticas decoloniais? Essas questões não podem ser respondidas sem um trabalho de campo, sem apoio nos fatos que uma pesquisa empírica baseada na práxis pode proporcionar. Catherine Walsh, em vídeo produzido pela Rede de Pesquisa sobre Pedagogias Decoloniais na Amazônia (16 de julho de 2020), afirma que o conhecimento é sempre situado e posicionado, e afirma o poder da práxis, lembrando que muitas vezes ocorre de a ação prática promover movimentos teóricos.

Nesse sentido, onde quer que venha a ser construída, a proposta do Bem Viver traz consigo uma utopia, a qual, partindo da insatisfação com a realidade, projeta uma mudança realizável no futuro. Lefebvre fala de projetos urbanísticos “lucidamente utópicos” (2001, p. 114), da ação realizadora utópica e realista, sugerindo que “o máximo de utopismo se reunirá

ao optimum de realismo” (idem, p. 116). Para o Bem Viver, essa utopia, uma vez realizada, transforma-se em algo estabelecido, que novamente passa a ser objeto de projetos de mudança e novas utopias, em busca de uma realidade melhor a ser conquistada.

Esse projeto sempre inacabado de transformação da realidade impulsiona os sujeitos sociais a buscar sempre abrir novos horizontes de possibilidades (LACERDA; FEITOSA, 2015, p. 15), e caracteriza o Bem Viver como uma utopia realizável e sempre em processo de autossuperação. É “muito importante “pensar o ‘bem viver’ como processo de luta, e não como exumação de uma ancestralidade congelada num passado quando sempre mítico”.²

O Bem Viver reúne práticas decoloniais e decolonizar significa compreender e confrontar a matriz do poder colonial, que historicamente vincula a ideia de raça, como um critério de classificação e controle social, com o desenvolvimento do capitalismo global (moderno, colonial, eurocêntrico), iniciado como parte da formação histórica da América (QUIJANO, 2005, p. 342). A insurgência é inerente à construção do Bem Viver na cidade, e sua mobilização requer uma leitura crítica dos termos desse processo. Porque, a rigor, não se luta contra a “exclusão” dos marginalizados do direito à cidade, como se os pobres e os negros não integrassem essa cidade – burguesa, capitalista, periférica e dependente, submetida à colonialidade do saber e do poder. Eles estão, sim, incluídos, como oprimidos, explorados, discriminados, removidos. Esta é a forma de inclusão que esta cidade lhes oferece. Afirmar a ‘exclusão’ sugere e aponta para uma luta pela ‘inclusão’, enquanto afirmar a opressão, a exploração, a discriminação aponta para a ‘revolução urbana’, ou para a revolução “tout court”³.

Esse ponto de vista coincide com a leitura do urbano feita por Lefebvre, segundo a qual “a estratégia de renovação urbana se torna ‘necessariamente’ revolucionária, não pela força das coisas mas contra as coisas estabelecidas” (2001, p. 113). E coincide quanto ao significado do “revolucionar a cidade”, que é o de “construir outra urbanidade” (VAINER, 2022). Na cidade burguesa vigem relações sociais que reproduzem a matriz colonial do poder, na forma de colonialidades que, portanto, “incluem” as populações racializadas de forma subalterna e desumana, de modo a lhes negar o direito à cidade, o direito à vida urbana, que se relaciona ao tempo de usufruto da vida, que para estas tem a ver com a vivência no lugar e no território.

O direito à cidade ... só pode ser formulado como direito à vida urbana, transformada, renovada ... conquanto que “o urbano”, lugar de encontro, prioridade do valor de uso, inscrição no espaço de um tempo promovido à posição de supremo bem entre os bens, encontre sua base morfológica, sua realização prático-sensível (LEFEBVRE, 2001, p. 118).

² Carlos Vainer, em comunicação pessoal, 2022.

³ Idem.

Na cidade capitalista, a cobiça, a desumanização, a propriedade e o lucro prevalecem sobre o bem estar, a dignidade, as necessidades e os direitos das pessoas e da natureza. Enfrentar a colonialidade do poder na cidade implica a necessidade da insurgência e do conflito como prática decolonial para resistir e reexistir nos lugares e territórios. De modo que o Bem Viver, na forma que o contexto o permitir, será sempre uma conquista na direção de uma nova maneira de ser humano, de “ser mais”, um movimento permanente de busca por uma humanização crescente, conforme Paulo Freire (1988). Por sua vez, Lefebvre afirma que “as necessidades sociais têm um fundamento antropológico”, e que estas se referem a “espaços qualificados, lugares de simultaneidade e de encontros” (idem, p. 105). Portanto, é na direção a um novo humanismo que devemos tender e pelo qual devemos nos esforçar, isto na direção de uma nova práxis e de um outro homem, o homem da sociedade urbana [...] A vida urbana ainda não começou (idem, p. 108).

LUGAR E TERRITÓRIO COMO REFERÊNCIAS PARA O BEM VIVER

Na conjugação do direito à cidade com o Bem Viver, lugar e território são referências centrais. Lorena Zárate considera que “no tener um lugar [...] resulta en la negación de otros derechos económicos, sociales, culturales y políticos”, e que “el derecho a la ciudad, colectivo y complejo, implica la necesidad de democratizar la sociedad y la gestión urbana”. Zárate afirma que

“sera central recuperar la función social de la propiedad y hacer efectivo el derecho a participar en la toma de decisiones”, e pergunta: “Es posible el buen vivir en las ciudades?”, para replicar que “el derecho a la ciudad nos obliga a mirar el territorio y los lugares donde vivimos de una manera más integral y compleja. [...] los valores y propuestas que contiene el derecho a la ciudad presentan varios puntos em comun con las cosmovisiones milenarias del buen vivir” (ZÁRATE, 2016, s/p.).

Recente artigo, com o título *Direito à cidade e bem viver: diálogos e afetos latino-americanos* (VIVEIROS; LIMA; DELL’ORTO, 2021), considera a centralidade do território, “nas dimensões materiais e simbólicas” e como “vetor afetivo”:

É, principalmente, o que permite o diálogo entre o direito à cidade e o bem viver, inclusive nos âmbitos jurídico e institucional, e a quebra das dicotomias campo-cidade e homem-natureza, instrumentais à ordem hegemônica capitalista. Territorialidades produtoras de afetos convocam, ainda, como vetores afetivos, o poder da mulher, com a ocupação de posições de poder, e da juventude, com suas vigorosas forças de criação de futuros, diante do genocídio de jovens negros e indígenas.

As autoras argumentam que o direito à cidade, como pensado por Lefebvre, “vem sendo desafiado como conceito e como prática social e política”, posto que “embora o direito à cidade seja anticapitalista, na acepção lefebvriana, não existe um direito à cidade que tensiona ‘de fora’ o capitalismo” (idem). E, por sua vez, o Bem Viver, além de pressupor a construção de vínculos identitários nos territórios, traz uma cosmovisão e uma perspectiva outra e externa sobre a vida no planeta, inclusive na reciprocidade orgânica que se estabelece ao romper com a dicotomia entre cultura e natureza. A pachamama como sujeito de direitos

[o bem viver] permite reconhecer nas lutas sociais urbanas valores, crenças e sentidos do que deva ser a vida em sociedade, contrapostos às ideias de desenvolvimento e progresso, com suas promessas desmascaradas pela imensa concentração de riqueza, desigualdades sociais e espaciais, devastação do planeta, além das opressões e violências presentes (idem).

De modo que parece ser principalmente o lugar e o território, e o reforço neles de vínculos identitários, o que melhor estabelece um diálogo entre o direito à cidade e o Bem Viver.

UM PROJETO DE CARTOGRAFIA SOCIAL PARA LOCALIZAR E FOMENTAR BONS VIVERES

Se o Bem Viver na cidade ou na pólis é construção voltada ao direito de uma vida urbana no seu próprio lugar, com identidade e real participação política, o que pode encaminhar uma cartografia social nesse sentido? Inicialmente, o mapeamento de lugares da negritude pode revelar conhecimentos e aguçar, nos seus usuários, a consciência das suas próprias histórias, tradições, relações, afetos, cotidianos e pertencimentos. Isso é o que caracteriza na cidade a condição do lugar, enquanto espaço vivido e simbólico. Isso representa muito, porque vai de encontro aos processos de invisibilização e apagamento que a colonialidade urbana impõe.

Entretanto, há, na elaboração cartográfica, a possibilidade de algo mais, isto é, a transformação dos lugares em territórios, com a apropriação política desse espaço de vivência, que caracteriza o lugar, em território usado, no sentido atribuído por Santos (1994). Ao acrescentar a dimensão do poder sobre o espaço caracterizado como lugar, este, a partir do autorreconhecimento racial dos seus usuários, poderia passar a reunir capital simbólico para uma participação ativa destes, a partir dos territórios usados, nas políticas urbanas.

Nesse sentido, a cartografia poderia não apenas colocar no mapa da cidade os lugares da

negritude, mas também torná-los referência de políticas públicas, porque o Bem Viver requer infraestruturas e serviços urbanos, posto que a cidade elitista segrega os negros aos piores lugares. Dos territórios, na condição de territórios usados por negros conscientes da sua condição racial e social, pode-se visualizar o direito à vida urbana como horizonte de emancipação? Essa é uma questão que só a práxis poderá responder. E a práxis significa trabalhar com coletivos negros para carrear políticas afirmativas aos territórios. Portanto, o foco da discussão desse tópico está nas possibilidades de a cartografia social ensejar a participação real das pessoas e coletivos que integram os lugares e territórios na vida política da cidade.

O que pode a cartografia? Certamente pode realizar mais que a própria elaboração dos mapas. Como diz citação (talvez um pouco excessiva sobre o poder da cartografia), no artigo *Mapeamentos, identidades e territórios* (ACSERALD, 2010, p. 9): ‘Um cartógrafo, se quiser, pode inverter os rumos do mundo’. Assim, mais que mapear lugares e territórios negros em Belém, a cartografia poderia contribuir para uma ação concertada de agentes nesses lugares e territórios. Se são territórios negros, assim reconhecidos por seus ocupantes, identidade e consciência de direitos estão provavelmente afirmados, não é um pesquisador de fora que vai estabelecer isso. Mas pode-se neles desenvolver rodas de conversa para discutir a junção de Bem Viver na cidade e direito à cidade, para, com seus agentes, buscar políticas urbanas afirmativas. Dessa forma, se o projeto lograr alcançar disposição política para uma aliança, terá alcançado um resultado decisivo.

Há todo um conhecimento a ser produzido nesse sentido, e é a práxis da pesquisa empírica e militante com a reflexão teórica que pode levar a isso. Catherine Walsh (2020) em palestra, referindo-se a Stuart Hall, disse que muitas vezes a ação prática produz movimentos teóricos. Há uma vasta literatura interdisciplinar sobre espaço, lugar e território. E há toda uma possibilidade de estudos comparativos relacionando Belém a outras cidades. A reivindicação, em Belém, dos terreiros afro-religiosos como territórios da negritude, devidamente reconhecidos e tombados pelo poder público, é algo que a cidade de Salvador logra fazer com sucesso:

O terreiro Ylê Axé Oxumarê, localizado no bairro da Federação, em Salvador, ganhou nesta quarta-feira, 15, uma placa comemorativa do reconhecimento do espaço como patrimônio do Brasil. Um dos mais antigos centros de culto afro-brasileiro do País, o terreiro foi tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) em novembro de 2013 (A Tarde Online, 2014, s/p).

O tema empírico do negro nas cidades até agora foi pouco explorado nos textos

brasileiros da sociologia do negro ou da sociologia urbana. Os mais importantes trabalhos na área da sociologia do negro não discutem especificamente a questão urbana, e muito menos de um ponto de vista físico-territorial. Por outro lado, a sociologia urbana tem trabalhado a questão da inserção das classes populares na cidade brasileira, sem recortá-las do ponto de vista étnico. Os poucos trabalhos que se referem ao tema, produzidos em geral no âmbito da antropologia, trazem descrições e análises apenas de instituições negras específicas, como terreiros religiosos ou escolas de samba (ROLNIK, 1989).

Para essa discussão teórica e empírica, urbana e racial, política e pedagógica, e para uma definição interessante de território negro em Belém, é importante considerar o artigo *Metáforas da cor: morenidade e territórios da negritude nas construções de identidades negras na Amazônia Paraense*:

os territórios negros são importantes por serem lugares em que se pode ser e ser construído como homem negro ou mulher negra. Nesses espaços, não há a imposição da etiqueta das relações raciais brasileiras de se identificar como moreno. Nesses espaços, são todos negros(as), se não negros(as) de todo na cor, negros(as) no ideal (CONRADO; CAMPELO; RIBEIRO, 2015, p. 218).

Para alimentar essa discussão ainda incipiente, vale citar o livro *A cidade e o negro no Brasil – cidadania e território* (OLIVEIRA, 2013) e, particularmente, o artigo *Cor e territórios na cartografia das desigualdades urbanas*, que, considerando a cidade de São Paulo, propõe um definição de território negro:

Não há um só bairro ou distrito na cidade onde a presença negra ou afro-descendente seja 100%. Mas é justamente na inscrição ou marcadores culturais e simbólicos que a predominância racial se acentua, por meio de organizações sociais, culturais e políticas as quais efetivam um devir e identidades de memória coletiva negra e afro-descendente. É no percurso do tempo e espaço que a história coletiva, marcada por carências sociais, mas também por articulações de lutas, [que] os microterritórios étnicos e raciais justificam sua razão de ser (BENEDITO, 2013, p. 99).

CONSIDERAÇÕES FINAIS: UMA PROPOSTA DE PESQUISA-AÇÃO

Orlando Fals Borda, escrevendo sobre “¿Cómo investigar la realidad para transformarla?”, coloca que “El problema de la relación entre el pensar y el actuar se resuelve reconociendo una actividad real de las cosas a la cual sólo se adviene por la práctica que, en este sentido, es anterior a la reflexión; allí se demuestra la verdad objetiva, que es la materia en movimiento (FALS BORDA, 2015, p. 256). Essa afirmação é bem próxima da expressa por Catherine Walsh

que observa que muitas vezes a ação prática produz movimentos teóricos.

É central na perspectiva de Fals Borda “la experiencia pedagógico-política”. João Colares da Mota Neto trabalha essa relação no artigo “*Paulo Freire e Orlando Fals Borda na genealogia da pedagogia decolonial latino-americana* (MOTA NETO, 2017).

O estudo parte do reconhecimento de que tanto em Paulo Freire, o mais célebre pedagogo brasileiro, quanto em Orlando Fals Borda, o mais importante cientista social colombiano, encontramos conceitos, ideias, concepções e propostas metodológicas que nos permitem articular o referencial da educação popular com o da decolonialidade, buscando entender, a partir desse cruzamento, a constituição de um discurso pedagógico crítico das heranças do colonialismo nos territórios perifêrizados do Sul global, particularmente na América Latina (idem, p. 2).

Conquistar visibilidade e direitos para a presença negra nos lugares e territórios de Belém é algo que essa pesquisa-ação pretende. Vamos ver até onde a ação prática pode nos levar, inclusive no sentido de produzir movimentos teóricos, conforme propõe Catherine Walsh (2020). O batuque e o carimbó, por exemplo, têm significados importantes para a valorização das referências negras nos lugares. A estética do corpo negro que dança, a musicalidade negra que existe nos terreiros e pode ser trazida para os trapiches dos portos públicos, a oralidade nas rodas de conversa nesses e outros lugares, tudo isso são elementos importantes para a produção de vida negra na cidade.

Bem Viver na cidade, direito à cidade e quilombismo se situam na mesma trincheira de luta por outros mundos possíveis e horizontes de emancipação, colocando-se essas práxis como alternativa à nefasta ordem capitalista. Lefebvre, ao tratar de necessidades urbanas específicas, fala de lugares qualificados como valor de uso, lugares de simultaneidade e de encontros, de uma nova práxis onde a troca não se reduz ao valor de troca. Fala de ritmos de vida cotidiana em “espaços favoráveis à felicidade”, e pergunta: “como detectá-los?” (2001, p. 110). Bem Viver é igualmente relacional: generosidades, reciprocidades, solidariedades e espiritualidades, mas também conflito, definem a sua forma, que não é imóvel, fixada geográfica e temporalmente.

Os bem viveres de tradições indígenas ganham terreno e significados entre povos não originários? É preciso também detectar seus sinais em contextos diversos. Parece ser em territórios urbanos e pela construção neles de vínculos identitários onde melhor se estabelece um diálogo entre o direito à cidade e bem viveres. Onde quer que venha a ser construída, a proposta do Bem Viver traz consigo uma utopia coletiva em processo de permanente transformação.

REFERÊNCIAS

- REDAÇÃO. A Tarde Online. Sexto terreiro tombado em Salvador ganha placa comemorativa. Portal **A Tarde**, Salvador, 15 jan. 2014. Disponível em: <https://atarde.com.br/bahia/bahiasalvador/sexta-terreiro-tombado-em-salvador-ganha-placa-comemorativa-572890>. Acesso em 25 jun. 2022.
- ACSERLALD, Henri. **Cartografia social e dinâmicas territoriais: marcos para o debate**. Rio de Janeiro: IPPUR/UFRJ, 2010.
- BATISTA, Paula Carolina. O quilombismo em espaços urbanos – 130 anos após a abolição. **Extraprensa**, São Paulo, v. 12, n. esp., p. 397 – 416, set. 2019. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/extraprensa/article/view/153780/157007>. Acesso em: 20 mar. 2022.
- BENEDITO, Vera Lúcia. Cor e territórios na cartografia das desigualdades urbanas. *In*: OLIVEIRA, Reinaldo José de (org.). **A cidade e o negro no Brasil. Cidadania e território**. São Paulo: Alameda, 2013.
- CONRADO, Mônica; CAMPELO, Marilu; RIBEIRO, Alan. Metáforas da cor: morenidade e territórios da negritude nas construções de identidades negras na Amazônia paraense. **Afro-Ásia**, Salvador, n.52, p. 213-246, 2015. DOI: <https://doi.org/10.9771/aa.v0i52.21886> . Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21886/14129>. Acesso em: 20 mar. 2022.
- FALS BORDA, Orlando. *Una sociología sentipensante para América Latina*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores ; Buenos Aires: CLACSO, 2015.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. São Paulo: Paz e Terra, 1988.
- JACOBI, Pedro. A cidade e os cidadãos. **Lua Nova**, v. 2, n. 4, 1986.
- LACERDA, Rosane Freire; FEITOSA, Saulo Ferreira. Bem Viver: Projeto U-tópico e Decolonial. *Interritórios*. Revista da Universidade Federal de Pernambuco, Caruaru, Brasil, v. 1, n.1, 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/interritorios/article/download>. Acesso em: 22 nov. 2020.
- LEFEBVRE, Henri. **O direito à cidade**. São Paulo: Centauro, 2001.
- LIMA, João Silva. **Pólis e Politeia em Aristóteles: estudo sobre a ética da cidadania na Política**. Orientador: João Carlos Kfourti Quartim de Moraes. 2010. 211 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2010. Disponível em: <http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/28042>.
- MALDONALDO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. *In*: CASTRO-GÓMES, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. **El giro decolonial**.

Refl exiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá. Siglo del Hombre Editores; Universidad Central; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontifi cia Universidad Javeriana; Instituto Pensar; 2007.

MIGNOLO, Walter. Desobediencia epistémica y descolonización de las ciencias sociales. In: VEJA, Rodrigo Cordero (org.) **Formas de comprender el presente. Conferencias reunidas de la Cátedra Norbert Lechner (2010-2011).** Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales, 2007. Disponível em: http://norbert.udp.cl/wpcontent/uploads/2013/11/Lechner_comprender_el_presente.pdf#page=23. Acesso em: 19 nov. 2020.

MOTA NETO, João Colares. Paulo Freire e Orlando Fals Borda na Genealogia da Pedagogia Decolonial Latino-Americana. In: REUNIÃO NACIONAL DA ANPED, 38; REUNIÃO. São Luiz- MA, de 01 a 05 de outubro de 2017.

MOURA, Clóvis. Sociologia do negro brasileiro. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.

NASCIMENTO, Abdias do. **O Quilombismo**, 2. ed. Brasília/ Rio: Fundação Cultural Palmares/ OR Editora, 2002.

OLIVEIRA, Reinaldo José de (org.). **A cidade e o negro no Brasil.** Cidadania e território. São Paulo: Alameda, 2013.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: Edgardo Lander (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais.** Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005.

ROLNIK, Raquel. Territórios Negros nas Cidades Brasileiras (etnicidade e cidade em São Paulo e Rio de Janeiro) Texto escrito em 1989 e publicado pela primeira vez na Revista de Estudos Afro-Asiáticos. 17 – CEEA, Universidade Cândido Mendes, setembro de 1989. Disponível em: <https://raquelrolnik.files.wordpress.com/2013/04/territc3b3rios-negros.pdf>. Acesso em: 12 jul. 2022.

SANTOS, Milton. O retorno do território. In: SANTOS, M.; SOUZA, M. A. A. de; SILVEIRA, M. L. **Território: globalização e fragmentação.** São Paulo: Hucitec, 1994.

SEGATO, Rita Laura. Ejes argumentales de la perspectiva de la colonialidad del poder. Revista Casa de la Américas, nº 272, julio-septiembre de 2013.

TAVOLARI, Bianca. Direito à Cidade: uma trajetória conceitual. **Novos estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 35, Mar 2016. DOI: <https://doi.org/10.25091/S0101-3300201600010005>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/nec/a/hdLsr4FXMpVZWpJ7XswRRbj/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 01 mar. 2022.

VAINER, Carlos. Pátria, empresa e mercadoria. Notas sobre a estratégia discursiva do Planejamento Estratégico Urbano. In ARANTES, Otilia; VAINER, Carlos; MARICATO, Ermínia (ed.). **A cidade do pensamento único: desmanchando consensos.** Petrópolis: Vozes, 2000.

VIVEIROS, L.; LIMA, A. N. V.; DELL'ORTO, J. M. Direito à cidade e bem viver: diálogos e afetos latino-americanos. **V!RUS**, São Carlos, n. 22, Semestre 1, jul, 2021. Disponível em: <http://www.nomads.usp.br/virus/virus22/?sec=4&item=3&lang=pt>. Acesso em: 19 fev. 2022.

WALSH, Catherine. Diálogo com Catherine Walsh. [Entrevista concedida a] integrantes do Grupo de Estudo e Pesquisa em Educação do Campo da Amazônia (Geperuaz/Ufpa), do Fórum Paraense de Educação do Campo (FPEC) e da Rede de Pesquisa sobre Pedagogias Decoloniais na Amazônia (RPPDA). 16 de julho de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=K48YXfPuYu0>. Acesso: em 06 mar. 2022.

ZÁRATE, Lorena. Derecho a la ciudad y buen viver. **Nodal – notícias de América Latina y El Caribe**. 01 dez. 2016. Disponível em: <https://www.nodal.am/2016/12/derecho-a-la-ciudad-y-buen-vivir-por-lorena-zarate/>. Acesso em: 20 jun. 2022.



A concepção do Bem Viver, ou Viver em Plenitude, pode ser sintetizada em quatro princípios. O primeiro princípio, a relacionalidade ou vincularidade, indica que vida é relação, que a existência de cada ser se constitui em relação orgânica com todos os seres da natureza. Assim, o Bem Viver difere radicalmente da perspectiva liberal, moderna e colonial, de “bem-estar”, que entende o sujeito humano como um indivíduo que pode pensar e existir isoladamente. A ideia de um sujeito pensante individual é nada mais que uma ficção, que nos induz a nos desconectar dos outros seres. Deste modo, ao nos considerar como indivíduos, desconectados de nossas comunidades e das nossas raízes étnicas ancestrais, nos tornamos sujeitos dóceis e úteis para este projeto moderno-colonial.

O segundo princípio, a complementaridade, entende que as relações entre todos os seres da natureza se constituem por polaridades (masculino/feminino, cultura/natureza, positivo/negativo, ying/yang, ...) que se opõem, sim, mas são essencialmente complementares. Os opostos não necessariamente se excluem, nem precisam destruir o outro para defender sua autonomia e singularidade! Pelo contrário, é necessário viver e conviver com o diferente, com o oposto, porque são complementares. A complementaridade requer a manutenção do instável equilíbrio entre as formas opostas, que interagem em cada um de nós, entre nós e no nosso contexto.

O terceiro princípio, a reciprocidade, nos orienta a cultivar o equilíbrio das relações entre opostos-complementares e a manter o fluxo vital entre diferentes seres. A reciprocidade implica que a cada ação corresponde uma reação. É nessa contínua reciprocidade que constituímos o equilíbrio vital dentro de nós, entre nós e com todos os outros seres da natureza. Dar e receber faz parte do processo da vida. O oferecer e o agradecer são dimensões essenciais para manter o equilíbrio e a redistribuição de todos os bens, segundo as necessidades e os propósitos de cada ser na sua singularidade.

Por fim, o princípio da integralidade indica que cada um de nós interage com os outros numa perspectiva de complementaridade e de reciprocidade, porque estamos conectados a todos os seres da natureza, segundo estruturas de conexão comparadas, em todas as dimensões do universo.

IFCH

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIENCIAS HUMANAS

