

## **Culturas, corpos e narrativas na diversidade social latino-americana: uma certa fronteira amazônica<sup>1</sup>**

**Gerson Albuquerque<sup>2</sup>**

**Resumo:** A partir do diálogo com autore(a)s dos Estudos Culturais e da Decolonialidade, com o presente artigo procura-se situar algumas dimensões do debate acerca das relações étnico-raciais nas fronteiras andino-amazônicas entre o Peru, a Bolívia e o Brasil, com foco nas interfaces Cultura/Natureza e Sociedade/Cultura. Nessa parte do continente latino-americano, a presença do espanhol e do português como línguas hegemônicas e seu avanço sobre as línguas indígenas servem de referência para pensar a constituição de toda uma trajetória histórica de silêncios e apagamentos das culturas orais e das experiências de comunidades afrodescendentes e indígenas que foram deixadas nas margens das narrativas das nações, impondo para os desafios do presente a necessidade de repensar as premissas epistemológicas que norteiam as noções de cultura e identidade nacional/regional nessa fronteira trinacional e suas implicações no campo do ensino e das lutas pelo reconhecimento das diferenças e da igualdade de direitos em mundos de colonização ibérica.

**Palavras-chave:** língua(gens); relações étnico-raciais; mundos andino-amazônicos.

**Resumen:** A partir del diálogo con autore(a)s de los Estudios Culturales y de la Decolonialidad, con el presente artículo se busca situar algunas dimensiones del debate acerca de las relaciones étnico-raciales en las fronteras andino-amazónicas entre Perú, Bolivia y Brasil, con foco en las interfaces Cultura/Naturaleza y Sociedad/Cultura. En esa parte del continente latino-americano, la presencia del español y el portugués como lenguas hegemónicas y su avance sobre las lenguas indígenas sirven de referencia para pensar la constitución de toda una trayectoria histórica de silencios y apagamientos de las culturas orales y de las experiencias de comunidades afro-descendientes e indígenas que fueron confinadas en las márgenes de las narrativas de las naciones, imponiéndose para los desafíos del presente la necesidad de repensar las premisas epistemológicas que guían las nociones de cultura e identidad nacional/regional y sus implicaciones en el campo de la enseñanza y de las luchas por el reconocimiento de las diferencias y de la igualdad de derechos en los mundos de colonización ibérica.

**Palabras clave:** lengua(jes); relaciones étnico-raciales; mundos andino-amazónicos.

### **Palavras introdutórias**

O debate atual em torno das questões étnico-raciais coloca no horizonte uma série de enfrentamentos com as mais diversificadas concepções, intolerâncias e

---

<sup>1</sup> Recebido em 21 de abril de 2017. Aceito em 03 de agosto de 2017.

<sup>2</sup> Doutor em História Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Professor da Universidade Federal do Acre (UFAC). [gerson.ufac@gmail.com](mailto:gerson.ufac@gmail.com).

tentativas de dissimular essa questão que é de fundamental importância, especialmente, porque vivemos um contexto de solapamento de conquistas sociais em níveis continentais e, no caso do Brasil, também de ataques e ameaças ao próprio estado de direito. O foco central deste artigo é analisar a questão étnico-racial em cidades/florestas latino-americanas na fronteira Brasil-Peru-Bolívia, tendo como ponto de partida (co)relacionar práticas investigativas em torno de modos de vida em florestas e cidades amazônicas, pontuando suas semelhanças e diferenças. Na perspectiva de abordagem por nós escolhida, articulam-se cultura, cidade/floresta, corpo e identidade – articulação de significantes difíceis e problemáticos no âmbito de um ensaio que lida com questões de raça e etnia que são extremamente problemáticas em múltiplos sentidos.

Nessa direção, para tentar situar a perspectiva de nossa abordagem, passamos logo de início a uma definição de alguns conceitos com os quais trabalharemos ao longo de todo o texto, evidentemente, sem perder de vista que os conceitos são “movimentos históricos”, nas palavras de Raymond WILLIAMS (1979), para quem, em seu interagir com a história e a experiência social (individual e coletiva), os conceitos estão sempre em transformação.

O primeiro conceito com o qual lidamos, que é a principal categoria de análise deste artigo, é o de cultura, pensada no plural e, portanto, transformável, rompendo com a visão mítica e cristalizada que foi forjada em torno de cultura como algo restrito às elites ou camadas “ilustradas” das sociedades contemporâneas, isto é, algo tornado inacessível ao conjunto das camadas populares. Assim, a dimensão de cultura no singular cede espaço para culturas, no plural e “concebidas não como ‘formas de vida’, mas como ‘formas de luta’” em constante entrecruzamento e intersecção que fazem emergir as lutas culturais relevantes no romper de tradições muitas vezes tomadas como coisas fixas e imutáveis, para lançarmos mão das reflexões de Stuart HALL (2003: 160-161), que enfatiza não haver nenhuma “garantia intrínseca ao signo ou à forma cultural”.

Na condição de um dos “fundadores” dos estudos culturais ingleses, Hall compartilha e amplia as análises de WILLIAMS (2000: 13), que, ao escrutinar nuances e sentidos historicamente determinados nas noções de cultura, afirma que

[...] há certa convergência prática entre (i) os sentidos antropológico e sociológico de cultura “como modo de vida global” distinto, dentro do qual percebe-se, hoje, um “sistema de significações” bem definido não só como essencial, mas como essencialmente envolvido em *todas* as formas de atividade social, e (ii) o sentido mais especializado, ainda que também mais comum, de cultura como “atividades artísticas e intelectuais”, embora estas, devido à ênfase em um sistema de significações geral, sejam agora definidas de maneira muito mais ampla, de modo a incluir não apenas as artes e as formas de produção intelectual tradicionais, mas também todas as “práticas significativas” – desde a linguagem, passando pelas artes e filosofia, até o jornalismo, moda e publicidade – que agora constituem esse campo complexo e necessariamente extenso.

No interrogar desses sentidos, ao compreendermos que a cultura é produzida socialmente e no ordinário cotidiano do dia-a-dia, seguimos com Williams para antever a possibilidade de pensar a condição subalterna das culturas de tradição oral amazônicas em trânsitos florestas-cidades, constituindo-se como elemento chave para o diálogo com as identidades culturais de grupos humanos constantemente ameaçados pelas diferentes formas de intervenção modernizante em todo o continente e, mais especificamente, na Amazônia e Pan-Amazônia.

O segundo conceito é o de cidade, pensada aqui a partir de um significado que rompe com as fronteiras de suas cercas e muros, com os modelos de intervenção urbanística, com as tradicionais noções de ruralidade versus urbanidade. A cidade é sentimento narrado, é narrativa vivida, a cidade é feita de letras, signos, sinais, convenções, sentidos e sentimentos, odores, saberes e sabores. A cidade é feita de uma rede infindável de relações entre mulheres, homens e crianças, mas também de suas relações com pedras, becos, ruas, praças, casas, botecos, mercados, animais domésticos, enfim com os ambientes/locais de vivência, sociabilidade, produção e transmissão de suas culturas. A cidade é um discurso com enunciados invisíveis e redes de poder visíveis. A cidade na Amazônia é um conjunto de rios que atravessam distintos territórios e confere pertencimento a inúmeros grupos humanos e suas sociedades; a cidade é a floresta com todos os seus seres, mesmo quando essa floresta é derrubada e vendida e a fumaça das queimadas invade os olhos, a boca e o horizonte de seus habitantes. Nessa direção, incorporamos o conceito de cidade-floresta como proposto por Agenor SARRAF-PACHECO (2016: 116), ao concluir que

[...] o nascimento de espaços urbanos na Amazônia como “cidades-florestas” significa problematizar e jogar com noções de urbanidades que se manifestam em distintos ecossistemas geoculturais formados por nativos, colonizadores, diaspóricos, migrantes, entre outros agentes históricos que nasceram de distintos enfrentamentos socioculturais e interraciais.

Ao pensar a cidade amazônica como um conjunto de memórias e experiências, Sarraf-Pacheco chama a nossa atenção para questões centrais que perpassam o universo da literatura de tradição oral nos mundos amazônicos, que trazem à tona um rico patrimônio material e imaterial ancorado em saberes, fazeres e múltiplos intercâmbios entre seres humanos e seres não-humanos.

O terceiro conceito é o de corpo, interpretado aqui como uma força impossível de discernir, um continuum fora do alcance dos rótulos, das identidades fixas, das essências étnico-raciais, da imobilidade. Corpo como um processo infinito, uma pluralidade de múltiplas possibilidades e de devires. Corpo como um campo de lutas, disputas, tecido de narrativas e inscrições na carnalidade/espiritualidade secular da vida. Corpo como um desconhecido “feito de carne e osso”, um enigma que enfatizamos ao compartilhar/incorporar os versos de Ferreira GULLAR (2008: 237), em sua “flexível armação” a sustentar a produção de espaços/tempos de vida e palavras/pensamentos e ações nos encontros/desencontros do Eu/Outro a irrigar continentes de humanidades.

Acompanhando enredos, desenredos e tramas de que são tecidas as vozes e os movimentos de trabalhadores e trabalhadoras das muitas misturas étnicas e linguísticas amazônicas, os versos do poeta servem de metáfora para falarmos da nudez dos despossuídos, dos que têm suas vidas ameaçadas e são tratados como primitivos, rudes, toscos; nudez das pessoas que são empurradas para as franjas suburbanas das ocupações de terras que, desde a década de 1960, continua a ser a marca característica da (con)formação de cidades nessa região de muitas teias imagéticas; nudez de direitos e de reconhecimento de suas culturas e condição humana, posto que continuamente são “coisificados” e alienados de suas vozes.

Nudez que nos remete ao “migrante nu”, a exemplo de milhares de pessoas adjetivadas em diferentes narrativas como africanas negras, isto é, aquelas mulheres e homens que, segundo o filósofo, ensaísta e poeta martinicano Édouard GLISSANT (2005: 19), chegaram às Américas “despojados de tudo, de toda e qualquer possibilidade, e mesmo despojados de sua língua”. Nus de tudo, despídos de suas

humanidades, porque tratados como “animais sem alma”, sem espiritualidade, sem cultura. Nudez que nos serve de metáfora para falar do esvaziamento das culturas de milhares de mulheres e homens e suas diferentes línguas e culturas, expropriados nas florestas amazônicas. Nudez que retira/realimenta sentidos nas trajetórias e memórias sociais que apagou ou que jogou nas margens; apagou e esqueceu que apagou e, o que é pior, esqueceu que esqueceu, no dizer de Bessa FREIRE (2014).

O quarto e último conceito é o de identidade, pensada como algo imprevisível e em constante transformação, um sendo, no sentido atribuído por GLISSANT (2005: 17-18): “um encontro de elementos culturais vindos de horizontes absolutamente diversos e que realmente se crioulizam, realmente se imbricam e se confundem um no outro para dar nascimento a algo absolutamente imprevisível, absolutamente novo”. Nessa direção, as essências identitárias (étnica, racial, linguística, nacional etc.), os atavismos, as percepções fechadas e exclusivistas acerca dos seres humanos perdem espaço para uma percepção ética e estética da relação, da identidade fluida, imprevisível, mutável.

Tendo como referência as leituras de Glissant, acreditamos que as noções de identidade e de cultura, como algo em constante movimento, colocam sob suspeita qualquer abordagem essencializada quando a temática étnico-racial entra em questão, pois, no Ocidente, a autoritária ideia de pureza étnica e racial sustentou e continua a sustentar os discursos de exclusão do Outro, o de outra raça, outra língua, outra etnia. A (re)significação das noções de raça e etnia não pode ser feita à margem de todos os processos históricos que justificaram o surgimento de tais noções, inclusive sob o manto de “verdade científica” e suas muitas formas de intervenção e interdição de corpos no “mundo moderno”, de modo mais incisivo e irreversível a partir da segunda metade do século XVIII, momento em que, nas palavras do historiador e ensaísta da República dos Camarões Achille MBEMBE (2014: 106), “se assinala um interesse crescente pelos povos estrangeiros, a maioria das potências européias irá progressivamente aderir ao pensamento racial, e este aparece, no século XIX, como parte constituinte do espírito do mundo ocidental e da sua sensibilidade”.

## Alguns elementos para o debate sobre a questão étnico-racial em certas fronteiras andino-amazônicas

Embora não tenhamos como foco aprofundar uma análise acerca dos conceitos e noções de raça e etnia, cremos ser importante destacar que ao abordar essas questões entramos em uma espécie de campo minado, especialmente, porque raça e etnia quase sempre estiveram no centro de violentos processos de exclusão e barbárie contra milhares de mulheres, crianças e homens em todo o mundo. Os processos de “limpeza” étnica e a catalogação e hierarquização “científica” de distintos grupos humanos em torno de raças – e suas línguas – no chamado período “moderno” justificaram e continuam a justificar a exploração e a destruição de inúmeras culturas nas Américas, Áfricas, Amazônias e em várias partes do mundo que são eleitas como áreas de interesse à lógica da expansão do capital e do mercado com seus “mitos civilizatórios” e parafernálias tecnológicas a inventar realidades e assediar/controlar corpos, mentes e subjetividades. Não por acaso, os componentes raça e etnia têm sido historicamente problematizados e recebido inúmeras tentativas de (re)significação.

O intelectual e ativista socialista peruano José Carlos MARIÁTEGUI (2010: 53) foi um dos primeiros pensadores contemporâneos a propor uma reflexão crítica em torno da questão étnico-racial. Em 1928, ele já assinalava que o grande problema das populações indígenas do Peru não tinha origens raciais, mas na impiedosa exploração econômica que sempre se abateu sobre esses povos desde a invasão e colonização de seus territórios pelos espanhóis e, após a independência, pelas elites criollas. Para ele, *“la suposición de que el problema indígena es un problema étnico se nutre del más envejecido repertorio de ideas imperialistas. El concepto de las razas inferiores sirvió al Occidente blanco para su obra de expansión y conquista”*.

A partir de uma abordagem marxista, Mariátegui coloca em cena, no início de século XX, um debate que tomou lugar nas lutas por direitos sociais, cidadania e contra o preconceito racial no Brasil desde a segunda metade desse mesmo século até os dias atuais, momento em que ainda estão em curso as discussões acerca da implementação e inclusão de componentes étnico-raciais nos currículos escolares brasileiros. Historicamente contextualizado em meio a um debate que foi caro ao movimento socialista, em junho de 1929, MARIÁTEGUI (2010: 72-73) apresentou suas *“Tesis*

*ideológicas: el problema de las razas en la América Latina*”, durante a Primeira Conferência Comunista Latinoamericana, realizada na cidade de Buenos Aires. Nesse texto, o autor assinala alguns elementos que estão na ordem do dia de nossos debates:

*Al racismo de los que desprecian al indio porque creen en la superioridad absoluta y permanente de la raza blanca, sería insensato y peligroso oponer el racismo de los que superestiman al indio con fe mesiánica en su misión como raza en el renacimiento americano. [...] La raza india no fue vencida en la guerra de la conquista por una raza superior étnica o cualitativamente; pero sí fue vencida por su técnica, que estaba muy por encima de la técnica de los aborígenes. La pólvora, el hierro, la caballería no eran ventajas raciales; eran ventajas técnicas. Los españoles arribaron a estas lejanas comarcas porque disponían de medios de navegación que les consentían atravesar los océanos. La navegación y el comercio les permitieron, más tarde, la explotación de algunos recursos naturales de sus colonias.*

Não podemos deixar de assinalar que ao lado da força e vigor das discussões plantadas por esse importante teórico peruano, especialmente no que diz respeito à sua compreensão acerca da situação e das condições de vida das populações indígenas do Peru e da Bolívia, suas teses apresentam alguns problemas e mesmo anacronismos históricos com relação à presença de negros africanos em todo o continente e, em particular, no Brasil. No entanto, o que nos interessa neste momento é assinalar a atualidade de sua crítica a um discurso de revitalização ou revalorização racial e os riscos que este carrega e que estão presentes em visões absolutas e “redentoras” de “inclusão” étnico-racial.

Lançando um olhar em perspectiva para a invenção da América e da própria “modernidade”, a partir do século XVI, levando em consideração o imprevisível e as imprevisibilidades presentes no histórico encontro de milhares de seres humanos com suas diferentes culturas e línguas no coração do continente americano, Édouard GLISSANT (2005) nos apresenta uma análise que guarda certas afinidades com as reflexões de Mariátegui no que diz respeito à crítica ao essencialismo racial e identitário, que consagra a exclusão em franco prejuízo da relação com o retorno de caducas noções de origens, nacionalismos e identidades atávicas.

Compartilhando proposições glissanianas, Achille MBEMBE (2014: 295-296) apresenta interessantes reflexões sobre algumas dimensões presentes nos debates atuais em torno da questão racial. Para ele tornou-se imprescindível reafirmar que,

[...] uma vez que não eliminámos o racismo na vida e na imaginação do nosso tempo, é preciso continuar a lutar por um mundo-para-lá-das-raças. Mas para chegar a este mundo, à mesa do qual todos somos convidados, ainda é preciso obrigarmo-nos a uma exigente crítica política e ética do racismo e das ideologias da diferença. A celebração da alteridade só tem sentido se ela se abrir para a questão central do nosso tempo, a da partilha, do comum e da abertura para o mundo. O peso da história encontra-se aí. É preciso aprender a carregar e a repartir o seu peso de uma maneira mais eficaz. Estamos condenados a viver não apenas com aquilo que produzimos, mas também com o que herdamos, e devemos aprender a viver tudo isso em liberdade.

Nas linhas traçadas por Mbembe, embora tenhamos assumido uma crítica do racismo, essa chaga ainda está impregnada em nossas subjetividades – reconhecidas/assumidas ou não – e essa herança nos acompanha todos os dias. O ponto central da discussão é situar nosso lugar de fala e deixar clara qual é a nossa perspectiva em cada específico contexto histórico no qual nos pronunciamos a respeito das pautas e tópicos colocadas. Dessa forma, a questão étnico-racial não pode ser encarada como um fim em si, mas um meio nas lutas por reparação, e nos parece que esse é o elemento chave que deve nortear nossos embates no Brasil da atualidade, fundamentalmente pensando para além dos tensos processos de reformulação curricular, posto que não obstante aos muros escolares e universitários a vida tem sua dinâmica própria e as marcas nos corpos dos que tiveram uma vida de desenganos e completa ausência de direitos e reconhecimento de suas humanidades são irreversíveis (SARLO 2005). Se ainda “não saímos inteiramente de uma mentalidade dominada pela ideia da seleção entre diferentes tipos de seres humanos”, afirma MBEMBE (2014: 196), torna-se imperioso trabalharmos com o passado e contra o passado para que “este possa se abrir para um futuro comum, com dignidade para todos”.

Ao indicar esse caminho, Mbembe evidencia algo que tem nos incomodado no discurso de dirigentes do estado brasileiro e de suas instituições educacionais que afirmam reconhecer direitos e – frente às pressões sociais – regulamentam marcos legais em defesa de “minorias” étnicas (paradoxalmente, a grande maioria da população que vive no “território nacional” é composta por pessoas pretas, indígenas, afroindígenas e outras misturas), mas abrem espaços e permissividades às forças obscuras de ruralistas e fundamentalistas que, cotidianamente, atentam contra esses mesmos direitos. Mais que

isso, é o fato de que toda a ideia de “reparação” e suas políticas instituídas se baseiam nas noções de “boa consciência” e de “vitimização do Outro”, um traço comum da política neoliberal em diferentes países e continentes, um traço que caracteriza a permanente manutenção de um *status quo* pautado na ideia de que esse “Outro” deve ser eternamente tutelado como incapaz de ser sujeito de sua própria história, incapaz de liberdade, incapaz de se auto-inventar ou se reinventar como ser humano, como afirma MBEMBE (2014: 197), para quem

[...] o mundo é antes de mais uma forma de relação consigo mesmo. Mas não há nenhuma relação consigo mesmo que não passe pela relação com o Outro. O outro mais não é do que a diferença e o semelhante reunidos. O que teremos de imaginar será uma política do ser humano que seja, fundamentalmente, uma política do semelhante, mas num contexto onde, é verdade, o que partilhamos em conjunto sejam as diferenças. E são elas que precisamos, paradoxalmente, de pôr em comum. Tudo isso passa pela reparação, isto é, por uma ampla concepção da justiça e da responsabilidade.

Essa abordagem de Achille Mbembe nos coloca diante da necessidade de assumir o debate sobre as questões de valorização e reconhecimento das diferenças étnico-raciais como algo que não deve ser desplugado de uma profunda revisão acerca das noções e conceitos de cultura que orientam nossos olhares, posto que reside aí uma das dimensões essenciais dessa questão. Nesse sentido, devemos lembrar que, se por um lado, nessas primeiras décadas do século XXI, os movimentos negros, indígenas e outros grupos sociais no Brasil conseguiram conquistar a aprovação e a promulgação de importantes marcos legais, por outro lado, ainda estamos muito distantes de sua implementação, o que requer uma mudança radical de mentalidade em níveis institucionais e sociais. Para se ter uma ideia do fosso que separa aquilo que está previsto/determinado nos marcos legais e as práticas em vigor na “sociedade brasileira”, os documentos norteadores dos debates sobre o idealizado Sistema Nacional de Cultura (SNC) – em diferentes esferas – passaram a anunciar uma “visão antropológica” para o conceito de “cultura”, mas na prática continuaram trabalhando com uma espécie de reducionismo que alija ou retira da maioria das pessoas a condição de seres culturais, seres produtores/transmissores de culturas. Tal reducionismo faz com que, nos documentos e editais, os proponentes de projetos de espetáculos e outras atividades

artísticas, folclóricas, de preservação de patrimônios e desportivas recebam o nome de “fazedores de cultura” e no seu bojo somente têm espaço aqueles grupos sociais que estão rotulados ou cadastrados nos campos das artes, esportes ou patrimônio cultural.

Com base nessa premissa, a grande maioria das populações de cidades amazônicas fica de fora do escopo dos editais e mesmo do “Sistema Nacional de Cultura”, refletindo uma concepção de cultura que continua elitizada e repleta de filtros para excluir as camadas populares. Cremos mesmo que todo tipo ou forma de “sistema” é sempre algo muito autoritário e por demais complicado e ameaçador para o respeito e a convivência com a pluralidade de gentes, culturas e línguas em nossos mundos. Essas são questões de fundamental importância para nossos diálogos e investigações, bem como para nossas utopias por um mundo melhor.

Retomando as palavras conceitos com as quais iniciamos este texto, devemos ressaltar que na esteira da ideia de cultura, como algo por demais abrangente, vem a noção de cidade, que leva à de cidadão e de cidadania, que leva à necessária e urgente retomada da luta pelo direito ao espaço público que nos últimos tempos tem sido violentamente privatizado e negado à maioria das populações amazônicas, andinas e latino-americanas. Cidade pensada como espaços de lutas, “organismos vivos” que se estendem e se transformam para além das inventadas fronteiras físicas e discursivas.

Pensar a cultura e a identidade como algo transformável implica em trazer para o cerne do debate questões que têm a ver com a cidade e o espaço público, com o direito ao espaço público, com a cidadania cultural. As intervenções urbanísticas e remodeladoras do espaço público em nossas cidades, também colocam em evidência um re-ordenamento do viver à cidade, um re-ordenamento dos corpos e das culturas nos “territórios urbanos”. Nessa direção, destacamos as palavras do jornalista e poeta acreano Antonio ALVES (2009), durante a II Conferência Municipal de Cultura: “o sentido da vida não é asfaltar estradas, construir pontes e parques ou transformar os rios em hidrelétricas. O sentido da vida é a própria vida e o desenvolvimento precisa ser pautado nas faculdades inerentes ao homem e não externas a ele”.

No âmbito dessa reflexão, que coloca a necessidade da defesa da vida, em meio a toda uma discussão sobre o reconhecimento e respeito às pluralidades étnicas, linguísticas, culturais e identitárias, pontuamos que está na ordem do dia um “estreitamento de laços” e, mais que isso, um diálogo aberto entre disciplinas e áreas do

conhecimento que a visão positivista “encarcerou” como “ciências” diferenciadas e identificadas em seus estatutos essenciais, produzindo com isso a substituição do todo pela parte e restringindo nossa capacidade de percepção dos seres vivos no mundo e suas múltiplas linguagens e extralinguagens. Para muito além da perspectiva antropocêntrica, que coloca os interesses humanos acima dos interesses dos demais seres que habitam a terra, seguimos com Stéphane CHAO (2010: 15), que, de forma poética, nos adverte: “a geografia é literária por natureza, a história paradoxalmente não”, ao enfatizar que o tempo da história é o “tempo humano, finito”, enquanto o tempo da geografia é o “tempo sem data nem medida” e que nos “remete às vastas gêneses geológicas, aos ritmos cadenciados de formação de continentes e planetas”.

Essas considerações tornam-se imprescindíveis posto que, na condição de habitantes das Amazônias, somos convidados a falar do mundo e das Amazônias. Isso quer dizer que somos convidados a falar de nosso lugar no mundo e não de nosso lugar fora do mundo como querem aqueles que insistem em propagandear discursos xenófobos de que a “Amazônia é nossa”, calcados nos estreitos limites de uma razão presa à obsessiva ideia de origem e de mito fundador ou que se apegam a um nacionalismo que legitima as velhas práticas de rapinagem, extorsão e exploração desapiadada das gentes e de todos os seres que se misturam pelos territórios reais, inventados e reinventados. Territórios de gentes, culturas e línguas amazônicas nas Américas negras, indígenas, crioulizadas que, interligados em históricas raízes estão articulados entre si e articulam suas singularidades na relação com o outro, ou melhor, com os outros. Nesse ponto, vale a pena retornarmos a GLISSANT (2005), que enfatiza a necessidade de vivermos a “totalidade-mundo a partir do lugar que é o nosso”, estabelecendo a “relação e não consagrando a exclusão”. Uma relação que não pode ser pensada única e exclusivamente a partir da perspectiva e dos interesses humanos, sob pena de fazer desaparecer as próprias possibilidades de preservação do planeta como um todo, como nos convidam a pensar as culturas indígenas e toda uma tradição de oralidade presentes nas Amazônias.

Ao longo dos últimos trinta anos, todo o nosso trabalho de pesquisa tem envolvido populações de trabalhadores das cidades-florestas amazônicas e pan-amazônicas, em ambientes articulados, por um lado, pela presença da floresta com toda a sua carga simbólica e toda a sua força material que vai muito além das noções de

mistério, magia, sedução, vazio, deserto, sertão, solitário, distante, entre outras, que foram consagradas pelo discurso do colonizador; e, por outro lado, por uma dimensão do urbano com características peculiares, com a fronteira daquilo que a literatura tradicional qualifica de rural, sendo praticamente impossível de ser delimitada: o que predomina aí é algo vivo e dinâmico, com lógicas próprias e como espaços territorializados de vivências humanas e práticas culturais móveis e complexas. Cidades-florestas com fronteiras que nunca foram nítidas, mas idealizadas por um discurso que visa a controlar e subordinar as possibilidades reais dos sujeitos que as habitam, projetando-os para uma ideia de progresso marcada pela linearidade, que sempre conduz ao controle do mercado e à mercantilização de tudo.

Ao propormos analisar questões de natureza étnico-raciais em uma região que abrange cidades-florestas das Amazônias brasileira (região acreana), boliviana (Departamento de Pando) e peruana (Região de Madre de Dios, Província do Tahuamanu), precisamos chamar a atenção para a trajetória histórica de colonização dessa parte do continente latino-americano. A intenção não é fazer aqui um longo apanhado desse processo, mas é necessário destacá-lo para lembrar as culturas dos povos que já habitavam e faziam história nessa região desde séculos antes da chegada dos primeiros aventureiros e exploradores espanhóis, portugueses, ingleses, franceses, italianos, brasileiros, em amplo movimento de deslocamento humano que articulou em suas práticas e fazeres os interesses do mercado mundial na busca de matérias-primas, na segunda metade do século XIX.

Silvia Rivera Cusicanqui, uma destacada militante, ensaísta e socióloga boliviana/Aymara, em seu impactante livro *Sociología de la imagen: miradas ch'ixi desde la historia andina*, chama a nossa atenção para as relações e intercâmbios culturais, linguísticos, sagrados, econômicos, políticos e militares entre distintos grupos humanos andinos e amazônicos, desde séculos antes da invasão europeia nos universos dessa vasta região que seria inserida nas narrativas colonizatórias que inventaram o “Novo Mundo” que virou “América hispânica/portuguesa” e muito depois “América Latina”.

Apenas para destacar um dos elementos da abordagem de Silvia Cusicanqui, chamamos a atenção para suas leituras e traduções da obra de Guamán POMA DE AYALA (1988), especificamente, ao abordar o que classifica como trânsitos de plantas

sagradas entre povos das terras altas e povos das terras baixas. Um importante exemplo é o da coca, que, originária da Amazônia, foi transportada para os vales subtropicais andinos, neles se adaptando em um processo que levou milhares de anos. Inevitavelmente, isso abre amplas possibilidades de investigação, compreensão e análise capazes de romper com as visões e noções de espaço/tempo que têm pautado as narrativas e conhecimentos sobre os universos culturais e as relações entre populações andino-amazônicas. Para CUSICANQUI (2015: 266-267), o plantio da coca,

*[...] durante o período que se conoce como Intermedio Tardío (pre-Inka) se convirtió en un cultivo clave del sistema de “control vertical de un máximo de pisos ecológicos” descrito por Murra con la metáfora del “archipiélago”. En el mito de las edades de Waman Puma no hay referencias a esta planta en las humanidades más tempranas, y sólo aparece con los Awqa Pacha Runa y los primeros Inkas. En realidad, Waman Puma nos está contando otra historia al comprimir ambos horizontes civilizatorios en uno solo. Lo que sugiere es que la coca fue un recurso incorporado en el proceso de “conquista” simbólica y territorial que habrá de culminar en la expansión estatal Inka. Más que la veracidad de una cronología etnobotánica, la versión de Waman Puma apunta a la historia política y estatal de esta planta sagrada, oriunda de la selva amazónica.*

As reflexões de Cusicanqui não apenas desnudam aos seus leitores outras possibilidades de investigação sobre os mundos amazônico-andinos ou andino-amazônicos, com suas culturas e povos se intercambiando de múltiplas maneiras séculos antes do início do projeto colonizador ibérico, mas possibilita interrogar o histórico silêncio sobre pluriversos de culturas e naturezas nas fronteiras de nossas atuais Amazônias muito tempo antes da invenção da “modernidade” e suas ideologias raciais. No horizonte dessas possibilidades, podemos surpreender rupturas com a temporalidade de uma história de matriz eurocêntrica sustentada em pilares de uma religiosidade de tradição judaico-cristã e suas dualidades e dicotomias metafísicas conjugadas em anacrônicos reducionismos do tipo: antes de Cristo/depois de Cristo, pré-história/proto-história/história, antes da escrita/depois da escrita, pré-moderno/moderno/pós-moderno, progresso/atraso, civilização/barbárie, centro/periferia, língua/diaeto, religião/feitiçaria, cultura/folclore, arte/artesanato, entre outros.

Nos limites dos objetivos do presente artigo, operamos com os desdobramentos das transformações, encontros e deslocamentos surgidos a partir do século XVI, de um

modo mais geral, e mesmo aí devemos destacar as múltiplas possibilidades de interpretação e análise. Nessa direção, os homens e as mulheres que desde a década de 1750 foram deslocados para as áreas dos rios que constituem a fronteira amazônica Peru/Bolívia/Brasil eram provenientes de diferentes locais e regiões do mundo e, com suas identidades em trânsito, articularam-se em torno da empresa seringalista, produzindo-a e sendo produzidos por ela. Se a exploração da *Hevea brasiliensis* era um elemento que estava presente no mundo e nas práticas sociais de povos que viviam nas Amazônias, foi a partir dos contatos e das diferentes formas de relação entre as gentes desses povos e as gentes que chegavam que se instituiu a empresa seringalista, o seringal e o seringueiro, em um processo simultâneo e conflituoso. Em tal processo histórico e na babel de línguas por ele forjada constituiu-se a empresa seringalista na qual trabalho e trabalhador foram se fazendo como parte da dinâmica que envolveu a exploração do homem e da natureza na extração do látex da seringueira e fabrico da borracha. Nesse movimento que envolvia complexas redes de exploração e de controle, a diversidade e o movimento foram a pedra de sustentação do “mundo do trabalho” que se instituiu com suas regras, códigos de sociabilidade, técnicas, falares, temporalidades, espacialidades, discursos, divisão social e formas de poder delimitadas na própria divisão do seringal entre “margem” e “centro” e, principalmente, misturas étnicas e linguísticas.

A historiadora Benedita ESTEVES (2002) observou de forma perspicaz que nas “terras de colônia”, como essa região era grafada nos mapas e tratados internacionais, diversificados homens e mulheres, com suas línguas, hábitos e valores, viviam como se pertencessem a uma espécie de “nação seringueira” e suas fronteiras se delimitavam pelas estradas de seringa e pelas formas coercitivas e violentas com que os trabalhadores eram tratados e/ou controlados. Não obstante, para essa autora, torna-se de fundamental importância compreender “as redes de relações estabelecidas entre as populações residentes nestes limites, como índios, caboclos, ribeirinhos e extratores que definiram seus territórios sob outras bases, inclusas na relação com os recursos naturais existentes”.

Desse modo, a bandeira que tremulava nos invisíveis mastros daquela “ordem social” era a da sobrevivência e esta era grafada pelas trocas e pelas misturas que produziram no seu viver. Daí é possível antevermos o surgimento do absolutamente

imprevisível, compondo-se de culturas, línguas, religiões, práticas e visões de mundo que se chocavam no conflito e se faziam numa relação que recusava/aceitava o outro no incorporar de seus saberes e suas estratégias de sobrevivência na floresta, em direto intercâmbio e convivência com os demais seres que a habitavam. Ao falarmos das histórias e das memórias desses grupos humanos, dialogamos com sujeitos e mundos reais, múltiplos, o que nos impõe a necessidade de trabalhar referenciais de espaço/tempo sempre em movimento, como construção social – espaço como parte da vida, estruturas e perspectivas no campo visual, material e sentimental dos seres humanos.

Se o espaço/tempo é tecido socialmente, não podemos deixar de relacionar seus processos de construção aos processos de exclusão das populações mais pobres, geralmente, negras e indígenas, que foram sendo empurradas para as áreas de risco das periferias e barrancos dos rios das cidades-florestas da região. É curioso percebermos que Brasiléia, Cobija, Assis Brasil e Iñapari, Epitaciolândia, Xapuri, Quinari, Rio Branco estão localizadas nas margens do rio Acre, um rio que é ponto de encontro, misturas e intercâmbios culturais, étnicos e linguísticos nas fronteiras de três estados nacionais da América Latina. As populações mais pobres e desassistidas pelo poder público passaram a ser alojadas nos barrancos e áreas de alagação desse rio. Na arquitetura dos planos urbanos que o discurso da modernidade introjetou na região, com seus padrões de vida “civilizada” entre a floresta e o rio Acre, as cidades nunca foram pensadas como lugares de sociabilidades e de vida das populações menos favorecidas ou dos distintos grupos de seringueiros (negros, indígenas e não indígenas) e dos grupos e populações indígenas. Evidentemente, qualquer encaminhamento acerca do reconhecimento de direitos e inclusão social desses grupos étnicos requer ouvir suas narrativas, concepções, projetos e propostas de mundo em uma ampla discussão sobre o (re)ordenamento dos espaços urbanos das cidades-florestas da região e sua relação com o mundo.

Pensar e promover a “diversidade étnico-racial” passa pela discussão dos lugares sociais dos grupos e comunidades que foram interditados ou excluídos do acesso aos bens culturais, assegurando seus direitos de livre pensamento e manifestação, suas liberdades de ir e vir. Isso implica em colocar no centro do debate a relação cultura/cidade e natureza/cultura com o inadiável desafio de desenvolvermos uma

verdadeira transmutação de nosso olhar e nossa forma de ver o mundo, de dialogar com o que sabemos, mas também com o que não sabemos e que temos o dever de aprender a ouvir, principalmente quando esses saberes são produzidos e transmitidos em línguas indígenas e toda a tradição oral que está no centro das culturas desses povos. Implica também no desafio de nos impor uma autorreflexão acerca de nossos valores éticos e estéticos, assim como a visão de mundo que nos conforma como sujeitos sociais, mulheres e homens de certa Amazônia que é parte do globo e da experiência humana sobre a terra.

O educador espanhol Jorge LARROSA (2004: 175), em franca tradução do pensamento de Friedrich Nietzsche, ressalta que o “conformismo linguístico está na raiz de todo conformismo e que a ordem da linguagem é inseparável de toda ordem”. Para ele, “ensinar a falar, a escrever e a ler é ensinar a falar, a escrever e a ler como ‘tem que ser’, quer dizer, a experimentar a realidade, a do mundo e a de si próprio, como é devido ou, o que é o mesmo, a portar-se como é devido”. Na base disso está a lógica do comportar-se, do aceitar o *status quo* dominante, tolerar o intolerável, considerar natural a injustiça e a opressão sobre milhares de seres humanos e, o que é pior, a aceitar o que Edward SAID (2003) qualificou como “genocídio intelectual”, ou seja, a opressão sobre o outro e o não reconhecimento de seus saberes, conhecimentos e humanidades.

Para Nietzsche, insiste Larrosa, o caminho para pervertermos a ordem e o conformismo, para aprendermos a falar, a escrever e a ler de outro modo, para ser de outro modo, passa pela necessidade de assumirmos um amor às palavras, reconhecendo que toda palavra tem mil significados, que toda palavra tem um corpo próprio e que os discursos e os conceitos são produzidos pelos seres humanos e que todo conceito se constitui como um discurso no interior de certos jogos de interesses, de certas circunstâncias e condicionantes históricos e, portanto, não pode ser sacralizado ou tomado como algo intocável. Nesse sentido, palavras como “mulher” e “homem” aparecem naturalizadas e impregnadas de sentidos que esvaziam a dimensão sensível dos corpos que tratam de definir, alienando-os de sua historicidade. Segundo LARROSA (2004: 176), “Nietzsche se faz solidário quando diz NÓS. Ele não pede nunca fidelidade se não for para nos eximir imediatamente de sua petição, que não nos exige assentimento no dito e no pensado, senão cumplicidade no que fica por dizer e no que dá o que pensar”.

Essa cumplicidade nada tem a ver com as formas *servis* e *mercantis* das relações instituídas em nossos cotidianos, especialmente, em causas assumidas pelo mero jogo de interesses ou na base do “toma lá dá cá”, que aniquila a luta pelo bem comum, a luta pelo espaço público e pela vida de uma maneira abnegada. Assim, retornamos a LARROSA (2004: 176), ganha espaço um tipo de amor às palavras, um amor:

[...] que não tem a ver com o uso das palavras, mas com sua liberdade e que não tem a ver com sua vida diurna, aquela na qual as palavras trabalham a serviço da ordem e da esperança, a serviço do sentido, mas com a vida noturna, a mais inquietante e a mais perigosa, mas também a mais benigna, a mais hospitaleira, a mais verdadeira, a mais carnal.

Inspirados nessas reflexões e procurando “torcer” os sentidos das palavras, em aberto desafio à ordem das coisas, acreditamos que pensar culturas, cidades, corpos e identidades nas Amazônias implica em pensar nas histórias, trajetórias e memórias de milhares de excluídos, os “vencidos” pelas artimanhas e violências dos que produziram a “história dos vencedores”, no dizer de Walter BENJAMIN (1993). Nesse sentido, ganha importância discutirmos o que significa a “história oficial”, as noções que constituíram as narrativas de nações como Peru, Bolívia e Brasil nas fronteiras amazônicas: lugares de desterrados, de expansão do mito civilizatório para “amansar” os “sertões” e os “bárbaros”, de exploração desapiadada da natureza e das culturas, lugares de “gente sem história” ou à margem da história, como acreditava Euclides da CUNHA (1967).

Precisamos interrogar as narrativas oficiais que foram cristalizadas, reproduzidas, cantadas em verso e prosa, propagandeadas em jornais, televisão, rádios, livros, revistas, telenovelas, romances literários, praças, museus, memoriais, mercados, palácios, teses, fachadas de áreas comerciais, supermercados, espetáculos/objetos/produtos artísticos. Essas narrativas que sustentam a história instituída, a história que nos foi ensinada como algo a se cultivar, que “vem de culto, de sacralização, de reverência, subordinação”, de inventar e reinventar tradições que reproduzem a história dos colonizadores, dos vencedores de ontem, dos monumentos à cultura que são, nas palavras de BENJAMIN (1993), monumentos à barbárie e de

sacralização da visão dos vencedores do presente que têm empatia com os vencedores do passado.

Essa é uma história que nega tudo o que está à margem da escrita como à “margem da história”. Uma história que jamais colocará na sala de aula ou em condições de igualdade no cenário social os saberes que são produzidos e transmitidos pela oralidade e as tradições orais de populações das florestas e das cidades ou das cidades-florestas, posto que isso é incompatível com nossos modelos de estados/sociedades e suas conformadas visões de mundo. Modelos nos quais o que tem valor é o que está escrito, sedimentando a visão conformada de agentes públicos ou professores e estudantes que foram ensinados a ler, escrever e falar como se deve e com base somente na escrita, enquanto as oralidades (com suas imagens, cores, ritmos, percussões, gestos e infinitas possibilidades) nunca são consideradas ou, quando muito, são simploriamente folclorizadas na forma de anedotas e caricaturas para conferir legitimidade a governantes e marcos da dominação de uns sobre muitos outros.

### **Palavras de encerramento**

Para concluir, devemos ressaltar que nos expressamos do interior de uma universidade que é não somente uma instituição que articula perspectivas que se pretendem universais, mas uma universidade no meio das Amazônias, como suas florestas, seus rios, suas cidades, seus seres, suas gentes, suas culturas, suas línguas. Uma universidade que todos os dias é violentada por práticas obscuras e por tentativas de desmonte daqueles que administram o estado brasileiro e fazem o jogo da privatização em todas as escalas, atendendo, ainda, aos apelos dos interesses de uma globalização que visa a cercear os espaços de formulação de um pensamento plural e comprometido em não se subordinar ao pensamento único, que é a destruição ou a morte do próprio pensamento.

Creemos ser necessário usar nossa imaginação para colocar o debate sobre as questões étnico-raciais em outras bases, posto que, nos marcos da chamada civilização ocidental e da razão de mercado, não acreditamos que seremos capazes de construir uma alternativa de cidadania que envolva mulheres, homens e crianças de nossas sociedades como portadoras/portadores de direitos e igualdades no compartilhar de suas diferenças,

assim como não acreditamos que seja possível (re)significar o conceito de raça, principalmente porque ainda vivemos sob a égide de uma universalização globototalitária ancorada na tríade modernidade, colonialismo, racismo. Uma universalização globototalitária que continua a erguer muros e cercas físicas e simbólicas para segregar/interditar/animalizar seres humanos pelo critério racial como ocorre nos dias atuais na Europa e Estados Unidos ou, para citar exemplos mais próximos de nossas Amazônias, com os haitianos nas fronteiras Brasil/Peru/Bolívia/Equador/Venezuela e com os Kaiowá Guarani nas fronteiras do Brasil com o Paraguai e mais ainda no interior do Mato Grosso do Sul, onde o agronegócio continua sua avassaladora marcha desumana e desumanizadora sobre as gentes, territórios e culturas Kaiowá em um genocídio que conta com a cumplicidade do estado e de significativa parcela da sociedade nacional. Enfim, uma universalização globototalitária na qual a maior parte dos seres humanos é tratada como mercadoria descartável enquanto sofisticados recursos tecnológicos são utilizados dia e noite na produção de subjetividades em mundos assimétricos e hierarquizados, mundos nos quais “a vida, os seres da natureza e os saberes” são tratados como “produtos ou coisas com efêmero valor de uso e de troca em um mercado de *selfies* ou perfumarias de ocasião” (ALBUQUERQUE 2016: 7).

O que está pautado é o desafio de irmos além da educação formal, da leitura e da escrita que a escola impõe aos nossos corpos pelos tradicionais caminhos das formalidades institucionais. Caminhos pelos quais somos levados ao conformismo, à aceitação das palavras e das coisas como dadas, a compreender o mundo como uma sucessão de causas e efeitos, a afirmar nossas superioridades por essa ou aquela razão, a pensar espaço/tempo de forma linear e homogênea, a aceitar determinados discursos que produzem noções de homem, mulher, Deus, sexo, sociedade, ordem, progresso, desenvolvimento, moral, valores, poder, entre outros, como sagrados e intocáveis, enquanto as práticas e perspectivas de transgressão são silenciadas ou marginalizadas para evitar a emancipação de sujeitos e pensamentos, para evitar o questionamento da “ordem e progresso” e de tudo o que nos oprime e nos nega a condição humana.

A terra é habitada por seres humanos e não por um ser humano, afirmou Hannah ARENDT (1991), derivando daí sua “condição humana da pluralidade”, uma pluralidade de seres humanos iguais/diferentes ou diferentes/iguais. Nesse sentido, o

que temos na terra são muitas histórias, muitas racionalidades, muitas línguas, muitas razões e desrazões, muitas crenças, muitas possibilidades colocadas no horizonte de reflexões e de vivências. Se tivermos que falar de uma essência em termos de humanidade, precisamos brandir a bandeira da essência humana (não das supostas essências branca, negra, indígena ou quaisquer outras que sejam tomadas como marcadoras de identidades étnico-raciais), como nos ensinou Frantz FANON (2008 e 2005), uma essência que seja o corolário da ruptura com os aprisionamentos raciais e da luta por justiça social para todos os diferentes/iguais seres humanos. Uma essência que nada tem a ver com as defesas protocolares, formais e uniformizadoras presentes em certas políticas públicas e discussões sobre questões étnico-raciais, culturas, línguas e identidades nas fronteiras andino-amazônicas dos tempos presentes.

Uma essência que nos impõe o desafio de lutar pela preservação e ampla convivência com as múltiplas culturas, línguas e patrimônios das populações andino-amazônicas, construindo alternativas para que suas ciências, saberes e conhecimentos possam ter espaços em nossos diálogos, aprendizagens, modos de fazer e intervenções acadêmicas. Uma essência que nos convida a incorporar aquilo que Gersem BANIWA (2016: 54-55) define com a noção de cosmopolítica com a qual designa o “caráter holístico, orgânico e interdependente da natureza/cosmo”, uma “interdependência cósmica, própria das cosmologias, ontologias e epistemologias indígenas”, interferindo na ética da “linguagem e da comunicação entre todos os seres co-habitantes do planeta e do mundo”. Cosmopolítica para lembrarmos que a luta por justiça social para todas as diferentes/iguais humanidades passa pela defesa da “sustentabilidade da vida, do planeta e do mundo”, isto é, de “todos os sujeitos humanos e não humanos, materiais e imateriais existentes”.

### **Referências bibliográficas**

ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues de (Org.). *Das margens*. Rio Branco (AC): Nepan, 2016.

ALVES, Antonio. *Palestra durante a II Conferência Municipal de Cultura*. Rio Branco (AC): FGB, 2009.

- ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. 5. ed. Rio de Janeiro (RJ): Forense Universitária, 1991.
- BANIWA, Gersem. Língua, educação e interculturalidade na perspectiva indígena. In: ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues de (Org.). *Das margens*. Rio Branco (AC): Nepan, 2016.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- BESSA FREIRE, José Ribamar. *Rio Babel: história das línguas na Amazônia*. 2. ed. Rio de Janeiro: Eduerj, 2011.
- CHAO, Stéphane. *Antologia Pan-Americana – 48 contos contemporâneos do nosso continente*. Rio de Janeiro: Record, 2010.
- CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Sociología de la imagen: miradas ch'ixi desde la historia andina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.
- CUNHA, Euclides da. *À margem da história*. Lisboa: Lello Brasileira, 1967.
- ESTEVES, Benedita Maria Gomes. *Painel apresentado durante a II Conferência Internacional da LBA*. Manaus-AM, 2002.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador (BA): EDUFBA, 2008.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Tradução de Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora (MG): Editora da UFJF, 2005.
- GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Tradução de Enilce Albergaria Rocha. Juiz de Fora (MG): Editora da UFJF, 2005.
- GULLAR, Ferreira. *Toda poesia*. 17. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.
- HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Tradução de Adelaine La Guardia Resende [et al]. Belo Horizonte (MG): Editora da UFMG/Brasília (DF): Representação da UNESCO no Brasil, 2003.
- LARROSA, Jorge. *Linguagem e educação depois de Babel*. Tradução de Cynthia Farina. Belo Horizonte (MG): Autêntica, 2004.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. El problema del Indio. Su nuevo planteamiento (1928). In: MARIÁTEGUI, José Carlos. *La tarea americana*. Buenos Aires: Prometeo Libros/CLACSO, 2010.

MARIÁTEGUI, José Carlos. Tesis ideológicas. El problema de las razas en América Latina (1929). In: MARIÁTEGUI, José Carlos. *La tarea americana*. Buenos Aires: Prometeo Libros/CLACSO, 2010.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.

POMA DE AYALA, Guamán (Waman Puma). *El primer nueva crónica y buen gobierno*. Edición crítica de John V. Murra y Rolena Adorno con traducción del quechua por Jorge L. Urioste. México: Siglo XIX, 1988 [1613].

SAID, Edward. *Cultura e política*. Tradução de Luiz Bernardo Pericás. São Paulo (SP): Boitempo, 2003.

SARLO, Beatriz. *Tempo presente: notas sobre a mudança de uma cultura*. Tradução de Luís Carlos Cabral. Rio de Janeiro (RJ): José Olympio, 2005.

SARRAF-PACHECO, Agenor. Cidade-Floresta. In: ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues; SARRAF-PACHECO, Agenor (Orgs.). *Uwa'kirü – Dicionário Analítico*. Rio Branco (AC): Nepan, 2016.

WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e literatura*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro (RJ): Zahar, 1979.

WILLIAMS, Raymond. *Cultura*. Tradução de Lólio Lourenço de Oliveira. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.