

# De sujetos históricos, memoria y elites indígenas andinas.

Cliver Ccahuanihancco Arque.

Cita:

Cliver Ccahuanihancco Arque (2019). *De sujetos históricos, memoria y elites indígenas andinas. XXXII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. Asociación Latinoamericana de Sociología, Lima.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-030/565>



## De sujetos históricos, memoria y elites indígenas andinas

Cliver Ccahuanihancco Arque<sup>1</sup>

### Resumen

Es sin duda la existencia de vencedores quienes crean la historia, y la presencia eterna de los perdedores quienes recrean su etno historia, en ese vaivén de narraciones hechas memoria, se azoran embustes de historia al igual que mestizos urden nuevas identidades que eliminan su memoria. Así la problemática del mundo andino surge en la creación de elites bajo criterios de dominación hegemónica, utilizando la memoria indígena andina. El presente trabajo tiene el objetivo de reflexionar a partir de la autocrítica indígena la re-invenición de las memorias que crean nuevas elites indígenas y su injerencia en las luchas anti coloniales; los resultados nos permitirán conocer los discursos demagogos contrarios a la esencia, pero oportunistas para su inserción en el sistema hegemónico de estos grupos indígenas como elite. La metodología a utilizar será la revisión bibliográfica bajo una óptica hermenéutica e interdisciplinaria para su interpretación y teorización.

### Palabras claves

Colonización; Etnohistoria; Historia; Indígena; Memoria.

### Introducción

*“Las cosas no son blancas ni negras, en ese relativismo de grises, se movieron también los hechos de los hombres y mujeres, que hicieron las Américas” Frutos (2008).*

Sin duda la conquista histórica en territorios Andinos y de Abya Yala en general son un proceso histórico de estremecedora complejidad, ya que ellas marcaron el proceso de transformación y re-direccionamiento del pensamiento y curso histórico natural de estas poblaciones, para condenarlas a un desenlace histórico impropio del cual hoy vertiginosamente son apresados como visión máxima de desarrollo social, cultural y humano. Así mismo, este proceso histórico, se ha desencadenado en numerosos debates, investigaciones y demás estudios que pretenden comprender la esencia de este periodo no solo físicamente violento, sino también de desmemoria histórica, obstrucción epistémica y alienación cultural, que por inercia ha generado sujetos históricos o nuevos hombres andinos “mestizo y criollos” deseosos de poder, que crean elites indígenas demagogas y utilitaristas de su propia cultura.



La problemática a tratar circula en razón al proceso de elitización indígena en la actualidad y los factores que conllevan a dicha desnaturalización del hombre andino (condenados a una especie de bagaje existencial en torno a lo que son y quieren ser), que desentraña toda la fragmentación estructural social de las comunidades originarias en la actualidad, a través de la creación de elites indígenas ajenas a los principios fundantes de las sociedades andinas, mal utilizando las memorias indígenas andinas como meros discursos políticos y demagogos.

El objetivo del presente artículo, es la de intentar identificar aquellos factores, historiográficos y de pensamiento que inciden de forma determinante en la alineación del sujeto histórico andino y la de su memoria colectiva a través del análisis comparativo desde la historia y pensamiento local, para ver medios de restablecer los órdenes y principios originarios andinos.

La metodología a utilizar será, la revisión bibliográfica, sistemática de materiales referentes a la historia andina en sus diversos estadios considerando la transversalidad e interseccionalidad temática, para lograr una triangulación informativa que concluya en la postulación de pilares que reformulen y encaminen el ideal colectivo de los pueblos andinos.

El presente trabajo explicará de manera sucinta pero medularmente, las posturas generadas en el procesos historiográfico andino, explicando en una primera instancia, la fundamentación del problema abordado; seguidamente de una explicación metodológica en la que se basa el estudio; para que en la tercera parte se materialice el trabajo con la teorización de los resultados y discusión de la misma, iniciando con la importancia del pensamiento y filosofía andina como principio, seguidamente como segundo apartado, la explicación de las memorias positivas y negativas de los pueblos andinos; como tercer punto el mestizaje como identidad y alienación indígenas, y por último los intelectuales locales como actores importantes en la identidad y memoria indígena; dando conclusión a través de algunas consideraciones finales que dan un análisis crítico y autocritico de la memoria andina.

### **Fundamentación del problema**

Se fundamenta el presente trabajo en la realidad concreta que los pueblos andinos expresan en la actualidad, el problema de la invasión es la problemática sui generis que desemboca en la actualización constante de una fatídica historia indígena andina que tiene como luz final o maniquea la luz de su incorporación al ansiado sistema



hegemónico, universal y civilizado de occidente; empero las resistencias expresadas a través de la memoria secular originaria han hecho frente contra hegemónico a su subordinación y extinción como cultura, adoptando y creando mecanismos auto correctores desde su episteme y pensamiento que le permitan sobrevivir hasta la actualidad como ideas utópicas, clandestinas y revolucionarias que hacen esperar la posibilidad del resurgir de aquel mundo andino ideal, que no solo se expresó de manera quimérica sino que fue una realidad fáctica que en esencia nunca padeció lo que los actuales sistemas ven como imposibles a eliminar.

En tanto el problema se vuelca mucho más intenso en sentido que, a este sistema desigual y mercantil se le suman los nuevos hombres andinos producto de la invasión (mestizaje y criollos), que por medio de la memoria andina profunda se ven empoderados dentro de los trechos andinos y que en esencia son mal utilizados bajo injerencias intelectuales maquinadas y pensadas desde el estado, que si bien no es propio de su naturaleza andina, si lo es por parte del estado, pues es a través de este y de sus instituciones que se logran insertar en el núcleo social andino como un colonialismo interno creando elites indígenas internas que contraponen indígenas contra indígenas y a la vez destruyen los vestigios históricos, memorial e institucional de resistencia andina.

### **Metodología**

Se es necesario hacer un diagnóstico que pueda ver el nivel de intromisión estatal en las estructuras sociales de las poblaciones originarias en la actualidad, y las manipulaciones de la memoria generada a través de ella, y así detallar a mera radiografía social la situación actual de la estructura andina; por el cual, el presente trabajo de investigación propone una metodología cualitativa, que se constituye como una investigación que interacciona con las posiciones subjetivas y narrativas dentro de un proceso histórico, lo que permiten describir y comparar en el tiempo la realidad andina y la de su memoria bajo fenómenos actuales como la elitización indígena acorde al objetivo planteado en dicho artículo. Así también será de tipo mixta en razón a que el presente trabajo es de orden interdisciplinar, lo cual comprende la utilización de la investigación historiográfica, la cual ayudo en la interpretación y sistematización de la historia andina, y la investigación antropológica para la recopilación, organización, análisis e interpretación de las memorias y relatos originarios andinos.



### **Identidad, hombre y pensamiento Andino**

Las culturas andinas del Perú, tras el proceso de colonización sufrieron una interrupción epistémica, que significó la obstaculización en la sistematización de sus saberes, conocimientos e instituciones propias de la manifestación y particularidad espacio-temporal en el cual se desarrollaban como cultura, la misma que desembocó en la finiquitación de aquel conocimiento andino y marcó el inicio de la tergiversación, sincretismo y direccionalidad del manejo de los saberes y conocimientos andinos. Así mismo, el “runa” como sujeto histórico andino, es disuelto y corrompido a causa de la frivolidad expresada por propios originarios e híbridos contaminados por aquella colonización interna y su sentimiento de blanquitud, esto hace que este se aliene y desnaturalice de los principios originarios de su cosmovisión y que sin consciencia y famélico de poder encausen a la demagogia y mercantilización de su cultura, que se destruye y fragmenta cada vez más.

Por otro lado, la creación de la memoria indígena andina recayó a la perspectiva de los vencedores, los mismos que dieron causa inicial a la creación de posiciones estructurales lapidantes dentro del sistema y que son problemáticas latentes en el cotidiano de la investigación actual, pues las interpretaciones que hasta hoy se han conocido, son derivadas de una etapa genocida y violenta por la implantación de la supuesta verdadera “cultura” y “conocimiento” bajo el manto del logos hegemónico, irradiado por cronistas, historiadores, filósofos, etnólogos, antropólogos y científicos sociales como probos de valorar y sacar del contexto de la abstracción a las culturas andinas, y cuyos efectos inmediatos son la distorsión total de la estructura social, cultural e identitaria, que desencarna en erradas interpretaciones comunitarias andinas alienadas en elites indígenas internas.

### **Filosofía andina para la comprensión de la memoria originaria**

Para el entendimiento de una filosofía andina no solo se debe remitir al típico abordamiento filológico y etimológico semántico cerrado y jerarquizado del lenguaje usado por cronistas y científicos sociales, bajo el cual se minimizaría por “andes” según Garcilaso de la Vega (1609) al solo hecho de comprenderlo como una “mala dicción del vocablo quechua “anti” y como parte tetra divisional del territorio incaico”. Por el contrario se necesita hacer una comprensión e interpretación de los andes como una abstracción genuina y profunda, para su entendimiento como un espacio geográfico que condicionan a desarrollar un tipo de razonamiento respecto su conexión y apreciación de la realidad concreta y el ser humano andino como sujeto histórico que permitiría desarrollar una



cultura y por ende una filosofía andina, sobre esto Murra (1972) en su relato etnohistórico andino refiere a la cuestión topográfica, geográfica y ecológica como fundamento inicial de una filosofía, de esa misma perspectiva se puede entender a Estermann (1998) al señalar análogamente el pensamiento andino con otros pensamientos de occidente, comparando el espacio geográfico y topográfico andino como origen de su forma de pensar equiparado al mutas mutandis del paisaje costeño en Jonia para la filosofía griega y en otro caso la región pluvial del Ganges para la filosofía Indica que infieren reflexiones de la inmensidad del mar como dialéctica de la tierra respecto la mutabilidad y firmeza de ella, lo cual lleva a tener una apreciación coherente de los andes como espacio geo- topográfico como factor determinante para la elaboración de un pensamiento filosófico, lo cual se sustentaría en la comprensión del hanan y uku respecto lo espacial y dialectico de la relación de lo de arriba y abajo, y el kay desde lo temporal relacionado como la fundamentación del presente como q`epanayra producto del pasado sustentado en la acción de activación y representación de la memoria profunda interpretado como futuro, todo este entendimiento reflejado en los saberes, prácticas y conocimientos de las culturas andinas y materializado como filosofía practica andina para sustentar en ideal armónico que representara su visión de memoria indígena andina.

### **Sobre la Memoria Andina aciertos y desaciertos**

*“Inventar la tradición resulta una de las formas de adaptación en resistencia utilizando viejas tradiciones para servir a nuevos objetivos”. Lorandi (1997).*

De hecho y sin duda alguna, la memoria podrá ser referida como aquel conjunto de acciones hechas y materializadas por los sujetos históricos que lo originan, por ello, su manipulación significará la tergiversación del orden armónico de la historia y etno historia, que recaerá en ella, como fragmentación de las estructuras sociales y de sistemas en el presente y de los pueblos originarios andinos que la componen.

Para el sentido de la memoria se dan dos perspectivas opuestas relativamente en su concepción, pero similares en su acción, Lorandi (1997) señala que los mitos en la cultura popular del s. XV no es un mero dato desdeñable, pues los reyes incas habitan entre los hombres de los cerros y punas, tienen un objetivo el cual es y será siempre el de recuperar el bien perdido (tierras, riquezas y poder) como forma de reivindicar su cultura y restablecer el orden causado y derivado de la invasión, por otro lado Flores Galindo (1988) señala que, la memoria es una utopía andina reducida a mera forma o



búsqueda de una alternativa entre la memoria y lo imaginario el cual podría ser considerado imposible o irrealizable.

Por ello, para la comprensión de la memoria andina, deberá primeramente tratar de entender del por qué se creó tales memorias y cuáles fueron los estadios históricos que infirieron en su creación, pues considerando ello nos adentraríamos en una memoria inicial, cuyo eje motor es el proceso de violencia etnocida trascurrida después de la conquista y los procesos de colonización, el cual obligo a las culturas originarias a la necesidad de crear métodos y formas de preservar su cultura y tradición, sobre ello Acunha (2009), en su obra cultura entre aspas señala bajo un tinte alegórico, que las aventuras de la cultura no quedan estáticas, pues los conceptos creados desde el centro y que fueron exportados para el resto—periferias- son tomados, asumidos y resinificados para ser devueltos como resistencia, pero en el hecho y caso concreto la cultura andina si bien sí aprovecho y resignificó conceptos como el de colonización entre otros, a la vez fue consumida y subsumida dentro del sincretismo generado por la colonia, lo cual podría ser considerada causa inicial del deformato de la memoria colectiva.

A fin de demostrar las posturas negativas y positivas de creación de la memoria, es necesario demostrar la significación que atribuyeron estas poblaciones indígenas andinas de la conquista desde su posición de conquistados y vencidos y por ende la de su memoria creada en dicho periodo, pero ello no podrá ser entendido sin no primero dejar claro el predominio de aquella narrativa historia desde los conquistadores europeos cuya justificación se funda en el desarrollo y dote civilizatorio que significo la conquista menguada por el opio ideológico de cristiandad que en ese momento expiaba del pecado a todo los excesos de la conquista bajo su perspectiva providencialista, sobre esto Gomara (1555)

*Buena loa y gloria es de nuestros reyes y hombres de España, que haya hecho a los indios tomar y tener un dios, una fe y un bautismo, y haberles quitado la idolatría, los sacrificios de hombres (...), les ha mostrado la letra, pues sin ella, los hombres son como animales, y el uso del hierro, que tan necesario es al hombre, así mismo les ha enseñado muchas buenas costumbres para pasar mejor la vida. (p. 217)*

De esa misma forma y en apoyo a esa perspectiva civilizatoria, para la justificación de las aberraciones de la conquista, en la parte introductoria del libro la leyenda negra y dorada de la conquista menciona que:



*El descubrimiento, conquista y colonización de América, es probablemente la gesta más importante que ha realizado España, con todas sus crueldades, injusticias, ambiciones y codicias desenfrenadas, pero también heroicidades, sacrificios y actos de generosidad y valentía, cuyo resultado final ha sido la transmisión de una lengua, una cultura, una religión y un sistema de valores de todo un continente. (Aram, 2008, p. 01).*

Lo cual muestra claramente la exculpación oportunista, que pretende menguar el impacto producido en el desarrollo cultural diferenciado de los indígenas andinos, por lo que desde tales perspectivas es evidente que se creó una memoria de la conquista desde los conquistadores, los mismos que prevalecen como agentes civilizadores y que hasta en la actualidad sirven de fundamento para aquellas categorías de razas –mestizos y criollos-, cuya aspiración es la de llegar a esos modelos europeos modernos y desarrollados en apariencia.

Por otra parte la memoria andina, hace una división y desarrollo de esa cuestión bajo cuatro criterios historiográficos principales que nos muestra el entendimiento necesario para comprender, uno la historia y dos la memoria creada a partir de ello, en ese sentido, el primer entendimiento de la calamidad desde los pueblos andinos y mal reducida históricamente en solo imperio incaico fueron los presagios que se dice acontecieron antes de la llegada de los españoles, ya que las perspectivas panteísta hizo ver en diferentes comportamientos naturales como la lluvia, expresado y relacionado con la agricultura y demás fenómenos climáticos relacionados al dios Wiracocha, presagios del advenimiento de lo indeterminado; segundo fue la confusión con dioses y la naturaleza divina que se les dio a los conquistadores, esto no hace más que narrar el impacto en el carácter subjetivo de los originarios andinos respecto los conquistadores, que en efecto poseían rasgos fenotípicos diferentes que se asemejaban a los rasgos idealizados en sus mitos creacionistas, como los nacidos del sol y por ello color dorado asemejados además de ello, con minerales como el oro y su color dorado, entre otras cosas que llevarían al imaginario equivocado de los indígenas que compararían a sus colonizadores con sus dioses; tercero y más incomprensible medida de la aparición de la figura del más alto poder del Tahuantinsuyo en ese entonces Pachacutec y la actitud tomada por este, quien no opuso resistencia a la llegada, ni combatió como debería a los conquistadores, lo que significó un enigma, pues teniendo en cuenta la superioridad poblacional, quizá hubiera traído un desenlace distinto en el curso de la historia; así esta fue la narración histórica de lo que significó la conquista para los indígenas andinos, del cual una vez subordinados a poderes extranjeros se dio el fenómeno de sincretismo y





juntamente con ese sincretismo la creación de las memorias y a la vez las nuevas memorias alienadas en su esencia.

Por ello, comenzando con la perspectiva de las antiguas memorias, estas están relacionadas en su totalidad al proceso histórico de la colonia y sus excesos respecto a la extirpación de idolatrías que en el plano cultural andino significó el proceso de eliminación del indígena (runa) y el de su sociedad (qomarca). A tal proceso etnocida de la sociedad andina, surge la idea traslucida en memoria de restauración contra la fragmentación cultural producida por los colonos el cual es significativamente presentada como la restauración del Tahuantinsuyo fundado en el mito del inkarri que nace como una narración que responde al desorden y caos que produjo la invasión extranjera, y así mismo la caída de esa población extranjera y la posible restauración de la sociedad inca, este plan restaurativos son fundamentales para la resistencia después del ocaso generado por las ejecuciones de Atahualpa (1533) y Túpac Amaru I (1572), que impulsó al q'epnayra de estos valerosos sujetos históricos andinos como el ideal ontológico de la reconstrucción del mundo andino.

La reconstrucción de la memoria y con ello la de la sociedad andina, fueron memorias traslucida a mitos desarrollados exponencialmente en los siglos XVII y XVIII, de los cuales se podrían inferir dos formas de construir la memoria indígena para la actualidad, primera, la reconstrucción que obedece patrones originarios, comprometidos al espíritu de restauración identitaria, cosmogónica y cultural del mundo andino; y por otro la generación de memorias orientadas a intereses individuales que buscan solo el posicionamiento social de clase dentro de las nuevas estructuras sociales que generó la conquista para el sistema actual.

En ese entender desde la primera perspectiva señala, la existencia de formas de realimentar el imaginario popular -del sujeto histórico andino-, las cuales son a través de representaciones traducidas en danzas, rituales, pintura y fiestas -cuya importancia es tan o más importante que los mitos-, los cuales nacen con el objetivo de crear o inventar una tradición que traspasa la frontera lineal del tiempo para materializarse en una restauración identitaria, cosmogónica y cultural de lo andino, ejemplo de ello es lo citado por Arguedas (1964) donde describe un mito moderno bajo criterios de viejos mitos de creación del mundo, que habla de la emergencia de los incas como reyes ordenadores de la naturaleza y de los hombres, refleja ese regreso del inca cuyo fin sería el reordenar el mundo invadido por los extranjeros conquistadores.



Por otro lado queda claro que la transmisión oral del mito andino tuvo mucho resistencia, y que comenzaron con toda su vitalidad en la época de la colonia, pero que después es manipulada, y con ella manipulada la memoria histórica para caer y ser convertidas en luchas individuales y familiares en la búsqueda de un posicionamiento dentro de la clase colonial, lo cual hace utópico aquella configuración de una ideología de restauración originaria, así Lorandi (1997) señala:

*Las reivindicaciones de nobleza fueron plasmadas en documentos oficiales y estas están fuertemente contaminadas por los intereses en juego, ya sean personales, familiares, políticos e ideológicos de ambos lados –mestizos y criollos- donde si bien la construcción histórica de la memoria es una manifestación explícita, la voluntad de los actores llena de subjetividad individual el cual juega un papel fundamental que no puede ser ignorado. (p. 82)*

Sobre ello, el inicio de aquel fenómeno de distorsión o periodo de las reivindicaciones comienza en 1579, cuyo fin es el querer probar la legitimidad de descendencia de los emperadores y elevaron al consejo de las indias su petición, así en 1585, presentaron otra memoria para especificar los nombres que ellos reconocen como legítimos descendientes, en este proceso que de hecho fue apoyado por frailes como Domingo de Santo Tomás y Bartolomé de las Casas, lo que comprendió hacer manipulaciones de la historia oral de algunas panacas o linajes cuzqueños -para conseguir mercedes, beneficios económicos y cargos honoríficos en la estructura jerárquica europea-, lo cual lleva a una errada y manipulada memoria histórica y también una genealogía manipulada por un fin más banal como es el ego y qué plano limita la reconstrucción del imaginario que otorga sentido a la identidad y a la formulación de un mito de reconstrucción en el mundo andino actual

En ese sentido de este segundo postulado solo se infiere que las memorias e historia oral fueron manipuladas por los sujetos históricos para solo servir a interés individuales y familiares cuyo desenlace significativo la creación de elites indígenas como también la fragmentación y empobrecimiento de la estructura social andina y con ella la de su población, puesto que solo pocos se beneficiaron de tales cuestiones, aprovechando a manera de mercancía su identidad originaria y prostituyéndola como mera mercancía en el sistema.



## Identidad, mestizaje y elites indígenas

*“Las razas en la América Latina tendrán un rol sumamente importante en el movimiento revolucionario que, encabezado por el proletariado, llegará a constituir en toda la América Latina” Mariategui (1979).*

El papel de los mestizos fue crucial pero también positivo, pues bajo una inferencia cognitiva rápida nos permitimos deducir que parte de la época colonial y la época republicana fue la mejor época para ellos -mestizos- pues ellos podían reclamar una doble legitimidad tanto de realeza inca y española -de la misma manera acontece con los criollos-; lo que después fue visto como una mezcla explosiva que debía ser vigilada y por tanto fue alineada y puesta en contra de sus orígenes. La identidad más allá del solo sentimiento de pertenencia a un determinado grupo social, también expresa la no pertenencia a través de la diferencia, es decir para los mestizo se tuvo una doble connotación de identidad, por un lado la perspectiva biológica el cual los hacía sentir superiores a los nativos andinos, ya que sus rasgos fenotípicos eran evidentes, lo cual fue premiado por los conquistadores en su afán de homogeneizar y mejorar de cierta forma la raza indígena, y por otro lado estaba la afirmación histórica que en sí debería responder a la memoria indígena andina y su pasado para poder crear una identidad sólida basado en sus etnohistoria, cuestión que no se dio de tal manera pues la acepción biológica fue determinante para la negación de tal memoria histórica

En ese entender, la figura del mestizo fue totalmente contradictoria a la razón andina, y fue por ello que bajo sus criterios biológicos se dio negación a la historicidad andina, el cual supuso el uso de la memoria andina para solo crear un espacio en la jerarquía social de ese entonces, reduciendo así todo el legado cultural a un aprovechamiento como medio solamente, por el que a partir de ello se crearon elites indígenas que odiaban indígenas, y que reproducían los mismos maltratos y exclusiones que los colonos, dejando así fragmentada la estructura social andina y eliminando instituciones y formas de vivir originario, en su afán mestizo de querer ser y ser parte de los conquistadores europeos.

Debe quedar claro que la reflexión del párrafo anterior es solo una muestra de la realidad de mestizos en la actualidad y que a partir de ello podríamos deducir dos cuestiones importantes: por un lado, la puridad (racial) desde la perspectiva colonial reflejada y transmutada a la realidad andina como reivindicación en la actualidad de ciertos movimientos sociales andinos lo cual no haría más que reproducir desde el mundo andino lo que hicieron los colonizadores; y por otro lado la supra etnicidad que



fundamenta las luchas sociales indigenistas e indianistas que de una u otra forma pretenden la perpetuidad de su realidad pasada en la realidad actual, de hecho la reflexión parte como una autocrítica constructiva desde la realidad palpada en las reivindicaciones, para la mejor defensa y lucha social en la reivindicación del mundo andino.

Así dando un tipo de respuesta al párrafo anterior, debemos entender que la cultura en su naturaleza es dinámica, pero esa dinamicidad es oriunda y propia de los factores sociales inmersos y expelidos de su propia estructura, es decir que tal dinamicidad debe responder a propios y originarios elementos estructurales de tales sociedades y no como es en realidad que tales modificaciones responden a fenómenos como la globalización en la que perspectivas de mercado y sistema mundial, piensan y repiensen los desenvolvimientos a partir de un arquetipo social, que en este caso sería el norteamericano y que además de definir el tipo de desarrollo social que debe tener cada sociedad, también crea roles nacionales y hábitos sociales establecidos a partir de la quimérica idea de desarrollo que plantea una igualdad homogeneizadora (que en esencia sería la igualdad de oportunidades, eliminación de pobreza y desarrollo social y nacional para volvernos tan desarrollados como ellos), mentalidad que está impregnado en la sociedad mestiza sin tener en cuenta que el discurso de tal sistema se nutre de la pobreza y desigualdad, haciendo tal discurso contradictorio.

Es por ello que aquella figura del mestizaje esta mas alienada en la actualidad que en épocas anteriores de la colonización, pues su entendimiento es limitado como aquella eterna clase media que quiere ascender a la clase elite, sin saber que tal situación es el opio con el que juega el sistema, que solo crea segregación y exclusión de sus semejantes, en aparente cuestión de pertenencia a una elite para los ojos de los indígenas.

### **Sobre intelectuales locales y la elitización indígena**

De hecho la cuestión elite no es una figura que deba ser endemoniada, pero la forma en la que se forman estas si, pues haciendo un breve recuento en la historia (mundial) solo como ejemplo, las reivindicaciones mundiales para la conquista de los derechos humanos, derechos de la mujer, derechos del ciudadano, y toda la gama de revoluciones que comprendieron estas -revolución francesa, la revolución cubana, la revolución haitiana- ,siempre fueron bajo liderazgos de grupos sociales “elitizados”, que hacían de sus necesidades, faltas, decadencias, poquedades y exclusiones las necesidades de los



agentes similares a ellos, es decir las revoluciones siempre fueron a partir de grupos sociales líderes que podrían ser catalogados como elites, para comandar tales revoluciones; pero la diferencia de tales elites con las elites andinas

–revoluciones como las de Tupac Amaru en el Perú y Tupac Katari en la Bolivia–, es que las reivindicaciones sociales partían de la propia necesidad y realidad social, es decir, tales revoluciones surgían no en grupos que poseían las condiciones sociales y se compadecían y por tal hacían tales revoluciones, sino que las revoluciones andinas se daban en perspectiva propia bajo fundamentos de originarios andinos, bajo líderes forjados desde la realidad misma y su elitización no propugnaba el estatus quo de la sociedad y la mera inclusión, sino más bien era reestructurar el papel de su sociedad a través del cuestionamiento del poder y crear una sociedad en igualdad respetando su diversidad.

Por otra parte, el papel de los intelectuales locales para tal elitización y reivindicación consciente fluctúa en razón contraria a la creación meramente discursiva formada unilateral e individualmente por elites externas, para fomentar así acciones constitutivas que reconstruyan y resignifiquen todas las dimensiones estructurales de la sociedad andina, sobre ello Gramsci (1967) sostiene que cada grupo social genera sus propios intelectuales, y que ellos contribuyen a las articulaciones hegemónicas o las cuestionan el orden social. Bajo tal perspectiva se podría decir que, los intelectuales locales serán aquellos sujetos históricos que construyen su discurso desde el interior de sus comunidades, bajo expresiones reales de su población originaria exenta de aquella contaminación hegemónica del poder sistémico.

Cabe señalar, que habiendo quedado clara la perspectiva andina, hoy la única forma de recuperar y emancipar a los indígenas andinos para mejorar y recuperar las estructuras sociales en esencia y sin negar la existencia de un sistema opresor, es a través de sus intelectuales locales, cuyo compromiso es el de servir a los principios andinos, para la reformulación de sus instituciones en bien y servicio de sus semejantes, solo así se podrá ser una estructura social anti sistémica, que incluya nuestra población y respete a otras poblaciones en su diversidad.

### **Consideraciones finales**

Primeramente, queda claro que la historia como producto sistémico de la modernidad y del proyecto estado-nación, trata de crear un pasado común para homogeneizar bajo un solo discurso la memoria profunda de los pueblos andinos, por lo que dichos discursos



se materializaron en memoria bajo criterios de un orden sistémico individual y no social comunitario. Por ello tales discursos generados unilateralmente se encontraban impregnados por categorías como clase, raza, etc., originarias de la colonización como sistema, los cuales crean la presencia del subalterno excluido, desplazado, intrascendental y subordinado a un sistema producto de su historia como vencidos sobre eso Spivak (1997) la voz del subalterno no siempre condice con su pensamiento e intereses y por ello recae en el interior de las estructuras de dominación de las que no puede salir. Así el sub alterno desde nuestra óptica será aquel sujeto sujetado a una estructura social producto de la jerarquía y constante asimetría en el ejercicio del poder de la dominación social el cual es manipulado bajo opios que lo hacen idealizarse en espacios de realidades a las que no pertenece, es esa la profunda realidad del subalterno mestizo que hoy se considera elite indígena.

Segundo, debe entenderse a la vez, que la propuesta de intelectuales locales andinos, es totalmente contraria a la ladina producción de discursos egoístas de solo aprovechamiento individual y político, el cual solo descubre a su cultura a mero chance de oportunidad de establecer agendas políticas como medio de articulación lo cual recae en opresión y subordinación de estas sociedades; y si plantear a los intelectuales locales andinos como aquel subalterno empoderado y arto de las atrocidades de la historia, los mismos que aprovechan aquellas fracturas del sistema para que bajo criterios de sus saberes y memorias profundas étnicas busque en su espacio cotidiano de tradiciones orales y practicas respuestas contra hegemónicas de resistencia y contra la dominación social.

Es momento de despertar y reafirmar nuestra sabiduría social andina, es momento de romper esa estigma que nos lapida y aprisiona, para demostrar que también tenemos voces, pero no aquellas voces letradas y eruditas que gritan, sino aquellos rumores que transitan a mero sonido de los vientos en los campos de ichu andino, a mero croar de ranas y sapos en las noches heladas de nuestras punas, de eso se trata nuestra comunicación subalterna verdadera que se trasluce en prácticas, rituales y demás expresiones culturales que nos conllevan a los verdaderos núcleos fundantes de nuestra etno historia y memoria q'epnayra para la creación de nuestro propio pensamiento-filosófico-, solo así podremos eliminar esas historias y reivindicaciones falsas y oportunistas que hablan por nosotros al igual que hablan por el otro, como de los que son parte de nosotros pero que se inclinan por los otros - mistis-, es momento de la restauración del tawantinsuyo, es momento de la restauración del abya yala, es



momento del resurgimiento del runa colectivo, comunitario y solidario , es el momento.

### **Bibliografía**

- Arguedas, J. (1964). *Todas las sangres*. Buenos Aires: Losada.
- Aram, B. (2008). *Leyenda negra y leyenda dorada en la conquista de América*. Barcelona, España: Marcial Pons.
- Casevitz, R.; Saignes, Th.; Taylor, A. Ed. 01. (1988). *Al Este de los Andes*. Quito, Ecuador: Abya Yala.
- Cunha, M. (2009). *Cultura com aspas e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Brasil: Companhia das letras.
- Estermann, J. (1998). *Filosofía andina: estudios interculturales de la sabiduría autóctona*. Quito, Ecuador: Revista Ecuador.
- Frutos, A. (2011). *El lado bueno de la conquista de América*. Madrid, España: Bohodon.
- Garcilazo, I. (1609). *Los comentarios reales de los incas*. Lisboa, Portugal: Edición prínceps.
- Gramsci, A. (1967). *La formación de los intelectuales*. Ciudad de México: Grijalbo.
- Gomara, F. *La Historia General de las Indias y Nuevo Mundo*. Zaragoza, España: Miguel de Cervantes.
- Lorandi, A. Ed. 1ra (1997). *De quimeras, rebeliones y utopías: la gesta del Inca Pedro Bohorques*. 1. ed. Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Mariátegui, J. (1997). *Siete ensayos de la realidad peruana*. Lima, Perú: Biblioteca Ayacucho.
- Murra, J. (1972). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino: Control vertical máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas*. Huánuco, Perú: IEP ediciones.
- Rivera, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón.
- Rostworowski, M. (1999). *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima, Perú: Instituto de estudios peruanos.
- Spivak, G. (1997). *Estudios de la subalternidad: deconstruyendo la historiografía*. La Paz, Bolivia: Sepsis.



## Memórias colonizadas e a captura permanente da consciência sobre quem se é

Vanessa Rodrigues de Araújo

### Resumo

Inúmeras famílias brasileiras carregam, em seus seios, silêncios cognitivos que interceptaram suas histórias de vida e apagaram os rastros de suas origens. Os silenciamentos sobre as origens raciais não brancas envolvem tramas que, de um modo consciente ou inconsciente, somam-se à configuração histórica moderna colonial e ajustam-se à fusão de ideias racistas, patriarcais e assimilacionistas, contribuindo com a cooptação subjetiva. A discussão central sobre o sequestro permanente pela colonialidade e sobre quem se é foi respaldada nas teorias decoloniais e pós-coloniais, congregadas nas obras de Quijano, Mignolo, Segato, Fanon e Rufer. A partir dessa perspectiva, duas leituras críticas sobre colonialidade, memória e raça foram realizadas. A primeira destaca a colonialidade presente na construção da memória-nação, bem como os modos de agenciamento político para formar uma consciência racial branca e branqueada. A segunda examina a destruição dos laços familiares e afetivos, causada pela presença da colonialidade nos seios familiares. Por um lado, tem-se a imposição de uma identidade reduzida ao desígnio nacional que reconfigura modos de vida e, por outro, a manutenção dessa estrutura no seio familiar por parte da figura paternal – apresentando, por consequência, características de retroalimentação entre elas. Nesse sentido, o presente trabalho, objetiva demonstrar que a colonialidade, por meio da interferência na construção de memórias, articula o sequestro do nosso espelho para, assim, conseguir total eficácia na interceptação e bloqueio das nossas linhagens, de modo a garantir tanto o esquecimento completo do nosso sangue não branco quanto a naturalização de práticas de violência e desumanidade.

### Palavras-chave

Silenciamento, colonialidade, raça, memória-nação, memória familiar

### Abstract

A number of Brazilian families carry in their bosom cognitive silences that intercept their life stories and erase their origin tracks. The silencing on their non-white racial origins involves plots that, in a conscious or unconscious way, add up to the modern colonial historical configuration and adjust themselves to the fusion of racist, patriarchal and





assimilationist ideas, contributing to a subjective cooptation. The central discussion around the permanent kidnapping of one's self-awareness by the coloniality has been backed by the decolonial and post-colonial theories congregating respectively the works by Quijano, Mignolo, Segato, Fanon and Rufer. From this perspective, two critical readings on current coloniality, memory and race were performed. The first points to current coloniality in the construction of the national memory as well as ways of political agency to form a white and whitening racial consciousness. The second examines the destruction of family and affective bonds caused by the presence of coloniality inside the families. On the one hand, there is the imposition of a reduced identity to the national purpose that re-configures ways of life and, on the other, the maintenance of this structure inside the families - on the father figure's side - consequently presents characteristics of retro-feeding between them. In this sense, the present study aims to demonstrate that coloniality, by interfering in the construction of memories, articulates the kidnapping of our mirror so to get total efficacy intercepting and blocking our languages and so to guarantee the complete oblivion of our non-white blood as well as to naturalize practices of violence and inhumanity.

### **Keywords**

silencing, coloniality, race, national memory, family memory

### **Introdução**

Ensinaam-me a privilegiar a memória branca, europeia e a sentir vergonha da memória indígena. Ensinaam-me a ter orgulho da primeira e a censurar, apagar e matar a afetividade a segunda. Ensinaam-me que saber sobre o meu avô de linhagem portuguesa era bom, mas sobre a minha avó indígena era ruim, dava azar, além disso causava vergonha.

As histórias de censura, apagamentos e silenciamentos familiares estão presentes em todos os lugares, não são dores singulares à minha história. Nos países que carregam as mazelas da ferida colonial, a privação da memória familiar surge como uma demanda necessária e urgente, uma vez que resultou na mais perversa experiência de alienação colonial, na qual impossibilitou de nos constituímos sujeitos da nossa própria história.

O silenciamento sobre as origens não brancas atinge, de forma direcionada e deliberada, a maternidade. Primeiramente, porque a construção da imagem estereotipada da figura da mãe pautada em paradigmas coloniais e nacionais,



organizados sob uma estrutura patriarcal, ordena campos simbólicos e orienta afetos e valores. Segundo, porque os países colonizados herdaram uma estrutura patriarcal de família que é reforçada pela figura do pai. Como já destacava Fanon (2008), o Estado se utiliza estrategicamente da figura paternal para fortificar suas relações de poder e autoridade.

O pensar labiríntico sobre os lugares privilegiados, durante o processo de construção das memórias familiares, está marcado pelo sequestro cognitivo da consciência sobre *quem se é* operacionalizado pela colonialidade. Mas a quem interessa o esquecimento sobre as nossas origens não brancas? Como foi naturalizado no inconsciente coletivo que as linhagens brancas são memoráveis e que as não brancas devem ser esquecidas?

O agenciamento seletivo de quais memórias devemos esquecer e quais devemos recordar não se reduz a particularização da historicidade do âmbito doméstico. É importante destacar a presença da colonialidade não só na construção da memória familiar, como também no agenciamento institucionalizado da memória-nação. Uma retroalimenta a outra como estratégia interessada em apagar o sangue não branco.

Na esteira dessas reflexões, o presente artigo, mediante as tessituras teórico-políticas decoloniais e discussões críticas metodológicas, apresenta como proposta a estratificação que a colonialidade, por meio da interferência na construção de memórias, articula o sequestro do nosso espelho para, assim, conseguir total eficácia na interceptação e bloqueio das nossas origens não brancas, de modo a garantir o esquecimento sobre elas. Neste sentido, propõe, a exploração de caminhos capazes de devolver a consciência do sentido de ser dentro da própria história àqueles que desconhecem suas linhagens marcadas pelo signo da subordinação histórica.

### **Referencial teórico**

A leitura crítica sobre colonialidade, memória e raça atrai as propostas teórica-políticas decoloniais, as quais possuem como ponto central a problematização do poder na modernidade, bem como a permanência da colonialidade em experiências históricas e subjetivas.

Esta discussão perpassa pela crítica de que: 1. A origem da modernidade ocorre com a conquista da América, e não na fase do Iluminismo ou da Revolução Industrial, como dita a história hegemônica; 2. As estruturas de poder são constituídas a partir das



dinâmicas de acumulação e exploração de capital monetário e racial de um sistema – mundo moderno/ capitalista; 3. A designação do eurocentrismo/euroamericanismo é uma forma específica de produção de conhecimento e subjetividades e 4. O estabelecimento do Estado-nação está como uma forma de controle e de autoridade deste novo padrão de poder, que funciona inclusive como fiscalizador e mantenedor do exercício da colonialidade do poder (Flor Do Nascimento, 2011, p. 25-35).

A proposta da decolonialidade não se restringe à relação de poder entre colonizador e colonizado, povos e nações. Ela caminha em direção à problematização da matriz de poder, denominada de colonialidade, estruturada a partir de hierarquias raciais, étnicas, de gênero, culturais, epistêmicas, territoriais e subjetivas, as quais se conjugam.

Esta matriz opera por meio de três pilares centrais: colonialidade do poder (Quijano), que se expressa pelo controle da economia e da política; a colonialidade do saber (Quijano e Mignolo), que opera a nível epistêmico e científico; e colonialidade do ser (Nelson Maldonado Torres), que domina subjetividades, sexualidade, corpos e imaginários. A colonialidade permanece fazendo parte das nossas formas e experiências de vida, mesmo após a independência.

A reflexão sobre a modernidade se afasta do conceito de ordem progressista geradora de um tempo-espço ocidentalizado, e se aproxima de debates que a revelam como um projeto de controle da vida, o qual surge a partir da conquista das Américas. Trata-se, pois, de um projeto fundador do genocídio, da escravidão e de novas tecnologias de exploração e massacre.

Num mundo estruturado por relações de colonialidade, a raça aparece como um ponto cego na discussão. A ideia de raça foi produzida pelo colonialismo no começo da formação da América e do capitalismo, na virada do século XV para o XVI. Nos séculos seguintes, foi imposta sobre a população mundial como uma classificação social, o que a tornou o instrumento universal mais eficaz do poder mundial capitalista (Quijano, 2000). Dessa forma, o eixo raça tem origem e caráter colonial, e provou ser o mais duradouro e estável pilar universal da matriz da colonialidade.

Sob a captura desse olhar, o conceito de raça é trabalhado por Quijano e por outros autores decoloniais como uma construção histórica capaz de expressar a experiência da dominação colonial e permear importantes dimensões do poder mundial. O referido autor destaca que a ideia de raça, em seu sentido moderno, não tem história conhecida



antes da América. A primeira raça, denominada de “índios”, não possui nenhuma referência que indique a associação da categoria “índio” à sua cor.

A ideia de cor é construída um século depois da conquista da América, com a expansão da escravidão dos africanos na América do Norte e nas Antilhas britânicas. Ou seja, é a cor, e não a raça, que é aplicada aos escravos sequestrados e negociados do continente africano (Quijano, 2000).

Com efeito, a raça está imbricada às relações de dominação modernas coloniais, não à classificação biologizante. Isto quer dizer que é anterior a qualquer signo como a cor e como os traços fenotípicos. O perigo em reduzir a ideia de raça à biologia humana reside no expurgo da sua compreensão enquanto instrumento capitalista moderno colonial de classificação e dominação social (Quijano, 2000).

A antropóloga Rita Laura Segato, inspirada nos estudos de Quijano sobre a raça, vai além ao discutir que “raça é um signo”, ou seja, é a marca que indica a posição do sujeito na história. Esse código de leitura não é necessariamente o signo de um povo ou de um grupo, mas um traço da história no corpo, capaz de revelar a história de subordinação colonial. Falar sobre raça não é falar sobre os povos indígenas, nas suas aldeias; ou dos negros, em seus territórios; mas sim “del rasgo generalizado en nuestras poblaciones y, en algunas situaciones, de nosotros mismos, ya que, cuando pisamos en las sedes imperiales, ese trazo nos alcanza a todos, aunque tengamos cuatro abuelos europeos” (Segato, 2007, p.19).

A raça é um signo que alcança a todos. Quando as pessoas nascidas em territórios colonizados cruzam as fronteiras nacionais, a leitura sobre seus corpos varia. Ela pode ser vista como branca em um estado e como negra em outro. Essa leitura é ainda mais alarmante quando atravessamos fronteiras internacionais. Não importa se somos latino-americanos de cor branca, tampouco importa se cremos que nossos corpos habitam paisagens brancas, quando pisamos em solos imperiais, não somos lidos como brancos.

Os signos raciais, além de comunicarem a posição histórica, revelam a origem familiar. Contudo, a mestiçagem construiu um caminho homogenizador em direção não só à brancura física e subjetiva, mas ao branqueamento da memória familiar que suprimiu memórias, cancelou genealogias originárias, apagando laços afetivos e destruindo a concepção de ser dentro da própria história de vida (Segato, 2010).



Concomitantemente à mestiçagem estava a ampliação da assimilação. Diante dessa conjuntura os povos dominados viram suas formas institucionais desvanecerem, especialmente, as relativas à família e às redes de parentesco. As práticas que não foram integralmente esmorecidas sofreram uma readaptação, conforme as exigências do padrão global da colonialidade. Sob esse contexto, as populações foram submetidas às mais perversas experiências de alienação (Segato, 2010).

Presas nas teias da alienação, a concepção sobre família passa a se distanciar da ideia de unidade doméstica passiva e torna-se uma instituição mediadora entre o Estado e a sociedade. A determinação em homogeneizar cenários familiares, a partir do processo de assimilação, transformou os modelos familiares num pedaço da nação, num canal reprodutor de discursos hegemônicos. Ou seja, as famílias foram se tornando parte do aparato ideológico do Estado, que se utilizam da figura paternal para fortificar suas relações de poder e autoridade. Como escreveu Joachim Marcus (1949 apud Fanon, 2008, p. 128-129):

*A autoridade do Estado é, para o indivíduo, a reprodução da autoridade familiar através da qual ele foi modelado desde a infância. O indivíduo assimila as autoridades encontradas posteriormente à autoridade paterna: ele percebe o presente em termos de passado.*

De modo complementar, Abdias do Nascimento, escritor e militante negro brasileiro, explica que “o Brasil herdou de Portugal a estrutura patriarcal de família” e o preço dessa herança nós pagamos até hoje (Nascimento, 1978, p.61). A constituição da família brasileira ainda carrega fardos que representam não só o retrato fiel do falso discurso de progresso como também do racismo. A aceitação desses haveres exigiu, mesmo que inconscientemente, o abandono de linhagens não brancas e, especialmente, a materna.

Baseada nestas reflexões, a família branca ou branqueada foi analisada como “depositária de uma estrutura”, neste caso, racista e patriarcal, a qual é reforçada pela figura do pai, posteriormente, assimilada pelos outros membros familiares e reproduzida por estes socialmente.

Os fios que entretinham histórias familiares e davam continuidade ao tecido ancestral foram violentamente interditados por este silenciamento, constituindo uma paisagem de genocídio sobre nossas memórias. O conceito de silenciamento abordado não se refere à falta de comunicação, mas a uma linguagem de poder que manipula, comunica,



significa e firma pactos sem que haja formalização e materialização da mesma (Araújo, 2019).

### **Metodología**

A construção científica eurocêntrica pensa e organiza a totalidade do tempo e do espaço para toda a humanidade do ponto de vista de sua própria experiência, “representa um dispositivo de conhecimento colonial e imperial” impondo formas científicas rigorosas engessadoras de saberes, ao mesmo tempo em que autoriza quem serão os sujeitos de conhecimento.

Nesta perspectiva, a produção do conhecimento ainda é utilizada como uma arma colonizadora capaz de estruturar e controlar as relações de poder científicas e subjetivas. A hierarquização dos sujeitos e o positivismo, principais braços teóricos da ordem científica moderno-colonial, operam de forma naturalizada mantendo o sujeito do ocidente, qual seja o homem, civilizado, branco, heterossexual, cristão, como figura central do conhecimento.

Quando o exercício etnográfico se agarra nesse discurso, as possíveis interpelações que percorrem um caminho para além da racionalidade não alcançam as “problemáticas do poder”, como a colonialidade e suas bases racistas e sexistas. É durante esse processo que surge o risco de o pesquisador reproduzir, principalmente durante a escrita, uma ordem conteudista colonizadora.

Nossas próprias dinâmicas históricas – e, também, políticas – ilumina, desde uma perspectiva sincrônica como diacrônica, a relação do pesquisador para com o objeto/sujeito estudado, de modo a possibilitar a desconstrução de práticas de poder e de relações silenciosas, abissais e opressivas reforçadas por instituições e marcos conceituais dominantes.

Partindo da reflexão que é fundamental estabelecer uma conexão subjetiva com as práticas epistemológicas, esse trabalho acolheu como caminho metodológico o estudo qualitativo etnográfico familiar. Este foi trabalhado não só como método de pesquisa, mas como, também, um mecanismo de descolonização capaz de acusar o silenciamento sistemático sobre a memória das origens não brancas.

A etnografia familiar foi essencial para acusar a colonização da memória familiar, além de constituir um precioso instrumento de investigação e (re) construção de



subjetividades a partir de uma perspectiva genealógica. O desenvolvimento metodológico alicerçou-se em um conjunto de observações relacionadas aos traços fenotípicos dos meus parentes, às conversas individuais e coletivas, aos comportamentos, às lembranças, aos esquecimentos e às omissões. Também foram analisadas fotos e certidões de nascimento, as quais revelaram a presença do apagamento da linhagem indígena.

A identificação do silenciamento/esquecimento sobre as origens não brancas emergiu como uma pergunta política e uma demanda pelo direito à inscrição de sua presença. Diante da chave dessa interpretação, o próximo estágio da pesquisa esquadrinhou a censura das nossas origens não brancas pelo projeto político de nação, bem como verificou a relação dessa censura com o silenciamento nos seios familiares das memórias familiares marcadas pelo signo da raça.

### **Análise e Discussões**

Primeiramente, é importante enfatizar que tipo de memória se propõe trabalhar nessa pesquisa. A memória sobre nossas origens não brancas é uma memória coletiva, pois provém de uma experiência histórico-social comum, oriunda da herança colonial. Esse tipo de memória difere-se da memória oficializada, que atua impositivamente mediante “uma forma específica de dominação ou de violência simbólica” (Halbwachs, 2004).

Além disso, não se trata de uma memória moderna que lança como único sujeito histórico e político o homem europeu, cristão e heterossexual. Tampouco refere-se à memória do tempo passado sobre os mortos ou de processos de gestão e de produção de sentido moderno sobre o passado dos mortos. Aliás, não se trata de uma memória sobre mortos, mas de um instrumento de resgate sobre a consciência do que deveria estar vivo em nós (Araújo, 2019).

Diante dessas questões, o conceito acolhido para discutir a memória gira em torno do que deveria “estar vivo” e não “de tornar viva uma memória morta”. Existem memórias de mortos que estão vivas, não porque foram institucionalizadas, monumentalizadas ou arquivadas, mas por estarem latente em nós por meio dos signos raciais que carregamos em nossos corpos (Araújo, 2019).

Segato (2007) já expunha que nossos signos são heranças memoriais capazes de revelar e comunicar a origem familiar. Trata-se, pois, de uma memória sentipensante



que instrui o “deixar-se conhecer”. Justamente, seu dever não é apenas informar sobre o passado, mas reconstruir subjetividades e elos ancestrais.

A partir dessas trilhas, cabe acrescentar a reflexão de Pierre Nora de que “se habitássemos nossa memória não teríamos necessidade de lhe consagrar lugares” (Nora, 1993, p. 8). O ato de habitar a própria memória está, então, atrelado à consciência sobre algo que está dentro de si. A inconsciência sobre quem somos, além de nos tornar meros fantasmas de nossos lugares de memória, nos transforma em cúmplices de projetos políticos de silenciamentos, apagamentos e censura.

Antes de 1492, a América não figurava em nenhum mapa, mesmo possuindo habitantes, era um local inexistente. Com a invasão dos espanhóis e portugueses, no século XVI, surge o discurso do descobrimento, constituído por uma narrativa pertencente aos europeus, a qual, posteriormente, consolidou-se na consciência histórica dos descendentes europeus (Mignolo, 2005).

O discurso sobre o descobrimento, além de marginalizar, silenciar histórias e experiências, de povos e grupos que já povoavam o continente, geraram a ideia de que tanto estes povos como os seus descendentes não formavam parte da própria história da América latina (Mignolo, 2005).

Sob esse prisma, quando o estudo da memória se refere ao “outro” colonizado, este é sempre situado no passado, uma vez que seu signo racial simboliza um atraso temporal. Por mais que a Europa tenha feito história a partir do massacre, exploração, genocídio e escravidão, abordar memórias dos países colonizados significa retroagir a um tempo passado que não pressupõe um passado moderno.

Como explica o historiador Mario Rufer, é necessário ressaltar o primitivismo para que se construa a modernidade. Outras temporalidades históricas, como a africana, latino-americana e caribenha, não coexistiam nas sociedades capitalistas, sendo o capitalismo o único projeto possível da modernidade. Esse binarismo temporal entre a modernidade e o tempo dos outros povos, tidos como subalternos, reduziu histórias coloniais, acusadas de não terem evidências históricas, a uma fantasia. A modernidade, ao impor um tempo histórico singular e homogêneo, se converteu em um “espaço silencioso de referências” sobre outras histórias (Rufer, 2010, p. 14). O que de certa forma representa um modo de colonização temporal.





A ausência de inscrição sobre as nossas origens não brancas devido a presença da colonialidade na construção da memória-nação e na construção no modo de constituímos nossas memórias familiares provocou os seguintes questionamentos: Que interesse está por traz da garantia do esquecimento de onde viemos e de quem somos? Quais são as consequências desse esquecimento?

O objetivo dessa problematização não é de prontamente desenhar uma resposta acabada, mas delinear caminhos reflexivos de um cenário de apagamento/silenciamento da nossa experiência, do nosso conhecimento e da nossa memória histórica e familiar.

### **Conclusões**

A necessidade de retomar os fios de um painel histórico interrompido perpassa pela ideia de criação da América Latina que não só marginalizou a história e o conhecimento dos povos indígenas e negros, como sequestrou a consciência sobre as nossas origens não brancas e consequentemente sobre quem somos.

Enquanto o novo mapa do mundo estava sendo definido, também estava se construindo novas identidades e modelos familiares nos moldes da colonialidade. Esta, não tão visível historicamente, se mantém viva devido à capacidade espoliadora de matar pouco a pouco *quem se é*. De forma permanente e imperceptível ela articula o sequestro do nosso espelho para, assim, conseguir total eficácia na interceptação e bloqueio das memórias. As críticas relativas à modernidade fazem referência a um momento histórico, no qual se impõe uma matriz colonial de poder, para o exercício da colonialidade do poder, do saber, do ser e do sentir. Contudo, a memória e suas dimensões temporais não ocupam um lugar central nessa discussão.

Questiono como seria possível romper com a lógica da colonialidade/modernidade sem abordar o tema da memória sobre nossas origens, quem somos e de onde viemos.

Como foi pontuado, a proposta das teorias decoloniais não se restringe a uma relação de poder entre colonizador e colonizado, povos e nações. Ela caminha em direção à problematização da matriz de poder, denominada de colonialidade, estruturada a partir de hierarquias raciais, étnicas, gênero, culturais, epistêmicas, territoriais, subjetivas e memoriais que se conjugam.



A complexa articulação entre conceitos, relatos e relações de poder inscritos na construção da memória nos impede de enxergar que por um lado tem-se um projeto político de poder tanto material quanto simbólico, perpetrado contra os povos indígenas e negros, presente desde a colonização e que segue ativo por meio de um plano de extermínio, pretendendo eliminar povos, dilacerar tecidos comunitários e modos de vidas. Por outro lado, tem-se a outra face do mesmo projeto que é operado por intermédio da censura da memória familiar não branca, o qual autoriza e ensina que é possível conviver com qualquer situação de violência e desumanidade quando não se sabe *quem se é*.

As implicações desse desconhecimento gira em torno da falta de compreensão dos motivos pelos quais matar indígenas e negros nunca foi um problema, posto que são mortes esperadas; de sensibilidade necessária para entender os motivos pelos quais a população negra e os povos indígenas possuem um medo da morte diferente do medo que a população branca tem; da cegueira relativa à existência de um genocídio em curso perpetrado contra estes povos e esta população, mesmo que, em todos os dias, haja derramamento de sangue, não há comoção com a barbárie dessas práticas.

Falar sobre quem somos e de onde viemos é importante para interromper a pedagogia do silenciamento das nossas memórias familiares não brancas que foi instalada e naturalizada em nossas vidas. Além disso, não saber sobre elas cria um olhar colonizado sobre nós mesmos e sobre aqueles que carregam o signo da dominação histórica, falaciosamente vistos como diferentes de nós. A colonização do olhar, do sentir, do ser e do pensar, além de provocar sequelas subjetivas, esvazia a nossa humanidade, facilitando a aceitação da morte do 'outro' como projeto político e não o compreendendo como parte de um elo ancestral que deve ser reestruturado.

### **Bibliografia**

- Araújo, Vanessa Rodrigues de. Sabendo quem somos: memória familiar e descolonização. Belo Horizonte: Editora D'Plácido, 2019.
- Fanon, F. Pele negra, máscaras brancas. EdUFBA, 2008.
- Halbwachs, M. A memória coletiva. São Paulo: Centauro, 2004.
- Nascimento, A. O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1978.



Nora, P. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Revista do Programa de Estudos de Pós-Graduados em História, São Paulo, v. 10, 1993. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/12101>. Acesso em: 07 jul. 2015

Quijano, A. Raza, Etnia y Nación en Mariátegui: Cuestiones abiertas. In: Forgues, R. (Ed.). José Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento. Lima: Editorial Amauta, 1993.

\_\_\_\_\_. Raza, etnia y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas. Estudios latinoamericanos, v. 2, n. 3, p. 3-19, 1995.

\_\_\_\_\_. Que tal raza. Familia y cambio social. Lima: CECOSAM, 1999.

\_\_\_\_\_. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: Lander, E. (comp.). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires, CLACSO, 2000.

Quijano, A.; Wallerstein, I. La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial. Revista Internacional de Ciencias Sociales, p. 1492-1992, 1992.

Rufer, M. La temporalidad como política: nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales. Mem. Soc., Bogotá, v. 14, n. 28, p. 11-31, Enero/junio 2010.

\_\_\_\_\_. La memoria de los otros: Subalternidad, poscolonialismo y regímenes de verdad. Revista de Estudos AntiUtilitaristas e PosColoniais, v. 1, n. 1, p. 13-43, 2011.

Segato, R. L. Raça é signo. Brasília: UnB, 2005. [Série Antropologia, n. 375].

\_\_\_\_\_. O Édipo brasileiro: a dupla negação do gênero e da raça. Brasília: UnB, 2006. [Série Antropologia, n. 400].

\_\_\_\_\_. La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad. Prometeo Libros Editorial, 2007.

\_\_\_\_\_. Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje. Crítica y Emancipación, v. 2, n. 3, 2010.

\_\_\_\_\_. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. Cadernos CES, n. 18, 2012.

\_\_\_\_\_. Aníbal Quijano y la perspectiva de la colonialidad del poder. Revista Casa de las Américas, n. 272, 2013.



## Leprosário de Marituba/PA (1940-1970): Entre memórias e práticas educativas de corpos amazônicos

Moises Pinto Cristo

### Resumo

Medo, conhecimento médico e cárcere aos doentes infectados pela lepra marcaram a política em solo brasileiro, de combate a lepra, que se alastrava em terras amazônicas, entre os séculos XIX e XX. Os hospitais colônias ou leprosários como eram conhecidas as instituições destinadas ao tratamento da lepra, emergiam com toda força na década de 1930, no governo de Getúlio Vargas. Eles traduziam os rearranjos políticos que arquitetavam, uma pátria desenvolvida, longe de todos os males sociais. Nesse contexto, foi criado o Hospital Colônia de Marituba, inaugurado em 15 de Janeiro de 1942, no Município de Marituba, no estado do Pará, aliado ao cenário de combate ao leproso. Espaço idealizado como uma micro-cidade era constituído por casas, pavilhões, hospital, igreja, escola, teatro, festejos e tantos outros espaços culturais. Ambiente de poder, foi responsável por cuidar não só do corpo, como também foi responsável pela formação do interno, que aprendeu afazeres do cotidiano e até mesmo uma profissão. O presente estudo visa discutir como Hospital Colônia de Marituba, espaço destinado a saúde, pôde revelar-se como uma instituição educativa, no período de 1940 a 1970. Metodologicamente trata-se de um estudo no campo da história oral. Utilizamos as narrativas de 2 ex-internos, o Jornal *A Folha do Norte* e o *Estado do Pará* (1942) e o *Manual de Leprologia* (1960). Como aporte teórico, dialogamos com Bosi (1998), Foucault (2014), Goffman (1974), Portelli (2016). Instituição amazônica destinada a saúde pública, e que será desvelada em meios as inúmeras práticas educativas responsáveis por moldar o corpo e a mente de centenas de vidas internadas e silenciadas.

### Palavras Chaves

Leprosário de Marituba, Corpo, Educação.

### Introdução

O presente trabalho é um recorte da pesquisa de dissertação de mestrado, desenvolvida no Programa de Pós-graduação da Universidade do Estado do Pará – UEPA, que teve sua conclusão o primeiro semestre de 2019. O foco de pesquisa ocorreu nos intramuros do Lazarópolis de Marituba, cidade esta que fica situada no Brasil, precisamente na



região amazônica, no estado do Pará, cerca de 16 quilômetros de distância da capital Belém.

A instituição foi idealizada pelo então médico Souza-Araújo, para o encarcerar de centenas de sujeitos da região que tivessem contraído lepra, que vinha se alastrando entre os séculos XIX e XX. A mesma emerge na década de 30, durante o governo Getúlio Vargas, ao lado de mais 39 outros hospitais-colônias. Neste período a medicina brasileira se constituiria em um campo de controle social e populacional, onde a saúde e a urbanização estavam imbrincadas ao projeto de progresso e civilização nacional. (PACHECO, 2017)

O Brasil, o maior país da América Latina, seria o primeiro país da região a difundir de maneira organizada os preceitos eugênicos. Estes preceitos europeus colonizadores, foram responsáveis por classificar o povo brasileiro, como uma população disgênica, devido ao clima tropical e a sua população mestiça (STEPAN, 2004). Este ideário colonizador de regeneração racial e higiene fundados na perfeição humana para o alcance do desenvolvimento e civilização, orientariam as políticas discriminatórias e excludentes, como o isolamento social de grupos contaminados pela lepra.

O trabalho vem discutir como Hospital Colônia de Marituba, um espaço isolamento, destinado ao tratamento da saúde pública, pôde revelar-se como uma instituição educativa, no período de 1940 a 1970, recorte temporal este que demarca o período em que funcionou em regime de instituição total.

Metodologicamente o texto estará dividido em três partes. A primeira consta uma breve justificativa em torno do problema que envolveram as práticas segregacionistas em torno da lepra. A segunda parte situará o leitor ao contexto histórico de fundação, estrutura e funcionamento institucional do Lazarópolis de Marituba/PA. A terceira parte, apresentará a instituição destinada ao tratamento da saúde pública como um espaço educativo, registrando como os espaços e o cotidiano institucional puderam contribuir nessa formação individual.

O estudo situa-se no campo da história oral, onde utilizaremos as narrativas de 2 ex-internos, egressos dessa instituição Amazônica. Os narradores, atualmente possuem 76 anos de idade, e ambos foram diagnosticados com a doença no dispensário Souza-Araújo, situado na capital Belém. O primeiro será chamado de Cascaes, internou-se no



hospital aos 11 anos de idade; O segundo, será chamado de Silva, internou-se no hospital-colônia de Marituba aos 19 anos de idade.

A instituição e suas práticas educativas serão reconstituídas por meio das narrativas de memórias dos narradores juntamente com o Jornal *A Folha do Norte* e o *Estado do Pará* (1942) e o *Manual de Leprologia* (1960). Como aporte teórico, dialogamos com Bosi (1998), Foucault (2014), Goffman (1974), Portelli (2016), e outros ao longo deste trabalho

### **Justificativa para o problema**

A instituição aqui pesquisada desenvolveu-se em um mecanismo que traz em seu bojo uma densidade histórica, que buscou a implantação de um objetivo social imbrincada ao viés político-desenvolvimentista do Governo Getúlio Vargas – a profilaxia da lepra – , capazes de envolver uma sociedade um pensamento excludente e segregador, impondo ao doente, seu afastamento social. Estes traços excludentes, ainda apresentam resquícios sociais, quando se trata da doença.

Então, pensar no outro, enquanto sujeito que necessite de igualdade e liberdade, seria pensar em políticas sociais que amparassem e resguardassem a dignidade humana, respeitando e contribuindo para um tratamento humano. Contudo, as páginas da história da Amazônia estão marcadas por uma dimensão excludente de uma política isolacionista que enfatizou o aprisionamento dos doentes infectados de lepra em Hospitais Colônia, implantados longe do centro urbano da capital.

Estes espaços abrigaram centenas de pessoas infectadas pela lepra. Sujeitos de diferentes idades e classe sociais, que eram distribuídas em setores específicos, como: Pavilhões para crianças, jovens, adultos, casados ou idosos. Cada espaço, esteve marcado por uma teia cultural, demarcado por ensinamentos e trocas de saberes. Destacamos aqui, que as práticas educativas são entendidas como toda e qualquer transformações social ocasionadas por meio das relações entre pessoas ou ambientes. (Cunha, Fonseca, 2015)

Para alcançar estas práticas educativas, utilizei a História oral, que traz em si a possibilidade de se materializar tudo o que existe em estado oral retido na memória, períodos que foram abafados, silenciados, em que a própria comunidade se desafia em não deixar morrer determinadas experiências, e que para isso reinventa situações nas



quais o tempo presente possibilita a reinvenção do passado não resolvido, em a história passada presentifica-se (Meihy, Holanda, 2017).

### **Lazarópolis de Marituba: Ares de uma sociedade normal**

Uma cidade. Assim o Lazarópolis de Marituba começa a ser edificado por volta de 1938. Este espaço, estaria previamente idealizado para atender mil doentes identificados pela lepra, doença esta, que traz em seu legado histórico uma marca irreparável ao sujeito que a contrai, o condenando ao milenar rol de pessoas não vista com bons olhos para conviver em sociedade. Pecado divino? Esse seria um dos maiores reforços em relação a pessoa.

A identificação, aconteceria por juntas médicas volantes, por vizinhos curiosos ou espaços destinados a esse fim. Vejamos algumas práticas de identificação da doença:

*Eu tinha umas manchas, deu umas manchas pelo corpo, só que [...] além das manchas [...] o meu braço inchava, do cotovelo e toda a mão, dos dois lados e do joelho pra baixo e os pés. Tava muito inchado, foi ficando tão inchado que teve uma época que eu não conseguia mais trabalhar [...]. Fiquei internado na Santa Casa 1 mês e 3 dias, aí eu sai da Santa Casa sem diagnóstico e nós fomos lá pro Sousa-Araújo e deu positivo no diagnóstico [...] fiquei horrorizado... e.... minha tia queria que eu fosse pra casa dela no Marco, pra depois eu vir pra cá...eu queria vir me embora direto pra cá, no mesmo dia [...]. A minha família... eram bem pouco os que tinham medo. (Silva, 2018)*

*[...] quando foi final dos 52, 53, por aí assim, apareceram os primeiros sinais da minha doença, umas manchas vermelhas no meu bumbum, no caso né, mas a minha tia passou alguma coisa em cima né e ele retrocedeu [...]. E minha mãe levou pra esse médico e ele realmente diagnosticou que eu estava doente, mas aí, quando isso aconteceu eu já estava com a chamada sequela na mão, já estava com o dedo encolhido [...]. Mas ele disse pro meu pai que ele me curaria em seis meses, aí meu pai acreditou e eu fiquei fazendo tratamento com ele, só que ao invés de melhora eu fazia era piorar [...] aí a minha família tomou conhecimento que perto da onde minha tia morava tinha uma senhora que teve internada em Marituba [...]. No Dispensário Souza-Araújo, na José Bonifácio em frente ao cemitério Santa Izabel, aí minha mãe me levou lá, o médico me diagnosticou, queria me trazer no mesmo dia aqui pra Marituba [...]. Olha eu sabia que era uma doença feia [...] que era uma doença, realmente bem, bem difícil de tratar. (Cascaes, 2018)*

Os exames de identificação da doença seriam um combinado da “hierarquia que vigia” e a da “sanção que normaliza”. Uma ação que normalizaria a condição de infectado



ligada à uma sanção que permitiu “qualificar, classificar e punir” (Foucault, 2014, p. 181). Classificados, porém, sensibilizados pela carga emocional de ter que deixar o seio familiar e social, e adentrar no mundo institucional destinada a erradicação da lepra, ambas estariam marcadas por uma grande perda social.

Perceber a negativa social após a identificação da doença, com a possibilidade de agressão emocional ao saber que o seu lugar familiar fora destruído, tudo impulsionado pelo medo da doença, e não saber se realmente aquele seria o lugar ideal para construir uma nova vida. Os sentimentos apresentaram-se de forma angustiante, diante da eminência de internação, por não se saber ao certo como a vida seguiria daquele momento para frente. O adaptar-se ao novo viver seria colocar-se à prova do perigo, em que o transformar-se e o adaptar-se seriam cruciais para uma nova vida.

Segundo Goffman (1974), dentro de uma instituição total, ocorreria a primeira mutilação do “eu”. Segundo o autor, o momento de separação doente/família *versus* internação compulsória, ou seja, a barreira que seria criada entre o mundo do interno, ao que faria parte, e o isolamento do mundo externo, configuraria essa primeira mutilação.

A lepra revelou modelos de exclusão em moldes disciplinares, ocasionando separação e rejeição. Pessoas enviadas a lugares fora da cidade, vigiadas por um policiamento tático e meticuloso, em que o poder se dividiu, se articulou e subdividiu-se em áreas específicas dentro das cidades-hospitais. Uma cidade “pestilenta”, atravessada pela vigilância, documentação e poder extensivo sobre o corpo (Foucault, 2014, p. 192-193).



Imagem 1 – Leprosário de Marituba e suas construções em 1938

Fonte: Fiocruz, 2009, s/p.





A imagem 1 revela pavilhões, casas, consultório médico, igrejas, delegacia, teatro, praça, plantações, cemitério e inúmeras outras edificações permearam a cidade hospital de Marituba. Estes elementos foram edificados em Área de aproximadamente ½ km de frente e 2 ½ km de fundo, o que totalizaria em torno de 375 hectares de terras em mata virgem, cercado por rio. (Souza-Araújo, 1941).

A floresta, funcionaria como uma espécie de muro natural, evitando a fuga dos doentes ali condenados a viverem em tratamento médico em um período de sua vida ou quem sua toda a sua vida (Castro, 2018). O controle era de total vigilância, onde se o interno desejasse sair, necessitaria de uma autorização da direção do leprosário, como mostram as narrações a seguir

*Se eu quisesse uma licença pra ir lá pra Castanhal [...] eu ia de manhã, 6, 7 horas lá com o professor José Julio, aí ele tava lá, no gabinete do médico. Era ele que ficava lá, com o médico. Ele botava o nome lá [...] aí depois a enfermeira chegava: “Bora!”, aí o cara chegava e falava com o médico, o diretor, ele dava 24 hora, às vezes dava só 12h, às vezes dava 3 dias. Se 24 hora, aí tu voltasse no outro dia de tarde se tu foi daqui de manhã, hoje, amanhã de manhã 24 hora né, tu voltasse de tarde, era direto pro “xadrez”, preso. Quando tu passava na corrente o guarda te pegava. Ele perguntava: “Onde tu tava?”. “Ah eu tava de licença”. “Cadê tua licença?”. Aí tu mostrava a licença, passou do prazo, aí ele, “Bora”, amanhã de manhã falava com o diretor. E tinha quer ser, saber por quê? Se não fosse assim bagunçava. (SILVA, 2018)*

*Teve um tempo que a gente chegou a pedir por um acaso, se saía em um domingo tinha que pedir pro médico autorização pra sair em um dia de semana, na quinta, na sexta-feira por acaso, aí a autorização ia lá pro parlatório, aí quando chegava lá, “Tem autorização?”. “Ah tem!”. Não podia de jeito nenhum sair sem autorização. (Cascaes, 2018)*

Os relatos de memória revelam a rigidez no momento da dispensa dos doentes para saírem do hospital-colônia. Eles precisavam informar à prefeitura da colônia suas intenções de saídas da instituição. Após informarem-na, os internados eram encaminhados pela enfermeira-chefe ao diretor, que depois de exames que confirmassem condições de saúde, autorizava, ou não, a saída dos doentes. Ao retornarem para a instituição teriam que apresentar, na segunda corrente de fiscalização, os documentos de liberação. Caso não apresentassem, eram presos na delegacia do hospital-colônia.



Esse controle institucional, esteve presente em toda sua formatação, permitindo assim a direção um ideal de controle dos corpos amazônicos. Alguns deles, resistiram e resistem até o presente momento, lutando por causas e direitos que viabilizem a vida dos ex-internos.

### **Exclusão para o tratamento médico e a educação no lazarápolis de marituba**

*Idealizar*, palavra que em seu significado traz a definição de conceber algo de maneira perfeita. Era assim que o médico trazia em seus ideais a construção espacial de implantação de leprosários. Estes contariam com espaços amplos e verdes, objetivando um viver confortável e em contato com a natureza, concepção que estava ligada ao ideal das cidades-jardins, que posteriormente seria readaptado para a implantação em cidades-hospitais. Tais pensamentos estavam ligados a publicação a cidades que agregaria espaços verdes e ajardinados (Amora, 2009).

Nesses processos de ideário, também estariam vinculados a formação da conduta do indivíduo dentro do hospital, agora permeado pela dialética inicial entre o interno e o externo – ponto marcante desta carreira enquanto internado –, o regime fechado, a que o doente está subjugado, passaria a ser construído como lugar de aprendizagem e formação para uma nova vida. Poderiam ser pensados os termos “escola/lar” e “escola/quartel”, onde nos remete a reflexões em relação ao *modus vivendi* das pessoas internadas no hospital-colônia, pois a experiência e a prática educativa estão diretamente ligadas as relações cotidianas como processo formativo individual.

Nesse sentido, a instituição também assume o termo “escola/lar” e “escola/quartel”, identificados nesses trechos presentes nas entrevistas realizadas.

*Tinha uma espécie de zelador. O finado A Jato, que coordenava... que fazia as coordenações [...]. Geralmente chegava, pra vê um quarto lá dentro... já olhava pra vê se estava tudo limpo os banheiros, porque quem limpava era o próprio morador, o morador é que limpava. [...]. Era a faxina, bora fazer tal coisa... ele não autorizava, ele convidava. (Silva. 2018)*

*[...] o nosso zelador, no caso né [...] era Bilio, Abílio [...] a gente capinava a rua, o serviço interno, ele era todo feito pelos pacientes [...] os pavilhões internos tinham cada pavilhão tinha um zelador, que era pra lavar os banheiros, limpar o sanitário, capinar ao redor. A limpeza da rua era toda feita pelos doentes, tinha a turma de limpeza da rua. (Cascaes, 2018)*



A instituição, nos relatos acima, assume o papel de escola e lar. Lar no que se refere aos ensinamentos e formação para a vida cotidiana, no que se refere a hábitos corriqueiros de um lar, como ensinamentos domésticos, que deveriam ser cumpridos para o bom andamento do grupo a que estavam inseridas. Os internos relatam a importância de manter os espaços organizados e limpos, e como este conhecimento pôde ser trazido para a vida adulta. Esta experiência sócio-educativa adquirida foi ensinada pelas pessoas responsáveis pelo espaço.

Em meio a estas colocações, é possível analisar que o ambiente da Colônia de Marituba educou, e que, apesar de os sujeitos estarem separados da comunidade externa, começaram a adentrar e assumir um mundo próprio ao qual começaram a pertencer. Essa técnica de arregimentar os internos, foi aplicada pelos responsáveis imediatos – interno antigo – da instituição que assumiram o papel de educador, arquitetando e projetando o moldar de cada vida a que lhe foi designada, e em alguns momentos, começaram a formar mão de obra para a própria instituição.

Em meio a este processo diário de formação do infectado, em que a instituição, ao mesmo tempo em que tratava os doentes, precisava assumir a autossustentabilidade, também pôde atuar na formação de mão de obra para o desenvolvimento de suas próprias finalidades. Os relatos, a seguir, expressam a presença da formação técnica e aproveitamento da mão de obra nos setores administrativos da instituição.

*[...] eu comecei a trabalhar na turma que eu fiz, o primeiro serviço que eu fiz aqui foi na rua, limpando a rua [...] trabalhar na copa como copeiro, como copeiro... lá no refeitório, eu distribuía a comida, levava para as velhas, levava pros meninos, distribuía lá na copa, depois lavava toda a louça... porque os sádios só cozinhavam, o resto tudo era doente [...], eu trabalhei por um grande período [...]. Aí depois eu trabalhei na Caixa Beneficente, onde é o Cassino[...] Enfermeiro [...] a Dona Nadí ouviu esse negócio né, aí foi e me chamou “Tu não quer ajudar na enfermagem e tal”, aí eu disse “Eu não sei fazer nada”, aí ela disse “Ah a gente vai te dar o treinamento”. Aí eu fui pro treinamento [...]. Aí ela ensinou a dar injeção [...] primeiro ela ia no, ela ia ensinando tudo, falando, depois passava a fazer o treinamento no braço [...] é no doente, ela aplicava, dizia como era. Levava a gente pra olhar direitinho. Eu fazia curativo aí ela ia olhar [...] atendia os homens. As mulheres era as mulheres. Na época aqui na Colônia eram assim, as mulher era com as mulher e os homens eram com os homens. (Silva, 2018)*

*Trabalhei, a minha primeira função.... não tinha serviço de autofalante pra animar. Mas eu tive um outro muito tempo depois... por volta de 1960 não sei bem... aí teve uma*



*doação de aparelho de som pra cá [...]. Então, lá eu fui convidado a trabalhar, o nosso camarada que era o diretor do autofalante, que me convidou pra trabalhar pela parte da manhã, aí, eu fui lá e trabalhava de manhã, de 7h30 até quase 11h [...] entrava no ar, saudava todo mundo, perguntava música [...]. E esse serviço de autofalantes, que o padre trouxe, tipo foi feito uma doação, tinha uma entidade aqui dentro chamada Caixa Beneficente dos internados de Marituba, era uma entidade que fazia alguma coisa pelos pacientes, eles recebiam verba do governo federal pra usar aqui dentro também, aí o autofalante pertencia a essa entidade, tinha presidente, vice-presidente e tal [...]. Eu fui convidado pra trabalhar em outro autofalante [...] mas nesse outro eu era chefe [...] [Professor] Eu ensinava de 1° a 4° série, e alfabetizava. (Cascaes, 2018)*

Esses relatos confirmam o foi previsto no Regimento de Profilaxia Especial da Lepra de 1920, no artigo n.º 143, que aponta a possibilidade do uso de mão de obra interna, reduzindo contato com pessoas sadias, para assim evitar o contágio (Brasil, 1950).

Essas práticas educativas, são algumas de inúmeras vivências cotidianas que proporcionaram o formar de cada corpo internado no Lazarópolis de Marituba. Práticas que contribuíram nas construções de aprendizados para a vida cotidiana e para a vida profissional, pois alguns deles, seguiram com sua formação técnica após o término da internação compulsória.

### **Conclusões**

Leprosário de Marituba, além de ser uma instituição voltada para a internação e o tratamento de pessoas acometidas pela lepra, foi responsável por moldar corpos. Junto ao tratamento médico, foram desenvolvidas práticas educativas com os internos para os utilizarem como mão-de-obra o próprio leprosário em favor de questões administrativas. As formações foram em múltiplas áreas: professores, secretários, enfermeiros, artesanato, radialista, artistas de teatro, entre tantas outras profissões que contribuíram com o corpo institucional.

As memórias, como percepção de um tempo vivido, possibilitaram por meio das narrativas dos intérpretes a identificação dos múltiplos espaços institucionais do Hospital Colônia de Marituba nos anos de 1940 a 1970. Espaços esses constituídos de pavilhões de crianças, rapazes, adultos, solteiros, casas, refeitório, praça, campo de futebol, capela mortuária, cemitério, igrejas, hospital, cadeia, prefeitura, escola, oficinas e cassino. Esses espaços proporcionavam uma estrutura de uma cidade, para que os internados não precisassem se afastar do local em hipótese alguma.



Estes recortes da instituição puderam ser alcançados por meio das memórias dos narradores, guardiões de um passado rico que precisa ser revisitado para não ser esquecido (BOSI,). Uma história da Amazônia e do Brasil, que precisa ser lembrada para que não se repita em outros tempos.

### **Bibliografía**

Amoras, Ana Albano. Utopia ao avesso nas cidades muradas da hanseníase: apontamentos para a documentação arquitetônica e urbanística das colônias de leprosos no Brasil. Cadernos de História da Ciência. Vol. 5. São Paulo, 2009. Disponível em: <<https://bit.ly/3buDDwU>>. Acessado em: 02 fev. 2018.

Brasil, Ministério da Saúde. Tratado de Leprologia. Publicado pelo Serviço Nacional da Lepra. -2ª Ed.- Vol. II. Rio de Janeiro, 1950.

Bosi, Ecléa. Memória e sociedade lembranças de velho. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

Castro, Manuela. A Praga. São Paulo: Geração Editorial, 2017.

Cunha, Paola Andrezza Bessa; Fonseca, Thais Nívia de Lima e. Educação e religiosidade: As práticas educativas nas irmandades leigas mineiras do século XVIII nos olhares de Debret e Rugendas. ANPUH – XXIII Simpósio Nacional De História – Londrina, 2005.

Foucault, Michel. Vigiar e punir nascimento da prisão. 42. ed. Trad. Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 2014.

Goffman, Erving. Manicômios, prisões e conventos. Trad. Dante Moreira Leite. São Paulo: Perspectiva, 1974.

Meihy, José Carlos Sabe B. Holanda, Fabíola. História oral: como fazer como pensar. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2017.

Pacheco, Tatiana do Socorro Corrêa. Infância, Crianças e Experiências educativas no Educandário Eunice Weaver em Belém do Pará (1942-1980). Tese (Doutorado em educação) - Universidade Federal do Pará, Pará, 2017.

Souza-Araújo, Heráclides. História da Lepra no Brasil. Vol. II. Período Republicano (1989-1946). Álbum das organizações antileprosas. RJ: Imprensa Nacional, 1948.