

CIÊNCIAS E SOCIEDADE

DIÁLOGOS INTERDISCIPLINARES NA AMAZÔNIA

SOCIEDADES LOCAIS
MEMÓRIAS E EXPRESSÕES, COLETIVIDADES E POLÍTICAS

VOLUME 1

LUCIANA GONÇALVES DE CARVALHO
MIGUEL APARICIO
RUBENS ELIAS DA SILVA
(ORGANIZADORES)



CIÊNCIAS E SOCIEDADE

DIÁLOGOS INTERDISCIPLINARES NA AMAZÔNIA

SOCIEDADES LOCAIS

MEMÓRIAS E EXPRESSÕES, COLETIVIDADES E POLÍTICAS

VOLUME 1



Copyright © 2021 da edição brasileira.
by RFB Editora.

Copyright © 2021 do texto.
by Autores.

Todos os direitos reservados.



Todo o conteúdo apresentado neste livro, inclusive correção ortográfica e gramatical, é de responsabilidade exclusiva do(s) autor(es).

Obra sob o selo *Creative Commons*-Atribuição 4.0 Internacional. Esta licença permite que outros distribuam, remixem, adaptem e criem a partir do trabalho, mesmo para fins comerciais, desde que lhe atribuam o devido crédito pela criação original.

Conselho Editorial:

Prof. Dr. Ednilson Sergio Ramalho de Souza - UFOPA (Editor-Chefe).

Prof.^a Dr.^a. Roberta Modesto Braga - UFPA.

Prof. Me. Laecio Nobre de Macedo - UFMA.

Prof. Dr. Rodolfo Maduro Almeida - UFOPA.

Prof.^a Dr.^a. Ana Angelica Mathias Macedo - IFMA.

Prof. Me. Francisco Robson Alves da Silva - IFPA.

Prof.^a Dr.^a. Elizabeth Gomes Souza - UFPA.

Prof.^a Me. Neuma Teixeira dos Santos - UFRA.

Prof.^a Me. Antônia Edna Silva dos Santos - UEPA.

Prof. Dr. Carlos Erick Brito de Sousa - UFMA.

Prof. Dr. Orlando José de Almeida Filho - UFSJ.

Prof.^a Dr.^a. Isabella Macário Ferro Cavalcanti - UFPE.

Prof. Dr. Saulo Cerqueira de Aguiar Soares - UFPI.

Prof.^a Dr.^a. Welma Emidio da Silva - FIS.

Diagramação:

Danilo Wothon Pereira da Silva.

Arte da capa:

Pryscila Rosy Borges de Souza.

Imagens da capa:

www.canva.com

Revisão de texto:

Os autores.

Bibliotecária:

Janaina Karina Alves Trigo Ramos

Assistente editorial:

Manoel Souza.



Home Page: www.rfbeditora.com.

E-mail: adm@rfbeditora.com.

Telefone: (91)3085-8403/98885-7730.

CNPJ: 39.242.488/0001-07.

R. dos Mundurucus, 3100, 66040-033, Belém-PA.

Universidade Federal do Oeste do Pará
Reitor

Hugo Alex Carneiro Diniz
Vice-Reitora

Aldenize Ruela Xavier
Pró-Reitora de Pesquisa, Pós-Graduação e Inovação Tecnológica

Lenise Vargas Flores da Silva

Instituto de Ciências da Sociedade

Diretor

Jarsen Luis Castro Guimarães
Vice-diretor

Nirson Medeiros da Silva Neto

Programa de Pós-graduação em Ciências da Sociedade

Coordenador

Miguel Aparicio Suárez
Vice-coordenadora

Lilian Rebellato

COMISSÃO EDITORIAL

Ana Maria Silva Sarmiento

Ednéa do Nascimento Carvalho

Luciana Gonçalves de Carvalho

Marcio Junior Benassuly Barros

Miguel Aparicio Suárez

Nirson Medeiros da Silva Neto

Rubens Elias da Silva

PARECERISTAS

Alvatir Carolino da Silva (IFAM)

Antonio Giovanni Boaes Gonçalves (UFPB)

Benedita da Silva Barros (MPEG)

Cristina Maria Arêda Oshai (UFPA)

Deíse Santos do Nascimento (UFCA)

Ednalva Maciel Neves (UFPB)

Edson Tosta Matarezio Filho (USP)

Elenise Faria Scherer (UFAM)

Emmanuel de Almeida Farias Júnior (UEMA)

Érika Giuliane Andrade Souza Beser (UFMT)

Hugo Menezes Neto (UFPE)

Leonor Valentino de Oliveira (Instituto Iepé)

Luisa Gonçalves Girardi (PUC-MG)

Maria Cristina Giorgi (CEFET-RJ)

Maristela Oliveira de Andrade (UFPB)

Michelle Salles de Oliveira (UFPB)

Patrícia Pereira Peralta (INPI)

Solange Maria Gayoso da Costa (UFPA)

Luciana Gonçalves de Carvalho
Miguel Aparicio
Rubens Elias da Silva
(Organizadores)

Volume 1

**CIÊNCIAS E SOCIEDADE: DIÁLOGOS
INTERDISCIPLINARES NA AMAZÔNIA**

**SOCIEDADES LOCAIS: MEMÓRIAS E
EXPRESSÕES, COLETIVIDADES E POLÍTICAS**

Edição 1

Belém-PA



2021

<https://doi.org/10.46898/rfb.9786558891055>

Catálogo na publicação
Elaborada por Bibliotecária Janaina Ramos – CRB-8/9166

S678

Sociedades locais: memórias e expressões, coletividades e políticas / Luciana Gonçalves de Carvalho (Organizadora), Miguel Aparicio (Organizador), Rubens Elias da Silva (Organizador) – Belém: RFB, 2021.

(Ciências e sociedade: Diálogos Interdisciplinares na Amazônia, V.1)

Livro em PDF

216 p., il.

ISBN 978-65-5889-105-5

DOI: 10.46898/rfb.9786558891055

1. Santarém-PA. 2. História. 3. Memória. I. Carvalho, Luciana Gonçalves de (Organizadora). II. Aparicio, Miguel (Organizador). III. Silva, Rubens Elias da (Organizador). IV. Título.

CDD 981.15

Índice para catálogo sistemático

I. Santarém-PA - História : Memória

Nossa missão é a difusão do conhecimento gerado no âmbito acadêmico por meio da organização e da publicação de livros digitais de fácil acesso, de baixo custo financeiro e de alta qualidade!

Nossa inspiração é acreditar que a ampla divulgação do conhecimento científico pode mudar para melhor o mundo em que vivemos!

Equipe RFB Editora

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	9
Lilian Rebellato Miguel Aparicio	
INTRODUÇÃO	13
Luciana Gonçalves de Carvalho Miguel Aparicio Rubens Elias da Silva	
MEMÓRIAS, MEDIAÇÕES E TERRITORIALIDADES	
CAPÍTULO 1	
FANTASMAS E MEMÓRIAS SOBRE SANTARÉM: POR UMA FILOSOFIA DO OLHAR	19
Lila Rosa de Sousa Bemerguy DOI: 10.46898/rfb.9786558891055.1	
CAPÍTULO 2	
MEDIAÇÃO ENTRE HUMANOS E NÃO-HUMANOS E A CONSTRUÇÃO DE TERRITÓRIOS DAS ÁGUAS NA COMUNIDADE DE PIXUNA DO TAPARÁ (SANTARÉM-BRASIL)	39
Pauliana Vinhote dos Santos Rubens Elias da Silva DOI: 10.46898/rfb.9786558891055.2	
CAPÍTULO 3	
ENTRE PROMESSAS E DEVOÇÃO: A FESTA DO MARAMBIRÉ EM HONRARIA A SÃO BENEDITO.....	63
Leide Joice Pontes Portela DOI: 10.46898/rfb.9786558891055.3	
CAPÍTULO 4	
A FOLIA DE SANTA MARIA COMO SÍMBOLO DO PROTAGONISMO FEMININO NA COMUNIDADE QUILOMBOLA NOSSA SENHORA DAS GRAÇAS	75
Raquel Araújo Amaral DOI: 10.46898/rfb.9786558891055.4	
CAPÍTULO 5	
CUIDADO EM SAÚDE DE MULHERES RIBEIRINHAS: RELAÇÕES DE SABER-PODER NO INTERIOR DA AMAZÔNIA.....	95
Layla de Cassia Bezerra Bagata Edna Ferreira Coelho Galvão DOI: 10.46898/rfb.9786558891055.5	
CAPÍTULO 6	
PAPÉIS DE GÊNERO?: TRABALHO, RECIPROCIDADE E A RELAÇÃO ENTRE HOMENS E MULHERES NO GARIMPO.....	117
Carlos de Matos Bandeira Junior Rubens Elias da Silva DOI: 10.46898/rfb.9786558891055.6	

ESTADO, COLETIVIDADES E POLÍTICAS

CAPÍTULO 7

MILITÂNCIA DE ESTADO: NOTAS PRELIMINARES SOBRE A FORMAÇÃO DO INDIVÍDUO INDIGENISTA-SERTANISTA.....139

Fabício Ferreira Amorim
DOI: 10.46898/rfb.9786558891055.7

CAPÍTULO 8

O MOVIMENTO DE EDUCAÇÃO DE BASE EM SANTARÉM, PARÁ, DE 1964 A 1984.....159

Marilu Roberta Pimentel Santos
Antônio José Mota Bentes
Luciana Gonçalves de Carvalho
DOI: 10.46898/rfb.9786558891055.8

CAPÍTULO 9

AVALIAÇÃO DA PROPOSTA DE INDICAÇÃO GEOGRÁFICA DO FEIJÃO-MANTEIGUINHA DE SANTARÉM A PARTIR DAS CARACTERÍSTICAS DE CULTIVO E COMERCIALIZAÇÃO DO PRODUTO177

Rosiane de Sousa Cunha
Luciana Gonçalves de Carvalho
DOI: 10.46898/rfb.9786558891055.9

CAPÍTULO 10

PERCEÇÃO DOS PESCADORES ACERCA DOS IMPACTOS SOCIOAMBIENTAIS DECORRENTES DA URBANIZAÇÃO NO ENTORNO DO LAGO DO JUÁ, SANTARÉM, PARÁ, BRASIL.....195

Alesandra Dyana Branches da Silva
DOI: 10.46898/rfb.9786558891055.10

ÍNDICE REMISSIVO.....212

APRESENTAÇÃO

O DESAFIO DE IMPLEMENTAR E CONSOLIDAR UM PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA SOCIEDADE NO OESTE DO PARÁ: HISTÓRICO E DESAFIOS ENFRENTADOS

Lilian Rebellato¹
Miguel Aparicio²

Durante os anos de 2014 e 2015 o Instituto de Ciências da Sociedade, com o incentivo da administração superior da UFOPA, iniciou a construção de um programa de mestrado interdisciplinar cujo objetivo central estivesse focado em análises sociais, especialmente no contexto do Oeste do Pará. Estudos voltados especificamente para a realidade dessa região apresentavam, e ainda apresentam uma extrema necessidade de investigações dada a complexidade da realidade social e cultural a qual estamos inseridos. Além das demandas por estudos voltados para a compreensão das intrincadas redes sociais e suas sobreposições sobre uma realidade dinâmica de pressão econômica e de explorações do mercado mundial, a região demandaria também um entendimento de como o presente “desenvolvimento econômico” afeta e impõe mudanças aos padrões de vida de comunidades tradicionais.

Ao mesmo tempo em que se constituía a necessidade de atender áreas de pesquisas pouco representadas tanto na UFOPA como em outras universidades presentes em Santarém, Pará, havia também o estímulo que a própria CAPES oferecia para a consolidação das novas universidades federais que estavam em fase de implementação. A pós-graduação portanto era também uma necessidade de expansão e oferta de formação continuada e preparação de especialistas e cientistas instrumentados para atender e compreender as demandas/necessidades locais. A própria diretriz da CAPES orientava a elaboração de APCNs com base interdisciplinar através de linhas de pesquisas que dialogassem sobre um tema central e, portanto, objeto de estudo de distintas áreas do conhecimento em Ciências Humanas. Através de reuniões e trabalhos coletivos com professores de distintas especialidades, um programa em Ciências da Sociedade passou a ser desenhado e articulado.

O Programa de Pós-Graduação em Ciências da Sociedade – PPGCS foi elaborado a partir de três linhas de pesquisa, a saber: (1) Sociedades amazônicas, sistemas culturais e sociabilidades; (2) Políticas públicas e estratégias de desenvolvimento regional; (3) Direitos humanos, sociedade e cidadania ambiental. O diálogo entre as linhas de pesquisa está diretamente voltado à compreensão da realidade social e política das comunidades locais, sejam rurais, urbanas, indígenas, quilombolas e/ou ribeirinhas.

¹ Universidade Federal do Oeste do Pará – lilian.rebellato@gmail.com

² Universidade Federal do Oeste do Pará – mgl.aparicio@gmail.com

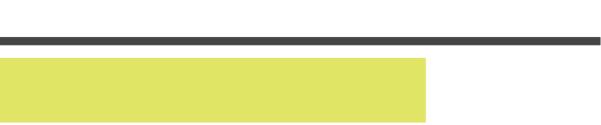
Além de atender as demandas específicas da realidade local, a criação do PPGCS oferece formação continuada tanto para o corpo de pesquisadores e profissionais graduados pela própria UFOPA, quanto aqueles de outras universidades com interesses específicos em observar a realidade sócio-política-econômica do Oeste do Pará ou mesmo outras regiões da Amazônia. Dessa forma, a capacitação e desenvolvimento de formação de pesquisadores com uma visão crítica sobre temas bastante polêmicos que hoje são pontos de pauta em vários setores tanto da economia como da política, seja no âmbito Municipal, Estadual e Federal.

O primeiro processo seletivo ocorreu em 2016, com mais de 200 inscritos para apenas 15 vagas. Tal procura comprovou a demanda reprimida que havia nessa grande área do conhecimento. A oferta de vagas seguiu regularmente nos anos seguintes e, mesmo com o passar do tempo, o número de inscritos sempre atingiu a casa dos três dígitos. Temas sobre os mais diversos problemas são apresentados, debatidos e pesquisados em conjunto com um corpo docente diversificado e capacitado, com renovações sucessivas para poder atender as necessidades de pesquisas que são anualmente propostas pelos candidatos e pelas próprias necessidades de investigação de determinados setores da sociedade, visando o entendimento das contradições e dos contínuos fluxos de transformação que vivemos na Amazônia.

Com mais de 40 mestrados defendidos, muitos deles apresentados aqui nessa coletânea, o que salta aos olhos é a diversidade de temas que derivaram do PPGCS, compilados nos três volumes que compõem a obra *Ciências e Sociedade: Diálogos Interdisciplinares na Amazônia*. Tal variedade reflete também a posição estratégica que a região do Oeste do Pará vem ocupando no âmbito de políticas de governos nas últimas décadas. As dinâmicas próprias de uma região de conexão entre áreas vinculadas ao agronegócio e ao setor de mineração, a exploração de recursos naturais e a implementação de infraestruturas para escoamento de commodities fazem com que a população tradicional sofra com pressões e impactos de forma profunda, muitas vezes desestruturadoras do seu modo tradicional de vida. Dessa forma, as três linhas de pesquisa foram propostas como forma de analisar uma realidade através de distintos modos, ou seja, a observação e registro de diferentes sociabilidades de diversos sistemas sociais trabalhados pela primeira linha de pesquisa, podem auxiliar aqueles que trabalham com políticas públicas e desenvolvimento regional a observarem diferentes realidades existentes em cada grupo e/ou comunidade, trabalhadas pela segunda linha de pesquisa do PPGCS. São temas abordados, respectivamente, no primeiro volume desta obra, *Sociedades locais: Memórias e Expressões, Coletividades e Políticas*, e no segundo, *Políticas Públicas e Estratégias de Desenvolvimento Regional*. Por fim, estudos referentes a direitos humanos e cidadania ambiental como forma de análise de processos mitigatórios, bem como processos em curso que muitas vezes refletem exclusão de direitos de

povos tradicionais foram compilados no terceiro volume, *Direitos, Ambientes y Conflictos*. Todos esses elementos trabalhados buscam também entender e garantir o direito de manutenção de modos de vida que não sejam ditados pela lógica comercial da sociedade contemporânea ocidental, ponto delicado que nos faz pensar nos próximos desafios.

Para os anos subsequentes, o principal desafio será o de consolidar o PPGCS como um programa inovador, participativo nas tomadas de decisões locais e regionais, responsável pela formação de pesquisadores preparados para a compreensão da realidade local e de suas contradições, sejam elas políticas, econômicas e/ou sociais. A afluência de estudantes que expressam nas suas trajetórias pessoais a diversidade amazônica – surgida tanto das comunidades indígenas, quilombolas e extrativistas quanto dos centros rurais e urbanos – emerge, neste momento, como o principal potencial do nosso programa: com eles, e com a sua multiplicidade de perspectivas, irrompem novas possibilidades para a construção interdisciplinar das ciências da sociedade na Amazônia contemporânea.



INTRODUÇÃO

*Luciana Gonçalves de Carvalho¹
Miguel Aparicio²
Rubens Elias da Silva³*

¹ Universidade Federal do Oeste do Pará. <https://orcid.org/0000-0001-7916-9092>. luciana.carvalho@ufopa.edu.br
² Universidade Federal do Oeste do Pará. <https://orcid.org/0000-0003-2076-5214> . mgl.aparicio@gmail.com
³ Universidade Federal do Oeste do Pará <https://orcid.org/0000-0002-6704-6367> . hellazer09@gmail.com

No Programa de Pós-graduação em Ciências da Sociedade da Universidade Federal do Oeste do Pará (PPGCS/Ufopa) a linha de pesquisa *Sociedades amazônicas, sistemas culturais e sociabilidades* reúne trabalhos diversificados sobre temas que permeiam as múltiplas dimensões da vida social na região amazônica. Conectando-se a questões privilegiadas pelas demais linhas do programa, prima por oferecer um aporte antropológico à compreensão de processos sociais complexos que configuram o campo das relações de poder e política a partir da demarcação de diferenças e hierarquias.

O foco principal dos trabalhos compilados neste primeiro volume do livro *Ciências e Sociedade: Diálogos Interdisciplinares na Amazônia* recai sobre os aspectos relacionais da vida em sociedades humanas e não humanas, inexoravelmente plurais, em textos que foram compilados sob o título *Sociedades locais: Memórias e Expressões, Coletividades e Políticas*. Os artigos estão distribuídos em dois blocos, nos quais se trata não só de grupos tão diversos como indígenas, ribeirinhos, quilombolas, pescadores e populações urbanas, mas também de suas interações com seres fantasmagóricos, santos, botos, cobras grandes e uma legião de encantados em espaços como florestas, rios, lagos, roças, garimpos e cidades, entre outros.

O primeiro bloco de artigos, intitulado *Memórias, mediações e territorialidades*, é aberto por Lila Bemerguy com um exercício de ver a cidade de Santarém/PA a partir dos vestígios e rastros da história dos povos pré-coloniais, os quais se revelam em obras incrustadas nas ruas e praças do centro urbano, em meio a fachadas de azulejos e monumentos devotados a padres e barões, supostos heróis de uma pretensa empreitada civilizatória. Um álbum fotográfico preparado pela autora, acompanhado de reflexões acerca da história de ocupação de Santarém, traz à tona fantasmas do passado colonial que perambulam na cena urbana.

Escrito pela pesquisadora Pauliana Vinhote dos Santos sob a orientação do professor Rubens Elias da Silva, o segundo capítulo deste livro nos convida a pensar como as crenças de populações ribeirinhas sobre a existência de encantados e suas incursões no mundo dos humanos pode redimensionar o modo como percebemos os prolongamentos da sociedade e natureza na Amazônia no momento presente. Segundo a pesquisa, os saberes tradicionais, os valores comunitários e suas regras de uso dos recursos naturais são responsáveis pelo equilíbrio da fauna e flora e o uso sustentável dos recursos existentes na comunidade, e como esse conhecimento é repassado de geração em geração.

As constantes interações entre humanos e santos católicos, mediadas pelos atos de fazer e pagar promessas, motivam o estudo de Leide Joice Portela. Partindo de ob-

servações e entrevistas realizadas na comunidade quilombola Pacoval, localizada no município de Alenquer/PA, a autora analisa a participação de devotos de São Benedito no marambiré como forma de honrar promessas e corresponder ao santo por graças recebidas. O marambiré é uma expressão cultural de raízes africanas, que congrega música, canto, dança, drama e ritos em forma de cortejo. Além da dimensão sagrada, o ritual assume importância política os moradores do Pacoval, constituindo fonte de afirmação da identidade e memória coletiva.

Outra comunidade quilombola é o lócus da pesquisa de Raquel Amaral, que discute o protagonismo feminino na vida ritual e política de Nossa Senhora das Graças, no município de Óbidos/PA. Acompanhando a dinâmica sazonal que é própria das várzeas amazônicas, a autora alterna os períodos de trabalho de campo entre as estações seca e chuvosa. Enquanto observa o ritmo cotidiano das famílias locais e seu engajamento em momentos especiais de alta significação social, como é o caso da folia de Santa Maria, registra narrativas que enfatizam o papel preponderante das mulheres no processo de formação da comunidade e em sua luta para ser reconhecida e delimitada como quilombo.

As mulheres também estão em foco no artigo de Layla Bagata e Edna Galvão, o qual resulta de pesquisas conduzidas na comunidade Santa Rosa do Mentai, que fica na Reserva Extrativista Tapajós-Arapicuns, em Santarém/PA. A partir de entrevistas realizadas com 22 moradoras, posteriormente transcritas e submetidas ao método de análise do discurso, as autoras discutem as concepções de saúde e doença, bem como as práticas de cuidado em saúde que vigoram na comunidade. Elas demonstram que tais concepções e práticas são influenciadas tanto pelos discursos de profissionais de saúde atuantes em Santa Rosa do Mentai quanto pelo saber popular compartilhado pelas próprias famílias locais.

O capítulo escrito por Carlos de Matos Bandeira Junior e Rubens Elias da Silva lança luz sob um tipo estrito de sociabilidades que ainda urge pesquisa aprofundada no Brasil: os garimpeiros e seus arranjos sociais na dimensão sociocultural. Nesse trabalho, os autores buscaram compreender as relações de gênero em garimpos na região oeste do Pará, a partir das noções de reciprocidade, produção dos meios de vida e a construção de masculinidades em contextos não-urbanos, concluindo que a masculinidade nesse contexto estrutura comportamentos, práticas, posturas que mediam e perpassam corpos e objetos que transcendem o caráter econômico, articulando relações outras, fundindo-as ou reelaborando-as.

O segundo bloco de artigos, dedicado às interfaces entre *Estado, coletividades e políticas*, inicia com reflexões preliminares de Fabrício Amorim sobre os processos de

formação dos agentes indigenistas-sertanistas para atuar junto ao Estado brasileiro. Segundo o autor, tais processos podem envolver estudos formais especializados e treinamentos práticos específicos, por meio dos quais se desenvolve uma dimensão técnico-científica da atividade. Para além disso, porém, Amorim ressalta haver uma dimensão ideológica, não necessariamente de esquerda ou de direita, que caracteriza a atuação indigenista-sertanista como uma espécie de militância para garantir e efetivar direitos de povos indígenas perante o Estado.

Outros direitos — à educação, nomeadamente — estão em jogo no artigo de Marilu Roberta Santos, Antônio José Bentes e Luciana Carvalho. Reconstituindo o histórico do Movimento de Educação de Base (MEB) entre 1964 e 1984, os autores abordam as estratégias adotadas pelos chamados “mebianos” para levar ações de alfabetização, conscientização política e valorização cultural às comunidades rurais e ribeirinhas de Santarém/PA, bem como aos bairros periféricos da sede desse município. Sob os maus auspícios da ditadura militar no Brasil, o MEB constituiu uma experiência pioneira de educação popular, que contribuiu para o surgimento de institucionalidades políticas de comunidades, organizações de base e movimentos sociais na Amazônia.

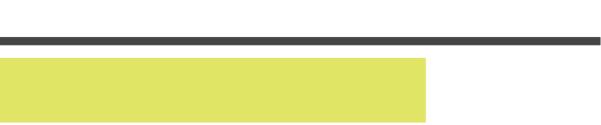
Na sequência de artigos que tematizam diferentes modos e aspectos da organização social de coletividades, Rosiane Cunha e Luciana Carvalho descortinam uma ausência importante no projeto que pretende instruir a proposição do registro da Indicação Geográfica (IG) do feijão-manteiguinha de Santarém ao Instituto Nacional da Propriedade Industrial. Elaborado a partir de pesquisa bibliográfica e entrevistas, cobrindo as etapas de produção e comercialização do feijão-manteiguinha, seu artigo aponta que o baixo grau de esclarecimento e a fraca participação dos produtores do feijão no referido projeto — atualmente liderado por pessoas e empresas ligadas ao Estado e ao ramo da gastronomia — constituem um dos principais desafios à obtenção da IG.

Encerrando o livro, o capítulo da pesquisadora Alesandra Dyana Branches da Silva monta o cenário de estudo de caso para debater sobre os processos de desenvolvimento experimentado no Oeste do Pará, detidamente na área urbana da cidade de Santarém: como os ecossistemas têm sido impactados através da construção de empreendimentos. Seu estudo etnográfico buscou privilegiar a fala dos moradores do entorno do Lago do Juá – principalmente pescadores e seus familiares – diretamente afetados pela construção de conjuntos habitacionais e outros transbordamentos.



**MEMÓRIAS, MEDIAÇÕES E
TERRITORIALIDADES**





CAPÍTULO 1

FANTASMAS E MEMÓRIAS SOBRE SANTARÉM: POR UMA FILOSOFIA DO OLHAR

*Lila Rosa de Sousa Bemerguy*¹

DOI: 10.46898/rfb.9786558891055.1

¹ Universidade Federal Oeste do Pará. <https://orcid.org/0000-0001-7068-8427>. lilabemerguy@gmail.com

1 INTRODUÇÃO

No ano de 2021, conta-se 360 anos desde a chegada do missionário jesuíta João Felipe Bettendorf nas terras do povo indígena Tapajó, e que se tornaria a cidade de Santarém, no estado do Pará. Embora a história oficial de sua formação seja relatada a partir desse acontecimento, há registros da presença anterior de seus habitantes primeiros, que passaram pelo processo de doutrinação pelos portugueses, que os viam como selvagens a serem aculturados. Os vestígios e rastros dessa história estão espalhados pela cidade, em praças, ruas, casas, monumentos, como fantasmas a perambular diante dos olhos, incorporados na cena urbana, cujas imagens são o foco deste artigo, construído por processo de montagem que apresenta como resultado principal um ensaio fotográfico construído em formato de álbum, com imagens produzidas pela autora no ano de 2020, e outras do acervo “Balaio Santareno”, coletânea de fotografias originais e textos organizados pelo poeta e escritor Emir Bemerguy,¹ que também é autor dos trechos de poesia nas legendas das imagens.

A produção do artigo partiu da pesquisa, em andamento, que busca mostrar por meio de imagens fotográficas, diferentes tempos de parte da zona urbana da cidade de Santarém, e que investiga a imagem em suas singularidades, que diferem do texto escrito, e como tal deve ser compreendida e apresentada na pesquisa. O ver por imagens e a sua utilização como resultado, e não somente como suporte de uma pesquisa, é o que se propõe, sob a luz de autores que refletem sobre o ato de olhar e o processo de apreensão do mundo pela imaginação, e que tratam da imagem técnica, no caso a fotografia, como um meio de produzir novas formas de ver, fixando e enquadrando os espectros de seus objetos e formas.

O processo que une texto e imagem tem como modo de construção o ensaio, tipo de montagem² visual que junta imagens componentes de uma série, para serem mostradas em conjunto ao espectador. A montagem feita sob a forma de ensaio, de acordo com Didi-Huberman (2018) não traz certezas, e sim escolhas, que sempre poderão ser remontadas e novamente revisitadas. O formato de ensaio fornece a liberdade de escolher quais elementos utilizar ao seu objetivo, o que no presente artigo, se faz com informações de obras escritas sobre a história da conquista da região e em diálogo com autores que abordam a dicotomia natureza/cultura e o modo como essa construção reflete nos processos de colonização. Optou-se pelas imagens em preto e branco como marca pessoal de autoria e como escolha de composição ao ensaio fotográfico. Flusser (2011) nos lembra que as primeiras fotografias eram todas em preto e branco, que não

1 Emir Bemerguy (1933-2012), pai da autora, escreveu obras em poesia e prosa sobre Santarém e outros temas, parte lançada em publicações como *Aquarela Macoronga*, *Santarenices*, *Enquanto eu me lembro* e *Maromba*.

2 A pesquisa aborda a montagem de acordo com Didi-Huberman (2018), que retoma os conceitos de Walter Benjamin e indica a junção de fragmentos para alcançar a legibilidade das imagens, que montadas, abrem os tempos, para assim reconhecê-los, reaprendê-los.

existe no mundo, senão tudo seria captado dessa maneira e portanto, perfeitamente explicável, perdendo assim a sua potência imaginativa.

O álbum fornece a experiência de ver por imagens, legendadas por poesias cujo autor também lançou seu olhar constante e crítico sobre um lugar ao qual sentia pertencer. Poesias e fotografias, para Navas (2018), se aproximam em seus estatutos de suspensão do tempo, ambas desejam sempre apreender “um ser passageiro e apresentar de uma vez só”. O exercício sobre os fantasmas e afetos sobre Santarém chama à importância de um olhar diferenciado e contínuo sobre a cidade, que somado aos demais documentos, relatos e percepções sobre sua história, pode ser um caminho para a compreensão dos entrelaçamentos presentes na sua formação, e cujas marcas estão na cena urbana e no cotidiano, como os prédios de característica portuguesa, a maioria dos quais só resta a fachada de azulejos, muiraquitãs, formas que misturam bicho e gente, padres, barões, personagens de outros tempos, que ao agora se dão a ver.

Na confecção do álbum estão dispostos documentos fotográficos originais, incluindo fotografias produzidas pela autora no ano de 2020, com uso de equipamento de captura digital, e fotografias de autoria de Vidal Bemerguy, que estão no acervo “Balaio Santareno”, de propriedade da família, e que foram escaneadas para a inclusão neste artigo.

O resultado em formato de álbum foi montado com o resultado de ensaio fotográfico, que é uma das formas possíveis de apresentação de imagens fixas, de acordo com Banks (2009), e que podem referir-se a assuntos diversos, não existindo um modelo único para sua apresentação, que deve ser ponderada pelo pesquisador diante das suas possibilidades de montagem, que incluem as imagens à sua disposição e a relação que será dada com os textos, caso façam parte do resultado. Em relação ao modo de montagem, pode seguir ordem cronológica ou não, como aqui se apresenta. Nessa escolha, “o objetivo é exploratório e o efeito geral é cumulativo” (BANKS, 2009, p. 125).

2 ANTES DE VER

O santareno Paulo Rodrigues dos Santos conta uma história de assombrações que habitavam (ou habitam?) a praça que atualmente leva o nome de outro “Rodrigues dos Santos”, no centro da cidade de Santarém, Pará:

...Depois das soturnas badaladas do sino grande da matriz, marcando as nove horas da noite, raro transeunte, sozinho, se atrevia a cortar a solidão do Largo deserto para alcançar o bairro da Aldeia e vice-versa. Aquilo ali era assombrado!...Havia uma porca gigante que passava grunhindo feio e deitando fogo pelos olhos e pelo nariz... Um cavalo negro galopava em torno, sem que se ouvisse o matraquear dos cascos no pedregulho...Em noites de Lua, era uma mulher vestida de branco, cabelos espalhados nas costas, que deambulava em volta do Cruzeiro, e à meia-noite ajoelhava-se

para rezar...Toda pessoa que visse uma dessas assombrações, podia contar pelos dedos os dias de sua vida...(SANTOS, p.311, 1974).

A praça, que já foi Largo do Teatro, da Matriz, das Amendoeiras, das Missões, do Mercado, é o marco inicial, o “berço de Santarém”, como se refere o autor de “Tupailândia”. Um cruzeiro marca o local da primeira missa rezada pelo missionário jesuíta nascido em Luxemburgo, João Felipe Bettendorf, em 1661. De acordo com os registros de Santos (1974), erguia-se ali a ocara-açu (terreiro grande), a “sala de visitas dos tupaius”. O cruzeiro havia sido confeccionado em madeira, um mês antes, junto a uma choupana de pindoba, pelos jesuítas Tomé Ribeiro e Gaspar Misch, também enviados pela Companhia de Jesus, à época sob o comando do padre Antônio Vieira. Bettendorf tratou de mudar o nome da ocara-açu para “Tupana-ocara” (terreiro ou praça da igreja). Costumava-se sepultar “cristãos” dentro e no entorno da capela, e a partir de 1761, outra igreja, a Matriz, começou a ser construída, e o local passou a ser chamado de Largo da Igreja Velha e Praça do Cruzeiro. Em 14 de março de 1798, quando a Aldeia dos Tapajós foi elevada à categoria de vila pelo capitão-general Francisco Xavier de Mendonça Furtado, no lugar do cruzeiro foi erguido o Pelourinho, onde “seriam expostos, amarrados e publicamente açoitados os delinquentes, sobretudo escravos fujões ou larápios” (SANTOS, 1974, p. 116). A última execução por enforcamento ocorreu em 1852, de um escravo sexagenário que matara a chicotadas, o feitor.

Nos anos de 1835 e 1836, a praça foi palco de conflitos da Cabanagem, nas proximidades do “Quartel do Sol”, atualmente o prédio dos Correios e Telégrafos. Os cabanos teriam matado 36 portugueses e jogaram alguns cadáveres aos pés do cruzeiro. Mas havia alegria também, pois circos e festas populares eram realizados na praça. E mesmo tendo passado o império e chegado a república, o tal cruzeiro permanecia, carcomido, de pé, e as pessoas acendiam velas em dia de Finados. Até que “um dia, parece que em 1920, ele desabou e foi encaminhado para o cemitério de Nossa Senhora dos Mártires” (SANTOS, 1974, p.310). Seguiram-se as mudanças, novos prédios, o mercado, a arborização, e a figura do missionário Bettendorf, estátua que lá permanece, olhando o rio, por cima do mercado e das barracas de ambulantes.

Iniciamos este artigo com as histórias da praça, por ser este o local que marca a chegada dos missionários jesuítas em um território que já era habitado por povos indígenas. Rodrigues dos Santos começa o “Tupailândia” com um relato considerado por ele como “uma ficção que talvez não o seja”. Conta que antes dos tupuiaçus, “já perambulava e vivia um povo que viera de longe, de bem longe, talvez de outro continente [...] Viria dos astecas, dos coitecas, dos maias, dos incas?” (SANTOS, 1974, p.13). Esse povo teria sido dominado pelos tupaius, uma das grandes tribos da nação tupuiuçu, mas os rastros de “sua discutível existência” deixaram, “para espicaçar nossa

curiosidade e desafiar a perspicácia dos etnólogos, a esquisita, a enigmática cerâmica do Tapajós” (SANTOS, 1974, p. 13).

As dúvidas do historiador santareno seriam respondidas em pesquisas como a de Harris (2015), que condensou documentações sobre um território ameríndio, uma zona tribal, conhecida pelos forasteiros como o “mato”, na região dos rios Madeira e Tapajós no final do século XVII, cujos habitantes estiveram em conflito por um longo tempo. “A guerra entre os Tapajó (costa sul, ao redor da foz do rio Tapajós) e os Aruaque (costa norte, ao redor do lago Sacará), que já ocorria durante grande parte do século dezessete, chegou a um ápice no início de 1660” (HARRIS, p.34, 2015). Antes desse período, que coincide com a conquista pelos portugueses, há evidências fornecidas pelas escavações que a presença de sociedades multiétnicas na região se situa por volta do século V, florescendo nos séculos XVI e XVII.

A pluralidade das comunidades do Tapajós, com mistura de diferentes línguas e práticas, é confirmada pela existência de tipos e estilos diversos de cerâmica encontrados, sugerindo que os Tapajó receberam a influência de outras nações, parte de redes de trocas da região do Baixo Amazonas, onde havia “um híbrido de grupos em interação”, de acordo com Harris (2015), mas que já manifestavam declínio antes da chegada dos portugueses, que a partir de 1620, procuravam escravos para trabalhar nas fazendas de Belém e São Luís. Fonseca (2006) registra contatos com esse fim, anteriores ao de Bettendorf, como a “Tropa de Resgate” liderada por Pedro Teixeira, em 1626, e outra em 1639, comandada por Bento Maciel Parente, que resultou em ataques violentos aos indígenas. Harris (2015, p. 43) chama atenção ao fato que os portugueses, “num estágio inicial de sua presença colonial, seguiram as linhas de contato ameríndias”, pois havia comunicação entre os povos e os portugueses que seguiam as trilhas da floresta e do rio.

A partir de 1654, os jesuítas passam a dominar, ao longo do rio Amazonas, as políticas coloniais e indigenistas. As andanças, mudanças e perambulações dos povos caçadores e coletores seriam um empecilho ao intento dos missionários, que “trabalhavam incansavelmente para construir aldeamentos, fazer com que os índios se aldeassem, para que pudessem pregar a fé cristã” (HARRIS, 2015, p. 46). Quando Antônio Vieira visitou os Tapajó, em 1659, encontrou pequenos grupos que estavam retornando às margens do rio e depois enviou Bettendorf, que chegou em junho de 1661. Os jesuítas seguem com o projeto de catequese, fazem batismos e muitos casamentos para moralizar a aldeia, pois havia ali inúmeros índios “amasiados com diversas mulheres”, conta Fonseca (2006). Também adaptaram a paisagem, mandando roçar o platô conhecido como Morro da Fortaleza para construir a casa dos missionários, que viria a ser também o local de instalação da Fortaleza do Tapajós, inaugurada em 1697, na

atual localização da escola Estadual Frei Ambrósio. Para Fonseca (2006, p. 34), a chegada dos missionários na “Pérola do Tapajós” marca o início que interessa, passando a “existir civilizada para o mundo desde quando Bettendorf plantou a primeira estaca”. O que aconteceu antes, ora, é outra história...

O caminho em direção à “civilização” segue seu rumo, com acontecimentos e personagens que povoam os livros sobre a história da cidade. Em 1757, as Missões são extintas; em 1758 a Aldeia dos Tapajós é nominada Vila de Santarém, que já ensaiava um desenho urbano, entre ruas e veredas na zona onde habitavam os índios. O modo como se configurava o espaço nesse período é descrito por Santos (1974, p.114):

Contava com duas partes distintas que ainda não haviam conseguido mesclar-se em definitivo: a zona dos brancos (portugueses e descendentes) e a aldeia dos silvícolas [...] Receosa das incursões das tribos vizinhas, a gente portuguesa se conglomerava as proximidades da Fortaleza, enquanto os silvícolas tinham a sua maloca situada a “dois tiros de mosquete” da referida fortaleza. Uma única praça, onde estava a primitiva igreja, e da qual partiam três ruas que iam até as encostas do morro, todas mal alinhadas e pior edificadas; cinco ou seis transversais, a primeira das quais rente à falda de outeiro, com as primeiras casinhas a quererem escalar pelo morro acima [...] Essa era a zona dos civilizados. Quanto à Aldeia, não tinha rua, mas apenas veredas ínvias cortando a mata e marginadas por palhoças miseráveis. (SANTOS, 1994, p. 114).

Santarém passa existir oficialmente como cidade a partir de 1848, quando deixa a categoria de vila. Temos então um espaço dividido entre “brancos e silvícolas”, e que com o tempo foi sendo tomado pelo primeiro, dando origem ao seu desenho urbano. Sua urbanização também é parte do processo de ocupação da Amazônia e de expansão das fronteiras do Brasil, que segundo Little (2004), se comparado com outros, no Sertão e no Centro-Oeste, teve o seu conjunto próprio de choques territoriais e precisa ser contextualizado ao devido momento histórico, à região geográfica, aos atores sociais e às cosmografias que promove. Os processos longos e complexos de miscigenação biológica e sincretismo cultural, segundo o autor, podem criar novas categorias étnicas, ou, no caso dos tapuios, o etnocídio deu lugar a novos processos de etnogênese, originando grupos que por vezes mudam de nome ou juntam-se formando outros. O que restou do povo tupaiu ou Tapajó incorporou-se na vida cidadina ou foi em busca de outras paragens, e não terá sido esse acontecimento exclusivo da região, uma vez que a história é semelhante à formação de outras cidades do Brasil.

Os relatos de como os povos do Tapajós eram vistos sob a perspectiva do homem branco dão conta da visão do dominador civilizado sobre o selvagem que habitava um paraíso. Heriarte (1847, original de 1662) que recolheu relatos da expedição de Pedro Teixeira, descreve a Província do Tapajós como a maior aldeia, sendo “*mui povoado de índios Tapajós, Marautus, Caguanas, Orurucuzos, e outras muitas nações de que até agora*

nam temos comunicação [...] Sam em extremo barbaros e mal inclinados". Ele destaca, porém, o esforço dos missionários da Companhia de Jesus em doutriná-los.

A observação do outro como bárbaro, pelo que se autodenomina civilizado, é um ponto de vista construído a partir do que este considera como certo, realidades opostas padronizadas pelo pensamento de um espectador que vê o mundo com os óculos de seu próprio universo e do que o constitui como homem europeu e branco, dotados de maquinismos mentais que não operam no vazio, pois como sugeriu Lévi-Strauss, "por trás de cada edifício ideológico, edifícios mais antigos se perfilam" (1983, p. 153). Descola (2015, p.32), também alerta sobre as observações viciadas por olhos padronizados: "Só observamos o que tomamos como instanciação do que acreditamos serem padrões estruturados de comportamentos ou padrões recorrentes de pensamento". Em relação aos relatórios de viajantes europeus e do modo como os povos indígenas são representados e imaginados, Castro (2018), indica a presença do olhar evolucionista e classificatório, que acaba sendo incorporado como verdadeiro. As imagens inventam o outro e desenham os limites e a natureza do que os distingue. "Tratam-se de processos de dominação política e ideológica por meio da construção de imagens e de sua naturalização". (CASTRO, 2018, p.32).

Os povos que viviam no Tapajós há milênios, que foram se agrupando, reinventando, mudando de nome, tinham modo de vida próprio, não menos importantes ao ponto de serem desmerecidos e arruinados pela dominação do espírito, pela catequese, e do corpo, pela escravidão. Pelas marcas e heranças dos habitantes primeiros, eram eles o que podemos chamar de "grupos locais", ou "*local people*", no termo original utilizado por Ingold & Kurttilla (2018). Pessoas que não somente ocupam um espaço, que está mais associado a um sentido geográfico, mas sim "criam lugares, pertencendo a eles tanto quanto estes pertencem a elas" (INGOLD & KURTTILLA, 2018, p.169). Os autores argumentam sobre os parâmetros que estabelecem os motivos das pessoas tornarem-se locais e defendem que esse pertencimento é construído muito mais porque elas vivem nesse lugar específico, que lhes fornece a experiência de crescer na terra.

Desde a chegada de Bettendorf no lugar que deu origem às edificações, estrutura e povoamento que resultou na atual cidade de Santarém, 360 anos se passaram até o ano de 2021. Nesse ambiente sedimentaram-se as heranças e vestígios que resultaram da ocupação que colocou no mesmo espaço, indígenas, europeus, africanos, confederados norte-americanos³, e outros vindos depois para ocupar a Amazônia, pois esta seria desabitada, de acordo com a propaganda predominante nos governos das décadas de 1950 a 1980 (MARGARIT, 2013). A cidade que percebemos ao caminhar pelas ruas

3 De acordo com Fonseca (2006), os imigrantes norte-americanos chegaram em Santarém entre 1865 e 1866 e estabeleceram colônia ao sul da cidade.

continua em movimento, mas é resultado dessa miscelânea, e sua história é também a história dos que a habitam na contemporaneidade.

A colonialidade, de acordo com Castro (2018), permanece no imaginário das pessoas que passaram ou receberam suas influências, pois reflete um processo de colonização que promoveu “uma apropriação dos mundos diversos - de saberes sobre si, sobre a natureza, outro modo de relação com o tempo e o espaço da natureza - existentes para impor a eles um pertencimento ao mundo capitalista e à modernidade”. (CASTRO, 2018, p.30). Tantas histórias relacionadas não estão enterradas e não são exclusivas dos museus e bibliotecas. Estão nas imagens que os moradores de Santarém percebem, seja nos relatos fantásticos das assombrações da praça Rodrigues dos Santos, ou inscrita em monumentos, paredes, casarões e vestígios espalhados pela cidade, que trazem de volta esses “fantasmas”.

A palavra fantasma exige um retorno à sua etimologia, para que não seja somente o sinônimo de espíritos que arrastam correntes cobertos com um lençol branco. No Novo Dicionário da Língua Portuguesa (1975), fantasma é também aparição, armada assombração, assombramento, assombro, espectro, pirilampagem, simulacro, sombra, visagem, visão, visonha... A palavra nasce do grego *phántasma*, pelo latim *phantasma*. Chauí (1995, p.34), diz que devemos “ler as palavras e delas chegar perto”, e traça o caminho de retorno dos vocábulos iniciados com *pha*, que vão de *pháos* (luz, luz dos astros, luz do dia, luz dos olhos, flama, vir à luz, nascer, vivente) à *phaiós* (sombrio, cinza, escuro, luto). As palavras do visível espalham-se da luz à treva, da vida à morte, diz a autora, que continua puxando o fio com *ta phaea* (os olhos), *phaédo* (o sol), *phaeino* (brilhar, irradiar, iluminar) e *phainómenos* (visivelmente, manifestamente, claramente), “donde virão fenômeno (e seu conhecimento: fenomenologia), fantasia, fantasma, fantástico, assinalando o parentesco que enlaça visão, imaginação e palavra como resultados do ato da luz” (CHAUI, 1995, p.34).

Com essa reflexão que nos leva ao que pode ser imaginado pelo ato de olhar, incluindo aparições que se manifestam e se deixam ver, seja pelo olho, seja pela lembrança, memória, apego ou qualquer outro sintoma que o ato de olhar possa causar, introduzimos a proposta principal desse artigo, que é muito mais um álbum. Imagens fotográficas sobre fantasmas que estão ao nível do visível na cidade, e que podem ser tomadas como vestígios e recordações de tudo o que foi relatado nessa introdução, que mesmo que não tivesse sido escrita, ou escrita sob outras luzes, ainda assim poderiam ser vistas, somente. Um álbum de fotografias, que detém o poder de fazer retornar e fazer aparecer de novo algo que existiu ou aconteceu, e que Sontag (2020) chamou de “vestígios espectrais, lascas fortuitas do mundo”. Fotografias que abrem à imaginação, que para Flusser (2011) é a “capacidade de fazer e decifrar imagens”, que trazem nas

dimensões do plano, a tentativa de abstrair o espaço-tempo para ali fixá-los. Um ensaio que traz imagens também de outro álbum, montado pelo poeta Emir Bemeruguy (1933-2012), com fotografias de espaços que não existem mais, sumiram do real, mas com certeza existiram, pois ficaram gravados na imagem bidimensional, como “nuvens de fantasia e pílulas de informação”. (SONTAG, 2020, p.84). Álbuns são um meio de organizar fotos, com as imagens originais, em formato de livros impressos ou, como este aqui proposto, visível nas telas iluminadas, como as extintas “mesas de luz” que os fotógrafos, antes da era digital, usavam para ver películas de negativos.

Nesse álbum não moram somente fantasmas, moram memórias e afetos, pois sua montagem é inspirada em um poeta que, olhando tudo, imaginava com poesia. Cenários que ao ver, ele recolhia e transformava: “...que maravilha fico eu vendo, a sós! O beijo amorenado do Amazonas na face verde-azul do Tapajós!...” (BEMERGUY, 1966). Nas fotografias, imagens detém e rememoram traços e tempos que sempre serão passado, e a poesia traz imagens que o poeta criou e deteve com as palavras. Para Navas (2018), poesia não é sinônimo de poema, mas antes “uma forma particular de conhecimento [...] e tanto o poema como a fotografia são erigidos como tempos em suspensão”. (NAVAS, 2018).

Poesias e fotografias são duas formas de ver o mundo, que nada mais é do que um grande gerador de imagens a serem experimentadas pelos sentidos, o mundo sensível, que para Coccia (2010, p.11), se “expressa inteiramente na intensidade da sensação e da experiência, na força e na eficácia da relação com o mundo das imagens”. Imagens que existem onde há formas e coisas para gerá-las, nascidas da separação entre estas e o lugar originário de sua existência. A forma vivendo como imagem, em outro corpo ou em outro objeto e com seus meios receptores, que pode ser uma superfície, o sensor da câmera fotográfica ou mesmo um papel que recebe palavras. “Um homem não pode viver sobre a madeira, mas sua imagem sim”. (COCCIA, 2010, p.27). Imagens estão mediadas entre o sujeito e o objeto, que somente dessa forma pode vir a ser conhecido, ao tornar-se aparente. Situam-se para além de conceitos ou falas que povoam o mundo, trazendo no seu estatuto uma dimensão própria. “O mundo das imagens (o mundo sensível) é o lugar onde natureza e cultura, vida e história, exilam-se em um terceiro espaço” (COCCIA, 2010, p. 38). Lançar o olhar sobre a cidade e seus fantasmas que inspiram fotografias e poesias é um exercício para encontrar o caminho para esse exílio.

3 ÁLBUM DE FANTASMAS E AFETOS SOBRE SANTARÉM⁴

De qualquer modo, começo,
E que me inspire a Deus peço
Em comovida oração.
Quero ao papel transportar
A ternura singular
Que trago no coração.



Tenho visto tanta gente
Que aqui chega, de repente, dizendo
que não demora.
E fica tão fascinada
Por nossa terra encantada
Que não quer mais ir embora.

Mas qual será o motivo
Desse fascínio intensivo
Que se exerce sobre nós?
É a beleza da cidade,
A grande hospitalidade
Do povo do Tapajós!



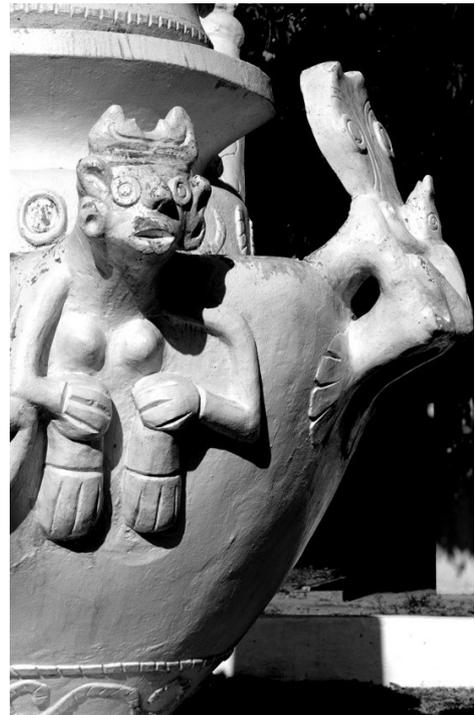
A Fortaleza, engraçada,
Sem canhões e sem mais nada
Que seu nome justifique...



Dia virá em que, arrependida,
A alma santarena, malferida,
Perceberá o vulto dos fracassos
Mas se descobre que o progresso ilude,
A multidão, como incontido alude,
Perde a cabeça e faz tudo em pedaços!



Ainda ouço, na Matriz bonita
O mesmo som dos dias de menino...



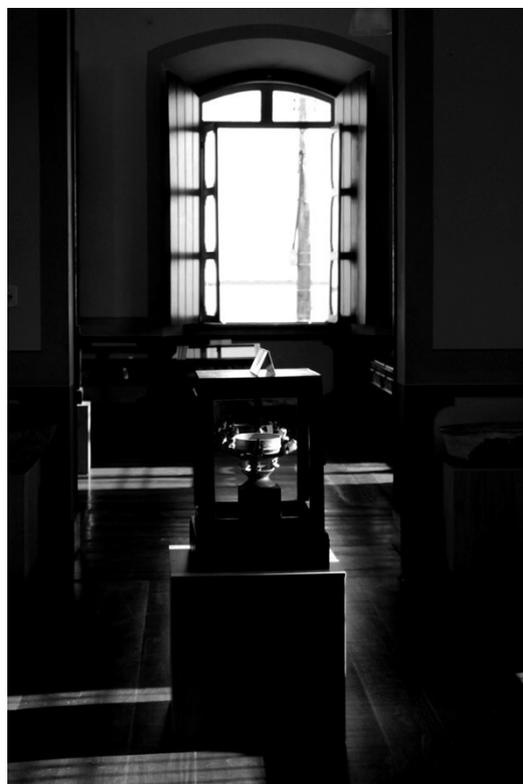
Meus nervosos namoros de frangote...
As procissões...o austero sacerdote...
De tudo, uma saudade mal contida!...
Os benjamins simétricos...as flores...
E a minha praça guarda, entre esplendores,
Pedaços coloridos de uma vida!...

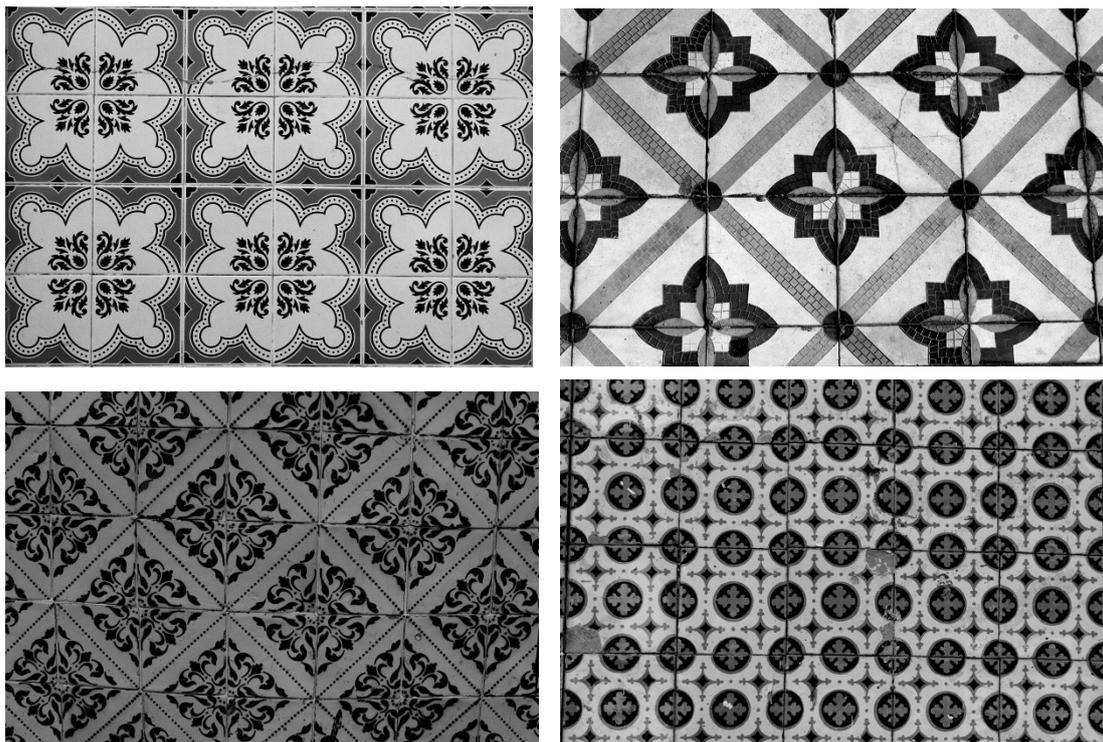


Pra dar sorte, hein? Muiraquitã!
Eu já comprei um e tenho fé.
E se diz também que é talismã
Ver Uirapuru; não sei se é



Mas os anos foram indo...
O progresso veio vindo...
Mexeram demais em ti!
Mudado eu vejo o teu rosto
E sinto-me predisposto
A maldizer isso aí!

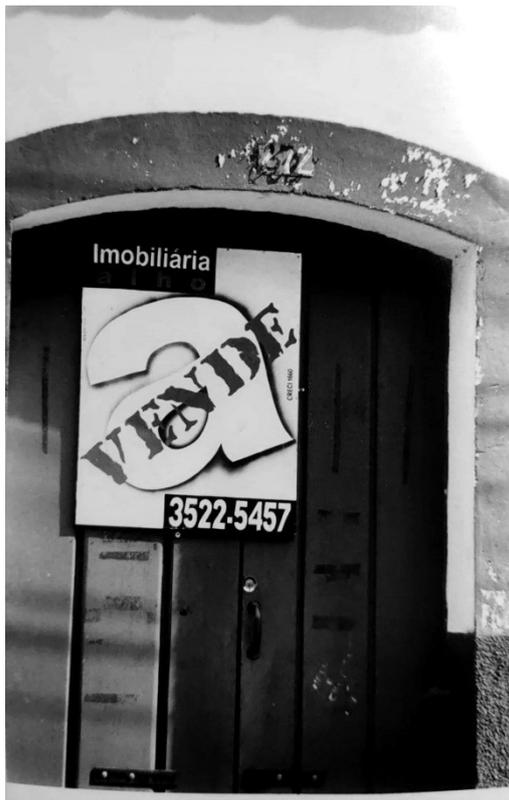




Porque mudaste assim, minha cidade?
Mas que diabo de tanta novidade
Hoje descubro, errando por aí?!
Não é a mesma Santarém da infância: Perdeu-se
lá nas curvas da distância
Quase tudo que outrora amei em ti!



Os sobradões da ex-João Pessoa
São mutilados como traste à toa,
Divididos em sórdidas baiucas...



Santarém dos dias formosos
Dos carros-de-boi morosos,
Do paumari e da cachaça,
Do futebol consagrado
Do São Raimundo afamado,
Do São Francisco de raça!

Santarém, tu tens Aldeia,
Prainha e coroa de areia,
Alvinha como ela só...
Tens trapiche reforçado,
Aeroporto e mercado,
Caisinho e vila Arigó!...
Prainha e coroa de areia,





Altera-se a paisagem mocronga!
Uma avenida esnobe já se alonga
Por toda a orla em frente da cidade.

Ah! Santarém... Que mágoa, minha santa!
O coração, de rastros se levanta,
A procurar fantasmas sobre o asfalto...
Cadê o "jazz euterpe", o "pau da garça"?
Tombaram, porventura, nessa farsa
Todas as coisas que no peito exalto?



Os meus prantos não resolvem,
As lágrimas não dissolvem
As mudanças sem grandeza.
Eu sei disso, mas protesto,
Num poema triste e honesto,
Contra agressões à beleza!



Do verbo usei o martelo
Em defesa do “Castelo”
Da Vera Paz, da Cultura!
Eu brigo de peito aberto,
Mas quase nada conserto...
Já vou cansando, a esta
altura...



Dos versos olho a extensão...
Sinto ainda inspiração
Para compor outros tantos...
Mas vou parar, digo adeus,
Levando no peito os meus
Mocorongos desencantos!

Partiste, ó trovador das madrugadas,
Idolatrando sempre as plagas encantadas
Da tua Santarém, que amaste até morrer.

4 VER A CIDADE

Todas as cidades têm histórias, é certo. Dessas histórias, nascem, traçam seu desenho, constroem seus templos, parques, praças, prédios, que compõem o movimento urbano associado à população que habita esse espaço. Leva tempo, transformações se sucedem, novos lugares surgem, outros desaparecem, pessoas vão e vêm, e todos esses acontecimentos acabam compondo o mundo sensível da cidade, a sua fotografia, o repertório de imagens prontas para serem vistas e sentidas. Recorremos a uma passagem das “Cidades Invisíveis”, de Ítalo Calvino, sobre Zaíra, cidade construída sobre suas próprias memórias e que não poderia ser descrita sem que um fio de espaço e tempo estivesse ligado ao outro:

A cidade não é feita disso, mas das relações entre as medidas de seu espaço com os acontecimentos do passado: a distância do solo até um lampião e os pés pendentes de um usurpador enforcado; o fio esticado do lampião à balustrada em frente e os festões que empavesavam o percurso do cortejo nupcial da rainha; [...] os rasgos nas redes de pesca e os três velhos remendando as redes, que sentados no molhe, contam pela milésima vez a história da canhoneira do usurpador, que dizem ser filho ilegítimo da rainha, abandonado de cueiro ali sobre o molhe. A cidade se embebe como uma esponja dessa onda de recordações que reflui e se dilata. Uma descrição de Zaíra como é atualmente devia conter todo o passado de Zaíra. Mas a cidade não conta o seu passado, ela o contém como as linhas da mão, escrito nos ângulos das ruas, nas grades das janelas, nos corrimãos das escadas, nas antenas dos para-raios, nos mastros das bandeiras, cada segmento riscado por arranhões, serradelas, entalhes, esfoladuras. (CALVINO, 2020, p.14).

Como perceber essas relações, essas teias de tempo e espaço, senão lançando um olhar contínuo sobre a cidade, seja somente para contemplar o encontro dos rios que não se misturam, ou imaginando porque há tantas imagens de muiraquitãs e estátuas estranhas com corpos de gente e bicho replicadas nas praças, nas paredes e trancadas no museu? Ou prédios em ruínas onde outrora habitou um “barão” que virou nome de praça, canhões apontados para o rio, uma estátua de homem de batina, com a bíblia na mão, cercado de lojas, e uma cruz sob os pés da qual ninguém mais se posta de joelhos? Os fantasmas que Rodrigues dos Santos alega terem assombrado o local onde a cidade recebeu o padre ainda pairam por aí, em outras manifestações que estão ao alcance de um visível inscrito na paisagem, que juntado à imaginação, nos leva de volta aos habitantes primeiros, que experimentaram o domínio pelo simples fato de existirem e verem o mundo de outro jeito.

Se há tantas imagens por aí, nos resta vê-las, nem que seja para, como disse Didi-Hubberman (2018, p.87), conseguir “erguer o pensamento da imagem à cólera diante do tempo vivido, diante do tempo sofrido pelos seres humanos para decidir sua própria história”. O poeta Emir Bemerguy caminhava sempre pelos arredores de sua casa, no centro da cidade, e assim percebia a sua cidade, erguendo sua cólera ao ver cenários destruídos, e restando-lhe fazer versos, quando não podia reerguê-los ou revivê-los.

Tratamos aqui do sentido da visão não associado somente ao órgão que lhe empresta esse poder. O mundo origina as imagens, que podem ser apreendidas fisicamente, ou por meio de experiências estéticas como a pintura, fotografia, música, poesia, resultados da sensificação do mundo pelos seus autores, uma vez que quem habita o mundo está aqui, ou deveria estar, para senti-lo, construindo o pensamento a partir da relação com o que está ao redor. Ao fazermos, o trazemos para dentro, e somos influenciados pelo que temos diante dos olhos e pelas demais sensações. Coccia (2010), diz que somente com a existência do sensível a visão é possível, e perceber é muito mais do que produzir a imagem de algo, e sim receber essa imagem. Sem essa capacidade, os viventes seriam condenados a permanecer fechados em si, sem serem afetados pelas coisas. Sempre estamos à procura da “imagem certa”, como o poeta em seus versos ou o fotógrafo que anda pela cidade enquadrando cenas. O que torna o homem dotado de humanidade e o distinguiria dos demais animais, não é, para Coccia, a racionalidade, e sim a *sensibilidade*: “somente o homem consegue fazer do sensível não apenas o meio ambiente com o que se banha a todo instante, mas a sua própria consistência”. (COCCIA, 2010, p.60). Precisamos compreender o que somos e queremos ser e um dos caminhos possíveis é nos abrir ao que a cidade nos dá a ver, para sermos influenciados e tocados o suficiente por essas imagens, e assim talvez consigamos nos tornar verdadeiros habitantes locais, e não somente ocupantes de um espaço.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BANKS, Marcus. **Dados Visuais para a Pesquisa Qualitativa**. São Paulo, Artmed Editora, 2009.

BEMERGUY, Emir. **Momentos Poéticos**. Santarém: ICBS, 2007.

_____ **Aquarela Mocoronga**. Santarém: Gráfica Tiagão, 1984.

CALVINO, Ítalo. **As Cidades Invisíveis**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CASTRO, Edna. Epistemologias caminhos da crítica sociológica latino-americana. In: **Decolonialidade e Sociologia da América Latina**. Belém: NAEA: UFPA, 2018.

CHAUI, Marilena. Janela da alma, espelho do mundo. In: NOVAES, Aduino (org.). **O Olhar**, p.31-63. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

COCCIA, Emanuele: **A Vida Sensível**. Editora Cultura e Barbárie, 2010.

DESCOLA, Philippe. Além da Natureza e Cultura In: **Tessituras**, V. 3, N.1, p. 7-33. Pelotas, 2015.

DIDI-HUBERMAN, George. **Remontagens do Tempo Sofrido- O olho da história, II**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Dicionário da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1975.

FONSECA, Wilson. **Meu Baú Mocorongo**. Pará: Secult. 2006.

FLUSSER, Vilém. **Filosofia da caixa preta**. São Paulo: Annablume Editora, 2011.

HARRIS, Mark. Sistemas regionais, relações interétnicas e movimentos territoriais- os Tapajó e além na história ameríndia. **Revista de Antropologia**, 58(1), 33-68. 2015 Disponível em <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/102099>. Acesso em 01/02/2021.

HERIARTE, Maurício. **Descrição do Estado do Maranhão, Corupá, Pará e rio das Amazonas**. Vienna D'Austria. Imprensa do filho de Carlos Gerold, 1874. Disponível em http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_obrasraras/or110374/or110374.pdf. Acesso em 21/12/2020.

INGOLD, Tim & KURTTILA, Terhi. Percebendo o ambiente na Lapônia Finlandesa. In: **Campos**, V. 19, N.01 jan-jul 2018.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Estruturalismo e Ecologia. In: **O Olhar Distanciado**. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1983.

LITTLE, Paul E. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade**. In: Anuário Antropológico/2002-2003. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p.251-290, 2004.

MARGARIT, Eduardo. **O processo de ocupação do espaço ao longo da BR-163**. In: Geografia em questão. V.6, N.1, p.12-31, 2013. Disponível em <http://e-revista.unioeste.br/index.php/geoemquestao/article/view/6634>. Acesso em 21/12/2020.

NAVAS, ADOLFO MONTEJO. **Fotografia e poesia (afinidades eletivas)**. Ebook. Ubu Editora, 2018.

SANTOS, Paulo Rodrigues. **Tupaiulândia**. Volume I. Belém: Editora Grafisa: 1974.

SONTAG, Susan. **Sobre Fotografia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

CAPÍTULO 2

MEDIAÇÃO ENTRE HUMANOS E NÃO-HUMANOS E A CONSTRUÇÃO DE TERRITÓRIOS DAS ÁGUAS NA COMUNIDADE DE PIXUNA DO TAPARÁ (SANTARÉM-BRASIL)

*Pauliana Vinhote dos Santos¹
Rubens Elias da Silva²*

DOI: 10.46898/rfb.9786558891055.2

¹ UFOPA - pauliana.geo.ufpa@gmail.com
² UFOPA - hellazer09@gmail.com

1 INTRODUÇÃO

A pesca é uma atividade social que é fruto da mediação entre atores sociais, grupos e intergrupos e o ambiente, visando satisfações sociais, além das necessidades econômicas. Neste texto, nossa ênfase heurística é lançar luz na questão sociocultural onde os atores sociais culturalmente motivados constroem territórios, buscando meios possíveis para o uso, acesso e usufruto coletivo de recursos naturais em ambientes naturais. É através dela que tais sujeitos ou grupos sociais se apropriam do espaço transformando-o em território, onde o mundo material se relaciona com o mundo invisível e estes convivem em constante paradoxo, existindo e coexistindo, vivendo e resistindo (SILVA, 2015).

Podemos dizer que a atividade da pesca apropria-se do território e se faz de fato ao dominá-lo para tirar daí os recursos existentes e disponíveis. Essa atividade aglutina um conjunto de fatores, técnicas, manifestações e simbologias que fazem com que os equipamentos de pesca, a canoa e o remo se transformem de simples objetos do trabalho cotidiano para uma extensão do próprio corpo do pescador (DIEGUES, 1983). Nesse sentido, o trabalho para Hannah Arendt, o ser social, na figura do homem é condicionado por tudo que entra em contato com sua vida, tudo aquilo que ele coloca à sua frente, tornando significativo, transformando essas “coisas” em condições de sua existência (ARENDR, 2014). A pesca é, portanto, quem impregna o espaço de sentidos, de significados, de valores. Um valor que não é, necessariamente, capitalista, mas simbólico. É através dela que o pescador se identifica como tal.

A perspectiva simbólica da pesca foi abordada com o intuito de reflexão acerca dos sistemas de saberes construídos e reconstruídos para o exercício dessa atividade, aqui trabalhada como uma atividade para além da esfera econômica. Considero esse conjunto de saberes e conhecimentos dos ribeirinhos/pescadores como uma arte e uma ciência da natureza, no sentido que Lévi-Strauss (1962) dá ao “pensamento concreto” uma vez que para ser pescador, é preciso antes de tudo saber interagir com os recursos naturais, ter noção do tempo e do território na qual está inserido. Esse autor entende que os saberes, tanto o científico, quanto o tradicional permeiam ambos nas “operações lógicas e, mais, respondem ao mesmo apetite de saber: procuram entender e agir sobre o mundo” (LÉVI-STRAUSS, 1962, p.53).

Assim, o objetivo deste trabalho é identificar como os acordos de pescas são construídos e organizados tendo em vista a organização do território, e ainda entender como as questões simbólicas da pesca influenciam no processo de construção dos acordos de pesca na comunidade de Pixuna do Tapará.

2 MITOS AMAZÔNICOS: O IMAGINÁRIO E SUAS DIMENSÕES NA COMUNIDADE DE PIXUNA DO TAPARÁ.

Além das práticas sociais, a comunidade de Pixuna também é o espaço de práticas simbólicas. Para a comunidade a floresta e o rio não representam somente o espaço de reprodução econômica, das relações sociais, o território pode ser visto também como *locus* das representações mentais e do imaginário mitológico das populações tradicionais (DIEGUES; ARRUDA, 2001). As práticas simbólicas são as representações, símbolos e mitos que a comunidade constrói. No passado, estas práticas eram compostas pelos mitos reproduzidas pela comunidade existentes nos diferentes territórios da floresta, no rio, árvores e caminhos que se cruzam, um dos mitos mais conhecidos é o da Cobra Grande, do Boto e do Navio Iluminado.

Os mitos e as lendas fazem parte das culturas amazônicas, interferindo na formação de sua identidade, na sua cultura, nos seus modos de ver e viver a vida. Eles são apresentados como uma tentativa de explicar a realidade, como resposta e explicação da origem do mundo, ou então explicar o que não é explicável, como os mistérios da floresta, das águas, ou o que é reproduzido através de cerimônias religiosas, que por sua vez, mantêm vivo o mito, dentro dessa visão. O mito está relacionado com religião, ritos de passagem ou história de um povo (ELIADE, 1998).

Desde os primórdios do mundo, até hoje que busca-se explicar a existência do mundo através dos mitos, estes sempre estiveram presentes na história buscando explicar a criação do mundo, a existência dos elementos da natureza, buscando e tentando entender um sentido para a vida. O homem sempre buscou entender e explicar o que não consegue dominar e entender, e o mito vem ser a maneira ou uma tentativa de explicar os fenômenos de uma forma mais atraente, os acontecimentos que não podem ser explicados da forma mais convencional. Essa língua é carregada de simbolismos e também atual, e a cada vez contada, vai se modificando.

No que se refere ao sistema religioso amazônico, conforma Fraxe (2009), as comunidades tradicionais da Amazônia apresentam uma rica variedade de mitos, concepções, crenças e práticas, considerando a influência religiosa indígena, africana e portuguesa que para Galvão (1976) são todas misturadas e é como se fosse formada uma outra religião, mas na verdade não, uma vai sofrendo influência da outra. Para essa autora, os santos católicos assumem uma importância significativa para a determinação da vida cotidiana nessas comunidades, uma vez que esses santos são aqueles de quem se obtêm os “milagres” e “graças”, por meio de promessas. Por outro lado, continua a autora que no contexto amazônico, há uma efetiva ascensão da religião

evangélica presente em muitas comunidades, o que tem enfraquecido as igrejas católicas na região e causado vários conflitos e divisões no âmbito comunitário.

Pensamos então no que seria o mito? Será que é somente histórias contadas para reavivar nossa imaginação ou trazem alguma verdade? Pensando no que seria o mito, buscamos um conceito, o que não é fácil, nos estudos de Mircea Eliade (1998). Já que tanto o mito quanto a lenda se confundem e por várias vezes chegam a serem classificadas como narrativas místicas que contam ou tentam explicar a origem de um fenômeno.

Para Eliade (1998), o mito faz parte de um conceito muito mais amplo do que apenas uma história sagrada, sobre um acontecimento ocorrido em um tempo passado, para explicar os acontecimentos presentes, ou para explicar a presença dos seres sobrenaturais. Ele faz parte do pensamento simbólico, e não é exclusivo dos mais velhos, das crianças, ele faz parte da mentalidade das pessoas. Para esta autora, as imagens, os símbolos e os mitos não são frutos da mentalidade do ser humano, mas sim, elas respondem a uma necessidade e possuem a função de “revelar as mais secretas modalidades do ser”. (1998, p.09)

Ainda, para Eliade (1998, p.13), o mito é uma forma de fundamentação da reprodução social e da cultura, sendo entendido pelas sociedades ditas tradicionais, como uma forma de validação da realidade. Essa forma de pensar a vida, ainda permanece na cultura moderna e pós-moderna, ora de modo residual, ora de modo ativo, ele é:

“O mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma “criação”: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser.” (Eliade, 1972. p. 09)

Esse mito é apresentado como explicação do inexplicável, as vezes é usado para explicar algo, estabelecendo a diferença entre o sagrado e o profano. Essa relação influencia para quem aceita o mito, na própria formação da identidade, principalmente quando se trata da cultura do homem amazônico. Aqui, ele é retratado como o modo de ver sentir e dimensionar a realidade, e como tal faz parte do próprio processo de formação da identidade do amazônida.

Para Lévi-Strauss, o mito é considerado como algo característico da “cultura de uma sociedade primitiva” que ainda não deu forma aos seus conceitos (ou princípios fundamentais, em linguagem filosófica). O autor ainda (1976) encara o mito como “bricolagem intelectual”, enquanto Eliade (1989) o considera como o relato de um acontecimento que teve lugar em tempos primordiais. Eles também podem transitar de um “espaço sagrado” para um “universo profano”. Assim, as maiores religiões humanas

marcaram as civilizações modernas e estão mais ou menos impressas na mente dos indivíduos. Verifica-se esse ponto de vista em Jabouille, (1994, p.17) e em Eliade (1989, p. 13), para quem “os mitos descrevem as diversas e frequentemente eclosões do sagrado (ou do sobrenatural) no Mundo. O mito é, portanto, considerado como uma história sagrada [...] ele torna-se o modelo exemplar da todas as atividades humanas significativas. Entretanto, quando perdem seu suporte religioso e antigo, passam, inevitavelmente, a serem identificados como ficção.

Ao pensarmos sobre a dimensão simbólica do imaginário na Amazônia, especificamente na comunidade de Pixuna do Tapará, algo nos chama atenção. É a visão mística e, ao mesmo tempo, conflituosa que ora se relaciona com a floresta e a água, por vez se relaciona a valores, religião e posturas éticas dentro da comunidade. Isto implica deslocar uma miríade de interpretações para fora da questão simbólica, reunindo possibilidades reais para se compreender essas imbricações dentro do sistema cultural.

Sendo assim, as narrativas acabam formando um conjunto de representações sobre a natureza e sobre o homem, motivo pelo qual os moradores da Comunidade de Pixuna foram ao longo dos anos foram se misturando ao universo de sua cultura, os seres místicos, como a Cobra Grande, o Boto, e os encantados.

Nesse imaginário amazônico é certeza os rios estarem ligados intimamente a propagação dos mitos, deles surgem: os botos, as iaras, os boiunas, as cobras (Grande, Norato) e todo um mundo encantado que habita as suas profundezas para conviverem com o ribeirão, e é justamente essa relação água-homem-natureza que se torna um dimensão da potência do imaginário (DURAND 1989). Eliade (1993) também nos fala que as paisagens com fortes influências dos elementos naturais, como florestas de mangue, igarapés, campos e a costa atlântico, o misticismo está ligado à cíclica das águas.

E, para Paes Loureiro (2015) em sua reflexão sobre o imaginário amazônico, diz que ao mesmo tempo em que um imaginário estigmatizante foi cristalizado, a partir do olhar estrangeiro, há o imaginário constituído pelos “olhares de dentro”, que por sua vez é carregado de uma “poética” inspirada pelo próprio ritmo e possibilidades da natureza e suas relações com o homem, ou seja, o mítico está em comunhão com a vivência cotidiana (seja das etnias indígenas, das comunidades caboclas, ribeirinhas, nas cidades, e nas influências culturais dos migrantes em diferentes períodos históricos), mas que não corresponde ao que a visão de fora lhe atribui.

Esse autor acredita que a poética do imaginário amazônico apresenta modos de vida e culturas singulares e estaria numa zona entre o real e o surreal, a qual chama de *sfumato*, assim ele escreve:

Sob a liberdade que o devaneio permite, o espaço é quase que absorvido pelo tempo, assumindo uma leveza que compensa as duras fainas e jornadas na floresta ou nos rios. São inúmeras essas atitudes envoltivas de contemplação operativa, em que o real e o imaginário se interpretam livremente. Nesse sentido, habituaram-se a aprender o espaço de forma descontínua – cada segmento desse vasto espaço unitário é um espaço natural reconstruído socialmente e, por isso único, ao mesmo tempo que igual e integrado ao espaço universal. (PAES LOUREIRO, 2015, p. 79)

Algumas histórias, fazem da natureza um território social habitado por seres encantados como a Cobra Grande, o Navio Iluminado/Encantado, o Boto que, ao longo das narrativas, dos moradores acabam adquirindo forma humana, as “visagens, com eles denominam, e que evidenciam conflitos, discórdias, mundos mágicos, respeito e medo e que por sua vez, se reproduzem socialmente.

Eduardo Galvão em seu livro “Santos e Visagens” faz o relato de uma pequena comunidade de Itá, no Amazonas de como eles realizam suas práticas religiosas, ele descreve como o caboclo amazônico acredita no “reino encantado” (que é o lugar onde estão os seres ou companheiros do fundo, como o boto (ser que habita os fundos dos rios) ele sobe a superfície na forma humana, em noites de festas para seduzir as mulheres das comunidades próximas. Para este autor, eles distinguem-se entre o boto avermelhado, “o mais perigoso” segundo os moradores locais, e o preto, também conhecido como tucuxi, destacando este último como aquele “que ajuda aos afogados empurrando-os para as praias” e afugenta os avermelhados “quando estes atacam as canoas ou nadadores” (p. 92). Entretanto, ele ainda fala que, segundo a crença disseminada na região, ambos são igualmente evitados, pois quando o boto acompanha a canoa é melhor ignorá-lo, esquivando-se assim da sua “malignidade”, lançada por ele sobre aqueles que infringem a regra, deixando-os enfermos, sendo livrados da sua malignidade somente pelo curandeiro ou pajé, se não for tratado a tempo, o acometido pela doença pode morrer.

Aqui, para se falar dos mitos e superstições do povo amazônica nos lembra ao que Galvão (1976, p. 66) fala que muitas dessas crenças sobrenaturais adentram o imaginário amazônico a partir da colonização, ele esclarece que essas crenças do homem amazônica é um legado dos povos ameríndios que aqui habitavam. Esses medos dos seres que habitam as florestas e as águas desses ribeirinhos nos põem diante de questões acerca da compreensão do mundo vivido ou “mundo místico”, pois para quem não compreende, o povo daqui é taxado de ignorante pelas pessoas que se dizem “cultas”.

Então, podemos adentrar uma outra categoria, que Latour (2000) chama de “os não-humanos”, para este autor, os não humanos passam a serem os mediadores da relação homem-natureza. Os não humanos são seres privados de alma, aos quais é atribuída uma vontade, mas que não possuem a capacidade de indicar de forma “con-

fiável”, os fenômenos que não conseguem serem explicados racionalmente. Sendo assim, essa perspectiva nos revela que por mais que a ciência tente reescrever discursos de separação entre o mundo “natural” e o mundo “social”, na verdade isso nos mostra que a sociedade nunca funcionou de acordo com essa separação, pois o místico está sempre presente. Trazendo para o lado amazônico, o religioso e o místico andam de mãos dadas. Isso quer dizer que nossas visões do mundo quanto as coisas que criamos (objetos ou algo fruto da nossa imaginação) estão permeados e pertencem concomitantemente à cultura e à natureza.

Essa relação que esses povos, falo aqui do universo da pesca, mas falando do geral, dos povos das florestas, que essa relação que ele tem com a natureza nos revela como esses trabalhos estão relacionados intimamente a esses ciclos da natureza, a vida familiar, pois as relações de parentesco são muito fortes. Diegues (1994) nos chama a atenção para a unicidade que vê nas sociedades tradicionais, principalmente entre as técnicas de produção e o campo simbólico, e ele demonstra isso na relação entre a atribuição do tempo do pescar, de caçar e de plantar, e os mitos ancestrais nessas sociedades indígenas, como os caiçaras no sul do país, e aqui com os ribeirinhos Amazônicos.

Ainda nesse mesmo viés, AB’SABER (2002) faz uma observação sobre os ribeirinhos, que eles possuem um vasto conhecimento sobre as várzeas, sobre os rios, e as florestas, bem como nas coletas de sementes que servem como alimentos, sobre a retirada das fibras, tinturas, resinas para a construção. E por esse profundo conhecimento da fantástica biodiversidade pelo ribeirinho e dos demais povos das florestas, eles são como guardiões da natureza amazônica, um conhecimento que é passado de geração em geração.

3 METODOLOGIA

A microrregião do Tapará onde está localizada a comunidade de Pixuna do Tapará, situa-se na margem esquerda do Rio Amazonas. Possui uma população aproximada de 4.000 habitantes, compreendendo 12 comunidades (AZEVEDO e APEL, 2004). Essa região no ano de 2006 passou a ser Projeto de Assentamento Agroextrativista (PAE) que é uma modalidade de assentamento destinada a exploração de áreas extrativistas, através de atividades economicamente viáveis, socialmente justas e ecologicamente sustentáveis (IPAM, 2010).

Os sujeitos da pesquisa são ribeirinhos, moradores da comunidade de Pixuna. Estes são pescadores a Colônia de Pescadores Z-20 ou são filiados ao Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais – STTR. Foram entrevistados doze homens, todos pescadores e que vivem à mais de vinte anos na comunidade. Foram realizadas duas viagens de campo com duração de três dias, e várias visitas rápidas para parti-

cipação em reuniões comunitárias que ocorrem uma vez por mês. Fora essas visitas, ainda participei de duas pescarias de pirarucu, com o intuito de entender melhor as relações dos pescadores com o peixe, o rio e os seres das florestas e das águas.

O método de análise desse trabalho foi a etnografia, cujo principal objetivo é compreender o significado das ações e dos eventos para os grupos sociais estudados. A etnografia está sendo empregada com o intuito de aumentar o conhecimento acerca do modo de vida dos ribeirinhos em questão, de suas interações com os diversos ambientes (igarapés, roça, rio, locais de pesca e caça), das maneiras como eles constroem seus territórios e nomeiam os referidos lugares, sua importância nas redes socioculturais tecidas cotidianamente. Nesse trabalho, busca-se que o pesquisador se coloque na posição do outro para descrever seu modo de vida, sua cultura, a partir de uma visão de dentro, procurando identificar os valores que os ribeirinhos atribuem a si, e ao grupo e de que forma esses valores são expressos por esse grupo, já buscando trazer essa experiência para o campo simbólico (GODELIER, 1981), GEERTZ, 1973).

A observação participante foi uma técnica utilizada, pois ela é uma fonte de evidências que possibilita a leitura e o reconhecimento dos recursos e as formas de uso pelos atores envolvidos. Segundo CARDOSO (1986, p. 103), a observação participante ganha significado na pesquisa de campo, ao passo que permite “[...] descrever e situar os fatos únicos e os cotidianos, construindo cadeias de significação”.

Outro instrumento utilizado foi a história oral que foi utilizado para buscar informações sobre a história desses grupos sociais, de acordo com suas respectivas memórias. Os interlocutores foram selecionados de acordo com indicação da própria comunidade, ou seja, os mais velhos. Esses interlocutores foram conduzidos por entrevistas espontâneas, as quais, na perspectiva de Yin (2002), permitem tanto a indagação do respondente quanto também a emissão de suas opiniões, aproximando-os da função de informante.

4 RESULTADOS E DISCUSSÕES

Abordo nesse artigo o conceito de território e como este é construído a partir das mediações entre humanos e não-humanos. Tomando a princípio o conceito de território em Haesbeert, cujas ideias o autor “prioriza dimensões simbólicas e mais subjetivas, [...] é visto fundamentalmente como produto da apropriação feita através do imaginário e/ou identidade social sobre o espaço.” (HAESBAERT, 2002, p. 18). Ao contrário dos conceitos clássicos de território, como em Raffestin (1980) no qual o território é um espaço onde se projetou um trabalho, seja energia ou informação e que é marcado pelas relações de poder. Para ele “o território revela relações marcadas pelo poder. (...) se apoia no espaço, mas não é o espaço. É uma produção a partir do espaço.

No sentido do ponto de vista geográfico, o território é abordado, a partir da concepção política-administrativa do território nacional, enquanto espaço físico onde se localiza uma nação; um espaço onde se delimita uma ordem jurídica e política; um espaço marcado pelo trabalho humano com suas linhas, limites e fronteiras determinadas. Ainda, ao se apropriar de um espaço, concreta ou abstratamente, o ator territorializa o espaço, ou podemos dizer que ele cria sua identidade ao seu território, o que evidencia novamente a relação do poder (HAESBAERT, 2002).

Saquet (2004) também analisa a ideia de território como instrumento de poder, ele ainda faz um resgate das discussões de Hasbaert das diferentes interpretações do conceito de território levando em consideração as três vertentes mencionadas por ele (jurídico política, econômica e cultural), como sendo essenciais para se fazer as interligações necessárias.

Diversas etnografias têm se preocupado em compreender as relações simbólicas entre humanos e não – humanos no espaço natural (GALVÃO, 1976; MAUÉS, 2011; MOUTINHO; VAZ FILHO, 2013; FRAXE, 2004), nos estados do Amazonas e Pará. *Ibidem*, estudou no estado do Amazonas, na comunidade de Itá no qual ele destaca o, universo religioso do caboclo amazônico, descrevendo a crença do “reino encantado”, onde habitam os “companheiros de fundo”, na figura do Boto que se transfigura em homem. Pesquisas análogas têm sido feitas no Baixo Amazonas estudando comunidades tradicionais e/ou indígenas e as dinâmicas mediações entre humanos e encantados, a saber (VAZ FILHO, 2013; WAWZYNIAK, 2003). Tanto Maués quanto Harris destacam o aspecto religioso do catolicismo popular das comunidades tradicionais da Amazônia e como que essas práticas católicas se entrelaçam com as práticas da pajelança.

4.1 Os territórios do lado de lá: os não humanos

No imaginário amazônico, o sobrenatural convive diariamente com o mundo material, pois os dois formam, na perspectiva dos moradores, uma só realidade (VAZ FILHO, 2013). O mundo material seria esse nosso mundo da labuta, do trabalho, o mundo de perspectivas concretas; o mundo místico, do encanto ou espiritual é o lugar do invisível, daquilo que não consegue ou não pode ser explicado pela lógica racional, porém sua existência não é questionada, no qual um complexo de crenças permeia os dois mundos, onde humanos e não-humanos convivem harmoniosamente, porém em realidades distintas.

Durante a pesquisa de campo, percebi na fala dos interlocutores como o paradoxo se articula: ao mesmo tempo que eles afirmam não acreditar nos encantados, conhecem alguém próximo que viu ou sofreu punições – malinesas – destas divindades.

Outra peculiaridade é que estes mesmos interlocutores que afirmam não acreditar têm medo das divindades. Paradoxo este discutido por outros autores (VAZ FILHO, 2013) que estudou sobre humanos e a existência de divindades (SILVA, 2018). Situação Descrita nas falas abaixo:

Pauliana: o senhor acredita nos seres das florestas, das águas? Interlocutor 2: não, eu não acredito. Pauliana: E se o senhor visse alguma coisa de anormal o senhor acreditaria? Interlocutor 2: É se eu visse eu acreditava. Pauliana: E nos seres das florestas o senhor acredita no jurupari, na mãe d'água, no curupira? Interlocutor 2: Rapaz, eu acredito né, o pessoal fala, tem mais eu nunca cheguei a ver e nem ouvi o cântico de nada. Pauliana: Mais o senhor acredita por que os outros falam? Interlocutor 2: É, acredito sim. (INTERLOCUTOR 2, PESCADOR DE PIRARUCU, 50 ANOS)

Os pescadores narram histórias vividas na pesca, de seres sobrenaturais que vivem nas florestas e nas águas, ora causando medo, ora agindo como protetores dos lagos e florestas, conforme o interlocutor: *“Eu já vi, eu já vi várias vezes assovio, esses dias na subida d'água tava com o parceiro lá caçando capivara, e ouvi um gemido, de certeza era uma visagem. Mas eu fui lá e não era”* (Interlocutor 9: pescador de pirarucu, 40 anos)

4.2 O boto e a Cobra Grande

- A Cobra Grande

A Cobra Grande é vista com um animal, uma sucuri grande. Aparece sempre a noite, e sempre adiante de uma tempestade ou em um temporal. Relatam que seus olhos brilham com a mesma intensidade que o farol do barco (GALVÃO, 1973) que ela pode aparecer também como um “navio encantado”, onde ele está sem tripulantes e vai deslizando pelo rio com todas suas luzes acesas. Na comunidade de Pixuna, temos as duas versões de formas distintas e não o mimetismo identificado por Fraxe (2004) no qual a Cobra Grande e o Navio Iluminado são a mesma coisa; tem pescador que garante que viu a Cobra Grande, ou ao menos os olhos dela brilhando e ainda o rastro dela, e tem pescadores que viram o navio desaparecer na sua frente, *“na piscada do olho”*, vejamos os relatos:

“Nesse lago novo, o papai contava que tava dando um temporal e lá ia levando uma bola de barranco, de capim, mato grande mesmo que fica em cima da superfície da água e uma arvore grandona conta o vento, a arvore dava mais 50 metros de comprimento, ele disse que era ela (a Cobra Grande) que tava em baixo e ia levando, porque o barranco ia contra o vento, não dava de ir sozinho. Era a Cobra Grande! (INTERLOCUTOR 3.1, PESCADOR DE PIRARUCU, 40 ANOS)

Pauliana: Mas será que ela mora aí? Interlocutor 3: Essa daqui mora pra banda do lago novo, muita gente da comunidade chegou a ver ela, inclusive um vaqueiro da fazenda viu o rastro dela no verão mesmo, ela veio lá do lago novo, segundo que falaram que quando ela vinha ia abrindo por onde ela passava, e tão pesada que era as voltas dela iam arrastando na terra seca, ela passou uns quatro a cinco meses aqui, ela atravessou pra umas baixa funda que tem do lago pra cá dos lago do Amazonas e aparecia no verão seco o vestígio dela pro onde ela atravessa as restingas vai pra de baixo procurando abrigo fundo (INTERLOCUTOR 3, PESCADOR DE PIRARUCU)

CU, ATUALMENTE APOSENTADO, PESCA SOMENTE PARA O CONSUMO, 80 ANOS)

A vida do pescador amazônico está ligada diretamente ao rio, cujo é habitado pelos encantados que residem no fundo, são os encantados do fundo (GALVÃO, 1976) e possuem poderes sobrenaturais. Da água temos dois seres encantados recorrentes em toda a Amazônia e que representam os maiores medos dos ribeirinhos, um deles é a Cobra Grande – O Norato – O Boiúna – A Sucurijú, “é um animal mítico que se transforma em navio iluminado, possui poderes sobrenaturais, surpreende e espanta os navegantes em noites escuras ou tormentosas (LOUREIRO, 2001, p. 98) e o outro ser encantado é o Boto, do qual falaremos mais adiante, vejamos mais relatos sobre a Cobra Grande:

“A Cobra Grande, essa sim eu já vi, nós tava no trabalho da fiscalização, nós era uns 8 mais ou menos, nós tava na boca do Pixuna, e aí nós tava todos sentados no porão da bajara assim nas enchivas e daí aquele fogo sai e atravessava lá no porto, assim nós achava que era uma lancha mas não era a lancha, era cobra grande porque tinha dois fogos no lugar dos olhos, e daí as vezes as pessoas falam, que era a voadeira, mas eu nunca vi voadeira fazer tudo aquilo que faz, que uma cobra faz, foi nessa parte que nós vimos. Pauliana: Mas ela não fazia barulho e nem o remaso que falam? Interlocutor 5: Não, não só deu aquele banzeiro que é aquela onda na bajara e nós entremo pra dentro, e o pessoal ficaram com medo e entremos, e depois começou a chover. Nós tava na boca no rio Amazonas mesmo e depois que nós entremos pra dentro lá, agora os meninos viram aqui no lago a cobra grande, que eles iam a noite também fiscalizar e viram ela de búbuia, assim boiada, enxergaram aquele vulto grande e ia sumindo aquele vulto, eles pararam a bajara, daí eles foram pra beira do lago depois acendeu aqueles dois olhos, assim e correu assim, e aquele olho corre mesmo e igual uma lancha mesmo e depois sentou e sumiu e eles voltaram, não conseguiram ir pra frente não, ficaram com medo. (INTERLOCUTOR 5, PESCADOR DE PIRARUCU 39 ANOS)

“Aparece o navio, eu já vi, aparecia aqui. Eu tava pescando com esse dito marido da minha prima, apelido dele era pão, e nós tava bem ali daquele lado, bem ali perto daquela ponta, nós tava pescando dorada, era mês de julho pra agosto, aí nós tava com espinhel, fomos soltar o espinhel pra fora de noite e quando demos o navio apareceu pra li pra banda da boca, mais muito igual navio de turista, mas de mais. Aqueles pau de cargas e luz lá em cima, atravessou pra esse lado e depois ele voltava pra li pra esse lado aqui de novo e ele voltava pra li, aí a gente, “rapaz que navio é esse será que tá perdido, eu disse pra ele”, esse navio não tá perdido, está muito claro, aí ele disse: “rapaz eu não sei”, aí eu disse: “desde essa hora que ele apareceu não some pra quem vai pra banda de Santarém e só vem neste rio”, aí depois ele beradiou, e ele disse: “bora ver o espinhel” e eu disse: “umbora”, aí a gente começou a puxar o espinhel e eu olhando sempre pra banda do navio quando ele foi suspendendo a pedra, quando suspendeu bem assim que eu vi já tava perto, eu disse: “pão dobra, bora dobrar rápido que o navio tá no nosso lado”, aí ele olhou e disse: “pelo amor de Deus dobra”, aí não teve mais quem pegasse, deixei ele puxar mais o espinhel aí sortemo e sumimo pra dentro do cerrado, aí ele parou lá naquela posição perto de nós, mas perto do que a escola, ali parou mas muito claro só que ninguém enxergava ninguém dentro, aí ele foi sumindo, foi sumindo e por último que sumiu, foi os dois paus de carga. Aí eu disse pra ele: “rapaz, sabe pão que esse é o navio encantado que o pessoal tem visto aqui”, aí ele disse: “rapaz é mesmo e agora pra nós ir pra casa?”, eu disse: “bora desmanchar o espinhel e vamo embora aqui por esse cerrado pega essa beirada e vambora por dentro”, aí e assim nós fizemos, fomo embora. (INTERLOCUTOR 4, PESCADOR DE PIRARUCU, 68 ANOS)

“Uma vez tava pescando dorada na beirada, numa bajara que eu tinha, ai tava eu olhei pra fora e disse: “lá vai ela de bubuia”, meu parceiro disse: “mas será”, eu disse: “é, olha a canoa!”, mas tava um pouco longe daqui pra aquelas bananeiras lá, mas rapaz bora la com ele, mas não vai ninguém e luar tava parece dia, e disse: bora a canoa dele vai fugindo e malhadeira e fui chegando perto e percebi que não era a canoa aí era do comprimento de uma bajara só que na ponta assim tinha um bocado de galho, rapaz eu fiquei e desconfiei e aparecia aquele tronco e era largura da dessa lancha lá e aparecia pra tras uns 15 metros, ai eu peguei a lanterna mesmo luar, eu foquei mais não dava de ver bem o que era, ai eu disse: “dobra a bajara que isso não é coisa boa, é bicho feio aqui do fundo”, ele dobrou a bajara, e o bichão, quando nos demos ela boiou mais na frente e saiu assim, ai eu fiquei com medo, eu acho que era a Cobra Grande, mais não vi nada de fogo. Dizem que os olhos dela são duas tochas de fogo, né? Aí se era ela, eu não sei, mas que era grande, era sim”. (INTERLOCUTOR 3, PESCADOR DE PIRARUCU, ATUALMENTE APOSENTADO, 80 ANOS)

Nesse relato, o interlocutor ora fala que era o Navio Iluminado, ora era a Cobra Grande, levando nós a cremos que talvez possa ser a mesma coisa também. A Cobra Grande que se transforma em Navio Iluminado. Vaz Filho (2013) diz que “há vários relatos da Cobra Grande que saiu da terra firme para o rio “rasgando” o chão e derrubando arvores” tal qual ocorreu em Pixuna, muitos não viram a cobra propriamente dita, viram somente seus rastros:

Rapaz a cobra grande que o pessoal falaram que já viu, eu nunca vi, eu fui umas vezes lá e dormir com o Amarildo, lá no lago pra mim vê ela, mas eu nunca vi, eu vi uns rastro de uma cobra que vem lá do lago novo, então a gente vimo o rastro no lago era muito grande dava dois palmos e pouco aquele rastro e era assim no igarapé e caiu pro lago, então o pessoal acha que era esse bicho que aparecia ai no lago, apareceu pra algumas pessoas, não foi pra todo mundo que apareceu (INTERLOCUTOR 9, 40 ANOS)

E outros afirmam veementemente terem visto a Cobra Grande:

Antes quando eu era mais novo eu fui pescar com meu tio pro Lago Grande (Monte Alegre), eu tava assim numa base de 13 a 14 anos, nós fomos chegando lá no Piapó, aí meu tio veio e tava com aquele monte de acari e veio embora, aí nós ficamos lá eu com meu tio e o genro do meu tio também, quando nós colocamos a malhadeira e quando foi umas nove e meia pras dez a baixo do igapó grande que é um lago lá, nós tava bem assim no capim quando demo ela boiou assim fora e do outro lado tinha uma parte que tinha um outro pescador e ela correu no rumo dele e tava essa distância assim o fogo ai correu e aí apagou o fogo, aí correu pra perto do pasto, aí ficamos lá mais que essa casa longe da beira do lago, aí nós ficamos lá na canoa, aí passava perto assim que varava de um lago pro outro largão mesmo aí ela voltou lá fora e dobrou no nosso rumo que ela veio, aí nós tinha colocado uma malhadeira bem assim no igarapé, aí ela veio e ela parou, eu acredito que assim que nós demo bobeira, ela veio e parou, ai eu só fiz me enfiar por baixo, meu tio pelo porão e outro marido da minha prima deitou na proa da canoa dele aí nos olhava assim, ela clareava em cima do capim, aprecia cara de um caminhão, 15 min ela ficou lá, aí nós tremia de medo, se ela entra pra essa canoa ela pega nós, aí teve teve lá e ela foi recuando, aí ela entro de novo e correu, nós passamos a noite lá no burutizal e no outro dia a gente veio embora e não ficou mais lá! (INTERLOCUTOR 4, 68 ANOS)

A Cobra Grande eu já vi, foi assim já faz uns 18, 20 anos atrás anteS de um temporal, eu olhei na beira e o temporal se formando e pra li era tudo fundo naquela boca do Tapará, eu via aquela tocha tão rápida que não dava 2 minutos ela atravessava pro outro lado do igarapé da praia, e parecia com foco de carro, rente a água, eu tava na beira ajeitando o barco e como eu vi que vinha um temporal grande, e sempre dizem

que a cobra grande aparece em temporal, então ali na boca do Tapará não era tão baixo como é agora, saía da boca do Tapará em direção ao igarapé da praia, rápido e chegava no lago, parava e ficava só o fogo, acho que umas quatro vezes naquele corre, corre e eu acreditava que era cobra grande porque o pessoal fala que já tinha visto lá. Eu acho que ela não mora mais aí, ela já foi embora, devido as terras crescendo, que são as praias, a cobra grande gosta de tá mais no fundo e pra mim ela se mudou, hoje o pessoal coloca as bubuia e fica tudo de fora e naquela época era muito fundo. (INTERLOCUTOR 6, 50 ANOS)

Para alguns interlocutores, a Cobra Grande seria um encantado¹ - uma pessoa que não morreu e foi levada pelos companheiros do fundo: *“e tinha uns locais que o caboco não passava lá que ela estava lá, esperando para encantar ele, levar eles pro fundo né?”*

Pra cá falam muito em cobra d'água, era mais isso daí que era muito comentado. Mas a minha mãe chegou a vê muitas vezes o fogo dela, eles iam andando na beira do rio então tinha um local, mais era diante de temporal, tarde hora da noite e tinha uns locais que o caboco não passava lá que ela estava lá, esperando para encantar ele, levar eles pro fundo né? (INTERLOCUTOR 7, 50 ANOS)

Dizem que a pessoa fica encantado e vai embora pro fundo, pois é tudo isso tem essas “medosa” como diz o povo, diz que fulano se encantou e foi embora pro fundo, e assim vai. Aqui ninguém sabe dizer como foi né, porque caiu na água do barco do seu Amador que mora ali, chamavam de segurança veio da cidade, chegou lá, foi passar da proa do barco foi pular pelo lado escapuliu e até hoje não acharam, procuraram de todo jeito e não acharam. Foi duas pessoas que sumiu ai e não acharam, o outro foi o velho chamado Carieiro, ali pra banda do remanso ele foi vender pirarucu na casa do cunhado dele, aí esperaram e nada quando vieram procurava, tava a canoa no remanso o chapéu e o remo atravessado não acharam ele, sumiu também que até o dia de hoje ninguém sabe o fim daquele homem, que não acharam nem boiado também, foi encantado, só pode! INTERLOCUTOR 3, 80 ANOS)

Segundo este relato, duas pessoas sumiram misteriosamente da comunidade, ninguém sabe o que aconteceu, o que os levam a acreditar que os encantados levaram eles, e talvez eles sejam essas cobras que aparecem pelo Pixuna.

Não, as vezes a visagem é medo. Eu sei da cobra grande, tem o boto até dizem que ele se ingeria em gente, nessa época que o finado titio que era vivo e eu pescava com ele na beira do amazonas, nós vimos 3 pessoas numa canoa branca e vinham remando da beira e nos tava puxando espinheis e eles vinham passando, aí eu disse que é esses cabocos uma hora dessa, e nos fomos pra beira e chegando perto e eles remando, e quando chegamos perto eles sumiram e depois levantou um cardume de boto em cruz e ele falou que eles eram boto que se gera em gente. Agora cobra grande no amazonas existe mesmo. Isso já faz muitos anos tava pescando com um cunhado meu ai onde é essa igreja, nós fomos pescar dorada e ela boiava daí a gente viu aquele fogo, aí saiu pra cima que chegava aqui de frente e era muito forte, quando eu chegava lá ela parava, e assim ela continuava umas três ou quatro voltas até que eu não vi mais, esse vez que eu vi (INTERLOCUTOR 1, 60 ANOS)

Olha por falar em visagem eu não acredito em visagem, eu tô 50 anos aqui no Pixuna e ainda não vi nenhuma. O que nós vimos foi um, no dia que fomos fiscalizar lá o lago, nós tava na beira do Amazonas, nós vimos o fogo que meu tio dizia que tinha cobra grande, aí eu quando morava ali no Igarapé da Praia, sempre minha vó dizia que tinha, que durante tá lá o único fogo que eu vi foi lá na ponta da ressaca. Eu vi foi lá por dezembro do ano passado. Vimos dois fogos de olhos, era enorme e assustador. INTERLOCUTOR 2, 50 ANOS)

¹ Segundo Maués (1995, p. 19) os encantados são seres perigosos e podem levar uma pessoa para sua morada, no encanto. Por isso é necessário cautela com eles, não só pedindo a proteção divina contra os males que podem provocar, como adotando atitudes respeitadas no momento em que se passa pelos locais que onde costumam manifestar-se (o mangal, os rios e os igarapés).

E para outros pescadores, a Cobra Grande é a protetora da comunidade, pois ela sempre aparece quando eles cometem uma infração, esta geralmente é a abertura da pesca de malhadeira nos lagos:

Eu acho que ela age mais como protetora do lago, porque sempre que eles abrem a pescaria no lago com a malhadeira, ela aparece e bota a gente pra correr, sabe! E quando ela aprece, chove, dá temporal, vento vargeiro, de cima! (INTERLOCUTOR 5, PESCADOR DE PIRARUCU 39 ANOS)

Sob essa perspectiva (WAWZYNIAK, 2003) nos diz que esses seres são vistos pelos ribeirinhos como protetores das águas, dos aningais, dos lagos, dos igarapés, das praias e também dos animais terrestres e aquáticos, tal qual apontado pelo Interlocutor 5, a mãe do lago do Pixuna seria a Cobra Grande, esta protege tanto contra invasões de pescadores de fora da comunidade quanto os de dentro da comunidade também, pois quando ela aparece, a pesca é suspensa no lago e rapidamente a história da cobra se espalha, inibindo as invasões.

- A malineza do boto

O boto é um animal ambíguo em nossa região: é um mamífero em forma de peixe que vive nos rios amazônicos. Segundo Maués (2006), o boto constitui um tabu alimentar (as pessoas não comem a sua carne), entretanto, é visto como símbolo sexual, um objeto de desejo de homens (boto fêmea ou “bota”) e mulheres (o boto macho, transformado em um belo rapaz). Por não ser comido como alimento, é pensado como vigoroso parceiro sexual (outra forma de “comida”). Vejamos um relato:

No tempo do meu avô, mas do meu tempo pra cá não. Meu avô contou uma história e que várias gente contava a mesma história: *que numa casa morava uma família e na família tinha quatro filhas e o que acontece o boto vinha de noite e o boto adormecia todo mundo da casa e entrava e lá o boto mantinha relação com ela e depois o boto ia embora e ela conseguiu engravidar do boto*, então ele me contava essa história e o que aconteceu quando ela ficou grávida do boto, ele abandonou ela, o menino nasceu vivo, mas logo depois, ele morreu! (INTERLOCUTOR 9, 40 ANOS)

Também à crença sobre a malineza do boto, esta provoca doenças em quem tira brincadeiras ou “judia” dele. Partes do corpo do boto também são usados em trabalhos religiosos sua carne não é utilizada como alimento (tabu), quando é encontrado, seu corpo é todo aproveitado para uso medicinal e de magia: os olhos servem de espécie de talismã para despertar o amor, a carne serve para a cura da lepra, o cérebro para despertar o faro de cachorros, e uma infinidade de outros usos (GALVÃO, 1976).

Nesse imaginário, o boto pertence ao lugar de encanto, onde vive os companheiros do fundo, espécie de mundo submerso que abarca todo esse imaginário. Galvão (1976) destaca que uma das concepções que se tem sobre o boto é que ele é um encantado, por isso recebe características humanas. Na Amazônia existem duas espécies de boto conhecidas, o boto vermelho e o boto preto; “o boto preto é aquele que protege,

e o boto vermelho é o *Don Juan* das águas, sedutor de moças donzelas e mulheres casadas” (FRAXE, 2004, p. 326) “*se tu chegar na beira do amazonas e tu vê o boto boiando principalmente, não é o botinho preto não, é o botão, é o vermelhão e faz mal*”, os pescadores da comunidade de Pixuna também relatam que quem “faz mal” é o boto vermelho, ele é temido por esses lados.

As cerimônias de pajelança na Amazônia ocorrem para curar as doenças que são praticadas pelo ataque do boto, curar o mau-olhado, a panema, afastar um encantado. O ataque do boto acontece quando ele se enamora das mulheres. Relato do Interlocutor, a respeito da relação dos botos no Baixo Amazonas:

“Eu tenho uma historia de um boto, a gente morava ali na frente, morava numa casa lá, o Santos eles moravam perto de nós, tava a Luciana, Ramon e o Helber eles eram pequenos, aí o Santos pescava saia ali pra trás do mato grande pra pescar acari nessa época tinha que sair 3h da madrugada, e a nossa casa ficava bem próximo, aí quando eu tava em casa umas horas, tava com os molequinhos pequenos, quando nós demos foi com aquele grito dela “*ai*”, aí nós fomos pra lá e ela tava em choro, ela disse que tava deitada na rede quando deu era o Santos, só que era a forma do boto, ela deitada com um filho daqui e outro daqui da rede, ela enxergou que não era o Santos, o erro do boto foi tirar a roupa tudinho, deitou com ela, usou ela, e ela querendo gritar e não saia nada, que ela adormeceu, quando ele saiu vestiu a roupa dele e saiu assim na porta normal e passou quando chegou la pra banda da beira se jogou na água era aquela zoadeira de boto pra lá, foi o tempo que ela se espernegou e saiu a voz dela, aí que ela gritou pra nós, ele ia lá na rede dela, e eu acho que foi feito um trabalho, isso um mês, ela teve que fazer um tratamento como o curador e afastou o boto dela. Por isso que eu digo que o inimigo entra ali no boto, e ela foi usada pelo boto e são coisas que acontece e que a gente vê, o que tá acontecendo eles chegam e contam o que tá acontecendo, se tu chegar na beira do amazonas e tu vê o boto boiando principalmente, não é o botinho não, é o botão, é o vermelhão e faz mal, pois é são coisas assim, por isso que eu digo que o animal, o peixe e a pessoa então não é caso do peixe virar o homem ou a mulher assim como o homem, não é pra virar boto e nem a mulher virar bota, por isso que eu digo que o inimigo ele entra lá naquele animal, lá pra virar gente, porque o que faz virar? É o próprio inimigo, é tipo a bruxa” (INTERLOCUTOR 6, 50 ANOS)

Vaz (2013) diz que aqui para o Baixo Amazonas, o mito do boto “emprenhador” não é romântico, as mulheres têm muito medo do ataque do boto, mulher por ele seduzida passa a ter relações sexuais, e a frequência das visitas noturnas deixa a mulher com o aspecto de doente, pálida (amarela), pois no momento do ato sexual, seu sangue é sugado (GALVÃO, 1976), como se fosse uma espécie de vampiro. Se a mulher não for curada, ou “tratada” com um pajé ou um curador, esta poderá morrer. Galvão (1976) destaca que o boto tem especial atração pelas mulheres, principalmente aquelas que estão menstruadas, que devem evitar andar em barcos, canoas, e se aproximar de rios, este entra na casa das mulheres pelas quais se enamorou, deita-se na rede junto dela para seduzi-la e amá-la, podendo engravidar – las mesmo as que estejam menstruadas e olharem para ele muito perto (LOUREIRO, 2001; FRAXE, 2004).

Galvão também fala que não encontrou registro do caso ser inverso, da Bota (palavra que os ribeirinhos usam para designar as Botas – fêmeas) virar mulher e seduzir um homem, já VAZ (2013) relata que na região do Tapajós há relatos das botas perseguirem homens, geralmente depois delas terem sido provocadas, tal qual aconteceu no Pixuna: aí ele disse assim *“a corna se tu for bota, vai a noite lá comigo”* (INTERLOCUTOR 6, 50 ANOS).

Olha o pessoal conta que teve um senhor lá da Costa do Taparú que foi daqui do Pixuna beradiando essa costeira que vai pra Costa do Taparú, e os botos começaram *“bobobo”* em baixo da canoa dele e saía e boiava e ele puxando na frente, aí ele disse assim *“a corna se tu for bota vai a noite lá comigo”* era um tio do Damásio passou, quando foi de noite ele deitado na rede dele quando ele olhou, e aquela mulher loira e bonita olhando pra ele, não falou nada, só foi sentando na beira da rede dele e ele foi com a mulher *“coisar”* e quando foi na outra noite de novo, mas ele sabia que era bota, olha pra terminar o embalo ele foi emagrecendo, foram fazendo pergunta pra ele, a família e nem a família não sabia e ele contou a situação e disse que tinha uma mulher que ia toda noite lá com ele, e essa mulher era a bota e tava acabando com ele, de lá foram chamar um curador pra fazer um trabalho pra afastar a bota dele, e ele ficou bem baqueado, precisou se mudar daqui da comunidade porque ela perseguia mesmo ele. (INTERLOCUTOR 6, 50 ANOS)

Pauliana: E o senhor já ouviu as histórias dos botos? Interlocutor 2: Já. Mais olha até meio que, uma vez um menino aqui foi mexer com ela e ela foi lá com ele de noite. Ele mexeu com ela (a bôta), ele morava lá pra cima, e a bôta passou a noite inteira perseguindo ele até de manhã. Ficava com ele na rede até que amanhecia e pronto. E eu não mexo com esses bichos, com boto. Esposa: Acredito porque ele malina das pessoas. Pauliana: O senhor mexe com eles, tem medo dele malinar com o senhor? Interlocutor 2: Dirrepente eu mexo com ele e ele for lá comigo. Pauliana: O senhor teme o poder do boto? Interlocutor 2: É, eu tenho medo dele. (INTERLOCUTOR 2, 50 ANOS)

Segundo esses relatos, o homem precisou se tratar com um curandeiro para a bota deixar ele, os relatos evidenciam tal qual VAZ nos relata *“que os homens têm dificuldades de se librarem da bota, pois segundo eles, elas são insaciáveis no sexo, e sem a intervenção do pajé ou curador, ele pode morrer ou ir para o encanto (VAZ, 2019, p. 29). Outro relato da Bota:*

Não, deixa eu te contar uma, eu tenho um cunhado, ele trabalhava lá em baixo e daí ele foi pro Amazonas, quando foi uma horas da noite ele ficou só lá, ele acha que foi porque ele começou a balar, ele com o cunhado dele começaram a balar os botos, e quando foi essa noite ele dormiu só lá na praia numa casa, ele acordou e viu aquela mulher loira deitada com ele, ele não conseguia fazer nada, não se mexia pra nada, não consegui falar, ele disse que quando ele se espantou, ele tava todo adormecido, daí ele disse pra mim: *“e aí o que tua acha”?* Eu disse rapaz: *“não sei não, não sei te dizer porque nunca vi essas coisas assim”*, e ele jura que aquela mulher loira era a bota que veio molestar ele de noite, ele ainda diz que toda noite ela voltava, que ele já tava ficando mufino, acredita? Mas de dizer que um boto vai fazer mal a pessoa acho que pra mim não existe (INTERLOCUTOR 5, 39 ANOS).

Fraxe (2014) relata que no estado do Amazonas, logo após o ato sexual, a bota ainda em êxtase é morta. Isso é feito para que a outra pessoa não seja levada para o fundo, e vire um encantado. Mantendo nesse caso, a submissão da fêmea tendo um destino trágico, uma vez que ela é morta por quem lhe deu prazer, e ainda pode haver

o impedimento de uma fecundação e o prosseguimento de uma nova geração com essa morte. Nesse caso, isso se caracterizaria um interdito (uma relação homem x animal), o qual relataremos mais adiante.

A intenção dos encantados é levar a pessoa para o mundo dos encantados, em alguns casos ele se enamora da mulher, vem sempre à noite, realiza o ato sexual e vai embora, outras vezes a mulher sofre a vontade incontrolável de ir para o rio, ora ela fica com aspecto pálido, amarela, e precisa ser tratada pelo pajé ou curador, caso contrário, ela morre ou vai para o encanto. O boto causa várias doenças, dependendo da categoria da entidade que está em epifania. Mas as doenças mais comuns que são provocadas pelo boto são o mau-olhado, flechada do bicho e ataque do boto e a panema.

4.3 Se engerar

Para discutirmos sobre o termo engerar, vamos buscar as concepções do perspectivismo ameríndio em Viveiros de Castro (2002, p. 347) no qual ele diz que “[...] o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanos e não-humanos, que o apreendem segundo pontos de vista distintos”. Ainda para esse autor, a transformação do corpo “está fundamentada na equivalência subjetiva dos espíritos” (2002, p. 395), portanto o corpo humano teria essa dualidade, homem *versus* animal, e seria a mudança de acordo com as perspectivas de cada um. Nesse caso, para Decolar (1998) os humanos e os não-humanos compartilham as mesmas faculdades, comportamentos e códigos morais atribuídos aos homens.

Wawzyniak identificou essa categoria: ENGERAR que é de fundamental importância na Região do Tapajós, e significa transformar; em seu trabalho ele relata:

Há relatos indicando que também objetos inanimados se transformam em seres animados, como pode ser constatado na história relatada por um morador de uma das comunidades sobre o caso de uma flecha a ele presenteada por um cunhado. Segundo ele, ela se transformou numa cobra e tentou matá-lo [...] Contudo, uma outra explicação pode ser possível, ou seja, a de que tenham “se engerado” em outra qualidade de ser (WAWZYNIK, 2003, p. 44).

Este autor, ainda faz considerações sobre “um sistema cosmológico que postula a permutabilidade dos seres entre si - homens, animais e demiurgos” e relaciona a categoria “engerar” ao “mau-olhado de bicho”. Pois é através do olhar do *bicho*, isto é, do ser mítico que tem poder de *engerar*, que os humanos são afetados por mudanças no seu estado e mesmo transformações mais radicais.

Penso então sobre essa relação entre os humanos e os não humanos sobre a perspectiva ameríndia de Viveiros de Castro que em alguns contextos os animais são vistos pelos caboclos como pessoas, ou que pessoas podem se transformar em animais, ou então que os animais são protegidos por “mães” e “pais” da floresta, da caça, das

águas (GALVÃO, 1976). Portanto, nessa perspectiva, os animais são sujeitos e atores sociais, segundo o objeto de “Abdução de agencia” expressão usada por Viveiros de Castro: vejamos os relatos,

Lá no Igarapé da Praia quando eu morava lá, tinha um homem lá que, eu não cheguei a ver, mais os mais antigo diziam, eu ainda cheguei a ver o homem, eles diziam que ele virava um bode, era só chegar seis, seis e meia, essas horas, e o povo tava todo acordado e os cachorros latindo nas casas, “lá vem o bode”, aí quando foi um dia viram ele passar, aquele bode preto, ele ia até em baixo e voltava, aí quando foi um dia um senhor lá “mais eu reconheci esse bode”, tinha estrada o caminha era limpo nessa época o pessoal capinava com enxada e iam limpando e as mulheradas iam varrendo atrás, ficava larga mesmo a estrada parecia rua mesmo bem limpa, aí quando eles viram os cachorro latir, ele pegou uma vassoura meteu bem embaixo da varanda, aí ele viu os cachorros, ele quando ele foi entrando de baixo do assoalho “arrulhiu e paá”, ele deu uma carreira, deu uma volta e dobrou de volta numa correria, o bode passou correndo, aí ele correu atrás, mas não pegou, e quando foi de manhã ele amanheceu com a cabeça quebrada da vassourada na casa dele, e desde dessa viagem ele aliviou mais, aí ele se mudou lá pro Mararu. (INTERLOCUTOR 4, 68 ANOS)

Eu tinha 17 anos, a gente ia pra igreja e a gente sempre costumava ir dia de quinta por voltar das 23:00 a 00:00h, e aí uma vez, eu e um colega meu percebemos que toda vez que a gente chegava 23h os cachorros, eles ficavam latindo e acontecia uma euforia desses cachorros e um dia, eu sempre fui corajoso, eu fui pastorear sozinho e eu vi um vulto lá, e eu calculei que fosse como os outros dizem, uma visagem, mas era uma mulher que tinha um pacto, ela se gerava em bicho, e a gente contratamo com ele, fomo no mato tiramos uns cacete de pau e deixamos lá, escondemos atrás de uma árvore, aí o pai dele falou que não era pra gente fazer aquilo que cada um é cada um, mais a gente era novo e não tava nem aí com o que acontecia e quando foi um dia fomos pra igreja e quando tava voltando da igreja, chegamos todo mundo entrou pra deitar e quando deu meia noite, os cachorros começaram a latir e quando começou a acelerar, nós resolvemos sair e quando varamos deparamos com uma cena e era uma porca grande e, ela batia nos cachorros, fomos atrás dela e começamos a dar paulada, e a paulada mais forte que ela levou foi debaixo do assoalho que tinha um pau pregado, assim e tava baixo, nessa batida que ela deu ouvi um gemido igual de gente e nessa hora acalmou tudo, parou as coisas se aquietaram, aí fomos lá na beira tomamos um banho e voltamos pra dormir, aí dormimos um pouco quando foi umas 4h, aí o menino do lado chegou chamando que a mãe dele tava doente, e a mãe dele se acordou perguntando o que era, pra ir lá na casa da vó dele que ela tava doente, e eles foram pra lá, amanheceu e o pessoal começou a chegar pra visitar e nós ficamos meio cismado que era ela a velha, a que virava porca, e depois de umas 7h depois de tomar café nós fomos pra lá visitar, aí ela tinha uma marca nas costas e colocaram só um pano nas partes dela, e quando a gente cacetava assim na pá dianteira e aprecia os hematomas nela, aí quando foi pra banda da tarde ela morreu, quando a velha morreu, pronto acabou nunca mais apareceu a porca. (INTERLOCUTOR 9, 40 ANOS)

Nas narrativas temos a presença da mulher que se engera em porca, a que vira égua, o cavalo misterioso que dizem ser uma visagem, a presença do lobisomem e o homem que se engera em bode. Interessante notar que esses seres aparecem sempre em horários específicos, não ataca outras pessoas, com exceção do lobisomem, se alimenta de outros animais e tem atividades noturnas.

Para Wawzybiak (2003, p. 50-51) engerar seria uma concepção do corpo como um processo que ocorre uma troca de aparências, e revela-se como um processo de cons-

trução e desconstrução da pessoa, o que leva essa pessoa engerada a adotar outros pontos de vista sobre si, mesma e sobre os outros seres, sejam humanos e não-humanos, a partir do “mau-olhado de bicho”. Pensando por essa perspectiva, a pessoa passa a pensar e agir de acordo com o animal em que está transformada, não tendo consciência de si. Galvão (1976) diz que ela não tem consciência de si porque está sobre um encanto e precisa se desencantar através de rezas e trabalhos feitos pelo pajé, curador, benzedor, porém não é todo pajé que pode fazer esse trabalho de desencantamento, somente os mais poderosos podem fazer (WAWZYBIAK (2003).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os saberes tradicionais, os valores comunitários e suas regras de uso dos recursos naturais são responsáveis pelo equilíbrio da fauna e flora e o uso sustentável dos recursos existentes na comunidade, e como esse conhecimento é repassado de geração em geração.

As representações simbólicas dos pescadores por vezes aparecem de maneira pessoal, mas também são expressas através do saber/fazer adquirido na convivência com pescadores antigos (INGOLD, 2018), são aspectos carregadas de simbolismo e pertencimento registradas através de suas histórias e práticas de pesca que garantem não só visualizar e perceber o seu território como também observar o universo cultural impregnado no modo de vida através dos costumes e das dinâmicas registradas pelo saber/fazer da pesca artesanal na Amazônia.

Ao pensarmos sobre a dimensão simbólica do imaginário na Amazônia, especificamente na comunidade de Pixuna do Tapará, algo nos chama atenção. É a visão mística e, ao mesmo tempo, conflituosa que ora se relaciona com a floresta e a água, por vez se relaciona a valores, religião e posturas éticas dentro da comunidade. Isto implica deslocar uma miríade de interpretações para fora da questão simbólica, reunindo possibilidades reais para se compreender essas imbricações dentro do sistema cultural, tal qual acreditar ou não nos seres das florestas e das águas.

As histórias sobre as visagens são contadas pelos pescadores, os mais velhos e por quem participa da vigilância noturna no lago, porém nem todos admitem publicamente ter vivenciado essa experiência. Os que ainda não viram as “visagens”, não questionam a sua existência, nem escondem o medo e o receio diante da possibilidade de vivenciar momentos tão assustadores. Elas são descritas pelos seus narradores como uma experiência geralmente individual e sempre aterrorizante, com exceção da noite em que um grupo de pescadores estavam fazendo a vigilância noturna quando viram a Cobra Grande, no Lago Novo e no Lago Buracão.

Há evidentemente em Pixuna, uma harmonia paradoxal: ao mesmo tempo que essas narrativas fantásticas orientam e atribuem sentidos ao cotidiano dessas comunidades, numa breve conversa com muitos dos ribeirinhos contatados, eles negam terem visto, no entanto, afirmam que conhece alguém que viu, quase nunca é le quem vê, sempre é um amigo, compadre, vizinho, parente. Ao que parece, ver uma visagem, para eles é pecado, uma espécie de tabu, ao visto que eles são orientados pelo pastor a acreditam que as visagens são fruto da imaginação deles, o medo faz com que eles criem essas situações, e ainda são orientados conforme a bíblia, que esses seres são seres demoníacos.

REFERENCIAS

AB' SABER, A. Bases para os estudos dos ecossistemas da Amazônia Brasileira. *Revista Estudos Avançados* n°16(45), São Paulo: USP/Instituto Estudos Avançados, 2002

ACEVEDO MARIN, R. E; **Salvá ou Santa Cruz, território de marcas e rupturas nas relações de reciprocidade.** Relatório do Projeto Estudo de comunidades negras rurais no Estado do Pará, Belém: UFPA/UNAMAS/SEJU, 2004.

ARENDT, H. **A condição humana.** Trad. Roberto Raposo e Adriano Correia. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

DIEGUES, A. C. S. **Pescadores, camponeses e trabalhadores do mar.** São Paulo: Ática, 1983.

_____. **Povos e mares: leituras em sócio-antropologia marítima.** São Paulo: NUPAUB-USP, 1995.

_____. **O mito moderno da natureza intocada.** 3.ed. São Paulo: Hucitec, 2000.

DIEGUES, A. C; ARRUDA, R. S. V. **Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil.** Brasília: Ministério do Meio Ambiente (MMA)/Núcleo de Pesquisas sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas do Brasil (NUPAUB), 2001, p. 87-88.

ELIADE, Mircea (1998) *Tratado de História das Religiões*, São Paulo, Martins Fontes.

ELIADE, Mircea (2001) *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões*, São Paulo, Martins Fontes.

ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade.** São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas.* Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.

GODELIER, M. **L'idéal et le matériel.** Paris, Fayard. 1984

HAESBAERT, Rogério. **Des-territorialização e identidade: a rede "gaúcha" no Nordeste.** Niterói: EDUFF, 1997.

_____. A multiterritorialidade do mundo e o exemplo da Al Qaeda. *Terra Livre*, São Paulo, v. 1, n. 18, jan. /jun. 2002, p.37- 46.

HARRIS, M. Presente ambivalente: uma maneira amazônica de estar no tempo. In: ADAMS, C.; MURRIETA, R.; NEVES, W. **Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade**, 2006.

INSTITUTO DE PESQUISAS AMBIENTAIS DA AMAZONIA (IPAM). Projeto Básico de Desenvolvimento Sustentável do Assentamento Agroextrativista – Taparará. Belém: Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA, 2010.

JABOUILLE, Victor. *Iniciação à Ciência dos Mitos*. Portugal, Editorial Inquérito. (1986/1994).

LÉVI-STRAUSS, Claude. A Ciência do Concreto. In: _____. **O Pensamento Selvagem**. Campinas: Papirus, 1962.

MORÁN, E. F. *A ecologia humana das populações da Amazônia*. São Paulo: Vozes, 1990. (Coleção Ecologia & Ecosofia).

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. Tradução de Maria Cecília França. São Paulo: Ática, 1993.

SAQUET, Marcos Aurélio. O território: diferentes interpretações na literatura italiana. In: RIBAS, A. D.; SPOSITO, E. S.; SAQUET, M. A. **Território e Desenvolvimento: diferentes abordagens**. Francisco Beltrão: Unioeste, 2004.

SILVA, C.N. *Modo de vida, meio ambiente e estudo de gênero na ilha Trambiocca (Barcarena – PA)*. 2003. Trabalho de Conclusão do Curso (Graduação em Geografia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2003

_____. **Territorialidades e modo de vida de pescadores do rio Itaquara, Breves – PA**. 2006. 189f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2006.

_____. O conceito de território nos estudos sobre pesca. In: Caminhos e Lugares da Amazônia: ciência, natureza e território. MOTA, G. et. al. (Orgs.). 1ª ed. Belém: GAPTA/UFPA, 2009.

_____. **Geografia e representação espacial da pesca na Amazônia paraense**. Belém: GAPTA/UFPA, 2012.

SOUZA, C. H. L. **Elementos para a compreensão da territorialidade camponesa na Amazônia**: a experiência dos trabalhadores rurais em Araras em Ubá (Pará). 1994. 155f. Dissertação (Mestrado em Geografia)- Departamento de Ciências Geográficas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1994.

TRIVINOS, A. N. S. **Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação**. São Paulo. 8a. Edição, Atlas, 2008.

PAES LOUREIRO, João de Jesus. *Cultura amazônica - Uma poética do imaginário*. Manaus: Editora Valer, 2015.

SILVEIRA, M.I; SCHAAN, D.P. Onde a Amazônia encontra o mar: estudando os sambaquis do Pará. Revista de Arqueologia. V. 18, P. 67 – 79, 2005.

- SAHLINS, Mashall. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- OLIVEIRA FILHO, João P. *O nosso governo: Os Ticuna e o Regime Tutelar*. Tese de doutorado, Rio de Janeiro, PPGAS/UFRJ, 1986.
- DA SILVA, R. E. COLETORAS DE SEMENTES DO TAPAJÓS: Mulheres, saberes práticos, relações de gênero e a floresta. **Vivência: Revista de Antropologia**, v. 1, n. 43, 12 mar. 2015.
- MAUÉS, Raimundo Herald. **Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico**. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia. Belém: Cejup, 1995.
- _____. **O simbolismo e o boto na Amazônia**: Religiosidade, religião, identidade. *História Oral*, v.9, nº 1, p. 41-28, jan-jun. 2006.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. São Paulo: Editora 34, 2000.
- LOUREIRO, J.J. *Cultura amazônica uma abordagem poética*. Belém, CEJUP, 1995.
- PAES LOUREIRO, João de Jesus. *Cultura amazônica - Uma poética do imaginário*. Manaus: Editora Valer, 2015.
- MAUÉS, Raymundo Herald; VILLACORTA, Gisela Macambira. Pajelança e encantaria amazônica. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001. p. 11-58.
- WAWZYNIAK, João Valentin. "Engerar" uma categoria cosmológica sobre pessoa, saúde e corpo. *Ilha*, Florianópolis, v. 5, n. 2, p. 33-55, 2003. Disponível em: <www.periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/download/.../15348>. Acesso em: 19 mar. 2019.
- _____. Agentes comunitários de saúde: transitando e atuando entre diferentes racionalidades no rio Tapajós, Pará, Brasil. *Campos*, Curitiba, v. 10, n. 2, p. 59-81, 2009. Disponível <<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/campos/article/view/20164/13421>>. Acesso em: 19 mar. 2019.
- _____. *Assombro de olhado de bicho: uma etnografia das concepções e ações em saúde entre os ribeirinhos do baixo Tapajós, Pará - Brasil*. 2008. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade Federal de São Carlos, São Carlos. Disponível em: <http://www.bdttd.ufscar.br/htdocs/tedeSimplificado/tde_arquivos/6/TDE-2009-07-07T090524Z-2145/Publico/2147.pdf>. Acesso em: 19 mar. 2019.
- _____. Curupira engerado em IBAMA: apreensão de um órgão público federal em termos cosmológicos locais". *Teoria & Pesquisa*, São Carlos, v. 44/45, p. 5-18, 2004.
- _____. Humanos e não-humanos no universo transformacional dos ribeirinhos do rio Tapajós - Pará. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 27., 2010, Belém. *Anais...* Belém, 2010. Disponível em: <http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_27_RBA/arquivos/grupos_trabalho/gt24/jvw.pdf>. Acesso em: 19 mar. 2019.

_____. Percepção da internação e do ambiente hospitalar por ribeirinhos do Tapajós, Pará, Brasil. *Revista Tempus Actas de Saúde Coletiva*, Brasília, v. 5, n. R. H. Maués • 61 O P e r s p e c t i v i s m o I n d í g e n a é S o m e n t e I n d í g e n a ? ... 2, p. 89-104, 2011. Disponível em: <<http://www.tempusactas.unb.br/index.php/tempus/article/viewFile/966/908>>. Acesso em: 19 mar. 2019.



CAPÍTULO 3

ENTRE PROMESSAS E DEVOÇÃO: A FESTA DO MARAMBIRÉ EM HONRARIA A SÃO BENEDITO

Leide Joice Pontes Portela¹

DOI: 10.46898/rfb.9786558891055.3

¹ Universidade Federal do Oeste do Pará. <https://orcid.org/0000-0001-6917-9967>. joice.portela13@gmail.com

1 INTRODUÇÃO

O ato de fazer promessas em momentos de infortúnios é prática costumeira na religiosidade popular brasileira. Essas súplicas a entidades divinas são ligadas à saúde, a problemas financeiros e a outras questões de difícil solução. Na maioria das promessas são evocadas divindades do catolicismo popular, e, nesse contexto, os santos da igreja católica possuem as mais diversas especialidades e particularidades de cura e de solução das atribulações que os devotos possam vir a enfrentar.

Considerando o contexto religioso popular das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Baixo Amazonas, grande parte delas tem o sistema de crenças ancorado na relação de contrato com santos a partir de promessas, sendo a fé elemento primordial que constitui esse sistema. É ela que leva pessoas das mais diferentes classes sociais a procurarem protetores específicos para resolverem seus problemas (SILVA, 2015). Essa inter-relação, exercida de forma direta entre seres humanos e santos, dispensando representantes oficiais da igreja, é uma manifestação comum de fé que muitos chamam de religiosidade popular proveniente da interação de elementos religiosos diversificados do período que Brasil era ligado a Portugal (SILVA, 2015).

No quilombo Pacoval, município de Alenquer/PA, vários são os exemplos de santos aos quais são feitas promessas: Santo Antônio, São Benedito e Santa Luzia. Por meio de São Benedito, a festa do Marambiré em Pacoval é responsável por produzir e manter a dimensão sagrada que sustenta a vida e cura de muitas pessoas que brincam no Cordão do Marambiré. Ao passo que o santo São Benedito se distancia dos humanos pela sua qualidade divina, há um fenômeno que propicia a aproximação entre santo e humano: o Marambiré.

Levando em consideração esse aspecto, a proposta deste trabalho é apreender a relação entre festa e promessa, definida a partir do contrato entre o santo São Benedito e o devoto. Nessa relação, o devoto é incumbido de cumprir obrigações específicas no rito festivo como formas de pagamento de promessa.

Segundo Sáez (2009) é necessário definir o que estamos denominando como “santos”. O termo aparece referindo-se, provisoriamente, àqueles personagens que ocupam um espaço entre as divindades e os fiéis, e também entre a eternidade e o tempo histórico. Os santos carecem de algumas condições mínimas para existirem, por exemplo: “uma religião cuja divindade seja suficientemente explícita ao tempo que distante, e que permita esse tipo de mediação”. Os santos aparecem habitualmente no catolicismo, pois, é um universo religioso que tolera mediações, e esses elementos mediadores, tal qual o Marambiré, são de extrema importância para o nativo, mas nem sempre para o pesquisador. A dificuldade da “escassa fortuna teórica dos santos”

(SÁEZ, 2009, p. 199) é um dos desafios em pesquisar uma festividade que cumpre a função de mediador entre santo e devoto.

Muito presente na memória coletiva (HALBWACHS, 2003) dos quilombolas de Pacoval, eles afirmam que a constituição e permanência do quilombo às margens do rio Curuá foi regada a proteção de santos, que os seus antepassados no auge da dor e desespero evocavam, havendo uma identificação nas suas narrativas cotidianas que tornam essas pessoas em virtuosas, heroicas, seres que lutaram contra um exército armado quase sem recursos de guerra, mas com esperança (SILVA, 2015). Dessa forma, asseguram que o Marambiré em devoção a São Benedito é uma continuidade histórica e cultural.

O agradecimento e a devoção a São Benedito, que protegeu os mocambeiros no período escravocrata, são repassados de geração a geração para os ‘filhos de Pacoval’. “Seu” Carmito (*in memoriam*), 80 anos, afirmava que o “Marambiré é uma dança religiosa para os negros”; “Dona” Nazita, 79 anos, reiterava sempre que podia que “Marambiré todinho é pra São Benedito”; e Maria Caripuna, 76 anos, diz que a festa “é de reza, é de santo, é de São Benedito”. No imaginário coletivo da comunidade, o santo passa a representar a proteção e cura. Diante das intensas mudanças socioculturais que experienciaram, a performance não se estanca em um passado sofrido, mas é tida e vivida como um momento de emoção e alegria no quilombo.

Quando se tem algum quilombola padecendo, principalmente no que tange à doença, o padecido ou algum membro da família realiza uma promessa a São Benedito e quando se obtém um retorno positivo da promessa feita, ela é sancionada de duas formas: se comprometer a dançar o Marambiré enquanto viver ou oferecer uma refeição ao cordão em dia de festa, ato chamado de agradecimento a mesa. Nesse contexto, a materialização dessa relação *promessa-festa* tem como destaque a participação na festividade do Marambiré, que se realiza entre o natal e dia 6 de janeiro (comemorando-se o dia de São Benedito), estendendo-se até o dia 20 de janeiro, podendo ser entendida como sendo a maior experiência de vivência religiosa na comunidade.

O Marambiré se apresenta de forma ritualística envolvendo dança, música, dramatização, devoção e diversão. A performance musical, estética e corporal é um saber transmitido oralmente pelos primeiros moradores de Pacoval. Nos cânticos, na dança, nas músicas e nas indumentárias se encontram um referencial de etnicidade, constituindo não apenas a representação da fé, do lúdico, mas também práticas significativas de identidade (FUNES, 1995), rememorando assim seus antepassados, dançando a liberdade “dada” a eles por meio das matas e rios a qual residem.

No sentido amplo da cultura, “a festa e o comportamento festivo, entendidos como expressões nítidas e sintéticas da natureza intrinsecamente simbólica do comportamento humano, inscrevem-se no amplo universo dos estudos dos rituais” (CAVALCANTI, 2010, p. 100). Ainda conforme Cavalcanti (2010) a natureza simbólica do comportamento e da ação humana tem sido refletidas na antropologia por meio da noção de ritual, que se relaciona de forma agregada ao comportamento que denominamos também de performance.

A performance que surge nas interfaces de estudos do ritual (LANGDON, 2006), promove a experiência de ruptura, “através da qual se constrói a linguagem do corpo em sua relação com a história, a identidade e o inconsciente coletivo” (MULLER, 2005, p. 79). O Marambiré é uma espécie de performance-ritual que toma pra si o cargo de centralidade na vida dos quilombolas de Pacoval, produzindo e sustentando os comportamentos sociais, culturais e religiosos na comunidade.

Representando uma corte real do Congo, os personagens se dispõem no Cordão do Marambiré de forma a demonstrar as autarquias rei de Congo e rainha de Congo. Evans-Pritchard (1978, p. 215) ao etnografar a dança do povo Azande considera que “a dança, como quaisquer atividades coletivas, gera necessariamente liderança, que tem como função organizar a atividade”. Assim como no povo Azande, no Marambiré também há papéis de grande prestígio que são decididos não necessariamente por reputação, mas por dom. Enquanto a habilidade de dança e de canto do Azande é condicionada à posse de magia, para ser rei de Congo no Marambiré é necessário que haja “*dom, gesto, jeito*”.

Tendo como musicalidade central a harmonização entre o tambor (denominado por eles de tambor forte ou caixa forte) e o pandeiro, os responsáveis por essa função são chamados de valsares (acredita-se ser uma deformação da palavra “vassalos”). Sendo os valsares organizados em duas filas iguais para tocarem seus pandeiros em sintonia com os cânticos das rainhas auxiliares, o rei e a rainha de Congo tomam a frente do cordão enquanto os demais se reorganizam em roda entre uma música e outra.

As indumentárias da corte são simples e coloridas, chamando a atenção para as coroas que carregam em suas cabeças e para os vestidos da rainha de Congo e das rainhas auxiliares. A maioria dos participantes ativos no cordão do Marambiré são pessoas mais velhas que começaram a dançar, cantar e tocar desde muito jovens no cordão, um dos participantes relatou que não se ensina o Marambiré porque “*é um dom que a gente traz*”. A festividade é atrelada ao sagrado, a diversão, identidade e fé, constituindo assim um dos pilares mais importantes do quilombo.

Sendo as congadas autos populares representados pelos pretos (FERNANDES, 2007) o primeiro auto dos “Congos” encenado no Brasil em 1706 tem sua existência devido as irmandades e confrarias dos homens pretos, esse caso em específico, na Irmandade de N.S. do Rosário, em Pernambuco. Com a expectativa de mais liberdade, as irmandades católicas proporcionavam formas de cooperativismo negro com capacidade de mobilização, “numa sociedade escravocrata em que a população africana não tinha espaço político, a religião acabou de se convertendo no ‘poder dos fracos’.” (PARÉS, 2018, p. 81). Possibilitar a dignidade é um dos grandes princípios da irmandade, assegurando ajuda coletiva a qualquer dificuldade que algum membro vá enfrentar. (SILVA, 2015).

Nesse contexto, as irmandades permitiam que os membros demonstrassem suas características originárias das diversas etnias africanas através das festas de santo, Reginaldo (2018, p. 272) diz: “suas festas, além dos atos litúrgicos, permitiam manifestações menos solenes: ocorridas do lado de fora da igreja, com música, dança e comilanças, regadas a muita bebida alcoólica”. Eram nesses espaços festivos que haviam maiores interações e através desses intercâmbios culturais que surgiram várias expressões afro-brasileiras, o Marambiré de Pacoval é um exemplo dessas manifestações. Para as hierarquias eclesiásticas e civis, essas expressões culturais representavam perigo porque “ao conseguirem manter outros modos de lidar com a ideia de respeito à autoridade, ao trabalho, ao sagrado, à festa e à própria concepção de morte, sustentados em suas ancestrais tradições, questionavam a matriz apostólico-romana e ocidental (PACHECO, 2010). Mesmo seguindo as orientações da igreja católica, ainda eram relegadas a um campo marginal da fé. Essas posturas explicitam o caráter multifacetado, contraditório e complexo da percepção cristã sobre celebrações, rituais e símbolos das religiões de heranças afro-indígenas (PACHECO, 2010).

O presente artigo é parte da pesquisa etnográfica realizada na comunidade quilombola de Pacoval, Alenquer-PA, para fins de conclusão de curso de graduação. Consequente do processo de investigação no quilombo Pacoval, os dados foram se revelando de duas formas: na observação direta da festa executada no dia 06 de janeiro de 2020 e nos relatos dos festeiros e devotos do cordão do Marambiré por meio de entrevistas. Dando prioridade aos membros do cordão do Marambiré e na busca por compreender como se estabelecia as relações que envolviam afetividade, sociabilidade e religiosidade com a festa, entrevistei 13 pessoas entre 40 e 83 anos de idade.

A partir do exercício de aguçar os três atos cognitivos de Oliveira (2000), sendo eles “o olhar”, “o ouvir” e o “o escrever”, as entrevistas fazem parte do caminho metodológico pelo qual esse ensaio etnográfico enveredou pois, é no ouvir que conseguimos traduzir as “explicações nativas”, que podem ser “obtidas por meio da entrevista,

portanto, de um ouvir todo especial. Contudo, para isso, há de se saber ouvir” (OLIVEIRA, 2000, p. 22).

No campo, “o olhar” se fez extremamente necessário. A observação direta da festividade aliada aos outros atos cognitivos foram fundamentais para compreensão ritualística. A visão metodológica no que diz respeito ao trabalho etnográfico requer a obliteração ou a contenção de estereótipos gerados anteriormente à pesquisa, para que assim “nossa própria construção da construção de outras pessoas” (GEERTZ, 1989, p. 35) seja condizente com as estruturas significantes do determinado grupo cultural pesquisado.

Tendo em vista que a etnografia assume uma dupla dimensão (STRATHERN, 1999), a relação entre o campo e a escrita implica em desafios subjetivos e objetivos. O campo enquanto etapa escrita se mostra como a parte mais singular e complexa da pesquisa, pois é necessário que haja uma movimentação simultânea na dupla face etnográfica, de forma a repensar no modo de coleta das informações e na análise dessas informações. O “estar aqui” (GEERTZ, 2009) nesse contexto contou com um exercício de sensibilidade para entender as simbologias inerentes da religiosidade presente na festividade, se atentando em apreender as formas de promessas e dádivas confeccionadas a partir do Marambiré.

2 DANÇANDO O COMPROMISSO: MARAMBIRÉ, PAGAMENTO DE PROMESSAS E A COMUNICAÇÃO COM O SANTO

No dia 06 de janeiro de 2020, o clíco festivo do Marambiré se inicia com o ato litúrgico na igreja de Santo Antônio, essa etapa-ritual da festa é diferente das missas cotidianas, pois o protagonismo é retirado do padre e repassado ao cordão do Marambiré para que assim possam conduzir a missa de forma mais livre. Os instrumentos e as adereços são dispostos no altar da igreja e são retirados apenas no final da missa, em sinal de respeito. Nessa mesma ocasião, além de fazerem as leituras bíblicas e os sermões, uma jovem devota que teve sua promessa concretizada, em prantos caminha até o centro da igreja e próximo ao altar compartilha com todos ali presentes sua graça recebida.

Foto 1 - Cordão do Marambiré na missa



Fonte: Arquivo da autora, 2020

A cura de um câncer é revelada e o rosto de todos se abrem em sorrisos e lágrimas. Retiram os pandeiros, o tambor forte e as coroas do altar e partem para cortejar e festejar em nome de São Benedito. Não sendo um caso isolado, é comum que ainda na igreja seja revelado a cura de alguma doença. Ao saírem da igreja, levam consigo a imagem de São Benedito enrolada em um manto de cetim branco.

O cordão segue dançando e cantando pelas ruas de Pacoval até chegarem frente à casa da devota que em contrato com o santo, deve-lhe cumprir sua obrigação: oferecer uma refeição ao cordão do Marambiré. Chamado por eles de ‘agradecimento a mesa’, essa é a forma mais comum de comprometimento com o santo, em um mesmo dia pode haver mais de duas refeições ao cordão como forma de pagamento de promessa. A mesa farta com arroz, farinha, feijão e porco, fica à vista de todos que acompanham o cortejo, mas somente o cordão pode se alimentar. Eles se aproximam da mesa, abaixam suas cabeças e junto da devota que está ofertando o almoço, rezam. Após agradecerem em reza, o cordão performa de forma remansada a música “Deus te salve mesa”:

*Deus te salve mesa ornada, aiiuê
Ornada canto a canto, aiiuê*

*Iaiuê, Iaiuê
Ornado canto a canto, aiiuê*

*Glorioso São Benedito, aiiuê
Muito alegre ele está, aiiuê*

*Deus te salve meu irmão, aiuê
Pela esmola que nos deu, aiuê*

*Deus te salve meu irmão, aiuê
Que deu água a seus valsar, aiuê*

*Glorioso São Benedito, aiuê
Ponha sua mesa no céu, aiuê*

*Embaixo da cana verde, aiuê
Tem um poço de água fria, aiuê*

*Onde o cristo banhou o rosto, aiuê
Filho da virgem Maria, aiuê*

*Ai! Passa o sol pela vidraça, aiuê
Passa, mas não toca nela, aiuê*

*Jesus passou por aqui, aiuê
Com uma cruz sobre os ombros, aiuê*

*Ai! Com uma cruz sobre os ombros, aiuê
Que nos fez ajoelhar, aiuê*

*Ai! Que nos fez ajoelhar, aiuê
Jesus Cristo em Belém, aiuê*

Após os cânticos, sentam e comem. O agradecimento a mesa é o momento de compartilhar as angústias vividas pelos promesseiros e principalmente as dádivas recebidas. Conforme Carvalho e Figueiredo (2019), o ato de compartilhar as refeições são frequentes em inúmeras celebrações, adquirindo um significado especial nas festas de São Benedito:

Creem os devotos que o santo era um escravo que cumpria função de cozinheiro e sempre distribuía comida para outros escravos na senzala, às escondidas. Um dia, o capataz, já desconfiado e pronto para puni-lo, viu que ele carregava uma cesta e perguntou-lhe o que havia dentro dela. São Benedito, que levava pães para doar, rezou a Deus e respondeu-lhe que eram flores. Quando o capataz olhou dentro da cesta, só viu flores. Essa versão se relaciona com outra, contada na igreja, segundo a qual o santo era cozinheiro no Convento dos Capuchinhos, na Itália, e sempre distribuía comida aos pobres. Por esse motivo, São Benedito é venerado como protetor dos cozinheiros e, em várias partes do Brasil, dos negros. (CARVALHO e FIGUEIREDO, 2019, p. 71)

Almeida (2011) expressa que as preparações coletivas dos espaços da festa e das refeições, quando essas são feitas em comum no ápice da festa, demonstram a intencio-

nalidade da celebração de proclamar um território comum a todos sem barreiras privativas. No ambiente de Pacoval, no transcurso da festa emanam-se as sociabilidades e solidariedades dos que partilham a mesma tradição. A partilha é o elemento mais significativo tanto na dor quanto na cura.

Foto 2 - Agradecimento a mesa



Fonte: Arquivo da autora, 2020

A promessa a São Benedito por intermédio do Marambiré é prática comum até entre os mais jovens, onde muitas vezes a promessa é transferida a outra pessoa, geralmente da mesma família “atribuindo a promessa um caráter hereditário” (CANO, 2018, p. 70). As promessas que são feitas afim de obter cura para terceiros, acontece geralmente quando se é para algum integrante de uma mesma família. Dessa forma, o promesseiro não está em dívida, mas o curado sim. Além do agradecimento a mesa como de modelo de pagamento de promessa, há também a promessa que consiste no comprometimento definitivo com o cordão do Marambiré, ou seja, ter sua experiência de ser-no-mundo condicionada a festejar.

Em campo quando realizava as entrevistas, pude registrar alguns relatos que demonstram a seriedade do cumprimento das promessas atendidas. Assim como a jovem que revelou a cura do seu câncer, “Dona” Conceição Damasceno, 63 anos, revelava também como se deu sua condição permanente de brincante no cordão do Marambiré:

Eu fiquei rouca! Não conseguia falar né, aí minha mãe de criação fez promessa pra São Benedito, que se eu ficasse boa daquela rouquidão eu ia dançar Marambiré todo tempo. Aí eu dormi e quando acordei foi curada, aí ela foi lá e agradeceu a Deus em primeiro lugar né e São Benedito. Aí mandou fazer minha roupinha, coroa... aí pra todo canto que Marambiré ia, eu ia.

Grande parte das promessas feitas a São Benedito envolvendo a festa enquanto obrigação divina, são realizadas pelas mães em situação de enfermidade dos filhos. Como afirmou “Dona” Biruca, 63 anos: *“Comecei a dançar com 12 anos. Foi uma promessa que a minha mãe fez [...] aí ela disse que se eu vivesse era pra eu ser rainha, todo o tempo dançando o marambiré.”* e “Dona” Cruzinha, 80 anos: *“Eu tinha a idade de 11 anos quando minha mãe me preparou e me colocou pra dançar o marambiré durante eu viver.”*

Mesmo “Dona” Biruca tendo sua vida inteiramente comprometida a performar no cordão do Marambiré, ela relata *“quando eu não puder mais dançar, eu quero ir me arrastando dançando (...)”* ou quando Telma Ramos diz que *“Marambiré pra mim é a vida, Marambiré é a minha vida! É o que eu tenho no sangue, é tudo o que eu tenho de bom.”*, demonstra o sentimento de pertença produzido pela festa, mesmo envolvendo obrigações divinas. A festa não é realizada anualmente por medo de retaliações espirituais, acima de tudo o Marambiré de Pacoval contribui com a (re)produção de sociabilidades e afirmação étnica. A *“festa popular com tônica religiosa alia o sentido solene ao divertimento público, despido da seriedade ritualística.”* (COSTA, 2011, p. 198). A ritualística do marambiré transita entre a seriedade da devoção e a brincadeira de forma espontânea e naturalizada, perpassando os limites fronteiriços entre o sagrado e profano.

O Marambiré age como intermediário entre o mundo físico da dor, da doença e do universo a qual pertencem os santos que intercedem diariamente a seus pedidos e bênçãos, sendo uma forma de se comunicar com os santos e serem agraciados com dádivas, o cumprimento da promessa bem como a comemoração da concretização deve ser festejando no cordão do Marambiré.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As formas que os quilombolas de Pacoval utilizam para pagamento de promessas a São Benedito transcende o sentimento de obrigatoriedade, transformando a ligação entre homem e santo em festa.

A relação de troca que se estabelece entre santo e devoto garante a permanência da festa, pois o Marambiré de Pacoval além de agir como intercessor entre os devotos e o santo, contribui na afirmação territorial do quilombo a partir do acionamento das identidades negras (re)produzidas pela festividade. Sendo uma performance festiva de santo que reage aos males e agiliza os milagres que desejam alcançar, representa confiança, poder divino, alegria, identidade e fé, podendo ser traduzida também como um espaço de lazer e sociabilidade onde a comunidade se prepara também para festejar, *“é uma festa feita pelo homem para o santo e também para os homens”* (SILVA, 2019, p. 17).

A fronteira entre a devoção e diversão é fluída, criando “um mecanismo de reciprocidade entre seres divinos e pessoas” (CANO, 2018, p. 144). Visto que a centralidade da festa é São Benedito que é “um santo popular entre as populações rurais e negras da Amazônia” (ARENZ, 2017, p. 149), o santo se torna uma espécie de recurso para lidar com adversidades vivenciadas pelos quilombolas, tornando o Marambiré de Pacoval um elemento crucial na representação de proteção e diversão. O cordão do Marambiré proporciona tanto o milagre como a oportunidade de agradecer a um ser divino de forma a reverencia-lo por meio de suas danças e cânticos, é algo simbolicamente criado afim de fazer o contato entre homem e o sagrado.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Geralda. Festas rurais e turismo em territórios emergentes. **Revista bibliográfica de Geografía y ciencias sociales**, Universidad de Barcelona. ISSN: 1138-9796, Vol. XV, nº 919, 2011.

ARENZ, Karl Heinz. Sacacas, ramadas e esmolações; crenças e práticas religiosas nas comunidades quilombolas do noroeste paraense. **Revista do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro**, N.12, p.129-153, 2017.

CANO, Maria da Conceição Salazar. Entre santos e encantados: o universo religioso e o princípio da dádiva no Bumba meu boi do Maranhão, **Repocs**, v. 15, n. 30, 2018.

_____. **O Bumba meu boi como zona de contacto: trajetórias e ressignificação do patrimônio cultural**. Tese de doutoramento em Patrimônio, de Influência Portuguesa, ramo de Estudos Culturais, Universidade de Coimbra, 2018.

CARVALHO, L.; FIGUEIREDO, V. O gambá e as trocas rituais na festa de São Benedito em Almerim/PA, Brasil. **Revista de pós-graduação em comunicação, linguagens e cultura da Universidade da Amazônia**. Vol. 16., N.1, 2019.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Sobre rituais e performances: Visibilidade, cognição e imagens do tempo em duas festas populares. **Revista Antropológicas**, ano 14, vol.21 (1): 99-127, 2010.

COSTA, Antônio Mauricio. Festa de santo na cidade: notas sobre uma pesquisa etnográfica na periferia de Belém, Pará, Brasil. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Ciências Humanas, v.6, n.1, p. 197 – 216, 2011.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. A dança. **Revista de antropologia social dos alunos do PPGGAS-UFSscar**, v.2, n.2, jul.- dez., p. 208-222, 2010.

FERNANDES, Florestan. **O negro no mundo dos brancos**. – 2ª ed. Revista – São Paulo: Global, 2007

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. – 1ª ed., 13 reimpr. – Rio de Janeiro: LTC, 2008.

_____. **Obras e vidas: O antropólogo como autor**. 3ª ed. Rio de Janeiro., Editora UFRJ, 2009.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. 2ª ed. Universitaires de France, Paris, p. 34, 1968.

LANGDON, Esther Jean. Performance e sua diversidade como paradigma analítico: A contribuição da abordagem de Bauman e Briggs. **Ilha revista de antropologia**, 2006.

MULLER, Regina Polo. Ritual, Schechner e performance. **Horizontes antropológicos**, Porto Alegre, ano 11, n. 24, p. 67-85, jul/dez. 2005.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. **O trabalho do antropólogo**. 1998. 2 ed. Brasília: Paralelo 15; São Paulo, editora UNESP, 2000.

PARÉS, Luís Nicolau. Religiosidades. In: **Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos / SCHWARCZ, Lilia e GOMES, Flávio (Orgs.)**. - 1ª ed. - São Paulo: Companhia das Letras, p. 377-383, 2018.

PACHECO, Agenor Sarraf. Encantarias afroindígenas na Amazônia Marajoara: Narrativas, práticas de cura e (in)tolerâncias religiosas. **Dossiê: Biodiversidade, Política, religião**, 2010.

REGINALDO, Lucilene. Irmandade. In: **Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos / SCHWARCZ, Lilia e GOMES, Flávio (Orgs.)**. - 1ª ed. - São Paulo: Companhia das Letras, p. 268-274, 2018.

SÁEZ, Oscar Calavia. O que os santos podem fazer pela Antropologia? In: **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, V. 29. P. 198-219, 2009.

SILVA, Márcio Douglas de Carvalho. Em busca de milagres: promessas e ex-votos às Almas da Batalha do Jenipapo. **Revista Equatorial**, v.02, n.02, p. 71-90, 2015.

_____. **Devoções populares no Brasil: O ritual de pagamento de promessa a São Gonçalo de Amarante**. Fórum sociológico. Ed. CICS.NOVA - Centro Interdisciplinar de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 2019.

STRATHERN, Marilyn. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. Coordenação editorial: Flôrencia Ferrari. Tradução: Iracema Dullei, Jamile Pinheiro e Luísa Valentini. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

CAPÍTULO 4

A FOLIA DE SANTA MARIA COMO SÍMBOLO DO PROTAGONISMO FEMININO NA COMUNIDADE QUILOMBOLA NOSSA SENHORA DAS GRAÇAS

Raquel Araújo Amaral¹

DOI: 10.46898/rfb.9786558891055.4

¹ Universidade Federal do Oeste do Pará. <https://orcid.org/0000-0002-2816-0941>. raastm@gmail.com

1 INTRODUÇÃO

O presente estudo etnográfico tem como *locus* o quilombo Nossa Senhora das Graças, localizado na várzea do município de Óbidos, estado do Pará. Um local que fascina, dentre outros atributos, pela importância conferida às mulheres, desde a gênese da comunidade¹, fato que é responsável por cadenciar a coesão social e por propiciar forma à identidade étnica assumida pelos comunitários hodiernamente.

O artigo tem por objetivo abordar o protagonismo feminino em Nossa Senhora das Graças em períodos de longa duração, tendo como elemento norteador deste protagonismo a Folia de Santa Maria. O termo técnico, longa duração, foi desenvolvido por Fernand Braudel durante a década de 1950 na obra *O mediterrâneo e o mundo mediterrâneo na época de Felipe II*, constituindo-se na ideia central do livro.

Segundo Braudel (1995), para além dos fatos cotidianos que vivenciamos, há estruturas mais profundas, que são quase permanentes e regem a vida social sem que se tenha consciência disso, tornando-se estruturas que resistem mais tempo à História. À luz deste conceito, buscou-se identificar a atuação das mulheres de Nossa Senhora das Graças, referenciada na chegada da senhora Martinha Pinheiro de Azevedo (1808) ao lugar abarcado por este trabalho acadêmico. Sem perder de vista, entretanto, que a longa duração desta comunidade encontra suas raízes no continente africano, de onde descendem os remanescentes de quilombos que a habitam.

Assentada em região de várzea², Nossa Senhora das Graças é fortemente influenciada pela subida e vazante das águas do rio Amazonas. Durante o inverno amazônico ela fica rodeada de água por todas as suas extremidades, seu solo fica totalmente submerso (Figura 1). Fato que determina a estrutura predial do local, com a construção das casas e dos espaços de uso coletivo em formato de palafitas³.

1 A designação comunidade, utilizada para o quilombo Nossa Senhora das Graças, no presente artigo dialoga com a acepção conceitual de comunidade de Fernand Tonnies (1955). De acordo com este teórico as pessoas que vivem em comunidade apresentam coesão, aderência por interesses comuns, sentimentos de união e suas relações sociais são pautadas em laços de afetividade, parentesco, amizade e tradição. Descrição que se amolda ao modo de ser e viver dos moradores de Nossa Senhora das Graças.

2 A várzea representa aproximadamente 1,5% da planície amazônica, é assinalada por Moreira (1977, p. 15) como uma "planície de inundação forma faixa de largura variável ao longo do baixo e médio curso do rio Amazonas e baixo curso de seus afluentes, que pode alcançar 16 km de largura em Itacoatiara, 50 km em Parintins, 33 km em Óbidos e 24 km em Paracá e Santarém".

3 Palafita são construções erigidas sobre estacas de madeira, aptas a resistirem ao período de cheia dos rios durante o inverno amazônico.

Figura 1 - Nossa Senhora das Graças no período da vazante e da cheia do rio (barracão comunitário e igreja).



Fonte: Amaral, 2018

A comunidade é habitada por 48 famílias, havendo um equilíbrio numérico entre o quantitativo de homens e de mulheres. A participação das mulheres nas atividades produtivas é massiva, sendo que a única atividade na qual elas atuam de forma secundária é a pecuária. Em conformidade com a divisão sexual do trabalho vigente na comunidade, as plantações agrícolas são de atribuição das mulheres. Entretanto, é comum elas acionarem a ajuda dos homens para agilizar o andamento dos trabalhos de preparo do solo, plantio e colheita dos produtos. Sempre que as excepcionalidades naturais encurtam o período de tempo entre a vazante e a enchente do rio, diminuindo o tempo do plantio e ceifa agrícola.

Existe uma carência total de serviço básicos de saúde e saneamento na comunidade: não há água encanada, posto de saúde e nem energia elétrica permanente ou motor gerador de energia de uso coletivo. Não há prédios públicos construídos em Nossa Senhora das Graças. As únicas construções coletivas existentes são: uma igreja católica, o barracão comunitário (onde funciona escola durante a semana), a sede do Clube Novo Sucesso e uma cozinha comunitária. Todos construídos com recursos financeiros e trabalho dos moradores de Nossa Senhora das Graças.

Muitos são as especificidades existentes em Nossa Senhora das Graças, aqui será evidenciada a longa duração do protagonismo feminino referenciada na biografia de Martinha Pinheiro de Azevedo, pessoa a quem se atribui as origens da comunidade e a responsabilidade por alimentar a crença na origem comum do grupo autoatribuído quilombola. Ao mesmo tempo em que se sagrou como pedra angular da Folia de Santa Maria, marca indelével desta comunidade, que tem resistido ao tempo e conservado sua ritualística e estrutura.

2 O TEMPO ECOLÓGICO DOS QUILOMBOLAS CADENCIA O RITMO EMPREENDIDO À METODOLOGIA

A metodologia empregada para a elaboração do presente trabalho acadêmico pautou-se em pesquisa bibliográfica, documental e de campo. Na pesquisa de campo

foi adotada a observação participante como estratégia para favorecer a coleta de informações, fazendo-se uso de registros em caderno de campo. Concomitante, foram efetuadas entrevistas individuais livres e semiestruturadas.

Ao longo da pesquisa, me ampararei nos ensinamentos de diversos antropólogos que possuem relevantes trabalhos de campo e etnografias, a exemplo de Zaluar (1990), que adverte que o pesquisador precisa definir com clareza sua posição, pois só assim vislumbrará a possibilidade de obter êxito nas atividades de pesquisa. No caso específico, a posição almejada foi mais a de observadora, pesquisadora, e menos a de antropóloga vinculada ao Instituto de Colonização e Reforma Agrária – INCRA, muito embora se tenha plena ciência da complexidade de administrar a duplicidade de papéis desempenhados junto aos comunitários.

Neste sentido, coube recorrer à vasta bibliografia produzida por “antropólogos anfíbios” (FLEISCHER, 2007), especialmente àqueles que têm experiência na elaboração de laudos e outras peças técnicas, à semelhança dos antropólogos e professores de universidades públicas: Eliane Cantarino O’Dwyer e José Maurício Arruti, que além de possuírem vasta produção acadêmica que aborda os temas territórios e territorialidades entre povos indígenas e quilombolas, têm também atuado na elaboração de laudos antropológicos demandados pelo poder judiciário e, ainda, na elaboração de relatórios antropológicos com vistas a compor relatórios técnicos de identificação e delimitação de processos administrativos de regularização fundiária quilombola junto ao Incra.

Recorri, também, a Evans-Pritchard (1978, p. 81) que alerta para o fato de que o trabalho de campo na área da antropologia é desafiador, pois exige disposição prévia para “apreender” com as experiências “bem-sucedidas” de estudiosos que se dedicaram a “nos ensinar como fazer antropologia”. A observação é destinada a todos que deliberadamente estão imersos em contextos de campo, onde há a necessidade de administrar as diferentes situações multifacetadas próprias dos contextos de pesquisas com agrupamentos humanos. Assim, a situação ambivalente na qual imergi (como servidora do Incra e pesquisadora) não se diferencia, em extremo, das realidades enfrentadas por outros pesquisadores no exercício de suas atividades.

As incursões ao campo ocorreram nos anos 2017 a 2019, em meses intercalados. Tendo o período de permanência na comunidade variado de cinco a dez dias. Cada estada em campo contemplou alternadamente os dois movimentos cíclicos das águas da comunidade: o período em que o solo da comunidade estava imerso nas águas do rio Amazonas (período chuvoso) e o período da vazante do rio. Optou-se por agir assim, objetivando observar as peculiaridades do ambiente de várzea que interferem direta-

mente na adoção do tipo de instrumento de coleta de informações mais adequado de ser utilizado em cada um destes períodos.

Durante a fase da vazante do rio, as pessoas se mantêm muito ocupadas, pois além dos afazeres domésticos rotineiros, precisam dedicar tempo aos trabalhos escolares; atividades religiosas; atividades culturais e necessitam preparar as roças para o plantio. E, posteriormente, fazer a colheita dos produtos antes da nova enchente do rio; cuidar dos pequenos e grandes animais domésticos; fazer pescarias e praticar as atividades esportivas no final da tarde (vôlei e futebol).

No período descrito acima, todos os membros da comunidade permanecem bastante ocupados, não podendo dispor de tempo para que o pesquisador realize entrevistas ou faça a aplicação de formulários. Desta feita, a técnica de coleta de informações mais propícia a ser empregada neste período é a observação participante, fazendo-se o registro do que se vê e do que se ouve em caderno de campo para, no momento oportuno, fazer as indagações pertinentes aos comunitários, objetivando o fiel entendimento do modo de viver, ser e sentir das famílias quilombolas de Nossa Senhora das Graças.

Por sua vez, no período da cheia do rio, no qual o solo da comunidade fica todo submerso com as águas do rio Amazonas, os comunitários se recolhem às suas casas. Nesta fase, a escola não funciona, as atividades religiosas e culturais são paralisadas, não há plantio nem colheita para fazer e as pessoas ficam também impossibilitados de praticar esporte. Haja vista, que até mesmo o solo de algumas casas é tomado pela água; as únicas atividades que persistem são os afazeres domésticos e a pesca no rio, que poderá ser feita da varanda, janela ou da porta da casa de cada morador.

A estação da cheia do rio Amazonas é propícia para que sejam empregadas diferentes técnicas de coleta de informação na comunidade, a exemplo da aplicação de formulários e da realização de entrevistas. Tendo em vista, que as pessoas dispõem de tempo livre e permanecem reclusas em suas casas, podendo receber a visita do entrevistador(a)/ pesquisador(a) a qualquer momento, sem que isto implique em modificar de forma acentuada a rotina das pessoas.

Por sua vez, o elemento limitante para o pesquisador neste período é o fato de que, apesar das residências serem próximas, qualquer deslocamento entre elas precisa ser feito com a utilização de canoas. Dificuldade prontamente sanada, pois, há abundância de canoas na comunidade e de pessoas que se dispõem a realizar a condução entre as residências dos moradores, que estão dispostas de frente para o rio, uma ao lado da outra.

3 CULTURA AFRO-BRASILEIRA E SUAS ESTRATÉGIAS DE SOBREVIVÊNCIA

A Amazônia, enaltecida mundialmente por sua exuberante biodiversidade é, também, um espaço que acolhe povos de diferentes culturas, cujo processo de interação foi intensificado após a implantação do sistema colonial na região. Do intercâmbio nada harmônico entre os povos nativos, os colonizadores europeus e os povos africanos trazidos na condição de escravos, surgiram culturas que comungam traços umas das outras.

A posição social desvantajosa ocupada por índios e negros foi determinante para que seus modos de viver fossem fortemente afetados e modificados, por serem obrigados a negar sua cultura e a aderir aos padrões culturais e a religião dos brancos colonizadores. Laura Souza analisa o entrelaçamento de costumes na Amazônia sob a seguinte perspectiva:

Na Amazônia o contexto colonial facilitou a fusão de mitos e tradições europeias seculares ao universo cultural dos africanos, produzindo seres e credos híbridos. Dessa forma, a religiosidade popular que se constituiu na colônia escravista estava, desde o seu início, marcada por esse caráter colonial, e fadada ao sincretismo religioso. (SOUZA, 1995, p. 85).

O processo descrito por Souza é complexo. Aos negros e índios restou a adoção de estratégias que contribuíssem para minorar os castigos aos quais estavam sujeitos por não assimilarem instantaneamente a cultura branca, ao mesmo tempo que buscavam realçar suas práticas culturais nativas, sempre que não estivessem sob o olhar severo do colonizador.

Por sua vez, Gilberto Freire (2003), na obra *Casa Grande e Senzala*, defende a ideia de uma relação mais atenuada entre os povos responsáveis por formar a identidade cultural brasileira. Seus relatos apontam para um processo interativo de assimilação mútua, um dos trechos da obra relata o papel ativo das negras velhas contadoras de histórias, que ao fazê-lo modificavam as histórias portuguesas, acrescentando a elas os heróis, mitos e lendas africanas e indígenas.

Novos medos trazidos da África ou assimilado dos índios pelos colonos brancos e pelos negros, juntaram-se aos portugueses da côca, do papão, do lobisomem; ao dos olharapos, da cocaloba, da farranca, da Maria-da-Manta, do trangomango, do homem-das-sete-dentaduras, das almas penadas. E o menino brasileiro dos tempos coloniais, viu-se rodeado dos maiores e mais terríveis mal-assombrados que todos os meninos do mundo. [...] (FREIRE, 2003, p. 411).

Nos processos de interação, as pessoas que dele participam são em maior ou menor grau afetadas e como consequência têm comportamentos, crenças e culturas modificadas, haja vista, o processo dinâmico de influência mútua que se estabelece

entre os povos de diferentes continentes que coexistiram nos tempos da colonização. Na Amazônia esta realidade não foi diferente.

A adesão dos negros a manifestações da religião católica não pode ter uma interpretação simplória de que estes foram convertidos ao catolicismo e que abandonaram suas crenças e ritos. Muitos escravos identificados como cristãos não abandonaram a fé nas divindades oriundas de sua terra natal e nem deixaram de cultuá-las. A forma cordata de lidar com esta realidade dúbia contribuiu para que as religiões afro-brasileiras mantenham um expressivo número de seguidores em nosso país.

As folias foram introduzidas no Brasil pelos jesuítas no século XVI, que as utilizavam nas liturgias religiosas como estratégia de evangelização dos índios e posteriormente, foi estendida aos africanos. Brandão (1977) ressaltava que as folias são uma forte expressão da cultura religiosa do catolicismo brasileiro e que elas se apresentam de forma mais intensa no meio rural, fortalecendo a crença nos santos católicos.

Óbidos possui marcas intensas da colonização portuguesa, podendo ser constatada na estrutura predial da cidade e nas práticas culturais introduzidas pelo colonizador. Essas práticas culturais tendo passando por um de processo modificação e resignificação, são ainda praticadas pela população local, exemplo disso, são as ramadas ou folias que em várias localidades rurais do município são realizadas, destacando-se: a folia de São Tomé (comunidade quilombola Arapucu); a folia de São João Batista (comunidade Flexal); a folia de Santa Maria (comunidade quilombola Nossa Senhora das Graças) e a folia de Santa Luzia (Paraná de Baixo), dentre outras.

As festas e folias adquirem um status privilegiado na memória dos componentes das comunidades quilombolas. Funes (1999) afirma que nas comunidades descendentes de negros do Baixo Amazonas é possível encontrar as festas denominadas “ramadas”, nas quais são erguidos mastros ornados de frutas e de outros produtos da terra, o ritual celebra a abundância e afugenta a escassez para que não se aloje na comunidade.

Na análise desenvolvida por Turner (2005) em Floresta dos símbolos, é destacada a importância dos símbolos e dos rituais como forma de extravasar o peso da rotina e como forma de superar as dificuldades individuais e coletivas com as quais o grupo se depara. Tanto em Turner, como em Funes os símbolos rituais são concebidos como dinâmicos e aptos a propiciar respostas alinhadas à realidade social em vigor e exercem o papel de contribuir para reforçar a coesão social.

O ritual da ramada descrito por Funes, também se faz presente em Nossa Senhora das Graças, tem resistido ao tempo e resistiu às proibições próprias do período da ditadura militar que vigorou no Brasil por mais de vinte anos. Nesta fase, as reuniões

no meio rural, geralmente eram concebidas como movimentos de cunho reivindicativo por melhores condições de vida, por acesso à terra e a direitos sociais. As foliãs de Santa Maria se queixam de terem passado por reprimendas advindas do poder constituído local, quando faziam suas apresentações de casa em casa, haja vista, que as reuniões eram vistas como perigosas para o regime instalado.

Importante destacar que existem muitos relatos orais e bibliográficos que elencam as dificuldades pelas quais tem passado a população negra no Brasil, no livro *Genocídio do negro brasileiro – processo de um racismo mascarado*, de Abdias Nascimento, são demonstradas variadas tentativas deliberadas de ocultação da história da escravidão pelo Estado brasileiro. Pela dimensão dos atos administrativos, o autor os interpreta como formas de promoção de extermínios parciais ou totais da população negra, através do aniquilamento político, cultural e moral deste povo.

Ratificado suas argumentações, Nascimento (1978) menciona decisões tomadas pelo Estado em diferentes fases históricas, visando promover e acelerar o branqueamento da população brasileira, a ocidentalização da população negra e a amputação de sua identidade africana. Estas ações, aliadas a outras citadas na obra, são interpretadas por ele como a execução de um plano que visa fomentar o genocídio da população negra.

No escopo de referendar suas afirmativas, o autor cita o decreto de 28/07/1890, que contém a seguinte norma: “É inteiramente livre a entrada, nos portos da República, dos indivíduos válidos aptos para o trabalho [...] Excetuados os indígenas da Ásia ou da África, que somente mediante autorização do Congresso Nacional poderão ser admitidos” (NASCIMENTO, 1978, p. 71).

Por meio da edição desta lei, buscava-se impedir a entrada de negros, pois no entendimento oficial, a imigração de negros para o Brasil comprometia o sucesso do plano governamental de branqueamento da população, arquitetado para se tornar realidade a curto e médio prazo. Para tanto, era necessário controlar o crescimento estatístico da população negra no Brasil.

Abdias Nascimento cita, ainda, outras medidas oficiais que tinham o objetivo de apagar os vestígios históricos da presença deste conjunto da população. Registra em sua obra a atitude tomada pelo ministro das finanças, Rui Barbosa, que através da edição da circular nº 29 de 13 de maio de 1891, ordena a queima de documentos sobre a origem e quantidade de negros trazidos da África para o Brasil. A respeito deste ato administrativo, tece as seguintes considerações:

É quase impossível estimar o número de escravos entrados no país. Isto não só por causa da ausência de estatísticas merecedoras de crédito, mas principalmente, em

consequência da lamentável Circular Nº 29 de 13 de maio de 1891, assinada pelo Ministro das Finanças. Rui Barbosa, a qual ordenou a destruição pelo fogo de todos os documentos históricos e arquivos relacionados com o comércio de escravos e a escravidão em geral (NASCIMENTO, 1978, p.49).

Os estudos realizados por Abdias Nascimento contribuem para colocar em debate e, sob suspeita, o discurso oficial de que em solo brasileiro imperou uma sublime democracia racial, a partir da qual se originou a sociedade brasileira. Este controverso conceito foi defendido por Gilberto Freyre, na obra *Casa Grande e Senzala*, publicada pela primeira vez em 1933.

As publicações de Nascimento, por sua vez, demonstram a face racista e conservadora sobre a qual foram fundados o Estado e a sociedade brasileira. Na condição de negro e ativista, ele procurou evidenciar a situação de silêncio secular à qual foi submetida esta população e alertar para a necessidade de romper com as estruturas que impedem o acesso dos negros à educação, ao mercado de trabalho e à terra.

4 MULHERES NEGRAS E OS MALES QUE AFETAM EM ESPECIAL O SEXO FEMININO

Em suas publicações, Sueli Carneiro utiliza a expressão “Enegrecendo o feminismo” (CARNEIRO, 2003, p. 118) com o objetivo de colocar em evidência a existência de uma lógica sistêmica de opressão que atinge conjuntamente gênero, raça e classe de forma entrecruzada e que torna impossível, sob esta ótica, combater atitudes machistas de forma isolada, sem estabelecer conexão com questões de raça e classe.

A sistêmica de opressão que se estruturou historicamente na sociedade tem afetado principalmente as mulheres negras, condenando-as a figurar nas estatísticas oficiais como as que recebem salários menores e as que ocupam espaços menos valorizados no mercado de trabalho, conseqüentemente, situa-as na parte mais baixa da pirâmide social, onde são fixados os pobres.

Ribeiro (2017) ao indagar, quem são as pessoas autorizadas a falar em um país machista e racista? Nos convida a refletir sobre os lugares de subalternidade que tem sido designado aos negros e indígenas, distanciando-os dos espaços de poder. Ao mesmo tempo, tem alertado para a necessidade de romper com o processo de silenciamento imposto a estes coletivos. Torna-se imperativo que as vozes representativas da diversidade brasileira ingressem e sejam ouvidas nos diferentes espaços sociais, pois assim, vislumbraremos a possibilidade de termos uma sociedade de fato democrática.

Ao se observar os relatos orais sobre o processo de formação e povoamento de Nossa Senhora das Graças, nota-se a existência de lógicas e racionalidades próprias, nelas há uma preponderância em destacar a figura feminina em detrimento da mas-

culina. Esta lógica contraria a forma tradicional de se conceber e narrar os fatos históricos, nos quais o masculino é destacado e à mulher é reservado lugares secundários. Nos relatos historiográficos oficiais, há inclusive contextos em que se observa um completo silêncio em relação à força e poder das mulheres para intervir na realidade e modificá-la em favor dos coletivos aos quais elas integram.

Em sentido oposto à lógica narrativa da história tradicional, os ocupantes atuais de Nossa Senhora das Graças atribuem a origem do povoamento na comunidade à Martinha Pinheiro de Azevedo, que veio morar no território, por volta de 1808, ainda jovem. Segundo os relatos, os ancestrais de dona Martinha, e ela mesma, serviram como escravos nas fazendas de cacau e cria que existiam em grande quantidade no Baixo Amazonas, principalmente nas “freguesias de Monte Alegre, Alenquer, Óbidos e Faro, seguindo Santarém”, em consonância com os estudos realizados por Acevedo e Castro (1993, p. 13).

De posse de sua liberdade, Martinha veio habitar no local que batizou de Santa Maria, devido a devoção que possuía à santa de mesmo nome. O local de sua habitação, no ano de 1982 passou a denominar-se Nossa Senhora das Graças, a mudança de nome ocorreu por dois motivos básicos, o primeiro deles, relaciona-se ao fato de a igreja de Nossa Senhora das Graças ser fixada na comunidade vizinha chamada Vila Zita, após enfrentar diversos problemas por lá, por decisão dos fiéis, a igreja foi deslocada para a comunidade que Martinha havia designado em tempos pretéritos de “Santa Maria”.

O outro motivo que corroborou para a mudança de nome da comunidade foi por questões práticas, a padroeira Santa Maria é festejada durante o mês de maio, período máximo de cheia do rio. Neste período do ano, a locomoção das pessoas fica muito limitada, pois toda a comunidade permanece alagada, fato que compromete o desenvolvimento da programação religiosa e cultural da festa. Enquanto que a santa Nossa Senhora das Graças é homenageada no mês de outubro, período da vazante do rio e de grande fluxo de pessoas e atividades na comunidade.

Ao observar o modo de viver em Nossa Senhora das Graças, vem à memória as os relatos contidos na obra *Os Nuer*, de Evans-Pritchard (1978), na qual o autor menciona a existência de dois tempos: o tempo estrutural, que se refere às relações mútuas dentro da estrutura social e o tempo ecológico que é um tempo cíclico composto pelo período chuvoso e da estiagem. Este tempo é capaz de controlar os movimentos das pessoas, pois está relacionado ao período de fazer e de deixar de fazer determinadas atividades.

De semelhante modo, o tempo ecológico em Nossa Senhora das Graças é tão acentuado, que corroborou para que a comunidade mudasse de nome (de Santa Maria

para Nossa Senhora das Graças) e de santa padroeira (de Santa Maria para Nossa Senhora das Graças). Manteve-se a folia de Santa Maria, mas sua data comemorativa foi fixada para ocorrer, também, no período da estiagem.

A matriarca de Nossa Senhora das Graças se perpetuou na memória das pessoas de dentro e de fora do ambiente em que viveu como a mulher que conduzia os atos religiosos, que era responsável pela organização ritual das festas, nas quais as apresentações de marambiré eram indispensáveis e também como a pessoa que possuía a faculdade de conceder autorização para que outros negros ocupassem terras sobre as quais ela exercia o domínio, como assevera Azevedo (2002), que no contexto de produção do livro *Puxirum*, entrevistou em 17 de março de 1988 o senhor Raimundo Pereira Ribeiro, conhecido como Di Polo (1874-1989).

Di Polo viveu por mais de cem anos, foi entrevistado por Idaliana Azevedo um ano antes de falecer. A partir de suas narrativas orais, é possível conhecer a gênese do processo de povoamento da Área das Cabeceiras e da região do Paraná de Baixo⁴, tendo em vista, que em sua memória estavam registrados acontecimentos dos quais tomou ciência por ouvir seus antepassados narrarem as agruras sobre as fugas e sobre o cotidiano das amarras da escravidão. Martinha ocupa um lugar de destaque no processo de povoamento do Paraná de Baixo, assim Di Polo se reporta a ela:

Era um terreno da finada de nome Martinha. O marido dela era o Inácio. Era a mãe do João Douce, Manoel, Antônia, Maria Inácia. Era uma família grande. Tinha mulher e homem. O terreno era dela. Ela então deu para minha mãe fazer casa lá perto. Minha mãe não gostava de fuxico. Ela estava lá na casa do João Ribeiro como escrava. (AZEVEDO, 2002, p. 106).

Martinha é reconhecida pelos comunitários vizinhos como, também, detentora de poderes fundiários, rompendo com o hábito de conceber as mulheres como frágeis e dependentes dos maridos. Muito provavelmente, o registro feito no livro *Puxirum* sobre ela, seja a única referência escrita sobre esta mulher, haja vista, a escassez de documentos impressos sobre a escravidão no Baixo Amazonas e sobre as comunidades negras atuais. A escassez de estudos se torna mais abissal ainda, quando se trata de evidenciar a figura feminina.

Em consonância com este entendimento, a pesquisadora baiana Carla Akotirene, tem chamado a atenção para o esvaziamento realizado pela academia, do conceito de interseccionalidade. De acordo com Akotirene (2018), interseccionalidade é uma sensibilidade analítica que é teórica, metodológica e prática, que foi cunhada em 1989, por uma ativista negra estadunidense da área do direito, Kimberlé Williams Crenshaw,

4 A Área das Cabeceiras compreende um conjunto de comunidades quilombolas, que na atualidade integram o Projeto de Assentamento Especial Quilombola Área das Cabeceiras, cuja extensão territorial se localiza em maior parte na terra firma. Enquanto que a região do Paraná de Baixo, está situada em área de várzea e abarca um conjunto de comunidades que integram o Projeto de Assentamento Agroextrativista Três Ilhas. A única comunidade autorreconhecida como quilombola no Paraná de Baixo é Nossa Senhora das Graças.

segundo a qual o encontro do racismo, do capitalismo e do heteropatriarcado provocou um acidente, no qual a vitimada pelo encontro destas três estruturas foi a mulher negra.

A produção teórica das intelectuais negras citadas, e de outras mais, tem apontado para a necessidade de serem fortalecidas as redes de apoio que promovem a aproximação e a solidariedade entre este coletivo, para que a convergência de forças contribua para ampliar o acesso a espaços sociais fracamente ocupados pelas mulheres negras. Sueli Carneiro enfatiza a necessidade de atuação conjunta da população negra para superar a conjuntura que lhes tem sido, historicamente, desfavorável:

Testemunhas de uma história de derrotas e fracassos da qual somos todos herdeiros e que nenhuma estória (sic) de mobilidade social individual pode apagar. Só a recuperação coletiva de nossa capacidade de autodeterminação pode fazê-lo. E é isso que homens e mulheres negros organizados buscam realizar através das inúmeras entidades negras espalhadas por todo o país, que na luta política cotidiana contra o racismo e a discriminação racial forjam propostas de emancipação social e resgate da dignidade de todo o povo negro deste país (CARNEIRO, 1995, p. 552).

Na superação dos obstáculos contemporâneos vivenciados pela população negra, que a coloca em situação de vulnerabilidade socioeconômica, é urgente que homens e mulheres negras canalizem energias na busca de um novo marco civilizatório, cujo alicerce seja: a democracia, a igualdade e a justiça social.

5 FOLIA DE SANTA MARIA: SÍMBOLO DO PROTAGONISMO FEMININO

Entrar em contato com as narrativas dos moradores do quilombo Nossa Senhora das Graças sobre as mulheres ancestrais, que ocupam uma posição de centralidade na memória coletiva deste grupo, nos faz perceber a importância de animar processos que contribuam para dinamizar pesquisas sobre comunidades quilombolas, que são possuidoras de fortunas de saberes, vivências e racionalidades que precisam ser registrados como forma de tornar conhecidas as histórias de lutas, resistências, de vitórias e de derrotas, visando contribuir no processo de emancipação social e dignidade do povo negro.

O registro desta cultura permeada pela oralidade, torna-se possível a partir de relações de confiança estabelecidas entre os agentes envolvidos. Nessas relações, o pesquisador necessita instrumentalizar-se e mostrar a disposição prévia para “apreender” com as experiências “bem-sucedidas” de estudiosos que se dedicaram a “nos ensinar como fazer antropologia”, conforme alerta Evans-Pritchard (1978, p. 81).

Além de Martinha Pinheiro de Azevedo, outra personagem ancestral feminina, também acionada pela memória dos quilombolas é Maria Botóia, filha de Martinha.

Botóia é descrita como uma pessoa alegre, que gostava de fazer festas. A seu respeito afirma a idosa Josefa Azevedo, que foi entrevistada durante os trabalhos de campo realizados: “ela organizava tudo, varria o chão que ficava aquele piso batidinho. Quando estava tudo pronto, ela se arrumava. Vestia uma saiona e era a mais animada da festa, ela cantava e dançava que chega a poeira subia”.⁵

Após o falecimento de Martinha, coube a Maria Botóia o papel de líder comunitária, mas sua atuação mais marcante girava em torno das questões ligadas à religiosidade, aos rituais e às festas. Por tais afinidades, a imagem dela é sempre lembrada nos eventos socioculturais que ocorrem atualmente em Nossa Senhora das Graças. Martinha e Botóia estão presentes nas recordações de todos os comunitários, sendo diversos os relatos repassados de uma geração a outra sobre seus feitos. Dentre eles está a íntima ligação que possuem com a folia de Santa Maria, liderada sucessivamente por ambas.

A folia de Santa Maria, nativa da comunidade quilombola Nossa Senhora das Graças, possui peculiaridades que a distinguem das demais folias existentes no município de Óbidos. Traços indicativos desta distintividade são justamente os fatos de a folia homenagear uma santa; de haver sido constituída por uma mulher; de ser sucessivamente comandada por mulheres e, ainda, de ser liderada e composta na atualidade somente por mulheres.

Tais atributos, contribuem para que a Folia de Santa Maria se afirme como a folia mais feminina do município de Óbidos e quiçá da Amazônia, que é uma região marcada pela “heterogeneidade que se expressa de forma bastante significativa, no cotidiano da vida, do trabalho e das relações sociais, culturais e educacionais dos sujeitos que nela habitam [...]” (HAGE, 2005, p. 61).

Na história da folia de Santa Maria, o falecimento de Martinha Pinheiro de Azevedo representou a passagem da celebração para os cuidados de sua filha Maria Azevedo (Maria Botóia). Após o óbito de Maria Botóia, a folia passou um período de tempo sem ser apresentada. Somente em 1988, voltou a ter uma liderança e foliões, sendo pela primeira vez, comandada por um homem, o senhor Oscar Bentes Gomes e a ser composta somente por homens.

Mas, devido Oscar passar a residir na cidade de Óbidos, os vínculos existentes entre a folia de Santa Maria e os moradores de Nossa Senhora das Graças se fragilizaram. Aos comunitários, restava agora gerir esta situação excepcional: o capitão folião deixou de morar na comunidade e levou as apresentações da folia consigo para a cidade de Óbidos.

⁵ Josefa Azevedo: entrevista concedida em outubro de 2018.

O distanciamento entre a folia de Santa Maria e os moradores de Nossa Senhora das Graças foi motivo de insatisfação geral entre os comunitários, que passaram a não reconhecer a legitimidade na romaria apresentada por Oscar na sede municipal. Ao mesmo tempo, tinham que lidar com uma situação inusitada e constrangedora: a de negar a autoridade de Oscar na condução da folia.

Conforme os relatos dos quilombolas, tanto Martinha como Maria Botóia só deixaram o comando da folia devido ao falecimento de ambas. E agora, o atual líder folião, por questão de mudança de local de residência, separa/distancia a folia dos devotos, fato que corroborou para que os comunitários passassem a questionar a liderança de Oscar sobre a folia, situação nova e delicada que as famílias teriam que administrar.

Superada a fase de incertezas e de distanciamentos, a folia de Santa Maria foi reativada em Nossa Senhora das Graças nos moldes primitivos, sendo comandada por uma mulher, a capitã foliã Josefa Bentes de Azevedo e com um diferencial a mais, agora integrada somente por mulheres. Em conversa com a líder anciã Josefa, ela destaca as memórias de sua infância sobre a folia e sobre a última mulher que a liderou:

No tempo que a minha tia Maria Botóia fazia a folia da Santa Maria eu era criança. Só que eu aprendia, porque a gente era criança, mas prestava atenção, aí eu aprendi e nunca esqueci. Aí ficou na minha memória, nunca esqueci e hoje é feito igualzinho (informação verbal)⁶.

Do relato acima se abstrai a forma pela qual a folia foi preservada e mantida de geração em geração pelos comunitários, ou seja, por meio da oralidade e do processo de observar atentamente a sucessão de ritos que a compõem e de, posteriormente, reproduzir o ritual. A partir do processo de assimilação e aprendizagem as novas gerações imitam o cerimonial realizado por seus ancestrais. Esta sucessão de aprendizagens e imitações tem garantido a manutenção da Folia de Santa Maria em Nossa Senhora das Graças. Outra anciã de 89 anos, que também guarda lembranças do tempo de criança é a senhora Raimunda Martins, que relembra:

A gente ia lá rezar na casa dela [Martinha]. Eu era criança, mas eles me levavam para rezar toda noite na casa de dona Martinha. A casa dela tinha um aterro, não era de tábuas, não, era um aterro, mas era igual isto de branquinho. Lá dançavam todos naquele aterro, nunca foi no fundo, aquele aterro. Me lembro como se fosse hoje daquela casa. Ela usava uma saiona por aqui. Ela era uma velha alta, magra. Usava aquela saiona. A gente ia rezar lá, depois da reza, era o momento de dançar, dançávamos muito. [...] Era dança mesmo dos antigos, ela dançava lundum, com aquelas saionas. Meu pai era profissional do lundum, ele pegava o lenço com o dente. Eram estas danças. Pois é, era a desfeiteira de botar verso, também". (Informação verbal)⁷.

No retorno das apresentações da folia para Nossa Senhora das Graças, em 1999, esta passou a ser composta por um grupo de onze foliãs. Cada mulher recebeu uma função, em conformidade com suas habilidades, vocações e perfil. Há circunstâncias

⁶ Josefa Bentes de Azevedo: entrevista concedida em outubro de 2018.

⁷ Raimunda Martins: entrevista concedida em outubro de 2018.

em que uma mesma foliã exerce mais de uma função no ritual. A liderança coube à capitã foliã Josefa Bentes de Azevedo, que é responsável por entoar os cânticos de acordo com as exigências da cerimônia ritualística, cabe à capitã, também, tocar a caixa menor.

O papel de mantenedora competiu à senhora Cezarina Bentes Azevedo, cujo encargo é de protetora e guarda da santa. Nos três maracás revezam-se: Marly Rodrigues, Dileuma Pereira Viana e Dileusa de Azevedo Pereira. Os maracás são feitos de cabaças pequenas, nas quais são colocadas pedras ou sementes com a finalidade de serem produzidos sons rítmicos para acompanhar as músicas cantadas durante o cerimonial da folia.

Osvaldina Bentes Azevedo é a condutora da bandeira branca, símbolo da paz e guia da romaria, juntamente com a bandeira vermelha, que é carregada por Idarina de Azevedo Pereira ou por Rita Silva Ribeiro. Os instrumentos musicais são distribuídos da seguinte forma na folia de Santa Maria: nos três reco-recos, feitos de bambu seco, se alternam: Osvaldina Bentes Azevedo, Idarina de Azevedo Pereira, Rita Silva Ribeiro e Gracemir Siqueira de Azevedo. E, na Caixa Maior, Ana Maria da Rocha Campos.

No ano de 2012 a folia de Santa Maria sofreu mais um abalo devido ao falecimento de sua mantenedora, a senhora Cezarina Bentes de Azevedo. Erguidas pela própria força mística da folia, as mulheres seguem com o ritual de apresentações, cabendo agora o papel de mantenedora à senhora Maria Farias de Azevedo.

Algo que se observa, é que as funções principais na folia são ocupadas por mulheres idosas e que são descendentes mais próximas da senhora Martinha Azevedo, matriarca dos comunitários. E assim, a folia vem cumprindo seu papel de irmanar os moradores de Nossa Senhora das Graças, de sedimentar a identidade étnica assumida pelas famílias e de fazer sobressair o protagonismo feminino local.

A folia de Santa Maria, além de ser identificada externamente como própria da comunidade Nossa Senhora das Graças, internamente, ela possui o valor simbólico de representar a ligação ancestral entre as gerações pretéritas e as gerações atuais. No imaginário local, a folia de Santa Maria e a comunidade Nossa Senhora das Graças são indissociáveis, formam um complexo cultural único, indistinto.

A tradição de ser dirigida por mulheres e o formato atual apenas por mulheres, coloca o coletivo da folia em posição privilegiada para influenciar nas decisões que são tomadas na comunidade e para censurar programações quando as opiniões proferidas pelas mulheres não são levadas em conta. Como forma de ilustração será citado um exemplo, a fim de clarificar o pensamento exposto: em novembro de 2017, as comemorações alusivas à semana da consciência negra ocorreram em Nossa Senhora das Gra-

ças, todas as comunidades quilombolas do município de Óbidos estavam presentes na comunidade para uma programação de três dias.

Ocorre que durante as reuniões intracomunitária de preparação do evento e de definição dos espaços de uso coletivo onde a programação seria desenvolvida, houve divergência entre o grupo das foliãs e a coordenação da programação da semana da consciência negra/2017. Pois, as foliãs defendiam que a programação deveria ocorrer no barracão comunitário, enquanto que alguns líderes da associação quilombola e da igreja defendiam que o local adequado para ocorrer a programação seria a sede do clube Novo Sucesso.

Os locais em disputa pelos dois grupos para ocorrer a programação da consciência negra são distantes um do outro, cerca de 400 metros, quando se analisa esta distância sob a perspectiva cartográfica, ela parece mínima, insignificante. Mas, essa distância foi responsável por gerar um problema de difícil gerenciamento, na disputa entre locais, prevaleceu o desejo dos líderes da associação, apesar de toda a argumentação utilizada pelas foliãs de Santa Maria. Ocorre que em protesto à decisão tomada pela coordenação do evento da consciência negra de fazer o evento na sede do Clube Novo Sucesso, as foliãs recusaram-se a apresentar a folia durante a programação da Consciência Negra.

A decisão causou uma repercussão enorme, pois pela primeira vez todas as comunidades quilombolas do Baixo Amazonas estavam presentes em Nossa Senhora das Graças. Pela magnitude do evento, jamais a apresentação símbolo cultural e religioso da comunidade poderia deixar de ser apresentada. Mas a folia simplesmente não foi exibida, deixando as lideranças em situação desconfortável.

Este episódio provoca a reflexão sobre a importância de a folia estar constituída só por mulheres e sobre como, estrategicamente, ela tem sido acionada para fazer sobressair a figura feminina. Ao mesmo tempo, a folia tem servido para sensibilizar as lideranças comunitárias sobre a necessidade de observarem a opinião das mulheres nas decisões que são tomadas no ambiente comunitário.

Ribeiro (2017, p. 64) chama a atenção para o processo de silenciamento ao qual as mulheres têm sido submetidas ao longo da história, especialmente as mulheres negras. Possuir espaços de fala em que elas sejam de fato ouvidas é condição mínima que reverbera na efetivação do “direito à existência digna, à voz” feminina. A folia de Santa Maria coloca as mulheres em lugar privilegiado no processo de negociação na comunidade, pois lhes fornecem argumentos e poder de negociação robustos, ao ponto de romper com a cultura machista impregnada na sociedade, que privilegia o espaço de fala dos homens em detrimento das mulheres.

O cerimonial da folia de Santa Maria é bem eclético, pois adota diferentes métodos e formatos de apresentação. A folia tem sido apresentada dentro da programação tradicional de missas celebradas na comunidade; esteve integrando a programação oficial da festa de Nossa Senhora de Santana, padroeira do município de Óbidos em 2018 e tem sido realizada em seu formato tradicional, segundo o qual as foliãs percorrem a comunidade e adentram nas residências quando a porta está aberta. A porta aberta é o sinal de que a família aceita a folia em sua casa.

Nas residências, as apresentações em formato musical duram em média uma hora. Quando, durante a apresentação da folia em determinada residência, o relógio marcar 18 horas, canta-se o cântico das dezoito horas. Mas, a Santa Maria permanecerá nessa residência durante a noite e as foliãs, ou dormem nesta casa (se estiverem muito longe de suas casas) ou retornam para suas casas e voltam a esta mesma residência às seis horas do dia seguinte para cantar o cântico da alvorada e para buscar a Santa.

A cor da roupa comum a todas as foliãs de Santa Maria, quando estão em apresentação, é a azul. Esta mesma cor está presente nas paredes da maioria das residências das famílias e nos poucos espaços de uso coletivo existentes na comunidade: igreja, barracão comunitário e sede do Clube Novo Sucesso. De forma silenciosa e discreta, as diferentes gerações de mulheres que compõem a Folia de Santa Maria registram de forma material e espiritual a presença da folia por toda a extensão da comunidade.

Ao mesmo tempo, comunicam a força e vigor do ser feminino, que tal qual o ser masculino, pode sim vestir-se de azul e trilhar por caminhos que ressaltam a liderança, comando e importância da figura feminina. A posição assumida pelas foliãs, ao eleger o azul como cor padrão, é de recusa do lugar de subalternidade e subserviência, historicamente reservado às mulheres em diferentes sociedades. Em Nossa Senhora das Graças, as mulheres têm estrategicamente se levantado contra o machismo, preconceito e discriminação e buscado ocupar posições de liderança.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente pesquisa buscou, por meio do método etnográfico, evidenciar o lugar social que tem sido ocupado pelas mulheres da comunidade quilombola Nossa Senhora das Graças. Uma história de protagonismo feminino referenciada na biografia de Martinha Pinheiro de Azevedo, pessoa a quem se atribui as origens da comunidade e que é responsável por alimentar a crença na origem comum do grupo autoatribuído quilombola.

O fato de, via de regra, às mulheres negras serem designados lugares sociais de subalternidade, faz com que Nossa Senhora das Graças ocupe um lugar de centrali-

dade neste contexto, devido a posição de destaque reservada tanto às mulheres ancestrais (Martinha e Maria Botóia), quanto às mulheres da geração atual.

A folia, além de cumprir o papel de ser a apresentação que melhor representa a religiosidade e cultura da comunidade Nossa Senhora das Graças, cumpre também, a função de dotar as mulheres de posição privilegiada de fala. Ao mesmo tempo em que influencia na cor dos prédios e das residências que possuem a mesma tonalidade da vestimenta das foliãs, a cor azul.

Trazer à luz o modo de viver e ser das mulheres de Nossa Senhora das Graças coopera para a tomada de consciência sobre a “necessidade do reconhecimento de outros saberes e a importância de entendê-los como localizados e a importância de se romper com um postulado do silêncio” (RIBEIRO 2017, p. 89). Adotar atitudes que contribuam para romper com o processo de silenciamento imposto às mulheres negras, em especial as que estão estabelecidas na Amazônia, é uma necessidade premente, da qual a academia não pode se furtar de oferecer sua parcela de colaboração para reverter esta realidade imposta.

A ampliação do acesso das mulheres negras às universidades e a geração de debates que contribuam para a criação de uma autoimagem positiva têm a capacidade de contribuir para que elas identifiquem seu lugar de fala e para que passem a reivindicar e a ocupar espaços sociais historicamente negados a elas.

Os saberes e as estratégias de exercício de poder acionados pelas mulheres de Nossa Senhora das Graças, a partir de seus referenciais próprios e em conformidade com as racionalidades que operam na comunidade, ao serem conhecidos e valorizados contribuem para o fortalecimento dos princípios filosóficos fundantes da democracia moderna, que reconhece a todos como iguais perante a lei e que coíbe, impetuosamente qualquer forma de discriminação ou preconceito social.

Por tudo que foi exposto, percebe-se que as mulheres quilombolas de Nossa Senhora das Graças, se distanciam de serem vistas como frágeis e dependentes. Mas, por outro lado, figuram como líderes e como guardiãs dos saberes e práticas culturais, que encontram suas origens em períodos históricos de longa duração, ou seja, na diáspora africana e nas ancestrais que originaram a comunidade (Martinha e Maria Botóia).

A coesão dos comunitários com sua ancestralidade é responsável por fornecer os elementos fáticos necessários para que o grupo se autodefinha como remanescente das comunidades de quilombos e para que a sua cultura e o seu território sejam especialmente protegidos pela Constituição Federal de 1988.

REFERÊNCIAS

ACEVEDO, R. E. M.; CASTRO, E. M. R. **Negros do Trombetas**: guardiães de matas e rios. Belém: UFPA/NAEA, 1993.

AZEVEDO, I. M. **Puxirum**: memória dos negros do oeste paraense. Belém: IAP, 2002.

AKOTIRENE, C. **O que é interseccionalidade?** São Paulo: Pólen, 2018.

ARRUTI, J. M. A. A emergência dos remanescentes: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 7-38, 1997.

_____. **Mocambo**: antropologia e história do processo de formação quilombola. Bauru: EDUSC, 2006.

BRAUDEL, F. **História e ciências sociais**. A longa duração. In: Escritos sobre a história. São Paulo: Perspectiva, 1978.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 05 out. 1988.

_____. Planejamento, Desenvolvimento e Gestão. Instrução Normativa do Incri nº 57, de 20 de outubro de 2009. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 21 out. 2009. Disponível em: <<http://www.planejamento.gov.br/assuntos/patrimonio-da-uniao/legislacao/instrucoes-normativas/instrucoes-normativas-arquivos-pdf/in-57-2009-incra-quilombolas.pdf/view>>. Acesso em: 04 jan. 2021.

CARNEIRO, Sueli. Gênero, raça e ascensão social. **Estudos feministas**. Ano 3. Segundo semestre, 1995.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Os Nuer**. São Paulo: Perspectiva, 1978.

FREYRE, G. **Casa-grande & senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 48. ed. Recife: Global editora, 2003.

FLEISCHER, S. **Antropólogos 'anfíbios'?** Alguns comentários sobre a relação entre Antropologia e intervenção no Brasil. **Revista Antropológicas**, Recife, v. 18, n. 1, p. 37-70, 2007

HAGE, M. S. **Educação na Amazônia**: identificando singularidades e suas implicações para a construção de propostas e políticas educativas e curriculares. In: HAGE, Mufarrej Salomão (Org). **Educação do Campo na Amazônia**: retratos de realidade das escolas multisseriadas no Pará. 1º edição. Belém (PA): Gráfica e Editora Gtemberg Ltda, 2005.

O'DWYER, E. C. **Quilombos: Identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

_____. A construção da várzea como problema social na região do baixo Amazonas. In: LIMA, D. (Org.). **Diversidade socioambiental nas várzeas dos rios Amazonas e Solimões**: perspectivas para o desenvolvimento da sustentabilidade. Manaus: IBA-MA, Pro-Várzea, 2005. p. 207-264.

MOREIRA, A. A. N. Relevo. In: GALVÃO, M. V. **Geografia do Brasil**: região Norte. v. 1. Rio de Janeiro: IBGE, 1977. p. 1-36. RIBEIRO. D. **Quem tem medo do feminismo negro?** São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

_____. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2017.

TAVARES, L. **Latinidade**. Rio de Janeiro: UERJ. IFCH. Nucleas. Agosto-dezembro, 2016.

TONNIES, F. (1955). Community and Association London. In M. Buber (1987), **Sobre Comunidade** (C. P. Loomis, Trad.). São Paulo: Perspectiva.

TURNER, V. **Floresta de símbolos**: aspectos do ritual Ndembu. Rio de Janeiro: EdUFF, 2005.

ZALUAR, A. "Teleguiados e chefe: juventude e crime". **Religião e Sociedade**, São Paulo, v. 15, n. 1, p.54-67, 1990.

CAPÍTULO 5

CUIDADO EM SAÚDE DE MULHERES RIBEIRINHAS: RELAÇÕES DE SABER-PODER NO INTERIOR DA AMAZÔNIA

*Layla de Cassia Bezerra Bagata¹
Edna Ferreira Coelho Galvão²*

DOI: 10.46898/rfb.9786558891055.5

¹ Universidade Federal do Oeste do Pará. <https://orcid.org/0000-0002-9641-0236>. laylabagata@hotmail.com
² Universidade Federal do Oeste do Pará. <https://orcid.org/0000-0003-3524-9909>. efcgalvao@gmail.com

1 INTRODUÇÃO

Este artigo apresenta um estudo realizado com mulheres em uma comunidade ribeirinha no interior da Amazônia, em que se discutiu a saúde a partir de uma abordagem social, compreendendo que as diferentes formas de saber em saúde são hierarquizadas a partir de relações de poder e que isto pode implicar em barreiras entre os profissionais de saúde e seus pacientes. Como categoria principal adotou-se as práticas populares de cuidado, que são formas de pensar e fazer saúde, acumuladas tradicionalmente.

A região Amazônica apresenta particularidades climáticas e geográfica que interferem na dinâmica de vida de seus moradores, no tocante a promoção da saúde nestes territórios, pode configurar em barreiras para o acesso. Dentre elas, é possível destacar a distância entre algumas comunidades e a Unidade Básica de Saúde (UBS) e a falta de disponibilidade de meios de transportes, durante o inverno amazônico. O direito à saúde é uma conquista ímpar, principalmente pelos princípios éticos que regem a concretização deste direito, em especial a universalidade, integralidade, descentralização, logo faz-se necessário considerar as diversidades que envolve a saúde no contexto Amazônico.-

Além das questões físicas que tornam os atendimentos em saúde mais desafiadores, existem também o uso de práticas populares de cuidado em saúde, que incluem o uso de chás, banhos, defumações, benzimentos, emplastos, dentre outros. Tais práticas não são novidades, ao contrário, fizeram e fazem parte da formação do sujeito amazônico. Contudo, diante do discurso acadêmico/científico o uso dos conhecimentos tradicionais, que para Diegues et al. (2000), são o conjunto de saberes e saber fazer a respeito do mundo natural, sobrenatural, transmitido oralmente de geração e geração, é desencorajada ou desvalorizada pelos profissionais de saúde, em um contexto e com sujeitos que, em determinadas situações, só podem lançar mão destes recursos para manter sua saúde, até conseguirem atendimento especializado.

Esta realidade induziu a reflexão sobre a importância das práticas tradicionais na promoção da saúde, buscando compreender as relações de saber e poder, presentes no cotidiano de mulheres ribeirinhas, que se estabelecem nas práticas populares de cuidado em saúde. Neste sentido, a pesquisa foi direcionada às mulheres de uma comunidade ribeirinha da Amazônia, considerando que a mulher nesta realidade, assume a responsabilidade de transmitir o aprendizado das práticas populares de saúde às outras gerações.

2 REFERENCIAL TEÓRICO

2.1 Cuidado e cuidado em saúde

Os diversos aspectos que envolvem as conceituações de cuidado deixam claro que esta é uma prática que se faz presente em todas as ações humanas. O cuidado é exigido de diferentes formas e em diversos momentos na vida dos seres humanos, desde cuidar de si mesmo e do próprio corpo – com o cuidado com a própria saúde, com o alimento, o intelecto e o espírito – até o cuidado para com o outro – com os filhos, a família, pacientes, alunos. Enfim, as manifestações do cuidado em nossas vidas são infinitas, todos os simples atos humanos envolvem relações de cuidado. Cuidar e ser cuidado são demandas de nossa existência.

Cuidado remete ao latim *cura*, que significa exatamente cuidar e tratar. O cuidado é uma atitude, fonte permanente de atos, atitude que se deriva da natureza do ser humano. Duas significações são preponderantes no cuidado enquanto atitude: A primeira designa desvelo, a solicitude, a atenção, a diligência e o zelo que se devota a uma pessoa ou grupo ou a algum objeto de estimação. O segundo sentido deriva do primeiro, por causa deste envolvimento afetivo, “o cuidado passa a significar: a preocupação, a inquietação, a perturbação e até o sobressalto pela pessoa amada ou com a qual se está ligado por laços de parentesco, amizade, proximidade, afeto e amor” (BOFF, 2013, p. 28-29).

Foucault (2014) aborda o cuidado na perspectiva de “ter cuidados consigo”.

Por essa expressão é preciso entender que o princípio do cuidado de si adquiriu uma alcance bem geral: o preceito segundo o qual convém ocupar-se consigo mesmo é em todo caso, um imperativo que circula entre numerosas doutrinas diferentes; ele também tomou a forma de uma atitude, de uma maneira de se comportar, impregnou formas de viver; desenvolveu-se em procedimentos, em práticas e em receitas ou eram refletidas, desenvolvidas, aperfeiçoadas e ensinadas; ele constituiu assim uma prática social, dando lugar a relações interindividuais, a trocas e comunicações, e até mesmo a instituições; ele proporcionou, enfim um certo modo de conhecimento e a elaboração de um saber (FOUCAULT, 2014, p. 58).

Neste contexto, o cuidado assumiu importância e sentido nas práticas de saúde. Primeiramente centrando o cuidado no *sujeito*, no médico e na médica, na enfermeira e no enfermeiro (cuidado de enfermagem) – na maneira mais cuidadosa de executar os procedimentos, no passo a passo, na técnica. E num segundo momento centrando o cuidado nos “princípios científicos”, onde destaca-se a produção de novos aparelhos de intervenção, de análise e diagnósticos. A enfermagem passou a se apropriar de conhecimentos de anatomia, fisiologia, microbiologia e química, assim como na incorporação de habilidades na utilização de novos instrumentos. Cultuou-se a eficácia e centrou-se o cuidado com os *meios* (BOFF, 2013).

Para esse autor, essa perspectiva tornou a medicina uma ciência cada vez mais especializada, onde além do aprendizado pela prática se fez necessário que os médicos acompanhassem os avanços científicos num nível interdisciplinar, como também reforçou a importância da atenção primária. Porém, o autor também afirma que as próprias comunidades inseridas nos processos terapêuticos, trocam os saberes populares pelos científicos, em benefício de uma medicina mais globalizada e eficaz. Levando em consideração, as recentes inserções das práticas integrativas e complementares no Sistema Único de Saúde (BRASIL, 2006; 2009), entendemos que o abandono desses saberes não gera benefícios, tão pouco torna o processo terapêutico mais eficaz, haja vista que o processo saúde-doença é complexo e envolve diversos aspectos da existência humana, assim como o cuidado.

Por fim, para abarcar a complexidade do cuidado em saúde é preciso considerar que ele está presente em tudo, nas nossas práticas cotidianas, e de tal forma que talvez nem percebamos que ele está lá, mas está.

2.2 Práticas de objetivação e subjetivação, disciplinamento e controle no âmbito da saúde

Os mecanismos de objetivação e subjetivação são formas de constituição do indivíduo moderno. Os mecanismos de objetivação tendem a tornar o ser humano dócil politicamente e útil economicamente, e os mecanismos de subjetivação se referem aos processos, que, em nossa sociedade, fazem deste um sujeito preso a uma identidade que lhe é atribuído como sua. Castanheira e Correia (2010) descrevem os processos de objetivação como os que dizem respeito ao modo como o sujeito pôde se tornar um objeto para o conhecimento. E os processos de subjetivação, como o modo que o próprio homem se compreende como sujeito legítimo de determinado tipo de conhecimento, ou melhor, como o sujeito percebe a si mesmo na relação sujeito-objeto. Segundo estes autores os dois processos são complementares. O uso dos dois conceitos na obra de Foucault (1995) não tem sentido único e, por vezes, designam fenômenos semelhantes, diferentes aspectos de um mesmo fenômeno ou fenômenos distintos.

Desse modo, as ações das políticas públicas de saúde incidem nos processos de subjetivação dos sujeitos à medida que elas revelam uma relação entre o Estado e a sociedade, em que o primeiro por meio dessas políticas normaliza as atitudes que cada sujeito deve ter para a manutenção da sua própria saúde. As políticas públicas focam no discurso da saúde e no ser saudável para ditar aos sujeitos modos de viver, que os assujeitam, disciplinam e controlam. Incidindo sobre as subjetividades dos sujeitos e efetivando o discurso médico. Segundo Foucault (2011, p. 368), o médico se instala nas diferentes instâncias de poder. E, “suas prescrições concernem não apenas à doença,

mas também às formas gerais da existência e do comportamento (os alimentos e bebidas, a sexualidade e fecundidade, a maneira de vestir-se, as moradias)”.

Neste contexto, os discursos sobre a saúde assumem uma centralidade na modernidade, contribuindo para os processos de disciplinarização da sociedade, mediante uma nova visão de mundo, sociedade, conhecimento e organização social. O conceito de limpeza e higiene vai ocupar, um lugar central em todas as exortações morais à saúde (FOUCAULT, 2011). Segundo Galvão (2004) a limpeza é um requisito indispensável para uma boa saúde e uma obrigação do indivíduo, o modelo médico-higienista assume o comando da purificação e higienização do espaço urbano por meio das práticas de controle dos corpos.

Há que se pensar criticamente nos processos de formação e educação dos sujeitos para a vida saudável, se por um lado a ciência contribui de forma efetiva para a qualidade de vida dos sujeitos, criando alternativas para o enfrentamento e superação dos processos de adoecimento, por outro, vê-se afirmar e confirmar um único discurso capaz de responder as necessidades de saúde. Quais os impactos disso nos diferentes grupos sociais? Existe equidade no acesso? Que vozes são silenciadas? O que isso significa nas relações micropolíticas de poder?

Pode-se então olhar as diferentes práticas discursivas e não discursivas do cuidar no campo da saúde, como práticas de biopoder. Neste sentido, faz-se necessário um olhar minucioso para os processos de cuidar que estão se estabelecendo ou desaparecendo, em grupamentos humanos considerados grupos etnicamente diferenciados por manter de certa forma processos de organização e relações sociais com base em saberes locais, transmitidos de geração em geração. O processo de aculturação historicamente tem impingido a estas culturas um abandono de muitas práticas/saberes tradicionais em prol de um discurso qualificado, por ser científico. Conhecer estas relações de saber-poder, na perspectiva do cuidado em saúde, na Amazônia torna-se foco deste estudo.

3 METODOLOGIA

A pesquisa teve como base o Método Arqueológico de Michel Foucault que propõe “a escavação, a restauração e a exposição de discursos, a fim de enxergar as positivities do saber em um determinado momento histórico” (GREGOLIN, 2007, p. 77-78). Para esse autor esse método busca compreender a irrupção dos acontecimentos discursivos, investigando as condições (histórico-sociais) que possibilitaram o seu aparecimento. E permite analisar as redes de relações entre os discursos e outros domínios (instituições, acontecimentos políticos, práticas e processos econômicos). Entende-se,

portanto, que o método nos permite analisar essas redes de relações existentes entre práticas discursivas e não discursivas.

O estudo se deu na comunidade Santa Rosa do Mentai fica localizada na Reserva Extrativista (Resex) Tapajós/Arapiuns, uma área de conservação ambiental, criada em 1998, que está situada a margem esquerda do Rio Tapajós e a margem direita do Rio Arapiuns, numa área total de 647.610,74 hectares. As ações executivas referentes à Resex ficam a cargo do Instituto Chico Mendes de biodiversidade (ICMBio).¹

Participaram do estudo 22 mulheres, mães acima de 18 anos que responderam a uma entrevista guiada por roteiro e um questionário semiestruturado com informações socioepidemiológicas. As entrevistas foram transcritas e identificadas pela letra *E* (*Entrevista*), seguida de números sequenciais de 1 a 22. Os discursos proferidos foram transcritos a fim de permitir uma Análise do Discurso na perspectiva do método arqueológico. Foram constituídas unidades de análise a partir da dispersão dos enunciados, mostrando como determinados enunciados aparecem e como se distribuem no interior de um certo conjunto, sabendo, que a unidade não é dada pelo objeto de análise (FISCHER, 2001). Seguimos a proposta de *Mapeamento Discursivo* proposto por Ferreira; Traversini (2013) e desse processo emergiram as seguintes categorias de análise: *Saúde e Doença*, *O cuidado* e *Os saberes produzidos pelos atravessamentos dos discursos*.

4 RESULTADOS E DISCUSSÕES

4.1 Saúde e Doença

Uma das primeiras etapas da entrevista era entender o que as mulheres compreendiam por saúde e doença, haja vista que estes configuram processos socioculturais. O entendimento de saúde de um profissional da área é em parte construído pelas suas experiências, e em parte pela sua percepção e conhecimento enquanto profissional de saúde, o que envolve uma compreensão de saúde tida como “oficial”, como a da Organização Mundial da Saúde: “um estado de completo bem-estar físico, mental, espiritual e social e não ausência de doença”. Contudo, este conceito é criticado por Boff (2013), que desde 1980 se ocupa com as questões da ecologia, para este autor a conceituação da OMS abrange várias dimensões da vida, mas ignora a natureza e a morte, e, portanto, para ele é enganosa.

As diferentes conceituações e entendimentos acerca da saúde tem relação direta com os diferentes saberes produzidos na sociedade e nos grupos. Cada discurso produzido parte de um sujeito que teve acesso a diferentes vivências, experiências e, por isso, foi atravessado por inúmeros conhecimentos, assumindo que o sujeito pode não

1 O projeto foi aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) da UEPA/Santarém-Pa, com o CAAE: 66666817.8.0000.5168 e seguindo as exigências da Resolução do Conselho Nacional de Saúde-CNS Nº466/2012.

ser a fonte a priori do discurso. Assim, alguns relatos das mulheres de Mentai associam saúde aos cuidados cotidianos com a higiene, alimentação e o lixo doméstico.

Ter saúde é a gente ter higiene nos alimentos da gente, ter cuidado com os alimentos, andar calçado, na limpeza, na roupa, o quintal limpo, as louças, tudo limpo. (E10)

Ter saúde surge nos discursos como peça fundamental para que elas possam continuar trabalhando, provendo sustento de sua família e realizando suas atividades diárias. Mas a saúde também é associada à ausência de doenças. Chama a atenção nos discursos o entendimento de que cabe a cada sujeito ser responsável pela manutenção de sua própria saúde. As concepções de saúde das participantes do estudo demonstram a necessidade de uma constante vigilância, está relacionada em seus discursos, principalmente, à higiene. É necessário que saibamos cuidar do nosso próprio corpo e se tal cuidado for realizado adequadamente então seremos saudáveis. Isso nos remete a necessidade de sempre “prevenir-se”.

Esse discurso da prevenção que provém da medicina preventiva e está presente nas políticas públicas de saúde, bem como nas ações da sua principal ferramenta que é a atenção básica, traz as características do biopoder apresentado por Foucault (2008, p.3) como um “conjunto dos mecanismos pelos quais aquilo que, na espécie humana, constitui suas características biológicas fundamentais vai poder entrar numa política, numa estratégia política, numa estratégia geral de poder”. Para o autor, o biopoder prioriza a vida e o controle e, nesse sentido, as políticas de prevenção de doenças e promoção da saúde agem como dispositivos que viabilizam a ação desse controle, que a partir do biopoder, centra-se no corpo.

O discurso de cuidar do corpo e, portanto, da saúde também funciona como um dispositivo para moldar a conduta dos sujeitos/mulheres consigo/com seu próprio corpo. Percebemos isso nos discursos das participantes, que apontam que cada sujeito é responsável pela manutenção da própria saúde. Há a responsabilização de cada um por si mesmo, seja com a higiene, com a realização dos exames (nesse caso, fazemos referência ao PCCU² que deve ser realizado pelas mulheres anualmente, para detecção precoce de câncer de colo uterino), vacinação e outras medidas preventivas.

O controle do cuidado com o próprio corpo se dá também a partir da responsabilização. O sujeito que sabe quais medidas preventivas precisa adotar para a manutenção da sua saúde, deve fazê-lo. Pois, tudo é registrado seja nas visitas dos agentes comunitários de saúde, nas carteiras de vacinação e/ou nos prontuários. Podemos associar esse controle ao Panóptico de Bentham apresentado por Foucault (1987) em *Vigiar e Punir*.

2 Exame de Prevenção do Câncer de Colo Uterino

A arquitetura do Panóptico de Benthan permitiria exercer um controle físico sobre as pessoas, estas seriam constantemente vigiadas. Porém, com o passar do tempo os próprios indivíduos passam a exercer o controle sobre si mesmo, por saberem que estão sendo vigiados. O controle que se exerce na saúde das pessoas hoje, também se dá pela constante vigilância da conduta de cada um com relação à própria saúde e com, os efeitos coletivos que um cuidado individual pode gerar. Por exemplo, a constante vigilância às residências em busca de focos de mosquito da dengue, ou ainda a exigência para as mulheres, cuja família recebe bolsa família, para realizarem o PCCU.

Quanto às concepções sobre doença chama a atenção o fato das mulheres relacionarem está a uma condição grave que necessite de assistência hospitalar ou farmacêutico, ou ainda que acomete a pessoa por um longo período de tempo, ou ainda o agravamento de enfermidade por falta de tratamento/cuidado.

[...] doença é se a gente não se cuidar, no caso duma doença, principalmente, por dentro da gente, uma doença que a gente não sabe, por exemplo, o câncer né. (E5)

Bom o que eu entendo por doença é quando pega assim, por exemplo, uma virose duma gripe, uma febre, uma dor de cabeça e fica doente mesmo, que a gente vai tratar com remédio de farmácia. Eu penso assim que tá doente mesmo, tá internado, tá grave, eu penso assim né. Porque olha uma febrezinha duma gripe, quando a gente sabe cuidar, fazer um remédio, um chá caseiro, uma coisa que evita a tosse e a febre eu acho que é melhor do que um remédio de médico[...] (E15)

Nos discursos anteriores as mulheres de Mentai definem, a partir de suas experiências, o que é doença, corroborando com Canguilhem (2009), para este autor a definição da doença é a definição do doente e não a do médico. O autor reforça a doença como uma prática sociocultural. Cada sujeito define a doença de acordo com as suas experiências, se este apenas lidou com situações de doença cujo tratamento pode ser feito em casa, ou se ele ou alguém próximo necessitou de internação em algum momento da vida. Podemos considerar também as informações que recebeu ao longo da vida sobre o que é doença. Dessa forma, o que é normal e o que é patológico vai recebendo diferentes valores pelos sujeitos.

Para Langdon e Wiik (2010) as concepções de saúde e doença são definidas a partir de um sistema cultural de saúde.

O sistema cultural de saúde ressalta a dimensão simbólica do entendimento que se tem sobre *saúde* e inclui os conhecimentos, percepções e cognições utilizadas para definir, classificar, perceber e explicar a doença. Cada e todas as culturas possuem conceitos sobre o que é ser doente ou saudável. Possuem também classificações acerca das doenças, e essas são organizadas segundo critérios de sintomas, gravidade etc. As suas classificações, tanto quanto os conceitos de saúde e doença, não são universais e raramente refletem as definições biomédicas. Por exemplo, *arca caída*, *cobreiro*, *quebranto* e *mau-olhado* são consideradas doenças para vários grupos brasileiros, entretanto, não são reconhecidas ou tratadas pelos (bio)médicos. As classificações dessas doenças são organizadas segundo critérios próprios, os quais guiam os diagnósticos e terapias, cujos especialistas detêm elementos e materiais para tratá-las e as reconhecer como curadas ou não (LANGDON E WIIK, 2010, p.179).

Assumindo isso, as mulheres, E4 e E13, participantes deste estudo são hipertensas, portanto, a condição crônica e o controle ou não da doença, pode interferir diretamente nas suas concepções de doença e de ser doente. As demais não referiram problemas de saúde, porém, ao falarem sobre suas vidas, davam ênfase a sua relação com o trabalho, e a importância deste para suprir as necessidades da família. Nesse caso, as concepções de doença podem gerar um empecilho para o trabalho. A doença também recebeu descrições como sendo uma “poluição”, um “vírus” ou ocasionada por “falta de higiene”.

Com relação a políticas públicas de saúde na comunidade, algumas mulheres destacam as dificuldades quanto ao transporte/locomoção de doentes para Santarém, dificuldades com a telefonia, pois não há sinal de celular e os telefones públicos instalados nem sempre funcionam, e ainda falta de remédios na unidade de saúde. Outras mulheres afirmam que houve melhoras na saúde da comunidade, elas atribuem isso, principalmente, a implantação do microsistema de abastecimento de água. A presença da enfermeira na comunidade gera conforto, do mesmo modo que sua ausência em alguns momentos gerou críticas. Podemos compreender a importância que é dada a ela pela comunidade, como referência de saúde e amparo, bem como, aos agentes comunitários de saúde que são constantemente lembrados.

Ao serem questionadas sobre onde procuram auxílio quando elas ou alguém da família estão doentes, as mulheres citaram tanto a unidade de saúde e os agentes comunitários de saúde, quanto os benzedeiros, os puxadores ou “pessoas que entendam”³. Revelando a ausência de uma separação clara entre as terapêuticas da medicina e as práticas populares de cuidado, apresentando-se como processos complementares.

Olha a meu ver, assim, antes nós vivemos uma vida só no remédio caseiro e hoje nós estamos só na mão do médico. Todo mês, todo mês, de três em três meses, enquanto no passado era só remédio caseiro, mas a gente tem que ir tinha que chegar até como nos estamos no médico como eu já falei a poluição é muito e nós temos que ter cuidado com nós [...] Primeiro na unidade, ai tem os puxadores que ficou, que Deus deixou, e são esses. (E1)

O discurso de E1 merece destaque em três pontos. Primeiro pelo fato dela afirmar que hoje está só “na mão do médico”, de três em três meses precisa ir ao médico. Isso pode ter relação ao fato dela ser hipertensa e fazer uso de medicação de uso contínuo. Em segundo lugar, ela afirma que no passado faziam uso apenas de remédios caseiros, mas tinha que chegar até como estamos no médico, porque a poluição aumentou. Talvez E1 entenda que apenas o saber tradicional não dê conta das constantes mudanças que nosso planeta vem sofrendo, e do surgimento de novas doenças.

³ Vaz Filho (2016) faz uma importante distinção entre as atividades de cada um, benzedores, puxadores, rezadores, curadores e pajés. Para esta dissertação cabe saber que todos estes se encontram na categoria de práticas populares de cuidado e, portanto, não cabe a distinção de cada um neste momento.

E por fim ao afirmar que “*tem os puxadores que ficou que Deus deixou*”. Podemos compreender que para ela ser “puxador” é um dom, é um saber que não se aprende, como a medicina moderna, mas um saber que vem do divino, que o escolhido recebe. Vaz Filho (2016) afirma que os benzedores e puxadores são especiais e imprescindíveis, justamente, por terem reconhecidamente o dom de curar⁴ e trazer de volta a harmonia do corpo e da alma. Essas práticas não se tratam de técnica/treino, é o dom que comanda a aprendizagem, e o ofício de pajé, benzedores, puxadores e parteiras. Para o autor a pajelança⁵ constituiu um sistema pelo qual os indígenas e ribeirinhos interpretam e agem no mundo.

A lógica do dom exige ainda a obrigação de fazer o bem sem esperar pagamento e não negar atendimento. Os pajés, benzedores e puxadores não cobram, as pessoas retribuem como podem ou desejam. Não cobrar pelos serviços é uma exigência da ética de quem recebeu o dom (VAZ FILHO, 2016). Além do *dom*, outras características presentes nesses curadores⁶ e em suas práticas, podem ser contribuir para que eles sejam legitimados socialmente.

Outro componente a ser considerado é a humildade, que segundo Vaz Filho (2016) é um traço muito comum nessas pessoas que, geralmente, têm poucos anos de estudo formais, falam mansamente, moram em casas simples e vestem-se da mesma forma que os demais moradores. O autor destaca que os pajés, benzedores e puxadores costumam ser bem discretos e não apregoam ou oferecem seus serviços, os outros que os procuram. Eles não dizem que curam, mas que Deus e a fé curam. E, ao notar que o problema é mais sério, que ele não consegue resolver, o benzedor pede que o doente procure imediatamente um bom pajé ou médico. Vaz Filho (2016) ressalta que em geral os médicos, diante de um caso que não conseguem resolver dificilmente pedem ao paciente que procure um pajé, benzedor ou puxador.

O discurso dos pajés, benzedores, puxadores e curadores atrelam as suas crenças e práticas da pajelança ao catolicismo. O fato de um pajé dizer que frequenta a igreja e até faz preces diante do altar é um sinal do esforço, no sentido de ressaltar que seu trabalho é ligado ao mesmo Deus dos católicos. Desvinculando suas práticas das ligadas a feitiçaria ou de cunho diabólico (VAZ FILHO, 2016). Essa vinculação da pajelança com a doutrina católica pode ser outro componente que legitima os *curadores* nas sociedades Amazônicas até hoje.

4 Como *dom*, Vaz Filho (2016), compreende a predisposição sobrenatural que apenas algumas pessoas trazem do ventre materno (por isso se diz *dom* de nascença). O dom é algo profundo e determinante para a vida e a identidade do escolhido. Ninguém pode ser indiferente ou fugir do seu dom. É dado por Deus e deve ser exercido em favor do bem-estar das demais pessoas.

5 Para Vaz Filho (2016) a pajelança pode ser vista como o sistema interpretativo dos indígenas e ribeirinhos amazônicos (descendentes dos indígenas em sua maior parte). Ainda hoje, ela fornece as lentes, através das quais eles veem o mundo; e a linguagem, através da qual expressam sua visão sobre a realidade e seus anseios de emancipação.

6 Termo usado por Vaz Filho (2016) para se referir aos pajés, benzedores (benzedoras) e puxadores (puxadoras), já que segundo o autor os pajés dizem que são *curadores*, pois se acredita que pajés são mais poderosos, aqueles dos *tempos antigos*, como Merandolino do Rio Arapiuns ou Laurelino de Takuara, no rio Tapajós.

Jennings (2016) em seu artigo “Mais pajés, menos médicos”, pergunta: Por que, em pleno século XXI os pajés e curandeiros ainda são tão presentes na vida amazônica?

A medicina moderna se depara, quase que diariamente, com pacientes que consultaram um pajé antes ou depois de um médico. Curandeiros, Pajés e Puxadeiras conservam a habilidade de primeiro ouvir atentamente e de acolher. Oferecem justamente o que está faltando em nós médicos: a dimensão humana do cuidar. Porém, os Pajés ou as Pajés vão mais além, tentam prever o futuro e muitas vezes se aproximam do real, pois analisam as informações da pessoas em sua dimensão biológica, social e emocional. Estão focados único e exclusivamente na pessoa, no ser humano. Nada os dispersam, nem mesmo um único exame. Sorrisos, tristeza e gestos são analisados e o tratamento é proposto considerando a dimensão cultural. Uma doença pode ser explicada por um mau hábito de vida. A morte pode ser aceita como encanto, sem dor na consciência e sem a necessidade de apontar um culpado. As histórias entram no arsenal terapêutico dos Pajés para conectarem a pessoa com a natureza e aos seus semelhantes, dando uma dimensão coletiva do indivíduo [...] Obviamente, Pajés e suas ervas também têm limitações e efeitos colaterais. Porém, não se pode negar a importância destes na resolução de questões mais simples de saúde no interior da Amazônia. Eles estão presentes onde não há médicos e acolhem pacientes apesar do médico (JENNINGS, 2016, p. 63).

O autor compreende a importância do cuidado à saúde para além da medicina curativa. Destaca a forte presença da dimensão humana do cuidar e acolher o outro na sua dificuldade ou dor, pelas pessoas que assumem os cuidados com a saúde mediados pelo saber local; com o olhar atento às manifestações do humor, aos gestos e comportamentos e às condições físicas gerais aliado aos recursos disponíveis na natureza, elas tornam-se grandes aliados no processo de cuidado da saúde na Amazônia.

Boff (2013) também ressalta o cuidado como algo que pertence à condição humana. Para o autor, ele pertence à estrutura da vida humana, desde o momento em que nascemos e, ele acompanha-nos em cada momento e em cada fase da nossa vida e o carregamos até ao momento da morte. É irônico pensar que algo tão intrínseco à condição de ser humano é, hoje, um dos grandes desafios da medicina, a *dimensão humana do cuidar*, como afirma Jennings (2016) em seu artigo.

Os discursos das mulheres de Mentai mostram, também, que tanto a Unidade de Saúde quanto os benzedores, puxadores, consertadores fazem parte do seu cotidiano, e ocupam o mesmo lugar nos discursos reforçando o que foi afirmado anteriormente por Vaz Filho (2016), “a cosmovisão da pajelança continua sendo as lentes através das quais elas veem o mundo”.

Quando a gente vê que é uma doença que pertence logo rápido ao posto né, a gente vai primeiro logo lá com a enfermeira. Agora quando a gente vê que é uma doença, uma dismintidura ou outra coisa, que a gente vê que num pertence muito lá a enfermeira, a gente procura os que benze pra dizer o que é, e se eles disserem que não pertence pra eles a gente corre pro posto pra enfermeira. (E5)

Dentre os discursos, E5 demonstra a divisão que há entre o que pertence ao benzedor e o que pertence ao posto de saúde (poderíamos compreender este no sentido da

integralidade do cuidado). Canguilhen (2009) afirma que é à necessidade terapêutica que se deve atribuir a iniciativa de qualquer teoria ontológica da doença. Portanto, o que define a quem recorrer, seja ao benzedor ou ao posto de saúde é a percepção do sujeito quanto a sua necessidade. E5 compreende que com relação a uma “dismintidura”⁷ a enfermeira não poderia fazer nada, mas o puxador que tem o dom para lidar com isso, resolveria o problema facilmente. Porém, cabe também ao benzedor identificar seus limites para atender as necessidades da pessoa.

Para Foucault (1979) cada sociedade tem seu regime de verdade, isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros. O saber médico socialmente e cientificamente legitimado institui regimes de verdades, que torna o seu discurso centro das ações de saúde. Porém, os sujeitos manejam esses regimes de verdades de acordo com suas necessidades e cultura, mantendo os saberes tradicionais em saúde como parte de seu cotidiano, instituindo, assim, práticas de resistência. Não se trata, portanto, de qual discurso é verdadeiro ou falso, o do médico ou do benzedor, mas, parafraseando Foucault, a maneira como essas mulheres sancionam uns e outros discursos; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade⁸.

4.2 O cuidado

Tanto as concepções de cuidado, quanto o cuidado de si elaborados por essas mulheres, trazem a proximidade entre as categorias: Cuidado e Saúde. As concepções de cuidado, assim como as concepções de saúde, em um primeiro momento são sempre relacionadas às práticas preventivas. Ter cuidado é cuidar da alimentação, da higiene, das roupas, da limpeza da casa e do quintal.

Esse cuidado é tudo limpinho, nossas vasilhas cobertas [...] não deixar nada no quintal para tá a água acumulada, que dali é que vai surgindo as doenças, o mosquito e daí a frente. (E1)

Ter cuidado eu acho que é o zelo, por exemplo, com a roupa, a gente ter cuidado com a roupa da gente, usar e lavar bem. E em casa, também, as louças da gente, ter o cuidado [...] (E2)

Para Langdon e Wiik (2010) a doença e as preocupações para com a saúde são universais na vida humana, presentes em todas as sociedades. Portanto, a associação entre as concepções de cuidado e saúde pelas mulheres de Mentai, pode ser uma práxis social independente delas, podendo estar presente em outras sociedades com características diferentes, mas com motivações semelhantes. A cultura, segundo os autores, oferece teorias etiológicas, baseadas na visão do mundo de determinado grupo, apontam causas múltiplas para as enfermidades, sendo necessário, portanto, diferen-

⁷ Ossos machucados ou “fora do lugar”. Os puxadores repõem os ossos no seu lugar (VAZ FILHO, 2016).

⁸ Por “Verdade”, entender um conjunto de procedimentos regulados para a produção, a lei, a repartição, a circulação e o funcionamento dos enunciados. A verdade está circularmente ligada a sistemas de poder, que produzem e apoiam, e a efeitos de poder que ela induz e que a reproduzem. “Regime” de verdade (FOUCAULT, 1979, p. 14).

tes formas de cuidar que para as mulheres de Mentai envolvem, cuidar da alimentação, da higiene, das roupas, da limpeza da casa e do quintal. Elementos que Langdon e Wiik (2010) afirmam ser ligados ao comportamento e à higiene para fornecer uma medicina preventiva.

Por outro lado, ao considerar as acepções de Foucault (2011) tais comportamentos são referentes a uma prática político-médica que dita prescrições concertes não apenas à doença, mas às formas gerais de existência e comportamento. Ou seja, as concepções de cuidado e saúde dessas mulheres, podem estar impregnadas por uma normalização de condutas e disciplinamento do corpo, necessários para o cuidado de si e manutenção da própria saúde, instituídos por um discurso, dito, oficial.

Essa concepção de cuidado enquanto zelo e ou atenção é, a primeira significação de cuidado apontada por Boff (2013). Segundo o autor, o cuidado mostra que o outro tem importância porque se sente envolvido com sua vida e com o seu destino; ele aponta também o cuidado como uma atitude, uma fonte permanente de atos. Portanto, cuidar é agir. Para este autor, devido ao envolvimento afetivo, uma segunda significação de cuidado surge como: preocupação, inquietação, perturbação, e até sobressalto pela pessoa amada ou com a qual se está ligada por laços de parentesco, amizade, proximidade, afeto e amor. Portanto, a família, os filhos e filhas, os maridos ou os pais se fazem presentes nas redes de cuidados das mulheres de Mentai.

Além do “outro”, elas trazem, também, o cuidado como uma responsabilização delas com o próprio corpo, admitindo que o cuidado começa em si mesmas e, estendendo-se ao outro. Segundo Boff (2013) cuidar de si é preocupar-se com seu lugar no mundo, na família, na comunidade, na sociedade, no universo e no desígnio de Deus. Cada mínima prática de cuidar presente nos discursos dessas mulheres, portanto, pode ser interpretado, também, como um cuidado de si. Inclusive onde elas mesmas, por vezes, não identificam ali um cuidado.

O cuidado de si também é diretamente relacionado, pelas mulheres, à saúde. Cuidar de si é cuidar da própria saúde, do próprio corpo. O biopoder transferiu para o discurso biomédico, que está tão impregnado em nossas atividades cotidianas, os referenciais fundamentais para o cuidado de si. Estamos disciplinados a associar cuidado à saúde e, a modos saudáveis de viver, de se comportar, de pensar, de escolher, de cuidar.

O cuidado, como afirma Boff (2013) se dá em todas as esferas da existência, desde o cuidado do corpo, dos alimentos, da vida intelectual e espiritual, da condução da vida geral. Desse modo, ao questionar sobre como elas se cuidavam, as mais variadas

respostas retomam sempre os cuidados básicos necessários com o corpo, como higiene e alimentação.

Ah! eu me cuido [...] eu levanto escovo meus dentes, tomo banho [...] eu limpo a casa e de lá eu torno tomar banho [...] (E8)

Tendo uma boa higiene é a principal fonte, eu acho [...] se tivermos cuidado com a gente, a gente tem uma boa saúde, o negócio é a gente não ter o cuidado (E18)

O discurso biomédico higienista traz os referenciais para cuidar de si, norteando condutas e, estabelecendo e codificando regras a partir de um saber biológico e médico, gerando uma tecnologia do eu (FOUCAULT, 2011). A biopolítica, neste sentido, indica os preceitos de como a população deve cuidar de si, e novamente a limpeza surge como obrigação para se ter uma boa saúde, podendo explicar porque, em diversos momentos dos discursos dessas mulheres, se retoma à higiene.

Também foi abordado nos discursos o cuidado associado ao uso de remédios, sejam de uso contínuo ou não. Bem como, a realização do “preventivo” ou indo à unidade de saúde sempre que necessário. Os discursos trazem dispositivos de disciplinamento que, via tecnologias e saberes especializados, são formulados para o “cuidar”. A introdução desses dispositivos nos discursos das mulheres de Mentai, pode se dá a partir da aproximação destas, com os serviços de saúde e as práticas institucionais de promoção da saúde na comunidade. Tais práticas são dinâmicas e compreendem elementos que subjetivam e objetivam os sujeitos pelos saberes.

As práticas populares de cuidado, que envolvem também a procura por benzedores e puxadores, já abordados anteriormente, fazem parte do Langdon e Wiik (2010) denominam de Sistema de Atenção à Saúde. Segundo os autores, tal sistema engloba todos os componentes presentes em uma sociedade relacionado à saúde, incluindo os conhecimentos sobre as origens, causas e tratamentos das enfermidades, as técnicas terapêuticas, seus praticantes, os papéis, padrões e agentes em ação. Trata-se, portanto, de um sistema cultural e um sistema social de saúde. O que segue descrito ao longo deste artigo, portanto, pode ser interpretado como sistema de atenção à saúde da comunidade de Mentai, a partir dos discursos das mulheres.

O discurso proferido por E20 difere dos demais, por atribuir o cuidado principal com saúde a Deus. Essa vinculação entre corpo e espírito, pode revelar a complexidade que é cuidar do nosso próprio corpo. Reconhecendo, como afirma Boff (2013), que o ser humano é fundamentalmente corpo, porém um corpo vivo, uma realidade bio-psico-energético-cultural, dotado de um sistema perceptivo, cognitivo, afetivo, valorativo, informacional e espiritual.

[...] eu entrego a minha vida a Deus e ele tem cuidado de mim, eu não tomo remédio, eu não uso quase, assim, negócio de remédio. A única coisa que eu tenho tomado

agora é a vacina que vem [...] eles dizem que é bom e eu não costumo abusar, eu levo meus meninos pra tomar e tomo também [...] (E20)

Os atos espirituais vêm marcados pela corporalidade, assim como, o espírito é tão visível quanto o corpo, quando nós olhamos um rosto não vemos apenas os olhos, a boca, o nariz e os músculos. Também nos surpreende a alegria ou angústia, a resignação ou confiança, o brilho ou o abatimento. O que se vê, pois, é um corpo vivificado e penetrado de espírito. Somos um corpo espiritualizado como somos também um espírito corporizado (BOFF, 2013).

Cuidar da saúde na comunidade é visto por algumas mulheres como algo difícil, que pode ser devido às próprias características das comunidades ribeirinhas na Amazônia, como já abordado anteriormente. As preocupações que as mulheres demonstraram com relação à comunidade, seja ao referirem sobre o lixo e a necessidade de manter a comunidade limpa, sejam com relação às carências e necessidades, são consideradas, também, práticas de cuidado. Visto que tais preocupações visam de certo modo melhorias em aspectos sociais da comunidade e na qualidade de vida de todos. Essas mulheres, em seus discursos, demonstram compreender que a manutenção de sua saúde e qualidade de vida, depende de múltiplos aspectos, de ordem social e econômica. Tais preocupações revelam a face produtiva do biopoder, que o papel de assegurar a vida.

Identificamos nos discursos dessas mulheres as diversas dimensões do cuidado, seja através do zelo, da preocupação, da prevenção, das práticas em si. Um cuidado que transcende o Eu e se torna ainda mais humano ao estender-se ao Outro. Boff (2013) descreve que na relação entre a Terra e nós seres humanos, vigoram laços de mútua pertença e de profunda reciprocidade, onde vale a economia do dom: gratuitamente recebemos e gratuitamente lhe devolvemos cuidado e proteção. Podemos estender essa reciprocidade ao cuidado entre as pessoas; os laços de solidariedade se formam ao vivermos em comunidade e assumirmos o nosso papel no bem-estar do outro. Percebemos que o cuidado praticado pelas mulheres de Mentai se destina a todos que ali vivem. Essa reciprocidade também se estendeu a pesquisadora, que mesmo não sendo parte permanente da comunidade, recebeu cuidado e proteção.

As práticas de cuidado identificadas nos discursos das mulheres de Mentai perpassam por diversos aspectos, como os cuidados com a alimentação e a higiene, os cuidados com a família, o cuidado de si, o uso das práticas populares de cuidado, o agente comunitário de saúde como recurso sempre presente no cotidiano das famílias, bem como a enfermeira e a unidade de saúde, o cuidado com a comunidade e o reconhecimento das suas carências e necessidades. Todo um conjunto de elementos socioculturais que são próprios dessa comunidade, e podem ser estendidos a muitas

outras comunidades da Amazônia. A final, como afirmam Langdon e Wiik (2010), somos todos sujeitos da cultura, experimentada de várias formas, inclusive quando se adocece e se procura tratamento.

4.3 Os saberes produzidos pelos atravessamentos de discursos

Os conhecimentos e práticas, sobre saúde e cuidado, das mulheres de Mentai são influenciados tanto pelo discurso dos profissionais de saúde que atuam na comunidade de forma permanente ou não, como também pelo saber popular compartilhado entre elas, suas famílias, vizinhos dentre outros. O discurso de E6 expressa bem, como os discursos das diversas instituições presentes em nosso cotidiano, são assimilados e incorporados aos nossos discursos. Segundo Fernandes (2008) esse conjunto de diferentes vozes que constituem o sujeito, ou seja, essa polifonia do discurso, são necessárias para compreender o sujeito discursivo.

Os discursos, sobretudo, dos profissionais de saúde podem instituir verdades e objetivar os sujeitos, a partir do que ditam no cotidiano do serviço aos usuários. Como eles devem agir, qual postura assumir no cuidado de si, o que devem fazer para a manutenção de sua própria saúde e como evitar expor-se a riscos. Ao mesmo tempo em que o discurso dos profissionais assujeita e disciplina os usuários/sujeitos, eles possibilitam a produção de novas subjetividades e modos de vida, já que as relações de poder-saber são complexas e possibilitam resistências, haja vista que, como afirma Foucault (1995) a liberdade aparece como condição de existência do poder, portanto, mesmo diante de processos de disciplinarização o sujeito detém determinada liberdade para instituir novas práticas que podem assumir características de resistências.

O conhecimento tradicional das populações ribeirinhas é um saber-fazer acumulado durante gerações e transmitido, principalmente, através da oralidade entre as famílias ou pelas pessoas mais velhas da comunidade, por serem tidas como as mais sábias. Falar da troca de saberes implica retomar formas de ensinar, de aprender, de ser e estar no mundo, através da troca de experiências e do exercício prático do fazer. Essas trocas de saberes também simbolizam o entrecruzamento de diferentes culturas, característico dos processos de aculturação, haja vista que, diferentes atores e práticas culturais são revelados em um mesmo território, assim como diferentes modos de cuidar.

Ao serem questionadas sobre como elas aprenderam os cuidados que sabem, a figura mais lembrada é a mãe e/ou o pai. Oksala (2011) afirma que Foucault fez uma distinção entre o que ele chamou de relações estratégicas entre indivíduos e estados de dominação. Segundo o autor essas relações estratégicas referem-se às maneiras como indivíduos tentam determinar a conduta dos outros, e não são, de forma alguma, ne-

cessariamente perniciosas. Podemos encaixar nessas relações as trocas de saberes entre pais e filhos.

Os avós também são importantes referências para essas mulheres, assim como os professores. Outros cenários se constituem propícios para essa troca de saberes, a mulher E13 que é professora, afirma que compartilha seus conhecimentos sobre os cuidados em saúde com os seus alunos no ambiente escolar. Os processos educativos também se dão por meio de palestras com os profissionais de saúde.

Sempre eu tô nas palestras né! eu sei também, assim, como é que a gente deve cuidar das crianças, dos filhos da gente. (E3)

Com a enfermeira aí do posto, a primeira enfermeira” (E4)

Com o agente de saúde (E22)

Podemos considerar esses instrumentos educativos como formas de controle da população, a partir dos conhecimentos biocientíficos. Afinal o biopoder, em seu caráter produtivo, é uma forma eficaz de controle social, e os profissionais de saúde, enquanto agentes do biopoder, são fundamentais para exercer esse controle da população. Segundo Oksala (2011) a noção de biopoder realça de que maneira o conhecimento biocientífico funciona como um importante instrumento de poder, e sustenta o controle sociopolítico das pessoas na sociedade moderna.

As palestras, assim como o discurso biomédico, que geralmente às compõem, produzem efeitos de saber, assujeitando os indivíduos a códigos pré-estabelecidos, produzindo verdades e novos modos de subjetivação dos sujeitos. Tudo incide na relação entre os profissionais e os usuários/sujeitos, aquele que detém o conhecimento científico possui o poder da fala, instituindo regimes de verdade. Porém, como já abordado anteriormente, as relações de poder, assim como o biopoder, possibilitam resistências por parte dos sujeitos às práticas de saúde externas a cultura das populações tradicionais, o que pode explicar a uso e certa prioridade dada, às práticas populares de cuidado, mesmo diante de toda a ação do biopoder.

Nos discursos podemos observar que essa troca de saberes também ocorre no convívio social, entre os moradores. Além disso, a troca de saberes em saúde entre familiares, principalmente, entre pais, avós, filhos e netos, caracteriza uma transmissão geracional desses saberes, ligada às práticas culturais de uma população. A perpetuação dos saberes tradicionais tem importância na manutenção da identidade das populações tradicionais, afinal, é possível que suas percepções sobre saúde, doença e cuidado, foram constituídas a partir de práticas sociais, culturais e de aculturação.

Abordamos em diversos momentos o controle social exercido pelo biopoder, sobre os corpos e saúde da população, bem como a normalização de condutas e regras.

Segundo Oksala (2011, p.23) “o sujeito não é uma fonte autônoma e transparente de saber, ele é construído em redes de práticas sociais que sempre incorporam relações de poder e exclusões”. Podemos destacar então, que o biopoder está incorporado nos saberes dessas mulheres. E, isso pode ser reconhecido em seus discursos, às mudanças que elas observaram em seus cuidados estão, quase sempre, relacionadas às práticas biomédicas.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As práticas populares de cuidado em saúde, apesar de ainda marcantes na cultura e no cotidiano das populações que vivem na Amazônia, por vezes, foram menosprezados perante o discurso médico oficial, legitimador de verdades científicas. Tais práticas resistem e ganham espaço na Saúde Coletiva e na Educação Popular em Saúde, portanto, levantar tais questões no âmbito da academia e da pesquisa contribui para abrir novos espaços de discussão, onde o conhecimento tradicional em saúde pode resistir.

Este trabalho traz contribuições para a compreensão sobre a percepção de saúde-doença de mulheres ribeirinhas da região do Arapiuns, esperamos que essas informações possam também contribuir com outras pesquisas e ações de saúde. Demonstramos, também, a autonomia dessas mulheres que manejam as opções que possuem de acordo com suas necessidades, conhecimentos e crenças.

A comunidade de Mentai apresenta uma realidade muito similar a outras comunidades ribeirinhas da Amazônia e questões verificadas lá, como diminuição da transmissão dos conhecimentos tradicionais entre os grupos, por conseguinte uma diminuição do saber popular em relação ao saber científico, no tocante aos cuidados de saúde, são características que estão presentes nas comunidades ribeirinhas de uma forma geral. Esse estudo mostra a importância e a influência do saber popular no cotidiano dessas mulheres, revelando, portanto, que esse saber tem uma funcionalidade nessas comunidades, e que ele também encontra respaldo nas políticas públicas de saúde, como exemplo na Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares (BRASIL, 2006) e a Política Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos (BRASIL, 2009) que buscam promover o diálogo entre os saberes populares e técnico-científicos.

Diante dessa realidade então, sugere-se que os profissionais de saúde que atuam em comunidades ribeirinhas, especialmente em Mentai que foi objeto deste estudo, possam estar se apropriando desses saberes tradicionais e estabelecerem um diálogo mais próximo com estes saberes, para que não haja um discurso de imposição de um saber científico. O papel da universidade nesse contexto pode ser de ampliar e aprofundar os projetos de pesquisa acerca dos saberes tradicionais no cuidado em saúde e

propor amplos processos de socialização e divulgação desse saber entre as comunidades ribeirinhas e em Mentai.

Este estudo, como se referiu em específico ao saber das mulheres na comunidade de Mentai, não traz um diálogo mais profundo entre o saber popular e os saberes dos profissionais, a partir daqui é preciso pensar de que forma esses saberes tradicionais interagem com os profissionais de saúde. Como esse trabalho foi voltado para as mulheres, há então a necessidade de verificar também como os homens dessas comunidades processam o autocuidado e as práticas populares de cuidado em saúde. É necessário pensar também, até que ponto as políticas de saúde vêm impactando na auto percepção dos sujeitos e em seus papéis sociais nas comunidades tradicionais da Amazônia, e em seus próprios hábitos e relações cotidianas.

Por fim, seguimos desejosos que as práticas populares de cuidado em saúde sigam resistindo e ganhando espaço, livres de preconceitos, e que esse saber popular seja valorizado, que não se perca, podendo coexistir com os saberes médicos, dando sua contribuição para o cuidado das mulheres e suas famílias, no interior da Amazônia.

REFERÊNCIAS

BRASIL. Portaria Nº 971, de 03 de maio de 2006. Política Nacional de Práticas integrativas e Complementares. Brasília, DF: 2006. Disponível em: http://bvsmms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2006/prt0971_03_05_2006.html

_____. Ministério da Saúde. **Programa Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos**. Brasília: Ministério da Saúde, 2009. 136 p. Disponível em: https://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0ahUKEw-jllc_ZjXAhUKEpAKHVmxDP8QFggnMAA&url=http%3A%2F%2Fportal.mda.gov.br%2Fo%2F1713728&usq=AOvVaw03ZGZjhIT1ApruNlcyOPln

AYRES, J. R. C. M. Cuidado e reconstrução das práticas de saúde. In MINAYO, MCS., and COIMBRA JR, CEA., orgs. **Críticas e atuantes: ciências sociais e humanas em saúde na América Latina** [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005. 708 p. Disponível em: <https://static.scielo.org/scielobooks/w5p4j/pdf/minayo-9788575413920.pdf>

BOFF, L. **O cuidado necessário: na vida, na saúde, na educação, na ecologia, na ética e na espiritualidade**. 2. Ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

CANGUILHEM, G. **O normal e o patológico**; tradução Maria Thereza Redig de Carvalho

CASTANHEIRA, M. A. A. F.; CORREIA, A. A constituição do sujeito em Michel Foucault. In: XI Simpósio Internacional IHU: O (des)governo biopolítico da vida humana, 2010, São Leopoldo. Unisinos, 2010. Disponível em: <http://www.sbpcnet.org.br/livro/63ra/conpeex/mestrado/trabalhos-mestrado/mestrado-marcela-alves.pdf>. Acesso em: 12 fev. 2017.

DIEGUES, A. C. S. **O mito moderno da natureza intocada**. 3 ed. São Paulo: Hucitec, 2001.

FERNANDES, C. A. **Análise do Discurso: reflexões introdutórias**. – 2 ed. – São Carlos: Editora Claraluz, 2008.

FERREIRA, M. S.; TRAVERSINI, C. S. A análise foucaultiana do discurso como ferramenta metodológica de pesquisa. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 38, n.1, p. 207-226, jan./mar. 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/edreal/v38n1/12.pdf>

FISCHER, R. M. B. Foucault and analysis of discourse on educational researches. *Cad. Pesqui.* [online]. 2001, n.114, pp.197-223. Disponível em: https://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=7&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKewix-0t2EpopfXAhXHg5AKHVeRAjQOFghXMAy&url=https%3A%2F%2Fxa.yimg.com%2Fkq%2Fgroups%2F24805135%2F1733384417%2Fname%2Fan%25C3%25A1lise%2Bdo%2Bdiscurso.pdf&usq=AOvVaw0H2fWbADpmlX5L_WBdJe_x

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**; organização e tradução de Roberto Machado. – 8 ed. - Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**; tradução de Ligia M. Pondé Vassallo. - 7 ed. - Petrópolis, Vozes, 1987.

_____. **O sujeito e o poder**. In: Dreyfus, H. L.; RABINOW, P. Michel Foucault, uma trajetória filosófica: (para além do estruturalismo e da hermenêutica; tradução de Vera Porto Carrero. – 1 ed. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. **A arqueologia do saber**; tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. – 6 ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitaria, 2000.

_____. **Segurança, território, população**: curso dado no Collège de France (1977-1978); tradução Eduardo Brandão. – São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **História da sexualidade 3: O cuidado de si**; tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque. – São Paulo: Paz e Terra, 2014.

_____. **Arte, epistemologia, filosofia e história da medicina**. Organização e seleção Manoel Barros da Mota; tradução Vera Lucia Avellar Ribeiro. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

GALVÃO, E. F. C. *A produção de Corporalidades na Escola: uma análise do projeto de educação de jovens e adultos em Angra dos Reis. Tese de doutorado – Universidade Federal Fluminense. Niterói, p. 242. 2004. Disponível em: http://www.uff.br/pos_educacao/joomla/images/stories/Teses/edna%20galvao.pdf*

GREGOLIN, M. R. **Foucault e Pêcheux na análise do discurso: diálogos & duelos**. – 2 ed. São Paulo: Editora Claraluz, 2007.

JENNINGS, E. Mais pajés, menos médicos. **Vox S/A**, Santarém (PA), ano III, edição 13, p. 62-63, mar. 2016.

LANGDON, E. J.; WIJK, F. B. Antropologia, saúde e doença: uma introdução ao conceito de cultura aplicado às ciências da saúde. **Rev. Latino-Am. Enfermagem** [online]. Mai-jun 2010. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/rlae/v18n3/pt_23

OKSALA, J. **Como ler Foucault**; tradução Maria Luiza X. de A. Borges. – Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

SARAIVA, K. **Outros Tempos, Outros Espaços**: internet e educação. 2006. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006. Disponível em: <http://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/8597>

VAZ FILHO, F. A. **Pájes, benzedores, puxadores e parteiras**: os imprescindíveis sacerdotes do povo na Amazônia. – Santarém: UFOPA, 2016.



CAPÍTULO 6

PAPÉIS DE GÊNERO?: TRABALHO, RECIPROCIDADE E A RELAÇÃO ENTRE HOMENS E MULHERES NO GARIMPO

*Carlos de Matos Bandeira Junior¹
Rubens Elias da Silva²*

DOI: 10.46898/rfb.9786558891055.6

¹ Doutorando pelo PPGSND da Universidade Federal do Oeste do Pará - Ufopa. Mestre em Ciências da Sociedade pelo PPGCS da Ufopa (2019). Antropólogo pela Ufopa (2018).

² Pós Doutor em Antropologia das Religiões - UQAM, Montréal, Canadá (2019). Doutor em Sociologia pelo PPGS da Universidade Federal da Paraíba (2012). Professor Adjunto IV do CFI Ufopa. Docente do quadro permanente dos Programas de Pós Graduação em Ciências da Sociedade (ICS - UFOPA)

1 INTRODUÇÃO

Este artigo tem como proposta compreender as relações de gênero em garimpos na região oeste do Pará, a partir das noções de reciprocidade, produção dos meios de vida e a construção de masculinidades em contextos não-urbanos. Desse modo, nosso estudo busca lançar luz sobre a construção de identidades sociais dos garimpeiros amazônicos sob a *démarche* da sexualidade (SILVA, 2016), cujos os descentramentos e axialidades possibilitam diversidades de práticas sexuais e de gênero em áreas rurais (FERNANDES et all., 2016), o que permite pensar como as construções do masculino enquanto regime de gênero se organiza em contextos em que a masculinidade recria-se, reproduz-se, impondo novos sentidos para as práticas sociais no garimpo (KIMMEL, 1998; GIFFIN, 2005). Como é possível descrever a construção da masculinidade nos garimpos? Para isso, pretendemos contribuir com os estudos sobre masculinidade, hegemonia e descentramento a luz do gênero (CONNELL E MESSERSCHMIDT, 2013; LAGO e WOLFF, 2013).

Alguns aspectos, acompanham a garimpagem historicamente, como por exemplo, a condição informal e, muitas vezes, ilegal a qual essa atividade e os atores sociais com ela envolvidos foram pressionados a constituírem-se. O próprio significado do termo garimpeiro é originalmente associado ao conceito de marginalidade, clandestinidade (COSTA, 2002). Ao longo da história o Estado brasileiro foi incapaz de controlar e regulamentar a mineração de pequena escala, e a garimpagem como formação social desenvolveu-se na condição de outsider (ELIAS e SCOTSON, 2000), sendo figurada na mídia e em outros contextos sociais, políticos e econômicos como atividade rudimentar e com grande capacidade de degradação ao meio ambiente, principalmente pela intensa utilização e despejo na natureza do metal mercúrio (hg). Os trabalhadores da, especialmente os garimpeiros, também foram pinçados como opostos à modernidade e foram subscritos como sujeitos rudes, sem educação, violentos e vorazes por ouro.

Salomão (1984), em análise histórica sobre a garimpagem na Amazônia, percebe como a condição marginal a qual foi tratada esta modalidade mineira, com extensão aos garimpeiros, deu a essa formação social aspectos ocultos e que para permanecerem vivos tornaram-se intencionalmente invisíveis às autoridades, em locais aonde não chegasse as redes de poder formal e nem aparato administrativo estatal.

Essa invisibilidade propositada, conjugada as ineficazes políticas do Estado, é vislumbrada por Salomão (1984) como fatores preponderantes para a sociedade garimpeira desenvolver-se na Amazônia sob regras de comportamento e sob princípios éticos baseados em relações de confiança e informalidade, elementos estes que são os grandes equilibradores das relações de produção nos garimpos da Amazônia.

Inclusive, conforme observamos em campo, as regras de conduta são construídas e continuamente legitimadas pelos garimpeiros com referência o ideal de hegemônico de masculinidade compartilhado na sociedade garimpeira sob a cortina do conceito de *cabra-macho*.

Esse ideal hegemônico de masculinidade estabelece-se por intermédio de complexas teias de significações que envolvem “outros possíveis” (KIMMEL, 1998) e implica na concepção processual na atribuição de sentidos, poder e hierarquizações via masculinidades hegemônicas e subalternas em relação às estabelecidas frente às seccionalidades com o feminino. Neste sentido, podemos pensar o conceito de masculinidade hegemônica no garimpo enquanto processo mediado pela reciprocidade e como os atores negociam suas performances sociais em contextos específicos (CONNELL e MESSERSCHMIDT, 2013). Badinter (1993) pontua que a identidade masculina é construída em oposição ao feminino baseada numa pedagogia da virilidade, que se pauta na necessidade de constantes provas para o distanciamento dos caracteres da mulher, definição essa que descreve a prática dos garimpeiros sobre o entendimento de ser um *cabra-macho*.

Diversos autores (CLEARY, 1992; SALOMÃO, 1984; THEIJE, 2008, TEDESCO, 2014) têm descrito o garimpo enquanto *locus* de sociabilidades distintas, apresentando um espectro plural de prerrogativas teóricas para a interpretação sociocultural da vida em contextos de mineração de pequena escala. Sendo assim, o garimpo, além da abordagem economicista, tem sido pensado teoricamente como espaço cujas relações cotidianas são permeadas de diferenciações, dispositivos de poder e hierarquizações, pautadas no atributo do patriarcado (LAGO e WOLFF, 2013) como orientação de condutas de gênero em redes complexas de mediação entre atores (masculino-masculino / masculino – feminino) (SANTOS, 2001).

É evidente que a noção de reciprocidade resgatada aqui tem seu aporte historicamente reconhecido nos estudos sobre a dádiva de Marcel Mauss (2001), contudo nosso argumento a respeito da reciprocidade e suas “mercadorias” morais baseadas no pressuposto teórico da corrente antiutilitarista do pós-guerra. Os antiutilitaristas, embora apoiando-se na ideia central maussiana da circulação de bens e seus respectivos dons, transpõem esse marco heurístico e dispõem a dádiva como elemento fundante das relações entre indivíduos em sociedades complexas, cujos os conteúdos das trocas aí presentes transcendem à lógica capitalista.

2 METODOLOGIA APLICADA À PESQUISA

As reflexões contidas nesta produção articulam a memória coletiva de ex-garimpeiros e os estudos teóricos que discutem gênero a partir das representações masculi-

nas hegemônicas elaboradas nos contextos dos garimpos amazônicos, em especial, os situados na região do Tapajós.

A construção desse estudo, em tal perspectiva, se mostra importante pelo fato de as análises estarem amparadas sobre as narrativas biográficas e histórias de vida de dez ex-garimpeiros, compreendidos dentro do conjunto histórico como grupo subterrâneo (Pollak, 1989). Analisar o conjunto dessas memórias nos permite refletir e desenvolver uma história das sensibilidades, nos termos de Bosi (2003), das transformações econômicas, culturais e sociais promovidas sobre o território da Amazônia a partir da metade do último século.

As entrevistas produzidas para este artigo foram realizadas entre os anos de 2016 e 2018, com dez ex-garimpeiros, com idades entre 55 e 81 anos, moradores da cidade de Santarém, no Pará, como etapa de campo de minha pesquisa de mestrado defendida em 2019 junto ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Sociedade, da Universidade Federal do Oeste do Pará - Ufopa.

3O ALTO TAPAJÓS, O GARIMPO E OS FLUXOS SOCIOECONÔMICOS NO OESTE PARAENSE: TROCAS ECONÔMICAS E NEGOCIAÇÕES DE PAPÉIS EM DISPUTA?

A descoberta do ouro na região do Tapajós ocorreu em meados do século XVIII pelos bandeirantes (VEIGA *et al.*, 2002). O *boom* dessa atividade extrativa na região ocorreu nos anos 70 do século passado, sobejamente a partir da política de colonização da Amazônia pelo governo brasileiro, período em que foram criados vários polos de expansão agrícola para exploração dos recursos naturais, resultando num processo social que

Associando-se o alto preço do ouro com a falta de perspectiva econômica das sociedades rurais, a exploração mineral tornou-se uma atividade extremamente atrativa para um esquadrão de brasileiros desprivilegiados. Neste contexto, a garimpagem também tinha conotação positiva de ocupação territorial e era incentivada pelo governo militar como uma forma de estabelecer núcleos de colonização na Amazônia (VEIGA *et al.*, 2002, p. 289).

Garimpeiros podem ser definidos como atores individuais e/ou coletivos que se associam com o objetivo de extrair, de um dado espaço físico, determinados minerais. No nosso caso, o ouro. Segundo Mariz da Veiga *et al.* (2002, p. 268), “desde os bateadores individuais que tentam a sorte nos barrancos dos rios até as operações de dragagem que processam 5 milhões de m³ de material por ano, todas podem ser classificadas como mineiros artesanais. As formas de relações de trabalho, o processo de acumulação de capital, os tipos de minerais garimpáveis e as tecnologias empregadas é o que caracteriza a mineração artesanal.

A região da Bacia do Alto Tapajós é economicamente conhecida por ser um polo regional de extração e comércio de ouro. A distribuição e comercialização do produto é realizada principalmente na cidade de Itaituba e Santarém, localizadas na região do Baixo Tapajós, onde esse rio se encontra com o Amazonas. É importante frisar que o fluxo de capital no comércio local é oportunizado pela presença do ouro, vendido em dezenas de lojas de joias e bijuterias, distribuídas espacialmente no centro da cidade. O garimpeiro vir para a cidade vender seu ouro e se render às facilidades de consumo na cidade são parte de um processo amplo que culmina na própria construção da identidade de masculinidade desses atores tanto no contexto do garimpo quanto na cidade. Sem dúvida, é uma identidade que é fundida em fluxos, negociações e apropriações de sentido que tomam tons diversos dependendo do contexto local em que estes atores estão temporariamente inseridos.

No imaginário social dos habitantes de Santarém, ser garimpeiro é estar em permanente busca da sorte. Encontrar o ouro é o ápice da atividade de um garimpeiro: “uma ocupação e um estilo de vida que está associado a um rico imaginário de bem-estar, sorte, riqueza súbita e a experiência de estar capturado em círculos viciosos de trabalho duro” (THEIJE, 2008). Essa busca da sorte redundando em paradoxos, tanto que para muitos, o garimpeiro que encontra o ouro, vem para a cidade vendê-lo, e o capital obtido com a venda é totalmente gasto no período de estadia na cidade: seja num bar, bebendo de forma nababesca com amigos do garimpo, até intermináveis noitadas na companhia de uma “amante”. Outra faceta desse imaginário é a maldição para quem o ouro escolhe: assim como subitamente enriquece, empobrece. E o ciclo recomeça com a volta do garimpeiro para o baixão¹ para a busca de mais ouro para o consumo conspícuo.

Justamente dentro desse cenário de consumo e afirmação de masculinidade, observamos como o consumo e a representação social do que é ser garimpeiro e como essa ideia negocia permanentemente com epítetos tais como coragem, intrepidez e sorte. E é nesse sentido que o capital oportunizado pela venda do ouro distribui toda uma rede complexa de reciprocidade entre diversos atores, metodologicamente pensada aqui nas relações de gênero e como a noção de masculinidade se constrói em contextos dados.

1 Aqui apresento como relações de trabalho constituídas no espaço do baixão, diferenciado pelos garimpeiros em termos de práticas sociais dos ambientes da corrutela e da cidade, que segundo eles, são reservados ao lazer, diversão e a família. No baixão, é onde transcorrem as interações entre trabalhadores, seja nos barrancos durante os processos de trabalho no barranco ou na convivência e descanso no barracão dentro da mata. Ali os homens estão voltados para o trabalho, tanto que em alguns locais estabelecia-se coletivamente a proibição ao consumo de álcool.

4 “PAPEL DE HOMEM”: O TRABALHO COMO PALCO PARA ENCENAÇÕES DA MASCULINIDADE

Para Nolasco (1993), o trabalho e o desempenho sexual são as principais referências no processo de edificação do modelo de comportamentos dos homens. O autor, considera que o trabalho funciona como ponto de demarcação entre a vida pública e a vida privada, como também estrutura comportamentos tais como disciplina, violência, repetição, virilidade que se inscrevem nas subjetividades, e são reiterados no cotidiano de modo metódico na vida dos homens. O trabalho garimpeiro apresenta rituais pedagógicos da masculinidade (Badinter, 1993) que reproduzem tensões no homem, que são repetidos por meio das vivências interacionais masculinas (Oliveira, 2002) nos constantes encontros estabelecidos na própria sociabilidade da rotina do trabalho e nos espaços de convivência dos trabalhadores no baixão.

Os garimpeiros, ao referenciarem-se a respeito das qualidades subjetivas exigidas para o trabalho na garimpagem, as balizam em comparação aos atributos idealizados para a própria identidade masculina, ou seja, somente um ‘cabra-macho’ carrega as capacidades possíveis para ser um bom garimpeiro. Essas qualidades são expressas em alusão a um sujeito aventureiro, sem medo de embrenhar-se na mata, com coragem para enfrentar perigos, que não recrudescerá ao sofrimento, solidão e possui força para aguentar as rotinas pesadas. Adjacente a esses atributos, encontra-se o elemento liberdade, este lembrado com saudade de um tempo em que não se precisava de ordens de terceiros e podia-se a qualquer tempo ir para onde bem quisesse, a critério da própria vontade e para o lugar em que fosse possível ganhar dinheiro.

As características do ‘cabra macho’ garimpeiro conectam-se à descrição de homem duro analisadas por Badinter (1993), na obra *Identidade Masculina*. Para a autora, esse modelo ampara-se numa moral estoica que nega sentimentos e encapa o homem em estereótipos que de imposição de sacrifícios e mutilação de suas propriedades humanas subjetivas. Essa construção de homem duro, trata como verdadeiro homem aquele que se distancia dos adjetivos ou qualquer relação próxima à feminilidade e apresenta qualidades de poder, sucesso, independência, audácia e coloca-se disposto a correr riscos mesmo que as circunstâncias peçam razão ou o medo lhe indique ação contrária.

Nessa perspectiva, o trabalho representa para o homem garimpeiro tensão e rigidez articuladas no jogo de poder inerentes a essa dimensão social (Nolasco, 1993). Fazem parte do jogo tensional a busca por sucesso e afirmação social distinta, itens acionados por meio da competitividade, da disciplina e do adestramento do corpo e, principalmente, das emoções. A competição pressupõe disputa e faz com que os ho-

mens adotem posturas violentas, seja contra si ou contra os pares para demonstrar posição dominadora. Para o autor, a violência equilibra e desequilibra as relações de poder entre os homens, pois “funciona como dispositivo para manter ou reverter determinada correlação de forças solicitadas socialmente” (NOLASCO, 1993, p.61).

No entanto, mesmo com o reconhecimento das estruturas sociais sobre a atuação dos atores, não podemos cair no simplismo de pensarmos que a masculinidade é puramente praticada em determinação de uma força coletiva. Pelo contrário, os homens garimpeiros a todo o momento acionam a capacidade de agência, com motivação e consciência das suas práticas e discursos (Giddens, 2003) para elaborar, sob nuances distintas, a capa masculina a partir de leituras do contexto e interação para agirem perante os outros agentes. Portanto, há domínios das práticas para alcançar determinado objetivo dentro do vasto campo de possibilidades das relações sociais garimpeiras e forjar o que estamos denominando identidade masculina.

Em conversas com um dos interlocutores a respeito de comportamentos praticados por homens no garimpo, foi-me relatado que o garimpeiro não pode demonstrar medo frente aos outros trabalhadores. Caso demonstre, será destaque no grupo para chacotas, piadas e gozações de toda sorte. Um dos interlocutores contou-me que morria de medo do esturro da onça na mata. “É a coisa mais horrível do mundo”, dizia ele. Sua vontade durante a noite era de armar a rede o mais alto que pudesse no barraco, mas não o fazia com medo das reprimendas sociais por apresentar tal covardia. “Peão não tem pena de ninguém!”, repetia. A partir dessa narrativa, podemos visualizar como os agentes conduzem suas ações de modo consciente diante das disposições possíveis para efetivação das práticas. O comportamento explicitado nos liga também à análise de Goffman (1995), na obra *A representação do eu na vida cotidiana*, para pensarmos a vida social como um palco dramático em que os atores sociais sob a máscara de um personagem desempenham papéis nas constantes interações com outros atores.

Em distintos palcos de interação ou cenários, como nos diz Goffman, nos espaços de trabalho, nos bares das corrutelas, nas relações entre homens e mulheres, identificamos várias outras atuações, manuseadas por distintas sociabilidades e de acordo com os projetos (VE1995LHO, 1994) dos atores para representação do papel de cabra macho, identidade simbólica e imaginária que norteia subjetivamente a construção das interpretações sociais no contexto das interações. Para compreendermos de forma mais clara as intenções dos atores em suas representações é importante conhecermos o conceito de fachada de Goffman (1995). Para o autor, fachada é o equipamento utilizado pelo agente, com ou sem intencionalidade, durante sua encenação e que carrega infinitudes de signos que comunicam ou direcionam os outros atores com quem se está

interagindo. A fachada compõe-se desde o cenário, os elementos do ambiente físico, a aspectos como sexo, idade, cor, vestuário.

Goffman (1995) detalha também o conceito de fachada pessoal, este composto pela aparência e a maneira de como o ator se mostra em cena. Para ele, a aparência tem por função comunicar sobre o status e sobre o estado ritual temporário do ator: se está no trabalho ou lazer, por exemplo. Já a maneira informa a respeito do papel de interação que as ações visam desempenhar com quem se interage. Integram-se a maneira o tom de voz, imperioso ou acalantado, as articulações arrogantes ou humildes. Esses estímulos, a depender de como são elaborados influenciam diretamente na relação que se desenvolve em cada cenário. A exemplo, o interlocutor senhor Toim nos dá a compreensão de como se articula, distintamente, o processo de constituição dos signos que compõem a fachada pessoal para ser percebido como ‘cabra macho’ no contexto garimpeiro. Descreve como encenava o papel de homem (cabra-macho) no ambiente de trabalho, ao controlar seus sentimentos e emoções, para suportar o sofrimento do corpo extremamente enfraquecido pelos ataques de malária. Essa postura, contrapunha-se a sua aparência frágil de homem pequenino e lhe garantia respeito e reconhecimento sob o título de homem muito trabalhador, qualidade essa valorizada e tida como positiva entre os garimpeiros.

Não é brincadeira o cara passar o dia todinho, dava malária hoje, passava o dia e a noite com malária e quando era no outro dia ia quase se tremendo lá para trabalhar. Mal podia levantar a pá cheia de terra para jogar fora. Então a pessoa para aguentar tem que fazer papel de homem mesmo, porque se não vinha embora logo (Sr. Toim, dez. 2017).

Toim descreve como manuseava as relações para além do ambiente de trabalho, ou seja, em outros cenários. Diz ele: “que no garimpo, ou cabra fica brabo ou manso demais”. No seu entendimento, ficou manso. Tornou-se um sujeito calmo. A opção por esta conduta foi estratégia para estabelecer relações menos ásperas e violentas com os outros atores, para assim, conduzir sua existência com baixos riscos à vida no cenário garimpeiro, entendido por ele, como extremamente violento.

Rapaz, ou o cabra fica brabo ou fica manso demais. Eu fiquei manso demais e aguentei o tempo. Quem é brabo, começa a querer ser brabo e lá vai. Vai para corrutela onde tem muita mulher, lá entra na bebedeira, e aí onde tem a bebedeira já sabe, de uma hora para outra acontece qualquer problema. Isso tem em todo canto (Toim, Dez. 2017).

O senhor Toim era reconhecido e respeitado por ser muito trabalhador. Essa qualidade ele mesmo faz questão de externar em suas narrativas. Porém, a maneira de sujeito manso, alguém que releva situações para evitar conflito, em algumas circunstâncias, constitui-se como sinal comunicativo para outros agentes poderem ludibriá-lo sem consequências violentas. Note-se que práticas de violência física, como brigas, troca de tiros ou ataques a faca eram cenas comuns no contexto do garimpo, principal-

mente quando os aspectos ideais da honra masculina eram afetados. Percebe-se o uso da violência como recurso para reequilibrar as relações entres os homens.

No relato abaixo, Toim explicita situação na qual estava sendo enganado por outro garimpeiro que lhe havia solicitado empréstimo para prospectar um barranco. A promessa era que o pagamento seria efetuado quando terminasse o serviço e apurado o ouro. Porém, conhecendo a postura não conflituosa de Toim, o garimpeiro pretendia enganá-lo e não pagar o devido. A cada encontro encenava uma desculpa. Nas palavras de Toim “não iria forçar o recebimento”.

Porém, em certa ocasião, outro garimpeiro, que era também pistoleiro², presenciou uma dessas ludibriações. Ele tomou as dores de Toim por reconhecer nele os atributos de homem sofredor, trabalhador que não poderia ficar em prejuízo. Sacou a arma da cintura, a pôs na boca do devedor e sob ameaça de morte ordenou o pagamento da dívida e que não mais retornasse naquele garimpo. Assim foi feito.

Uma vez eu emprestei um ouro lá para um cara, ele disse: “Toim, me empresta um ouro que quando eu tirar meu barranco eu te pago”. Eu emprestei. Ele foi tirar o barranco dele. Tirou. No dia que ele tirou eu fui lá com ele. “Porra, Toim, terminei o barranco, mas eu já comprei minha passagem para Itaituba, tenho ouro aqui que dá de te pagar, mas eu não queria te pagar hoje. Eu vou lá em Itaituba e quando eu voltar e tirar outro barranco eu te pago”. Por mim eu não ia brigar com ele nem nada. Ia ficar na minha. Vinha um cara lá e escutou a conversa. Disse: “E aí Toim, o que está pegando contigo?”. Ele era desses cabras perigosos. Eu disse para ele: “Nada!”. Ele falou: “Rapaz, bem dali eu escutei um negócio, o cara está te devendo ouro...”. Eu digo: “Está. Mas ele já conversou comigo aqui que vai Itaituba e quando voltar, tirar outro barranco, ele me dá o ouro”. Rapaz, ele arrastou o trinta e oitão e colocou bem na boca do cara e disse: “Olha, nem mexe com os beiços em dizer que não, pesa esse ouro já, já para o Toim. Esse é um cara sofredor, trabalhador. Olha o tamanho do homem. Você vai pagar o ouro dele é agora! Você tem ouro aí. Pode pagar antes que eu lhe mate já, já”. Rapaz, pois ele pagou mesmo. “E dê na mão dele!”. Ele botou no papel lá, dobrou e botou na minha mão. Rapaz, mas eu estava me tremendo. Eu digo, meu Deus, agora esse homem vai embora para Itaituba e quando ele voltar vai pensar que foi eu que chamei esse cabra para fazer isso e ele não vai atrás do cara, vai atrás é de mim. Rapaz, eu fiquei com um medo tão grande. Quando o avião saiu eu disse para o cara: “Rapaz, para que tu fez aquilo. Eu hoje não vou dormir pensando na volta daquele cara. Ele só vem me matar, pensando que foi eu que te chamei para tu fazer aquilo. Ele disse: “Não tenha medo não”. Ele foi lá no rádio amador, chegou e falou: “Olha, vai chegando um avião aí com um garimpeiro assim e assim. Esse garimpeiro não é para voltar mais para esse garimpo porque ele ia se sujando aqui. “É sujo”. Ele não voltou para lá mais não. Graças a Deus quando eu soube que ele foi para outros garimpos fiquei descansado. Só porque ele via meu esforço. Ele era um cara perigoso mesmo, para dar um tiro num não dava trabalho não. Só que ele via as pessoas que mereciam. Porque aquele cara não ia me pagar de jeito nenhum, graças a Deus passou tudo em paz (Toim, Dez. 2017)

Nas memórias do Sr. Toim é possível identificar a elaboração de fachadas distintas em cenários diferentes. Ele mesmo, no espaço de trabalho, manuseia ações contrárias à própria saúde ao decidir trabalhar e superar o sofrimento do corpo debilitado

² No garimpo é termo dado as pessoas que matam outras pessoas por dinheiro. Em outros contextos conhecidos como assassinos de aluguel.

devido à manifestação da malária. Essa postura lhe entregava reconhecimento de parte dos outros parceiros de trabalho. Já em outros cenários, em processos de interação pautado em uma maneira mansa, atuava com a intensão de não gerar conflitos em circunstâncias que comumente se resolveriam por esse caminho, como por exemplo, na situação do calote. Percebemos, portanto, a partir das encenações de Toim como são acionados e manuseados os atributos da identidade ideal de cabra macho, homem viril, apontada no conjunto dos discursos como importantes para o ser masculino no garimpo.

Nas narrativas seguintes, elaboradas pelos garimpeiros Alonso e Jovêncio identifica-se o atributo liberdade como importante motivador no processo de escolha pela faina garimpeira e manutenção dos homens no garimpo. Essa característica se agrega aos adjetivos ideais da identidade masculina (Bourdieu, 2012; Badinter, 1993; Oliveira, 2004) e é encenado pelos atores através da representação de homem aventureiro, que não deve satisfações a ninguém, cabendo exclusivamente a si a tomada de decisão sobre suas tarefas.

Sr. Jovêncio, durante nossas conversas, frisava constantemente que “garimpeiro é livre, ninguém manda nele, vai e faz o que quiser”. Em um de seus relatos, relembrou o motivo que o fez encerrar a carreira de garimpeiro: uma desavença no baixão com colega de trabalho. Contou que os outros parceiros saíam para corrutela, bebiam e não estavam comprometidos com a labuta no dia seguinte. Ele não aceitava tal comportamento. Numa dessas situações, chamou atenção de outro garimpeiro dizendo que não poderia prejudicar o trabalho porque ali era uma atividade coletiva. Se ele não trabalhasse a produção ficaria comprometida. O colega ofendeu-se, alegava ser sujeito livre para trabalhar no dia em que bem entendesse. Jurou de morte o Sr. Jovêncio por esse desentendimento.

Dada essa confusão, e para evitar maiores problemas, Sr. Jovêncio optou por aposentar-se do ofício de garimpeiro e ganhar a vida como açougueiro na cidade de Santarém. A noção de liberdade explicitada nos discursos está vinculada a não necessidade de um vínculo empregatício sob a estrutura formal de trabalho, na qual o homem garimpeiro depende apenas de si e da sorte para produzir seu ganho, além de ser livre para procurar, a qualquer momento, outro espaço de trabalho com maiores condições de produção. O termo liberdade foi recorrentemente acionado pelos interlocutores como fator importante para optarem pelo garimpo como meio de vida, pois carregavam experiências de obediência e pouco reconhecimento de relações de trabalho anteriores.

No entanto, foi percebido que o atributo liberdade foi acionado de maneira ambígua em dadas ocasiões. Algumas lembranças diluem o valor liberdade tal como acionado, pois foram narradas, por exemplo, situações de proibição de retorno ou saída do garimpeiro do espaço de exploração antes do pagamento de dívidas ao proprietário das cantinas ou ao patrão, o dono do garimpo. As narrativas do garimpeiro Alonso, paraense, 53 anos, descreveram dois episódios vivenciados, um no garimpo Canta Galo, no Tapajós, e outro no garimpo Cara Preta, região do Amazonas.

Nas duas situações esse trabalhador teve sua liberdade cerceada. Na primeira, em poucos dias de trabalho contraiu malária e com dificuldades de cura foi pedir ao dono do garimpo o retorno para cidade, no entanto, estava devendo e seu pedido foi negado³. Só pôde sair quando pagou a dívida trabalhando mesmo enfermo.

Aí eu tive que tomar o remédio mesmo e ficar lá me tratando da malária. Nessa época, eu estava devendo muito lá, aí fui pedir para eles me derem meu retorno para eu vir embora para Santarém. Eles responderam pra mim: “Peão morre aqui, mas não sai devendo!”. Eu disse: Então tu tens que dar um jeito aqui para eu pagar essa conta. Eles disseram: “Então tu trabalha aqui até a hora dela chegar”, a malária. O frio, a febre. Eu trabalhava todo dia até 10 horas da manhã. Fui, fui e paguei a conta. (Sr. Alonso, Out. 2017)

Na segunda situação, o dono do garimpo Cara Preta, situado na região do Amazonas, contratou uma leva de trabalhadores na cidade de Santarém para minerar em suas terras. Alonso contou que ao chegarem ao local houve quebra do que fora prometido na cidade e houve a tentativa forçosa de pôr os trabalhadores para realizarem atividades não contempladas no acordo inicial, como submetê-los ao trabalho na juquirá⁴. Segundo Alonso, o grupo não aceitou tal situação e, como castigo à insubordinação, foi encaminhado à exploração de ouro na mata. Como exploração faz parte das etapas da atividade garimpeira os trabalhadores decidiram por acatar.

Após meses de labuta, baixíssima produção e dado ao fato de o dono da área ter fama de “matador de peão⁵”, os trabalhadores arquitetaram fuga pela floresta. Porém, por um erro de entrada no ponto certo da trilha e pelo fato de saírem de noite, o grupo perdeu-se na floresta e a viagem, que fora pretendida para três dias de “varação”,⁶

3 Em relação à dívida adquirida e a impossibilidade de retorno sem antes de quitação do débito indica que algumas relações econômicas no garimpo são providas via o sistema de aviamento, que segundo Aramburu (1994) é um sistema de adiantamento de mercadorias a crédito tradicionalmente praticado na Amazônia, sendo uma relação social essencial no interior amazônico, porque não só viabiliza uma relação comercial, “mas constitui relação de poder sujeita a uma moralidade que dispõe prescrições morais de ajuda aos fregueses em casos de perigo troca (doenças, carestias) de uma relação comercial monopolista” (Aramburu, 1994, p.33).

Ao compararmos a prática do aviamento na atividade garimpeira com a executada em outras frentes produtivas, percebe-se variações no modo de aplicação. Por exemplo, na economia da balata analisada por Carvalho (2013), o patrão aviava aos balateiros desde alimentação aos equipamentos de trabalho e estes tinham que pagar esses itens via o saldo da produção. Já na garimpagem, a extração do ouro não depende diretamente do crédito aviado aos trabalhadores, pois as despesas com equipamentos e alimentação nas zonas de trabalho são custos de responsabilidade do patrão, o dono da área extrativa, que em muitos casos, é dono também de pequenos aviões que fazem linha entre os garimpos e a cidade, e das cantinas, mercado com diversificados itens de consumo instituídos nas corrutelas.

4 Trabalho de retirada da mata secundária para efetuar plantação.

5 “Matador de peão” é atribuída aos donos das áreas de mineração que tramam a morte ou mandam assassinar garimpeiros, seja para lhes roubar o ouro extraído ou por vingança.

6 De acordo com os garimpeiros vara, varação significa o deslocamento de um ponto a outro, de um garimpo para outro, em caminhada, por dentro da mata.

durou onze dias, marcados por sofrimentos e situações dramáticas como exposto no relato.

Eu era animado para negócio de garimpo. Quando chegou lá ele disse: “Aqui é o seguinte, peão tem que fazer o que eu quero. Quero que vocês broquem”. Ai nós reunimos a equipe e decidimos que ninguém iria para juquira não. “Então vocês vão cair na mata pra explorar”. “Pra explorar nós vamos, mas pra juquira não”. Nós saímos, entramos lá há uma faixa de uma hora, hora meia da corrutela. Achamos uma baixãozinho e fizemos uma prancheta. Fagulhou alguns fagulhos⁷ de ouro. Um dos peões disse: “Rapaz, nós vamos ficar aqui”. Nós ficamos lá. Trabalhamos uns foi meses, três meses, mas deu praticamente cego. O trabalho que nós estávamos tendo, não estava tendo êxito. No final da história, nós fomos alimpar o ouro, rapaz, não dava dez gramas pra cada um, e dois meses de serviço. Eu disse: “Rapaz, é o seguinte. Nós vamos embora, cara ninguém vai dar nada pra esse cara não, vamos é fugir”. Nós nos preparemos pra fugir, nós arrumamos tudo, programamos tudo pra fugir.

Ninguém dormiu a noite, preocupado com medo de o cara chegar. Estávamos espantados, sobressaltados o tempo todo. Quando deram cinco horas da manhã eu disse: “Matias, manda o cara levar a gente, já está clareando o dia. Ai ele mandou o cara. Nós fomos. Mas nós não podíamos andar de dia, só podíamos andar pela noite. Porque já estavam atrás, né. O dono do garimpo já estava atrás. E nessa de andar de noite, nós nos perdemos. Era para três dias a varação dependendo de onde o cara tivesse deixado nós, mas nós nos perdemos. Não conseguimos varar com três dias. Tinha um esquema lá. Se não varasse com três dias a onça tinha comido ou então a malária tinha matado. Era uma região de montanha, subindo e descendo. Nós não sabíamos se nós estávamos indo ou estávamos voltando. Só sei que nós estávamos era perdidos...

Dormíamos trepado. Teve umas noites lá que era época de inverno, dava aquele torozão⁸ e nós estávamos lá cima, na copa dos açazeiros na rede. Torozão começa assim com relâmpago, trovão. Aquele relâmpago pegava na guia da castanheira e vinha como se fosse um machado, sei lá. Dava na guia e vinha até na raiz. A mata passava uns cinco minutos em claro, claro que parecia uma luz fluorescente. E tome água e água. Nós descíamos de lá e ficávamos um do lado do outro num rabo de jacu.

Foi que em onze dias, nós escutamos um tiro. Esse tiro foi numa faixa de dez horas da manhã, mas muito longe. Nós metemos peito. Nós passávamos por cima de aningal, por cima de espinho, por cima de tudo, não desviava o rumo. É por aqui, é por aqui mesmo. Eu com febre, com frio dentro dos igapós, dentro do aningal. Sei que quando deu umas quatro horas da tarde varamos onde o cara tinha atirado. Quatro horas da tarde. Estava a marca dele lá de kichut. E ele escutou os gritos. Agora não sei o que ele pensou daqueles gritos. Nós nos abraçamos, choramos de alegria (Sr. Alonso, Out. 2017).

Nas lembranças explicitadas, percebemos que as construções e manuseio dos adjetivos ideais da identidade masculina não são acionados em qualquer contexto ou para qualquer homem no garimpo, mas sim para os iguais sociais simbolicamente identificados (ALMEIDA, 2018). As situações distinguem-se justamente nesse campo. No primeiro caso, a relação se dá entre iguais, fato que possibilita ao garimpeiro parceiro de trabalho de Jovêncio requerer da violência para reequilibrar a relação tensionada pela ação de tentativa virtual de afetar o valor liberdade, tão caro e componente da honra dos garimpeiros. Para tal, prometeu de morte Jovêncio por ter-lhe chamado

7 Grãos de ouro. Zé Luiz comparou um fagulho de ouro ao olho de um mosquito.

8 Chuva muito forte.

atenção para ser mais presente no trabalho. Por outro lado, Jovêncio optou por não entrar em conflito e distanciar-se do ofício da garimpagem para não morrer e nem assassinar.

No relato do Sr. Alonso, identificamos a relação entre homens não iguais em termos de poder na estrutura social garimpeira. Verificam-se demarcações hierárquicas entre os trabalhadores e o dono da área de exploração, tratado genericamente como patrão. Nos dois episódios, Alonso teve sua liberdade cerceada. No primeiro caso, devido a dívidas não poderia sair do lugar sem antes quitá-las. Para isso, trabalhou arduamente doente de malária. Na segunda situação, a estratégia foi fugir a enfrentar o patrão, o que do ponto de vista da relação entre iguais sociais seria amplamente vexatória para sua honra e respeito entre os pares no contexto garimpeiro.

Neste tópico, vimos como o trabalho serve como espaço de vivências e construções de sociabilidades para reafirmação da identidade e valores viris da masculinidade. No garimpo, o status ideal de sujeito homem é representado pela concepção de ‘cabra macho’ que se conecta pela caracterização de homem duro (BADINTER, 1993): aquele capaz de suportar sofrimento, solidão, é corajoso e aventureiro.

Identificamos, nas perspectivas teóricas, que a idealização da figura masculina produz estereótipos a respeito do portar-se como homem e como são tecidas tensões nas relações para provar constantemente a masculinidade perante os pares. Por meio das experiências de vida dos garimpeiros, identificou-se que os aspectos, atributos da masculinidade são encenados (GOFFMAN, 1995) de maneira distinta pelos atores sociais a depender das situações, intenções e objetivos. Foi pontuado ainda, que as práticas masculinas são pensadas e articuladas para iguais sociais em termos de poder na hierarquia social do garimpo, portanto, as reiteraões das masculinidades não são direcionadas para qualquer homem e sim para os que estão em simetria de relações.

5“OIMPORTANTEÉPARECERBAMBURRADO”:MASCULINIDADE, LAZER E RECIPROCIDADE NAS RELAÇÕES DE CONSUMO CONSPÍCUO

O objetivo neste tópico é pensar as moralidades envolvidas na reciprocidade das práticas de consumo conspícuo entre os homens garimpeiros no âmbito do lazer. Vislumbra-se compreender como nessas relações os garimpeiros exteriorizam os signos da identidade masculina no garimpo, bem como refletir os valores simbólicos atribuídos aos bens usufruídos. A memória coletiva (Halbwachs, 1968) desses atores revela como as relações nos lugares de lazer, principalmente nos prostíbulos, bares e festas das corrutelas e das cidades de Santarém e Itaituba, são fundadas sob o paradigma da ostentação com exagerado consumo de bebidas alcoólicas, com mulheres de programa

dos cabarés, roupas distintas, exibição de carros e o uso ostensivo de ouro pelo corpo. Mizrahi (2018) realiza estudo etnográfico sobre personalidades do funk carioca, relacionando-as com a construção social do gênero e estética pautada pela presença do dinheiro como elemento fundante e fundador de relações. Relações estas que medeiam e perpassam corpos e objetos que transcendem o caráter econômico, articulando relações outras, fundindo-as ou reelaborando-as (MIZRAHI, 2018). Os garimpeiros adoram se ornar com bastante ouro – nos dentes, nos braços, nos dedos – como signo de poder tanto sexual quanto de capital econômico. Assim como enfatizado e observado por Mizrahi, aqui percebemos como as relações entre homens e mulheres na corrutela, momento de descontração e muita bebedeira, os sentidos e significados de gênero tomam conotações pontuais e que se distribuem no tempo.

Sendo assim, a mulher é sim o adorno empoderador do homem, como defende Mizrahi (2018). Ele a expõe, a exhibe, como um troféu. Essa exibição pressupõe presença, expectadores. Dito isso, a masculinidade em contextos de garimpo é ordenada de modo a jungir tanto aspectos morais quanto sígnicos, pois para ter posse de um poder além do econômico, é necessário exhibir. Paradoxalmente, essa construção de uma hegemonia masculina no garimpo passa por escalas, como falaria Kimmel (1998). Essa hegemonia não é dada e muito menos absoluta; pelo contrário, dentro dessas relações de poder entre corpos masculinos – exhibir para o outro, para si e para elas – mascara as violentas relações cotidianas vividas no baixão. Sem dúvida, Brod e Kaufman (1994) nos apontam que as determinações históricas de construção do papel masculino perpassam por marcações brutais num sistema que confere privilégios e poder.

Diametralmente opositiva, a mulher no garimpo utiliza as concepções de si, das outras e dos homens a partir de uma oposição ativa. Ou seja, elas usam os homens como adorno empoderador, onde o dinheiro e o luxo são possíveis através das relações estabelecidas com eles. Reside aí uma moralidade contratual que atinge aos gêneros e que é “tacitamente aceita”: quando um homem marca uma cerveja com determinada mulher da corrutela, ela não pode jamais marcar um outro encontro naquela data. Caso ela infrinja essa regra social, deve pagar o consumo de bebidas para o garimpeiro contrariado e aciona, como se diz na linguagem garimpeira, o rodar-peão, máxima interdição de conduta que orienta o bom relacionamento entre homens e mulheres no ambiente garimpeiro (TEDESCO, 2014). Pode ocorrer o inverso, inclusive. Do garimpeiro interessar-se por uma outra mulher na corrutela e pagar o consumo daquela. Nesse nível de sociabilidade, percebe-se como a masculinidade hegemônica se sobrepõe à construção do papel da mulher no garimpo: pagar a bebida a uma ou mais mulheres numa noite nem parece ser uma punição ao garimpeiro: confere a ele mais poder econômico e sexual. Prestígio, poder, privilégio são conceitos presentes no garimpo e são atraídos principalmente àqueles que detêm o ouro.

As memórias de Toim trazem experiências concretas das práticas de consumo dos homens garimpeiros nos bares das corrutelas.

[...]Conheci um garimpeiro que fazia farra com ouro. Dei conselho demais. Quando eu montei esse barzinho lá, ele foi um dos beberrão do meu bar, Zequinha o nome dele. O pai dele era dono do posto onde parava as voadeiras. Ele gastava demais. Eu e minha mulher, que já estava lá nesse tempo, dizíamos para ele: “Zeca, tu gasta demais rapaz. Se tiver trinta, quarenta, cinquenta, bebe tudo a tua custa e tu só fazes mandar somar as contas das mesas e paga tudo”. Ele pagava mesmo (Toim, dez. 2018).

Diante das experiências apresentadas a respeito da maneira do garimpeiro relacionar-se com o dinheiro, percebe-se a não conexão ou a não preocupação em perseguir a lógica ocidental capitalista do acúmulo de riquezas, e nos incide buscar resposta para a seguinte questão: quais os sentidos e as intenções empregadas pelo garimpeiro, que atua numa atividade reconhecidamente perigosa, penosa e operacional, aciona para promover o consumo conspícuo nas situações em que define como lazer?

Barbosa e Campbell (2006) destacam que qualquer sociedade faz uso do consumo para reproduzir-se física e socialmente. Os autores pontuam que os bens consumidos saciam as necessidades biológicas ao mesmo passo em que demarcam status social, distinção entre grupos, pessoas e auxilia no processo de constituição da subjetividade, da identidade e do pertencimento social, enfim, orienta modos de sociabilidade e condutas dos atores nos variados contextos. Campbell (2006, p.49) acredita que nas sociedades modernas o ato de consumo é movido muito mais por sentimentos e emoções, manifestado pelo desejo do que pela pura e simples satisfação das necessidades práticas ou baseado num calculismo racional, como por exemplo, o usufruto de bens para a subsistência física ou o consumo coletivo. Para o autor, os valores individualistas estão na base ideológica do consumo moderno e são legitimados pelas escolhas enraizadas no self dos atores sociais.

Esse apontamento nos permite refletir as moralidades envoltas sobre a reciprocidade do consumo conspícuo nos momentos de lazer, pontuado pelos atores como antagônico ao do trabalho. Para Smet, Tedesco e Theije (2012) o conceito de consumo conspícuo auxilia na compreensão da relação entre homens e mulheres no garimpo, como também a respeito do significado de ser homem para os garimpeiros, pois segundo as autoras, esse aspecto de usufruir e promover gastos é motriz na cultura garimpeira.

É importante destacar que se olharmos para os garimpeiros a partir de um ponto de vista externo, guiados por uma leitura calculista, suporíamos que seus hábitos de consumo girariam em torno de bens úteis, e o acesso ao lazer se limitaria a práticas discretas e pouco ostensivas, pois no bojo das diferenças de classe enquadram-se ao

operário. Todavia, o que se vê é o oposto. Os relatos dos gastos nos bares, com farras, mulheres, armas e bebidas são extremamente extravagantes a ponto de se mandar fechar as portas do bar e assumir todas as despesas da noite em festa privada com pessoas desconhecidas.

Nesse ponto, é importante trazer à baila o pensamento teórico a respeito da classe ociosa descrito por Thorstein Veblen (2000). O autor diferencia os hábitos da classe dos trabalhadores, os sujeitos que se ocupam das atividades produtivas, e os da classe ociosa, os que detêm os meios de produção e enxergam o trabalho produtivo como de baixo valor. Para Veblen (2000), entre os trabalhadores os valores do trabalho como força, produção, coragem, são os pontos orientadores do status e prestígio social coletivo, pois suas preocupações emulam em torno da subsistência. Já para os membros da classe ociosa, além de perceberem o trabalho prático como desonroso, utilizam do mecanismo do consumo conspícuo evidenciados via o acesso a bens simbólicos do lazer, da educação, dos títulos sociais, da moda, das artes, dos itens de luxo para lhes servir como parâmetro para um estilo de vida e de distinção às classes inferiores.

No entanto, tantos os valores produtivos quanto à distinção pelo consumo conspícuo são apropriados pelos garimpeiros como marcadores de identidade e construção de prestígio social. Como vimos anteriormente, há a valorização dos aspectos do trabalho e o respeito tomado pelo reconhecimento da associação ao garimpeiro como trabalhador, forte, viril, ao mesmo passo, há o manuseio do consumo conspícuo como recurso para aquisição de prestígio e poder entre os pares no contexto garimpeiro, bem como nos ambientes externos ao garimpo nas sociabilidades e interações em espaço urbano.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Miguel Vale de. **Senhores de Si**: Uma interpretação antropológica da masculinidade. Lisboa: Etnográfica Press, 1995. Virtual Books: Disponível em: <https://repositorio.iscte-iul.pt/bitstream/10071/17355/1/etnograficapress-459.pdf>

ARAMBURU, Mikel. Aviamento, modernidade e pós-modernidade no interior amazônico. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 25, p. 82-99, 1994.

BADINTER, Elisabeth. XY: **Sobre a identidade masculina**. 2ª. Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

BARBOSA, Livia; CAMPBELL, Colin. O estudo do consumo nas ciências sociais contemporâneas. BARBOSA, Livia; CAMPBELL, Colin (Org.). *Cultura, consumo e identidade*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2006.

BOSI, Ecléa. **O tempo vivo da memória**: ensaios de psicologia social. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

_____. **Memória e Sociedade: lembranças de velhos.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

BROD, Harry; KAUFMAN, Michael (Ed.). **Theorizing masculinities.** Sage Publications, 1994.

CAMPBELL, Colin. Eu compro, logo sei que existo: as bases metafísicas do consumo moderno. In: BARBOSA, Livia; CAMPBELL, Colin (Org.). **Cultura, consumo e identidade.** Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2006.

CARVALHO, Luciana Gonçalves de. **A graça de contar.** Um Pai Francisco no bumba meu boi do Maranhão. Rio de Janeiro: Editora Aeroplano, 2011.

CLEARY, David. **A garimpagem de ouro na Amazônia - Uma abordagem Antropológica.** Rio de Janeiro: UFRJ, 1992. 113

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica.** Rio de Janeiro: EdUFRJ, 2002.

CONNELL, Robert W.; MESSERSCHMIDT, James W.; FERNANDES, Felipe Bruno Martins. Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. **Estudos feministas**, p. 241-282, 2013. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/ref/v21n1/14.pdf>. Acesso em junho de 2019.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. **Os estabelecidos e os outsiders.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

FERNANDES, Estevão Rafael Fernandes; GONTIJO, Fabiano de Souza; LOPES, Moisés; TOTA, Martinho. APRESENTAÇÃO - Dossiê "Experiências da Diversidade Sexual e de Gênero em Áreas Rurais, Contextos Interiorianos ou Periferizados e/ou Situações Etnicamente Diferenciadas: novos descentramentos em outras axialidades". **Amazônica - Revista de Antropologia**: V. 8, n. 1, 2016. DOI: <http://dx.doi.org/10.18542/amazonica.v8i1.4721>

GIDDENS, Anthony. **A Constituição da Sociedade I** Anthony Giddens : tradução Álvaro Cabral, - 2ª Ed. - São Paulo: Martins Fontes, 2003. _ (Biblioteca universal)

GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana.** Petrópolis: vozes, 1995.

[GIFFIN, Karen](#). A inserção dos homens nos estudos de gênero: contribuições de um sujeito histórico. **Ciênc. saúde coletiva** [online]. 2005, vol.10, n.1, pp.47-57. ISSN 1413-8123. <https://doi.org/10.1590/S1413-81232005000100011>.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**; traduzido do francês *La mémoire collective* - 2ª Ed, Press Universitaires de France, Paris, França, 1968, Tradução de Laurent Léon Schffter.

KIMMEL, Michael S. A produção simultânea de masculinidades hegemônicas e subalternas. **Horizontes antropológicos**, v. 4, n. 9, p. 103-117, 1998. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ha/v4n9/0104-7183-ha-4-9-0103.pdf>. Acesso em junho 2019.

LAGO, Mara Coelho de Souza e WOLFF, Cristina Scheibe. Masculinidades, diferenças, hegemonias. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 21 (1): 233 – 240, jan – abr/2013.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. Razão e forma da troca nas sociedades primitivas. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Ed. COSACNAYF, 2001.

[MIZRAHI, Mylene](#). “O Rio de Janeiro é uma terra de homens vaidosos”: mulheres, masculinidade e dinheiro junto ao funk carioca. *Cad. Pagu* [online]. 2018, n.52, e185215. Epub May 03, 2018. ISSN 0104-8333. <https://doi.org/10.1590/18094449201800520015>.

NOLASCO, Socrates Alvares. **O mito da masculinidade**. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento e silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol 2, n. 3, 1989, p. 3 - 15. Disponível: http://www.uel.br/cch/cdph/arqtxt/Memoria_esquecimento_silencio.pdf. Acesso em julho de 2018.

OLIVEIRA, Pedro Paulo de. **A construção social da masculinidade**. Minas Gerais: Editora UFMG, 2004.

OLIVEIRA, Valeska Fortes de. Educação, memória e histórias de vida: usos da história oral. *História oral*. v. 8, n. 1, p. 91-106, 2005. Disponível em <https://revista.historiao-oral.org.br/index.php?journal=rho&page=index>. Acesso em dezembro 2018.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. O pesquisador, o problema da pesquisa, a escolha de técnicas: algumas reflexões. In: LANG, ABSG (org.). **Reflexões sobre a pesquisa sociológica**. São Paulo, Centro de Estudos Rurais e Urbanos, p. 13-29, 1992.

SALOMÃO, Elmer Prata. O ofício e a condição de garimpar. In: **Em busca do Ouro**. Rio de Janeiro, Marco Zero, 1984.

SANTOS, Bernadette Grossi dos et al. **O reino da impura sorte: mulheres e homens, garimpeiros em Minas Gerais**. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas e Filosofia) Universidade Federal de Santa Catarina, 2001.

SILVA, Sandra Rúbia. Performances de masculinidade, práticas de subversão: o consumo de telefones celulares entre jovens de camadas populares. **Comunicação Mídia e Consumo**, v. 9, n. 26, p. 61-82, 2013. Disponível em: <http://revistacmc.espm.br/index.php/revistacmc/article/view/344>. Acesso em janeiro de 2019.

SMET, de Eline; TEDESCO, Letícia, THEIJE, Marjo de. **Viver nas corruptelas pan-amazônicas: consumo conspícuo e religião em garimpos transnacionais**. In: 116

TEDESCO, Leticia. **No trecho dos garimpos: mobilidade, gênero e modos de viver na garimpos de ouro amazônica**. Tese (Doutorado) University Amsterdam, 2014.

TEIXEIRA, Juliana de Oliveira. **A proposta metodológica da fotografia como disparadora do gatilho da memória: aplicação à história da Telêmaco Borba-PR (1950-1969)**. 2013. 222f. 2013. Tese (Doutorado em Comunicação) Universidade Estadual de Londrina, Londrina.

THEIJE, Marjo de. Ouro e Deus: sobre a relação entre prosperidade, moralidade e religião nos campos de ouro do Suriname. **Religião & Sociedade**, v. 28, n. 1, p. 69-

83, 2008. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872008000100004. Acesso em outubro de 2018.

VEBLEN, Thorstein;. Teoría de la clase ociosa. Virtual Books. Disponível em: Ediciones elaleph.com, 2000.

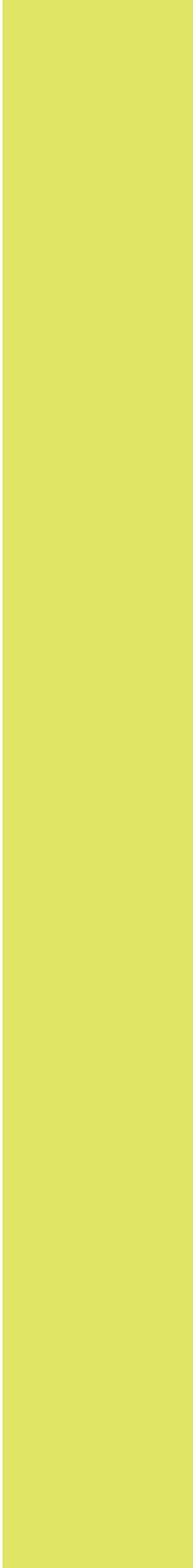
VEIGA, Marcello Mariz da, SILVA, Alberto Rogério B. & HINTON, Jennifer J.(2002), "O Garimpo de Ouro na Amazônia: Aspectos Tecnológicos, Ambientais e Sociais". In: R. Trindade e O. Barbosa Filho (ed.). **Extração de Ouro - Princípios, Tecnologia e Meio Ambiente**. Rio de Janeiro: CETEM - Centro de Tecnologia Mineral / Ministério da Ciência e Tecnologia. p. 285 - 295. Link de acesso: <http://mineralis.cetem.gov.br/bitstream/cetem/1233/1/extracaoouro%20cap.11.pdf>

VELHO, Gilberto. Trajetória individual e campo de possibilidades. **Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.





ESTADO, COLETIVIDADES E POLÍTICAS





CAPÍTULO 7

MILITÂNCIA DE ESTADO: NOTAS PRELIMINARES SOBRE A FORMAÇÃO DO INDIVÍDUO INDIGENISTA-SERTANISTA

Fabício Ferreira Amorim¹

DOI: 10.46898/rfb.9786558891055.7

¹ Mestrando no Programa de Pós Graduação em Ciências da Sociedade da Universidade Federal do Oeste do Pará.

1 INTRODUÇÃO

Os indivíduos indigenistas a quem dedicarei este texto são aqueles profissionais do Estado, servidores públicos, especializados em questões que envolvem a garantia e a efetivação dos direitos humanos dos povos indígenas isolados (do-ravante PII), aos quais provisoriamente denominarei “indigenistas-sertanistas”. Estes profissionais reúnem perfis e capacidades específicas, atuam por longos períodos em meio à floresta, em muitos casos em regiões inacessíveis, ermas, sempre expostos a muitos riscos, tal como acidentes com animais peçonhentos (cobras, sobretudo), enfermidades como malária ou leishmaniose, conflitos com invasores, ataques de indígenas em isolamento, acidentes fluviais¹, dentre outros. Muitas vezes essas situações ocorrem quando estão em plena expedição, em áreas remotas, cuja comunicação para socorro e acesso é bastante limitada. Dentre suas inúmeras tarefas, realizam expedições para localizar vestígios de PII e implementam ações de vigilância dos territórios onde esses povos vivem. Estes profissionais integram uma categoria mais ampla de trabalho, não regulamentada, muitas vezes de identidade mais abrangente; um tanto ideológica em sua concepção e técnico-científica em sua prática, atuando junto aos povos indígenas, tanto na sociedade civil quanto no Estado: os “indigenistas”. O indigenismo “envolve ao mesmo tempo tanto estruturas formais e impessoais como o Estado, quanto cognições e vontades de pessoas com suas emoções e interesses específicos. (RAMOS, 2008, p. 102). O indigenismo pode ser uma especialização em determinados labores, médicos e antropólogos, dentre outros. Também pode ser a atividade em si, tal como os assessores indigenistas das organizações da sociedade civil ou os técnicos indigenistas da Funai.

A atividade especializada no tema PII é encontrada no interior Estado – na Funai em específico – pois tal atividade é atribuição exclusiva do Estado, dentre vários motivos, em função da alta sensibilidade das informações sobre a presença dessas populações e das vulnerabilidades envolvidas que, como veremos mais adiante, podem envolver aspectos socio-epidemiológicos, territoriais e demográficos.

Na imagem provisoriamente aqui estabelecida de indigenista-sertanista, considerarei a palavra “indigenista” pois esses profissionais são assim comumente conhecidos e integram a categoria “indigenismo” mais abrangente. No entanto, para delimitar esse profissional em particular entre as inúmeras formas do ser “indigenista”, acrescentamos o termo “sertanista”, pois é a imagem historicamente conhecida que mais se aproxima e é identificada simbolicamente por esses profissionais. Retomarei esse tema mais adiante. Importante esclarecer que o que distingue neste texto o indigenista do

¹ Já passamos por tais situações, eu e a grande maioria dos meus ex-colegas de trabalho. No meu caso, em específico, dentre as situações listadas, só não sofri acidentes ofídicos com cobras (embora já tenha socorrido outras pessoas) e ataques violentos de grupos em isolamento. Nas regiões onde atuei há casos de ataques e/ou mortes de servidores da Funai por grupos indígenas isolados ou em situação de recente contato.

indigenista-sertanista é, fundamentalmente, a prática de trabalho, a especialização do segundo em temas relacionados aos povos indígenas isolados e de recente contato. No entanto, os valores, éticas, princípios são (ou deveriam ser) comuns, afinal constituem o mesmo campo de atuação.

A atividade indigenista-sertanista, bastante especializada, está em transformação, evidenciada pela gradual saída dos quadros especializados mais antigos e dificuldades para a formação dos novos quadros. Estes provisoriamente chamados de indigenistas-sertanistas são, sem dúvida, agentes efetivos na proteção dos territórios ocupados por essas populações e no reconhecimento oficial sobre sua presença.

Preliminarmente, neste artigo não irei explorar aspectos normativos trabalhistas que regem o exercício destes profissionais, ao invés, vamos centrar nas conexões sociais que os moldam, enquanto indivíduos socialmente posicionados e inseridos em uma rede de significados mais ampla e historicamente estruturada (GEERTZ, 2008). Dentre os significados, vamos focar na ética que alicerça a ação indigenista e se desdobra em determinadas vocações condicionantes, ou não, para o exercício desse trabalho.

Ainda como metodologia auxiliar, trabalharei com informações e perspectiva próprias, por ter atuado na profissão, numa espécie de “Autoantropologia” (STRATHERN, 2014) em anotações iniciais, dentro de seus limites, tendo o estranhamento/familiaridade, juízo de valor/imparcialidade como espaços de tensão tênues a serem atentamente observados. Enquanto pontos factuais partirei para o conteúdo da capacitação que participei em 2006, me apoiando no diário de campo e em documentação disponibilizada pelo idealizador e mediador da capacitação, o indigenista Antenor Vaz que, gentilmente, também forneceu uma entrevista, realizada a partir de um roteiro elaborado especialmente para este artigo.

Outro ponto a ser esclarecido é acerca da concepção empregada neste texto sobre o termo “militância”. Para fins de argumentação, usamos a conceituação existente em dicionários, onde militância é “Prática da pessoa que defende uma causa, busca a transformação da sociedade através da ação (...)”². Embora a concepção de “militância” tenha sido fortemente apropriada pelas ideologias de esquerda, não pretendemos aqui relacioná-las necessariamente à prática indigenista pois, evidentemente, o indigeníssimo tanto pode carregar aspectos ideológicos da esquerda como da direita. Além disso, em minha opinião particular, a luta por direitos pelos povos indígenas não está, necessariamente, relacionada a nenhuma das abordagens e inclinações ideológicas não indígenas, os povos indígenas teriam, por assim dizer, inclinações próprias, política indígenas próprias. Etimologicamente, “militância” tem origem da palavra do latim

² Dicionário digital, disponível em: <https://www.dicio.com.br/militancia/> Acesso em 05 de março de 2021.

“militare” que significa “ser soldado” e do sufixo -ância que significa ação ou resultado dessa ação³.

A ação indigenista, ou no caso deste texto, da prática específica dos indigenistas-sertanistas, além de ser mais do que uma discussão ou ideologia, é uma ação, uma prática, constituída por técnicas específicas (CANGUSSU, 2020) que visam efetivar direitos dos quais, obviamente, acreditam. Sem ação não há militância. Os indigenistas-sertanistas atuam sob uma causa: o direito dos povos indígenas permanecerem em situação de isolamento até quando quiserem. Trata-se, portanto, de defender em campo (de batalha?), através da ação, a sua autodeterminação em contraponto às históricas (e trágicas) práticas de tutela desenvolvidas pelo Estado brasileiro pelo menos deste o início do século XX. O respeito à autodeterminação implica, neste caso, na proteção dos territórios onde vivem estes povos. O sentido concreto de “autodeterminação” é potencializado quando seus territórios estão efetivamente salvaguardados.

Por outro lado, através da ação, os indigenistas-sertanistas atuam para consolidar transformações importantes ocorridas no contexto da Constituição de 1988, que como veremos mais adiante, desconstruiu a tutela sobre os povos indígenas e garantiu seu direito à autodeterminação. Isso significa, no caso dos povos indígenas isolados, o direito de permanecerem isolados, considerando o isolamento como expressão máxima de suas vontades e modos de vida. Ademais, a ideia de transformação da sociedade procura, de certa forma, refletir sobre os papéis que os povos indígenas têm no modelo projetado de sociedade, o que estaria em questão portanto, de forma mais ampla, “(...) é o modelo que o país deseja para si mesmo e o papel das populações indígenas nesse modelo” (CARNEIRO DA CUNHA, p. 131, 1994).

Como estrutura, irei primeiro delimitar o conceito de PII pois, sem este, o indigenista-sertanista enquanto imagem não se sustenta, fica viabilizado conceitualmente apenas em íntima conexão com o conceito de PII. Posteriormente irei aprofundar o entendimento sobre o indigenista-sertanista, anotar algumas impressões sobre a capacitação referida, e relacioná-las à entrevista e documentação disponibilizada.

2 QUEM SÃO OS POVOS ISOLADOS?

Quase todos os países da região amazônica – com exceção das Guianas, Suriname e Venezuela - e da região conhecida como “Gran Chaco” - Paraguai e Bolívia - reconhecem a presença de PII. Ao todo são 185 regiões onde se registra a presença dessas populações, sendo 66 desses registros já com presença oficialmente confirmada no Brasil, Bolívia, Colômbia Equador Paraguai Peru e Venezuela. Os restantes registros estão sendo estudados para confirmar, ou não, a presença de PII pelos respectivos

³ Idem

países⁴ (VAZ, 2019). O Estado brasileiro, em específico, reconhece a existência de 114 registros da presença de povos indígenas isolados, portanto, grande parte dos registros da presença destes povos está no território brasileiro. Dos 114 registros, 28 já têm presença oficialmente confirmada, em pelo menos vinte terras indígenas, todas na região amazônica (AMORIM, 2016)

No Brasil, os PII são identificados como “povos ou segmentos de povos indígenas que, sob a perspectiva do Estado brasileiro, não mantêm contatos intensos e/ou constantes com a população majoritária, evitando contatos com pessoas exógenas a seu coletivo” (Funai & Ministério da Saúde, 2018). O Alto Comissariado das Nações Unidas para os Direitos Humanos (ACNUDH), após processo de consulta junto a países da América do Sul onde há a presença de povos indígenas isolados, publicou uma série de recomendações sobre o tema, e definiu conceitualmente os PII como,

[...] pueblos o segmentos de pueblos indígenas que no mantienen contactos regulares con la población mayoritaria, y que además suelen rehuir todo tipo de contacto con personas ajenas a su grupo. También pueden ser grupos pertenecientes a diversos pueblos ya contactados que tras una relación intermitente con las sociedades envolventes deciden volver a una situación de aislamiento como estrategia de supervivencia y rompen voluntariamente todas las relaciones que pudieran tener con dichas sociedades. (...) (ACNUDH, 2012, p. 8)

Há uma imensa diversidade de situações, desde grupos demograficamente grandes, que se organizam em grupos locais e que, muito possivelmente, se relacionam entre si, tal como ocorre na Terra Indígena Vale do Javari, no extremo oeste do estado do Amazonas; até grupos extremamente reduzidos em decorrência do histórico de massacres, doenças e violência, tal como os Piripkura, no noroeste do Mato Grosso, ou o conhecido “Índio do Buraco” em Rondônia (AMORIM, 2016, p. 23).

Há também uma diversidade de contextos de “isolamento” alguns grupos fogem e rechaçam toda e qualquer presença de pessoas de fora de seu grupo, mantendo-se quase invisíveis, tal como os Kawahiva do Rio Pardo, no Mato Grosso; e outros estabelecem, a seus próprios modos, relações indiretas com seu entorno, sobretudo o entorno indígena, deixando vestígios propositalmente e, muitas vezes, deixando se ver à distância, tal como os Mashco, no Acre. Em comum entre todos está a vontade manifestada de ter maior controle das relações que estabelecem com sociedades ou indivíduos que os rodeiam.

O termo “isolamento” marca, sobretudo, a ausência de subordinação direta ao aparelho administrativo do Estado: alguns povos ou comunidades definidos como isolados do ponto de vista das agências oficiais mantêm relações variadas, mais ou menos esporádicas, com coletivos já contactados e administrados. (VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p.12)

4 Neste caso, embora o governo venezuelano não reconheça, as organizações na sociedade civil relatam a presença de povos em situação de isolamento e em contato inicial.

O que se percebe, diante da diversidade de situações, é que o conceito de isolamento, administrativamente estabelecido pelo pragmatismo da política pública, não reflete as complexas expressões de vontade e de vida dos povos assim denominados oficialmente pelo Estado. Importante que se compreenda que o “isolamento” dessas populações não é um isolamento literal, total e unilateral. A situação desses povos não implica numa suposta ausência de relações. “Conclui-se, assim, e a partir de observação de casos concretos, que as estratégias de “isolamento” são melhor traduzidas como estratégias de relação, do que como de não relação” (YAMADA & AMORIM, 2016, p. 52). Pois, em muitas situações, a própria tentativa de se afastar ou de se deixar passar despercebido é, justamente, em decorrência de uma relação que esses povos consideram existir, neste caso, possivelmente, em consequência de relações historicamente violentas e que, por isso, produzem rechaço e constante fuga.

Os PII estão expostos a um enorme leque de vetores de vulnerabilidade, tais como a sócio-epidemiológica, em função da falta de memória imunológica a novos agentes infecciosos; a demográfica, considerando seus baixos contingentes populacionais; ou política, tendo em vista a impossibilidade de se manifestarem de forma comumente aceita pelo Estado (assembleias, reuniões, entre outras), e sua constante invisibilidade jurídica.

Em função de tais situações específicas de vulnerabilidades, o Estado adota práticas específicas para o reconhecimento da existência e presença dessas populações e salvaguarda de seus territórios. Os indigenistas-sertanistas são os agentes estatais responsáveis pelas atividades especializadas de pesquisa e expedições que visam coletar vestígios e comprovar a presença desses povos, bem como desenvolver estratégias de proteção territorial, em sintonia com as dinâmicas e características de uso e ocupação territorial dos PII.

3 QUEM SÃO OS INDIGENISTAS-SERTANISTAS?

O campo indigenista oficial (SOUZA LIMA, 1985, 1995) constituiu-se formalmente a partir da criação em 1910 do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais que, em 1918, passa a ser chamado apenas de Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Conhecido positivista, o Marechal Cândido Mariano da Silva Rondon, principal idealizador do SPI e de suas inovadoras estratégias políticas junto aos povos indígenas (BIGIO, 2003), formulou uma política indigenista de inspiração humanitária seguindo exemplarmente os dogmas básicos do positivismo, “o amor por princípio, a ordem por base e o progresso por fim” (VIVEIROS DE CASTRO *apud* SALDANHA, 1996, p. 11).

A imagem do sertanismo existe desde a colônia, a partir da entrada das bandeiras em territórios desconhecidos, os “sertões”, expandindo o poder econômico colonial em busca de riquezas minerais, em constante guerra e assassinato de populações indígenas. É a partir da prática do SPI que a imagem do sertanismo ressurge e é ressignificada para uma formatação humanitária (BIGIO, 2003), sobretudo a partir da década de 1940, em grande parte a partir da imprensa (MILANEZ, 2005). Além de valores humanitários e de abnegação, a prática sertanista consistia, em suma, em longas, extensas, e demoradas expedições em campo, com o único intuito de atrair, contatar, pacificar e integrar os povos em situação de isolamento, em abordagem tutelar, protegendo-os do avanço econômico – em grande parte estatal - sobre seus territórios.

A saga sertanista se prolonga ao longo do século XX, com estilos sertanistas próprios, como o dos irmãos Villas Boas⁵ e de Chico Meirelles⁶ (ROCHA FREIRE, 2005). A imagem sertanista, de tipos que se embrenhavam na mata, com valores humanitários, para contatar populações indígenas e salvá-las do avanço econômico e, consequentemente, da própria destruição física, permanece até que sucessivas críticas vão se acumulando sobre as graves consequências dos contatos realizados pelos sertanistas. São inúmeros os casos de drástica depopulação dos povos contatados ao longo das décadas de atuação em atividades de atração e contato com povos indígenas isolados, conforme demonstra quadro a seguir, sistematizado pelo médico indigenista Douglas Rodrigues (2019).

⁵ Que protagonizaram umas das aventuras mais conhecidas na história, a famosa expedição Roncador-Xingu.

⁶ Famoso sertanista que, no SPI, liderou contatos com inúmeros povos indígenas isolados, os mais famosos no Pará (Kayapo) e no Mato Grosso (Xavante), desde a década de 40.

Tabela 1 - Mortalidade que se seguiu ao contato em alguns grupos indígenas no Brasil, 1912 a 1981.

Nome	Contato/período de tempo	População inicial	População final	Depopulação (%)	Principais Causas de morte
Aikeawara	1960 - 1965	126	34	33	Gripe e varíola
Asurini Tocantins	1953 - 1962	190	35	81,5	Gripe, Sarampo, Varicela
Gavião Parkatêjê	1956 - 1966	580	176	70	Gripe, Malária
Awá-Guajá do Alto Turiaçu	1976 - 1981	91	25	72,5	Gripe, Malária, Calazar (L. visceral)
Kaingang de SP	1912 - 1956	1200	87	92,7	Gripe, sarampo, blenorragia, varíola
Grupos do Alto Xingu	1954 - 1955	650	536	18	Sarampo
Urubu Kaapor	1950 - 1951	750	590	21	Sarampo
Xokleng Santa Catarina	1941 - 1943	400 a 600	106	73,5 a 82,3	Sarampo, Gripe, Coqueluche, gonorreia
Munduruku	1875 - 1956	18.910	1200	93	Sem informação
Nambikwara	1948 - 1956	10000	1000	90	Gripe, malária, sarampo, tuberculose
Karajá	1940 - 1956	4000	1000	75	Gripe, sarampo, malária, tuberculose
Suruí Paiter	1980 - 1986	800	200	75	Sarampo, Tuberculose
Panará	1976 - 1973	400	79	80	Gripe, malária
Parakanã	1970 - 1972	180	86	54	Gripe, malária
Waimiri Atroari	1971-1986	1500	374	75	Violência, gripe e malária
Tapayuna ⁷	1967 - 1970	1000	48	95,2	Violência, gripe.

Fonte: RODRIGUES, 2019

A história dos Kajkwakratxi (Tapayuna) é dramática e emblemática. Foram contatados pela Funai e missionários no rio Arinos, oeste do Mato Grosso, no final da década de 1960. Projetos de colonização idealizados no sul e sudeste do país eram promovidos pelo Estado e a iniciativa privada, sendo a cidade de Porto dos Gaúchos a principal porta de entrada na região. As dezenas de malocas dos Tapayuna se distribuíam ao longo do interflúvio do rio Arinos e rio do Sangue, ao sul de Porto dos Gaúchos. A estimativa na época é que os Tapayuna constituíam uma população estimada em mil pessoas distribuídas em pelo menos 11 aldeias (LIMA, 2019).

Uma parcela dessa população iniciou relações esporádicas com o acampamento de contato da Funai a partir do final da década de 1960. Durante esses encontros, acabaram por contrair uma gripe que rapidamente se alastrou nas malocas dos grupos

que ainda recusam o contato. A partir da falha sanitária da Funai, missionários jesuítas⁸ organizaram uma incursão nas malocas mais afastadas que resistiam ao contato para compreender o que havia acontecido. Encontraram todas abandonadas, algumas queimadas, cadáveres espalhados pelo chão. Não houve tempo e força sequer para enterrar os mortos. Os sobreviventes fugiram para a floresta, reunidos posteriormente pela equipe (Ibidem). Inicialmente com população calculada em mil pessoas, a violência dos colonos que se estabeleciam na região e as doenças, inclusive a gripe levada pela Funai, reduziram o povo Tapayuna a 48 sobreviventes, que foram removidos em 1970 para o Parque do Xingu, com a justificativa de salvá-los do completo extermínio.

A história de atração e contato do povo Kaingang, em São Paulo, é outro caso emblemático. “Os conflitos entre fazendeiros, trabalhadores ferroviários e índios Kaingang, em São Paulo, durante a construção da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil, assinalaram o momento de criação do SPI” (ROCHA FREIRE & GURAN, 2010, p.13). O processo de contato ocorreu entre 1912 e 1916. Conforme relato do Inspetor do SPI Luis Bueno Horta Barbosa, que liderou os trabalhos de atração, pelo menos metade morreu em uma epidemia de gripe nos primeiros anos de contato⁹. Segundo Darcy Ribeiro (1996), de uma população estimada de 1200 pessoas, os Kaingang de São Paulo foram reduzidos no período entre 1912 e 1956 a apenas 87 pessoas.

Figura 1 - Inspetor Luis Bueno Horta Barbosa à frente da equipe de atração em visita aos tapiris abandonados pelos Kaingang, São Paulo, 1912. Foto: Sofian Niebler.



Fonte: Rocha Freire & Guran, 2010, p. 31

Por óbvio, os sertanistas, a despeito do espírito humanitário, acumulavam mortes em massa em seus currículos. “Algo que sempre nos chamava atenção em velhos indigenistas era o discurso amargo que acionavam ao relembrar suas experiências. Apesar de uma vida de lutas, sentiam-se desiludidos, frustrados” (ROCHA FREIRE, 2005, p. 343), ao ponto de um de seus representantes, o sertanista Antônio Cotrim, ao se demitir da Funai no início da década de 1970, denunciar publicamente em meio à

ditadura militar, as atividades de atração e contato que o regime estava promovendo em nome do desenvolvimento econômico, transformando os sertanistas em verdadeiros coveiros de índios,

Todas as solicitações de medicamentos que fez chegaram bastante atrasadas e em parcelas ínfimas. Mas – novamente ironizava – não se esqueceram das enxadas para abrir as covas. Assim foi transformado em coveiro de índios, sendo então administrador de cemitério indígena. (Rocha Freire, 2005, p.94)

Em 1987 o Estado brasileiro modificou drasticamente a política pública direcionada aos PII: do contato como premissa de proteção, passou ao respeito de suas decisões pelo isolamento, de sua autonomia, à demarcação e proteção de seus territórios como estratégias de trabalho. A avaliação para a mudança de paradigma ocorreu com base nas experiências trágicas de contato forçado empreendidas pela Funai e pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) nas décadas anteriores.

Os atuais indigenistas-sertanistas são, de alguma forma, herdeiros dessa tradição sertanista. No entanto, enquanto os primeiros atuavam sob a premissa do contato enquanto proteção dessas populações, os indigenistas-sertanistas atuam hoje sob o princípio da autonomia, o não-contato enquanto medida de proteção. Posso afirmar que o indigenismo-sertanista surgiu a partir da mudança de paradigma em 1987. Tal mudança foi, no entanto, metodologicamente concretizada a partir do trabalho de uma equipe que atuou em Rondônia no início da década de 1990 e que, por sua atuação, construiu um novo estilo de trabalho que influencia as gerações atuais. Esta equipe da Funai¹⁰ foi a primeira a traduzir para o campo da prática indigenista o novo paradigma de não-contato, através de um exaustivo trabalho de campo, de expedições que coletavam e registravam vestígios da presença de um povo indígena isolado existente na Reserva Biológica do Guaporé que, na época, estava intensamente invadida por madeireiros e posseiros.

Figura 2 - Rieli Franciscato em tapiris abandonados dos isolados da TI Massaco/Rebio Guaporé. Rondônia, 1989.



Foto: Acervo pessoal de Antenor Vaz, 1989.

Através da sistematização das informações registradas em campo foi possível, posteriormente, fundamentar um estudo de delimitação e demarcação da primeira terra indígena para uso exclusivo de um povo indígena isolado no Brasil sem qualquer tentativa de contato: a Terra Indígena (TI) Massaco. Esta equipe iniciou, digamos assim, um novo sertanismo, reformulando e atualizando os velhos valores positivistas humanitários para noções de dignidade humana e direitos humanos.

Adicionalmente, vale ser justo e lembrar que outros atores em Rondônia contribuíram para tal estratégia de campo, tal como a equipe da então recém criada Associação de Defesa Etnoambiental Kanindé, que atuara na Terra Indígena Uru Eu Wau Wau na localização e proteção dos direitos de povos indígenas isolados, na época em parceria com a Funai¹¹. Além disso, apesar da importância notória do estilo indigenista de Rondônia para as gerações atuais, outras experiências e discussões na mesma linha anteriores ocorreram, notadamente pelo Conselho Indigenista Missionário e Operação Anchieta (atualmente Operação Amazônia Nativa-OPAN) (SILVA, 2017).

No período entre 1984 e 1985, os antropólogos Gilberto Azanha¹² e André Toral estavam atuando na difícil tarefa de intermediar a tensão entre fazendeiros e um grupo isolado Avá Canoeiro, no norte do estado de Goiás. Constataram vestígios desse grupo, tais como moradias e animais de criação abatidos por eles (como cavalos e gado), o que aumentava substancialmente a tensão com os fazendeiros. Diante do contexto de risco que observaram em campo, propuseram em Brasília, à Funai, o

¹¹ Ivaneide Bandeira, em comunicado pessoal.

¹² Azanha era funcionário da Funai, Chefe da Ajudância da Funai em Araguaína (TO), e Toral foi contratado como antropólogo colaborador por Azanha.

não contato e a proteção de seu território como estratégia de trabalho. (COIAB & AMORIM, 2019)

O histórico humanista da política pública e o engajamento de famosos sertanistas¹³, tais como de Francisco Meirelles e Antônio Cotrim (ROCHA FREIRE, 2004, p.24), atrelado à participação da sociedade civil em Rondônia sobre ações relativas a povos indígenas isolados, e à forte incidência de agências de militância e de inspiração católica, como o CIMI e a OPAN, aqui já citados, contribuíram de certa forma para a constituição, em Rondônia, de um estilo de trabalho militante, numa espécie de militância de Estado: um paradoxo entre burocracia de Estado e militância. O forte engajamento em prol de direitos dos povos indígenas isolados desse estilo inspira, de alguma forma, a atual efetivação da política pública em campo. A imagem, as vezes exagerada, do caráter heroico e engajado dos sertanistas sempre foi amplamente trabalhada pela mídia, inclusive estatal. “Expôr os índios ditos “arredios” ao controle do Estado e aos abusos da nação passou a ser cenário de grandes performances heroicas (RAMOS, 2008, p.108). Aliás, numa tentativa – embora insuficiente – de traduzir o termo “Sertanista”, o editor-chefe mundial da revista National Geographic, William Allen, definiu certa vez o sertanismo como uma “profissão típica brasileira que mistura militância indigenista, burocracia governamental, etnografia e exploração” (NG, agosto 2003, p. 27, Apud ROCHA FREIRE, 2005, p. 193)

4 CAPACITAÇÃO NA TERRA INDÍGENA MASSACO - 2006

A Capacitação na TI Massaco, em Rondônia, ocorreu em 2006, após o processo de seleção em Brasília da qual participei (éramos 10 candidatos, todos aprovados). De Porto Velho fomos por estrada até a cidade de Alta Floresta do Oeste e depois para a Base de Proteção Etnoambiental da Funai na TI Massaco. Nessa Base da Funai participamos de uma capacitação e de um posterior estágio laboral de campo. A capacitação envolveu uma parte teórica¹⁴ e uma parte prática que consistiu numa expedição de localização de vestígios em território dos isolados.

A capacitação teórica foi, em parte, realizada ainda em Brasília e outra parte na Base da Funai na TI Massaco, mediada pelo indigenista Antenor Vaz. Em Brasília assistimos a palestras sobre noções de linguística, antropologia e legislação indigenista. Na TI Massaco, grande parte da parte teórica se debruçou na metodologia de trabalho e em como se organiza a política indigenista para PII. Em relação à metodologia de trabalho, o conteúdo consistiu nos seguintes pontos: a) localização de PII; b) fiscalização; c) ações educativas com o entorno; d) trabalho com grupos indígenas de recente contato; e) rotina administrativa; f) cotidiano de trabalho nas FPE; g) como se compor-

¹³ O sertanista Francisco Meirelles, famoso por diversos contatos, inclusive o Xavante na década de 1950, foi militante do Partido Comunista Brasileiro (PCB).

¹⁴ Tivemos como instrutores da parte teórica Antenor Vaz, José Carlos dos Reis Meirelles e Marcelo dos Santos e Joelina dos Santos.

tar em um sítio arqueológico; h) instrumentos que ajudam na orientação na floresta; i) combate a incêndios; j) meios de locomoção; k) perigos na mata; l) noções em saúde; e m) noções jurídicas¹⁵.

Além dos aspectos técnicos, científicos e metodológicos, na entrevista com Antenor Vaz procurei compreender os aspectos subjetivos, em relação aos valores, não evidentes na programação, no entanto embutidos no conteúdo da capacitação. Dou início onde ficou mais evidente, no conteúdo sobre “como se comportar em um sítio arqueológico”. Sítio arqueológico, nesse caso, são locais onde há inúmeros vestígios da presença de um grupo indígena em isolamento (e os caminhos – trilhas, que compõem a malha de deslocamento e ocupação), tal como moradias abandonadas e tudo que as compõe, além das estruturas das moradias propriamente ditas, painéis de barro deixadas para trás, pedaços de flechas, restos de fogo, marcas de rede nos esteios, restos alimentares, entre outros indícios materiais. Na orientação sobre como proceder, o valor relativo ao “respeito” é o aspecto orientador de toda a metodologia no sítio. Não era recomendado, por exemplo, que artefatos fossem recolhidos, salvo em extrema necessidade. O silêncio também era sugerido, bem como a mínima interferência e a máxima agilidade no registro do local pois, quanto menor o tempo de permanência, menor é a interferência.

A noção de “respeito” era o principal argumento, embora finalidades práticas fossem evidentes, tal como diminuir o risco de chamar a atenção dos isolados, que porventura pudessem estar nas proximidades, o que poderia provocar eventualmente uma situação de conflito ou contato. Portanto, o “respeito”, além de sua função prática, era valor esperado e imprescindível no novo indivíduo indigenista-sertanista em formação. Os valores embutidos no utilitarismo metodológico (técnico-científico) são desdobrados a partir da noção de “respeito”. O “respeito” também significava engajamento, era uma vocação esperada nos novos indigenistas-sertanistas. A capacitação teve como experiência indigenista modelo o estilo de trabalho de Rondônia, como já dito, fortemente inspirado pela militância indigenista, em tensão constante com a burocracia de Estado.

A parte prática da capacitação consistiu numa expedição em território dos isolados, com o objetivo de localizar vestígios de sua presença e exercitar a metodologia de trabalho apresentada na parte teórica. A expedição, a pé e de mochila nas costas, teve a duração de sete dias.

Os primeiros dois dias de caminhada foram tranquilos, na medida do possível, aconteceram na sombra da floresta, embora a falta de água de qualidade tenha impactado o estado psicológico dos novatos. No terceiro dia atravessamos a área de savana,

¹⁵ Relatório do 2º Curso de Capacitação dos Auxiliares de Coordenadores das Frentes de Proteção Etnoambiental, 2006.

com o sol a pique, uma área mais alta, por isso os igarapés estavam ainda mais secos. A partir daí os indigenistas-sertanistas em formação começaram a entender o porquê de haver tão poucas pessoas trabalhando e especializadas nesse trabalho: o sol intenso foi acompanhado pela extrema falta de água nos cursos d'água. Os igarapés que atravessávamos estavam totalmente secos. Estávamos em plena época da estiagem amazônica, quando as chuvas cessam e longos períodos ensolarados, quentes e secos dominam os dias.

Para Altair Algayer, experiente coordenador da Frente de Proteção Etnoambiental (FPE)¹⁶ Guaporé, foi uma surpresa, talvez sinais das anunciadas mudanças climáticas. Com parte da equipe sucumbindo ao calor e à sede – nossos estoques pessoais de água haviam terminado – Algayer destacou uma pequena equipe que ainda estava em condições de continuar – na qual me incluí – e organizou uma busca por água. Os restantes da equipe pararam a marcha e esperaram na sombra no aceiro de uma mata de galeria. Depois de uns 40 minutos conseguimos encontrar um poço de água. Retornamos com água para os convalescentes e retornamos todos ao poço, que continha uma água parada, nem tão boa, mas ótima para o estado geral da equipe. Ficamos por ali, acampamos nas redondezas.

No dia seguinte, com a equipe toda recuperada, fomos em busca de vestígios dos indígenas isolados. Altair e Paulo nos guiavam e nos explicavam os vestígios: arbustos quebrados, buracos em árvores de onde haviam retirado mel, caminhos limpos que, segundo eles, eram usados pelos índios. De repente a equipe experiente da FPE Guaporé, que nos acompanhava, nos chamou não muito longe, fomos ao encontro deles, eram os tapiris¹⁷ dos isolados. Havia restos de alimentos, muitos cascos de jabuti, restos de fogos, e outros vestígios que faziam com que você os imagine ali. Ao que tudo indicava, eram moradias de caça, onde possivelmente apenas homens estiveram, entre 10 e 15 dias atrás. No sexto dia saímos da expedição, retornamos à Base da Funai.

16 As FPE são unidades de campo descentralizadas da Funai vinculadas à Coordenação Geral de Índios Isolados e de Recente Contato em Brasília. São 11 as FPE hoje em atividade, distribuídas na região amazônica, desde o Maranhão até o Acre.

17 Tapiris em geral são moradias temporárias construídas por populações tradicionais (índigenas, quilombolas, ribeirinhos, entre outras) a partir de materiais encontrados no local, tal como palhas e cipós.

Figura 3 - O autor nos tapiris dos isolados da TI Massaco, durante capacitação. Rondônia, 2006. Foto: Luis Bulcão.



Fonte: Acervo pessoal do autor.

5 O INDIGENISMO-SERTANISMO EM TRANSFORMAÇÃO

O sertanismo, fonte conceitual dos atuais indigenistas-sertanistas, desdobrou-se a partir da prática dos antigos bandeirantes. Relaciona-se inevitavelmente os sertanistas aos espaços onde atuavam. O sertão significa simbolicamente o sertanismo. No entanto, um importante sertanista, já aposentado, considerado um dos últimos da “linhagem” dos Villas-Boas, Sidney Possuelo, acredita que

(...) o tempo exato de um sertanista é enquanto tem sertão. Acabou o sertão, acaba o sertanista junto com o sertão (...) o sertanista, ele não é um expert. Sertanista quer dizer muita coisa e não quer dizer nada, na verdade. Sertanista deriva de sertão, e o que é um sertanista? É um cara que anda na floresta, que conhece um pouco a floresta, pressupõe-se que conhece índios, etc. (POSSUELO, 1999, *Apud* FREIRE, 2005, p. 202)

De fato, a tradição sertanista incrustada nos indigenistas-sertanistas esvazia-se com a perda de sentido da imagem “sertão”. A influência de um mundo globalizado, do capitalismo como sistema econômico, portanto de poder, atualizado constantemente, já se irradia em todos os cantos da terra. O aquecimento global, fruto desse sistema econômico extremamente consumista, por exemplo, atinge todos os ecossistemas. Os PII não estão, por assim dizer, tão isolados assim. O sertão imaginado e intocável não cabe mais no mundo atual. Portanto, a crise do indigenista-sertanista pode decorrer, ao menos em parte, desse primeiro aspecto.

Em função da desconstrução do poder tutelar a partir da constituição de 1988, poderíamos facilmente afirmar que a nova geração de sertanistas pós-constituente, muito mais que fundamentados pela imagem do sertão, estão, a partir do marco constitucional, calcados diretamente da imagética dos PII. Os povos indígenas, de uma

fora geral, não são os mesmos daqueles do período pré-constituente, hoje acessam os meios políticos e se apropriam do conhecimento ocidental como nunca. A crescente participação de lideranças e organizações indígenas junto ao tema é uma evidência de tais transformações. Antes, a participação indígena se limitava, de forma não menos importante, nas ações em campo de localização e atração de grupos em situação de isolamento. Hoje, no entanto, a participação e incidência política, técnica e jurídica nos rumos da política pública são crescentes¹⁸.

Os povos isolados, embora não estejam presentes fisicamente nos meios político e de acesso ao conhecimento ocidental, juridicamente falando, têm direito à autonomia, portanto direito à que suas formas diferenciadas de vida sejam alinhadas referencialmente a qualquer outra forma de vida e de ver o mundo na contemporaneidade. Os povos isolados, a seus próprios modos, sentem os efeitos e se adaptam às mudanças climáticas, às invasões, às pressões sobre seus territórios, em atualização constante de suas formas de vida. Não são mais grupos congelados, por seu imaginado isolamento, ao ano de 1500: são nossos contemporâneos. Esses e outros aspectos moldam as transformações nos valores e virtudes pragmáticas da atividade indigenista-sertanista e que, nem sempre, são acompanhadas da construção de estilos com efetividade laboral.

A crise no meio, evidenciada pela evasão de quadros e dificuldades de formação de quadros qualificados, pode estar atrelada também à crise do Estado, em que o poder econômico na pós-modernidade vem sobrepujando e quebrando o monopólio do poder do Estado, portanto, da violência. Os indigenistas-sertanistas, como já dito, são profissionais exclusivamente existentes no serviço público. Seu fortalecimento trabalhista (salários, condições de trabalho, regulamentações trabalhistas e formação contínua, por exemplo) dependem exclusivamente de investimentos estatais. Por outro lado, os valores historicamente construídos sob a égide de um Estado mais presente, desde o SPI em 1910, podem não estar sendo emanados como antes, no sentido utilitarista e efetivo, na prática indigenista-sertanista.

6 CONCLUSÃO

Este texto pretendeu iniciar discussão sobre o tema e, a partir disso, lançar bases iniciais e notas preliminares para a compreensão do presente e construção de possibilidades futuras de fortalecimento dessa atividade que, historicamente, contribuiu sobremaneira com a efetivação de direitos dos povos indígenas isolados no contexto de redemocratização do país. Este artigo mostrou que a delimitação da imagem dos indigenistas-sertanistas depende da delimitação do conceito de povos indígenas isolados

¹⁸ Como exemplo, cabe citar a participação de lideranças e organizações indígenas, notadamente da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), na elaboração da Resolução nº 44/2020 do Conselho Nacional de Direitos Humanos (CNDH), que trata de princípios, diretrizes e recomendações relacionadas aos direitos dos povos indígenas isolados e de recente contato.

mais do que do ambiente de trabalho, no passado chamado de sertão. Para o melhor entendimento das transformações e precarização desse papel é necessário compreender melhor seu papel no âmbito das transformações da sociedade, dos marcos regulatórios que regem essa sociedade e, ainda mais, dos povos indígenas.

É uma hipótese que as transformações dos fins da atividade (povos indígenas, legislação, meio físico de atuação), aliadas à falta de apoio institucional (condições de trabalho, salários adequados, reconhecimento profissional) que, por sua vez, se relacionam intimamente com características subjetivas necessárias (vocação, abnegação, entre outras), configuram conjunto relacionado de aspectos que contribuem para as transformações do perfil indigenista-sertanista, para a grande evasão de quadros, e para o entendimento sobre os caminhos de fortalecimento futuro, tendo em vista que a atividade se insere numa estrutura mais ampla de garantia dos direitos dos povos indígenas.

Das pessoas formadas em 2006, nenhuma está hoje em atividade e pelo menos duas - poderemos dizer - continuam atuando como representantes da sociedade civil. Os servidores mais recentes, que hoje atuam nas FPE, servidores públicos ingressos em concursos públicos realizados em 2010 e 2017, não necessariamente refletem os valores embutidos na capacitação de 2006. Apenas uma pequena minoria desses novos servidores se apropriou da metodologia de localização de povos indígenas isolados sistematizada pelo estilo de Rondônia. Importante frisar, ainda, que a formação desses quadros, muito mais que capacitações formais, embora importantes, ocorre a partir da prática indigenista de campo, convivência com os mais experientes e alinhamento com os preceitos do órgão e da política pública.

Tais transformações repercutem no caráter engajado e militante dos indigenistas-sertanistas, hoje cada vez mais distantes do estilo indigenista de Rondônia. Vale lembrar que parte dos representantes do estilo indigenista de Rondônia já estão aposentados ou fora de atividade, restando poucos. Além disso, no ano de 2020, o indigenista-sertanista Rieli Franciscato foi morto por indígenas isolados na TI Uru Eu Wau Wau, equivocadamente, possivelmente em função da pressão de garimpeiros e grileiros sobre a TI Uru Eu Wau Wau. Franciscato, até então ainda na ativa, era um importante representante do estilo de Rondônia. Era também, para os indigenistas-sertanistas mais jovens, uma das principais referências de engajamento e da relação paradoxal entre a militância e a burocracia de Estado. Talvez sua trágica morte seja uma confirmação simbólica das transformações que seguem operando na atividade e, portanto, na política pública. Há que se preocupar. O estilo de Rondônia foi fundamental para a concretização da política de respeito   autodeterminação dos povos indígenas isolados

no Brasil, hoje referência internacional. O distanciamento desse estilo pode significar, portanto, o distanciamento dessa política.

REFERÊNCIAS

ACNUDH/ONU. Directrices de protección para los pueblos indígenas en aislamiento y en contacto inicial de la region amazónica, em gran Chaco y la región oriental de Paraguay, ONU, 2012.

AMORIM, Fabrício Ferreira; YAMADA, Erika Magami. Povos indígenas isolados: autonomia e aplicação do direito de consulta. In: Revista Brasileira de Linguística Antropológica. Volume 8, Número 2, Dezembro de 2016. Pg. 41-60.

AMORIM, Fabrício. Povos indígenas isolados no Brasil e a política indigenista desenvolvida para efetivação de seus direitos: avanços, caminhos e ameaças. Revista Brasileira de Linguística Antropológica 8(2). UNB, 2016.

BIGIO, Elias dos Santos. Linhas telegráficas e integração de povos indígenas: as estratégias políticas de Rondon (1889–1930). Brasília : CGDOC/FUNAI, 2003.

CANGUSSU, Daniel. Manual Indigenista Mateiro. Dissertação de Mestrado, INPA, 2020.

COIAB & AMORIM, Fabricio. Informe Brasil. In:VAZ, Antenor. Pueblos Indígenas en Aislamiento: Territorios y desarrollo en la Amazonía y Gran Chaco - Informe Regional. Land is Life, 2019. Disponível em: <http://landislife.org/wp-content/uploads/2019/10/Land-is-life-25-septiembre-2019.pdf> > Acesso em 28 de janeiro de 2021.

FUNAI & MS. Portaria Interministerial n° 4094 de 20 de dezembro de 2018.

GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: TLC, 2008

LIMA, Daniela Batista de. *Transformações, Xamanismo e Guerra entre os Kajkwakratxi (Tapyuna)*. Tese de Doutorado. UNB, 2019.

MILANEZ, Felipe (ORG.). Memórias Sertanistas: cem anos de indigenismo no Brasil. Editora SESC, São Paulo. 2015.

OPI. Informe n°. 1 do Observatório de Direitos Humanos dos Povos Indígenas Isolados e de Recente Contato - Opi. Disponível em: <https://povosisolados.com/2020/02/11/informe-observatorio-opi-n-01-02-2020-povos-indigenas-isolados-no-brasil-resistencia-politica-pela-autodeterminacao/> > Acesso em 29 de maio de 2020.

RAMOS, Alcida Rita. “Uma crítica da (des)razão indigenista”. *Anuário Antropológico*. Brasília, n. 1, p. 95-115. 2008.

RIBEIRO, Darcy. Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. Sétima edição brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

ROCHA FREIRE, Carlos Augusto da. *Sagas Sertanistas: Práticas e representações do campo indigenista no século XX*. 2005. Tese (Doutorado em Antropologia Social) na Universidade Federal do Rio de Janeiro / Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2005.

ROCHA FREIRE, Carlos Augusto; Guran, Milton. *Primeiros contatos: atrações e pacificações do SPI*. Museu do Índio – Funai, Rio de Janeiro, 2010.

RODRIGUES, Douglas. *Desafio da atenção à saúde dos povos isolados e de recente contato*. In: *Cercos e resistências: povos indígenas isolados na Amazônia brasileira*. Organização Fany Ricardo e Majói Fávero Gongora. - 1 ed. - São Paulo: Instituto Socioambiental, 2019.

SALDANHA, Luisa. “Escola de heróis”: o curso de formação dos técnicos de indigenismo da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) de 1970 até 1985. Monografia de Bacharelado em História. Rio de Janeiro, UFRJ, 1996.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos de Souza. *Aos fetichistas, ordem e progresso: um estudo do campo indigenista no seu estado de formação*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro, PPGAS/Museu Nacional-UFRJ, 1985.

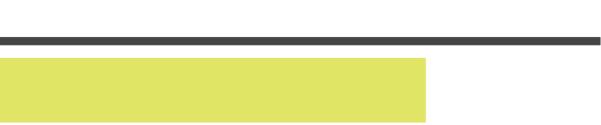
SOUZA LIMA, Antônio Carlos. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes. 1995.

SILVA, Rodolfo Ilário. *Povos Indígenas em isolamento voluntário na Amazônia brasileira: o sexto século de genocídio e diásporas indígenas*. Tese de doutorado. Brasília: UnB, 2017.

STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. Coordenação editorial: Florencia Ferrari. Tradução: Iracema Dullei, Jámille Pinheiro e Luísa Valentini. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

VAZ, Antenor. *Pueblos Indígenas en Aislamiento: Territorios y desarrollo en la Amazonía y Gran Chaco - Informe Regional*. Land is Life, 2019. Disponível em: <http://landislife.org/wp-content/uploads/2019/10/Land-is-life-25-septiembre-2019.pdf> > Acesso em 28 de Maio de 2020.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Nenhum povo é uma ilha*. In: *Cercos e resistências: povos indígenas isolados na Amazônia brasileira*. Organização Fany Ricardo e Majói Fávero Gongora. - 1 ed. - São Paulo: Instituto Socioambiental, 2019.



CAPÍTULO 8

O MOVIMENTO DE EDUCAÇÃO DE BASE EM SANTARÉM, PARÁ, DE 1964 A 1984

Marilu Roberta Pimentel Santos¹

Antônio José Mota Bentes²

Luciana Gonçalves de Carvalho³

DOI: 10.46898/rfb.9786558891055.8

¹ Universidade Federal do Oeste do Pará. <https://orcid.org/0000-0002-7014-5403> caboclaparaense@gmail.com

² Sociólogo, mestre em Sociedade, Ambiente e Qualidade de Vida, Presidente da Sociedade para a Pesquisa e Proteção do Meio Ambiente (Sapopema). <https://orcid.org/0000-0002-0358-7850>. antoniononai@gmail.com

³ Universidade Federal do Oeste do Pará. <https://orcid.org/0000-0001-7916-9092>. luciana.carvalho@ufopa.edu.br

1 INTRODUÇÃO

O contexto político brasileiro foi intensamente conturbado entre as décadas de 1960 e 1980, em face das diversas lutas sociais travadas contra a ditadura militar instalada no país em 1964. Um dos expoentes dessas lutas foi o Movimento de Educação de Base (MEB), ligado às vertentes pastorais e evangelizadoras da Igreja Católica, cujo objetivo era erradicar o analfabetismo como estratégia para reforçar os efeitos da catequese, promover a emancipação do homem do campo e fortalecer a vida em coletividade. Em outras palavras, tratava-se de combinar a prática religiosa com a formação educacional e, ao mesmo tempo, política das comunidades.

Servindo-se de metodologias participativas e meios de comunicação popular como o rádio, além do apoio de leigos e religiosos em ações de campo, o MEB teve incisiva atuação na Amazônia, destacadamente em Santarém, que fica no oeste do estado do Pará. O legado do movimento é notável nesse município, e fundamental foi sua contribuição para a formação de educadores, produtores de cultura e líderes comunitários.¹

Este artigo inicia com uma breve reconstituição do contexto histórico em que o MEB se originou, focalizando processos de resistência e luta contra a ditadura militar instalada no Brasil a partir de 1964. Baseada em pesquisa bibliográfica, tal reconstituição permite correlacionar o advento do MEB com a emergência de uma série de movimentos sociais e organizações políticas no país. Em seguida, são expostas as motivações e formas de ação do MEB, de modo a colocar em relevo suas pautas específicas, as quais são depreendidas da análise da literatura e de documentos do próprio movimento. Por fim, com foco delimitado no município de Santarém, aborda-se a estratégia de atuação dos chamados “mebianos”² no âmbito de processos formativos, de escolas radiofônicas e ações de valorização cultural, entre outras. Nesse percurso analítico, o artigo revela o surgimento de institucionalidades políticas de comunidades e organizações de base, contribuindo para o olhar sobre os movimentos de resistência à ditadura na Amazônia.

2 A DITADURA MILITAR E OS MOVIMENTOS SOCIAIS NO BRASIL

Ao pôr fim ao governo de João Goulart, a ditadura militar instaurada no Brasil em março de 1964 inaugurou uma era de profunda acentuação das desigualdades sociais e regionais, paralela à supressão de direitos civis que, “para profundo desgosto de liberais e conservadores”, nas palavras de Toledo (1997, p. 32), haviam promovido “um avanço político e ideológico das classes populares e trabalhadoras sem prece-

¹ Tal legado, especificamente no campo da cultura popular, foi estudado na dissertação de mestrado elaborada por Marilu Roberta Pimentel Santos (2019) no Programa de Pós-graduação em Ciências da Sociedade.

² Integrantes do MEB.

dentos na história social brasileira” (TOLEDO, 1997, p. 32). Sob o pretexto de livrar o país do comunismo, o golpe militar impôs à população um sistema político-social disciplinador, alienador e silenciador, segundo o qual aquilo que não estava proibido era obrigatório.

O golpe de Estado que derrubou em 1964 presidente João Goulart tipificou o conjunto das operações que a CIA desenvolveu e aprimorou, e com tais procedimentos ela conseguiu desestabilizar o governo e permitir a sublevação dos militares, a pretexto de restaurar a ordem e evitar o comunismo (BANDEIRA, 2014, p. 18).

Logo sobressaíram abusos e ações violentas visando a coibir formas de organização popular que, antes do golpe, vinham permitindo à política “alcançar, de forma intensa, a fábrica, o campo, o quartel e as ruas” (TOLEDO, 1997, p. 32). No foco da repressão estavam movimentos políticos, sociais e culturais que contavam com grande número de “estudantes e intelectuais atuando junto aos setores marginalizados da sociedade, com ações que misturavam assistencialismo, conscientização, incentivo à participação e à contestação política” (COLARES, 1998, p. 51).

Com efeito, o poderio militar passou a ser amplamente utilizado para coação de indivíduos e coletivos cujos pensamentos e opiniões aderissem a causas populares, reivindicações de direitos ou lutas pela restituição de processos democráticos³ no país, sobretudo o direito civil expresso por meio do voto na escolha de seus dirigentes.

A criação artística passou a ser vigiada pela Divisão de Censura de Diversões Públicas (DCDP),⁴ cujo objetivo precípuo era preservar a moral e os bons costumes da sociedade brasileira; na prática, tratava-se de impor controle político a todo meio ou produto artístico-cultural e censurar qualquer manifestação potencialmente contrária às ordens e à ideologia do governo. Poesia, música, teatro, novela, livros, canções, show e festivais em geral ficaram sujeitos a impedimentos — e seus autores a perseguições e penalidades —, caso fossem julgados capazes de despertar consciência crítica sobre a realidade política, econômica e social do país.

De 1964 até o final dos anos de 1970, a autocracia burguesa obstaculizou a organização sindical dos trabalhadores do campo e da cidade. Os sindicatos foram alvos de decretos-leis que alteraram a natureza dessas entidades, transformando-as em prestadoras de serviços assistenciais e centros de recreação. Ao mesmo tempo, dirigentes sindicais e líderes comunitários mais influentes sofriam perseguições e torturas pelos militares. Por exemplo, as chamadas Ligas Camponesas,⁵ formadas pelo Partido

3 Segundo Linz e Stepan (1996) os processos democráticos organizam-se de modo específico conforme as necessidades de cada coletivo: de mulheres, negros, homossexuais, trabalhadores, estudantes e artistas, entre outros grupos, aglutinados em prol dos mesmos objetivos e com os mesmos interesses. Para os autores, “um regime democrático só está consolidado quando uma forte maioria da opinião pública acredita que os procedimentos e as instituições democráticas constituem o modo mais apropriado de governar a vida coletiva numa sociedade como a deles, e quando o apoio a alternativas anti-sistêmicas é pequeno ou isolado da atitude predominantemente entre as forças pró-democráticas” (LINZ; STEPAN, 1996, p. 6. Tradução livre)

4 A DCDP, subordinada ao Departamento de Polícia Federal do Ministério da Justiça, exercia uma atividade oficial, com funcionários da carreira, regulamentada por uma vasta legislação que definia o que os brasileiros poderiam ouvir, ver e expressar

5 As ligas constituíram a mais ativa forma de ação coletiva e organização política no campo, um dos mais expressivos movimentos de resistência popular no Brasil. Suas bandeiras de luta eram a reforma agrária e a melhoria das condições de vida no meio rural

Comunista Brasileiro (PCB) a partir de 1945, foram alvos preferenciais dos militares: quando presos, os trabalhadores rurais associados a elas eram sumariamente executados.

Conquanto inibissem a organização popular e o fronte de lutas contra o regime, os sucessivos governos militares, não foram capazes de impedir manifestações e greves (MONTAÑO; DURIGUETTO, 2011). De fato, apesar da conjuntura política desfavorável à mobilização popular, multiplicaram-se os espaços de discussão e as reivindicações democráticas formuladas no âmbito dos movimentos sociais. Tanto os trabalhadores do campo como os da cidade se organizavam e participavam de reuniões e planejamentos clandestinamente, mesmo sendo vigiados.

As bases dos movimentos se formaram para enfrentar a violação de direitos, expressando a resistência popular ao regime militar. Para Kehl (2014), o conceito de resistência comporta dois elementos:

O primeiro: o campo da resistência sempre se definiu em torno da convicção de uma correlação de forças adversas – a ditadura é o inimigo mais forte e que se impõe. Resistem os que sobraram ou optaram por lutar; por isso, essa é uma prática política que se sustenta num exercício de esperança – assume uma derrota e, simultaneamente, declara uma esperança de vitória. Sua prática incluiu um conjunto significativo de compartilhamento de valores do mundo público como esperança e prudência. E, sobretudo, coragem política, isto é, o gesto de deixar a proteção do anonimato do mundo privado e protagonizar uma ação na cena pública. Quem faz isso sabe que corre riscos: o inimigo é superior em forças; não existem garantias; e, caso seja preso, estará sem recurso e sem defesa. O segundo elemento definidor do conceito: a luta de resistência (sob qualquer forma) que ocorre quando se quebra o Estado de Direito e se rompem os princípios e valores que o organizam. Essa é uma luta que se forma em torno dos direitos, da legalidade, da justiça. Quem participa dela não o faz exclusiva ou prioritariamente em nome de uma bandeira ideológica ou de um projeto político partidário. Sua essência é a defesa da liberdade (KEHL, 2014, p. 342).

A resistência popular, então, configurou-se de múltiplas maneiras, com focos, ênfases e discursos diferentes, mas tendo em comum a recusa da ditadura, a busca pela liberdade e a luta pela garantia do direito de livre expressão. Os movimentos populares organizaram-se para atuar em várias frentes, pautados nos interesses diversos de coletividades plurais quanto a gênero, raça/cor/etnia, religião, cultura e modo de vida, na cidade e no campo. Desse modo, a resistência camponesa significou mais do que uma luta pela terra, representando uma verdadeira luta pela preservação de um modo de vida fortemente calcado na agricultura familiar, no trabalho cooperativo e em formas de sociabilidade fundadas no parentesco de sangue e afinidade (MARTINS, 1989 apud MIRANDA; FIÚZA, 2017).

No processo de organização da resistência popular destacou-se, em 1975, a fundação da Comissão Pastoral da Terra (CPT), vinculada à Igreja Católica. Por meio da

(MARTINS, 1989).

Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), a CPT foi instituída para defender os direitos humanos e fomentar a organização social e política dos trabalhadores rurais, posseiros e peões, como resposta à grave situação vivenciada por esses segmentos, frequentemente expulsos das terras que ocupavam, explorados no trabalho e submetidos a condições análogas à escravidão.

Em que pese às forças repressoras que puniram padres, leigos, agentes de pastoral e lideranças populares com a morte, a tortura e a prisão, a CPT realizou um amplo trabalho de conscientização e mobilização popular nas zonas rurais, baseado no espírito crítico de orientação dos camponeses e na mediação dos conflitos agrários e ambientais. No decorrer do tempo, a comissão adquiriu caráter ecumênico, com a incorporação de agentes de outras igrejas cristãs, destacadamente da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), e com o apoio a trabalhadores pertencentes a diferentes instituições religiosas.

Outros movimentos emergiram, contrapondo-se à ditadura, no campo e na cidade: o Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB), iniciado no final da década de 1970, e a Central Única dos Trabalhadores (CUT), criada em 1983, tendo ambos recebido apoio da Igreja Católica. Em 1984, emergiu o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), com ações de oposição ao modelo de reforma agrária proposto pelo governo militar nos anos de 1970, que priorizava a colonização de terras devolutas em regiões remotas com o objetivo de exportação de excedentes populacionais e integração estratégica.⁶

Apesar das sucessivas tentativas de sufocamento, por parte dos governos militares, os movimentos sociais se reinventaram no Brasil entre 1964 e 1984, assumindo o protagonismo da educação popular e sindical e reposicionando a organização coletiva como base para a consciência de classe. No referido período, registrou-se não só a consolidação de vários movimentos sociais, mas também a fundação de partidos políticos e o fortalecimento de partidos preexistentes no cenário nacional. Assim, os movimentos sociais proporcionaram à população do campo e da cidade maior capilaridade para manter-se unida em diferentes lutas e frentes de resistência à retirada de direitos (sobretudo a terra, saúde e educação) e pela preservação de modos de vida tradicionais.

Na Amazônia, as lutas camponesas se multiplicaram, tendo em vista a vastidão do seu território e suas especificidades geográficas, bem como o longo histórico da ocupação regional. Quando o golpe militar se abateu sobre o Brasil, as sociedades amazônicas viviam em diferentes realidades, nos campos, nas águas e nas florestas, mas também nas cidades. A maioria da população regional praticava a caça, a pesca

⁶ O modelo agrário na ditadura estabeleceu-se de maneira concentradora, seletiva, com uma modernização agrícola que não incluiu a pequena agricultura. Contrariamente a esse modelo, o MST passou a buscar a redistribuição das terras improdutivas, como informa o movimento em seu próprio sítio eletrônico (<http://www.mst.org.br>).

artesanal, o extrativismo e a agricultura familiar para consumo próprio. Seus hábitos e costumes, porém, variavam de acordo com as culturas, tão distintas quanto os diferentes povos e comunidades tradicionais que a ocupavam.

Entre os anos 1960 e 1980, esses povos e comunidades foram particularmente impactados pela construção das rodovias Transamazônica (BR-230)⁷ e Santarém-Cuiabá (BR-163), pela abertura da região à prospecção de minérios por empresas estrangeiras, pela implantação de *company towns* e pela implantação de usinas hidroelétricas, entre outras medidas tomadas pelos militares sob o pretexto e o lema da integração da Amazônia ao restante do país.

Na prática, a região foi alvo de um modelo de desenvolvimento baseado na expansão da fronteira agrícola, que desrespeitou modos de vida locais e direitos costumeiros constituídos. Logo, especialmente a partir da década de 1970, a Amazônia viveu a eclosão de movimentos sociais cuja gestação é objeto de histórias registradas em livros e memórias de líderes políticos daquela época. Em Santarém, o Pe. Edilberto Sena (2014, p. 184) relata que:

[...] desde o final da década de 1970, os movimentos sociais, num rastro da Cabanagem, representavam avanços na conscientização e na compreensão do direito de ter direitos humanos, pessoais e coletivos. O sindicalismo rural conquistado das mãos dos pelegos, a partir da organização Lavradores Unidos de Santarém, foi estímulo para outros trabalhadores rurais, e pescadores de outros municípios também conquistarem a direção e darem novo rumo a seus sindicatos.

De acordo com o sociólogo Antônio José Mota Bentes, destacou-se nesse período a criação do Grupo de Defesa da Amazônia (GDA), que inicialmente foi chamado Grupo de Estudo da Terça-Feira. Esse grupo reunia representantes do movimento social e eclesial para realizar estudos de conjuntura e atividades de educação popular com o objetivo de subsidiar a atuação de líderes locais em sindicatos, movimentos estudantis e partidos políticos. Alguns dos princípios do grupo eram a defesa dos direitos de autodeterminação dos povos indígenas e a resistência contra a implantação dos grandes projetos na Amazônia (BENTES, 2014).

Na avaliação do Pe. Sena, o GDA foi responsável pela introdução da questão ambiental na pauta política de Santarém e, na medida em que alcançou também os segmentos urbanos, trouxe nova inspiração à abordagem de uma multiplicidade de questões sociais. Sua atuação acabou por estimular a fundação do Partido dos Trabalhadores (PT) no município, a qual ele classifica como “uma novidade na política partidária, em plena ditadura militar” (SENA, 2014, p. 185). Sobre o grupo, ele enfatiza:

Este foi pioneiro no processo de discussões e compreensão sobre a necessidade de se cuidar da mãe natureza e dos direitos dos povos indígenas nesta região. Não se

⁷ Considerada a terceira maior rodovia do Brasil, ligando Paraíba, Ceará, Piauí, Maranhão, Tocantins, Pará e Amazonas, ela é emblemática do projeto militar de ocupação e regulação territorial da Amazônia.

pode esquecer que foi na década de 80 que o movimento urbano de associações de moradores deu os primeiros passos, impulsionado pela teologia da libertação que inspirava alguns padres e leigos/as a ligar a fé evangélica com a luta social urbana (SENA, 2014, p. 184).

Tanto o padre quanto o sociólogo supramencionados concordam que as organizações sociais e políticas em Santarém foram, na maioria, impulsionadas pelos movimentos eclesiais da Igreja Católica, nomeadamente o Movimento de Educação de Base, a Catequese Rural e a Rádio Rural de Santarém (SENA, 2014). O apoio e a participação direta de membros da Igreja Católica na formação e manutenção das agremiações e movimentos de diferentes segmentos sociais foram fundamentais para fomentar a vida política da população santarena, com atenção a causas diversas, no período da ditadura militar. A efervescência das organizações sociais e políticas na Amazônia e em todo o Brasil, entre as décadas de 1960 e 1980, foi o contraponto à contumaz negação de direitos que a ditadura operou.

Nesse contexto, um dos maiores obstáculos enfrentados nas ações catequéticas e políticas da Igreja Católica era o analfabetismo amplamente disseminado nas comunidades rurais e periferias brasileiras, em geral, isoladas e dotadas de baixo poder de acesso a bens e serviços. Então, partindo do princípio de que a educação é fundamental para um povo consciente e organizado, dotado da força necessária para reivindicar e fazer valer seus direitos, a Igreja envidou esforços para criar meios de informar, formar e conscientizar grupos mais desfavorecidos da população brasileira. Suas principais ações, nesse sentido, materializaram-se no MEB.

O MEB, na verdade, havia sido criado poucos anos antes do golpe militar, como será demonstrado na próxima seção, no âmbito de uma parceria entre o governo federal e a Igreja Católica. Na época, o próprio governo entendia que o analfabetismo comprometia o desenvolvimento do país, e, de fato, no início dos anos 1960, 50% da população brasileira era analfabeta, e o Brasil era o 6º país com maior índice de analfabetismo no mundo (GABLER; ALMEIDA FILHO, 1996).

3 O MOVIMENTO DE EDUCAÇÃO DE BASE

Desde a década de 1930, transformações teológicas e políticas operadas no interior da Igreja Católica promoveram uma profunda reflexão e revisão de seus métodos de ação, sobretudo na América Latina. Nesse contexto, um amplo corpo de sacerdotes formulou uma nova concepção do ser humano, não mais visto como um ser desencarnado e isolado de sua comunidade, mas como o homem concreto que deveria, antes de tudo, salvar a sua terra e seus irmãos. Pondo em prática o método “ver-julgar-agir” (CONTE, 2016), essa vertente da Igreja adotou como objetivo evangelizar o homem por meio de uma forte, corajosa e consciente ação social.

No Brasil, bispos católicos confrontados com a extrema pobreza, o analfabetismo e a ignorância religiosa da maioria da população, impulsionaram a formação de um movimento educativo no país, mobilizando religiosos e leigos em projetos voltados para superar tais deficiências. Entretanto, agir sobre essa complexa realidade exigia das equipes envolvidas conhecimento técnico e científico. Para isso, era necessário formar quadros de evangelizadores e educadores com capacidade pedagógica de aplicar métodos adequados para concretizar o que almejavam.

Com a finalidade de discutir melhores formas de ação, a Representação Nacional de Emissoras Católicas (Renec), órgão do Secretariado Nacional da Ação Social da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, promoveu, em 1960, o 1º Encontro de Educação de Base, na cidade de Aracaju (SE). Após o evento, a CNBB e o então presidente Jânio Quadros mantiveram entendimentos para envidar esforços no sentido de estruturar uma ação comum com o objetivo de oferecer educação básica à população das áreas menos desenvolvidas do Brasil, concentradas principalmente nas regiões Nordeste, Norte e Centro-Oeste.

O governo assumiu o compromisso de fornecer recursos financeiros e contribuição pessoal para o programa de educação de base que a CNBB desenvolveria, inspirada na experiência de alfabetização em massa implementada pelo Padre Salcedo nas montanhas remotas da Colômbia. Apoiado na máxima católica “Ide por todo o mundo, pregai o evangelho a toda criatura”, extraída do Evangelho de Marcos (Cap. 16:15), esse sacerdote havia criado um método original de comunicação com seus paroquianos: instalou uma emissora na casa paroquial, fabricou aparelhos de rádios-cativos e os distribuiu entre eles. Essa experiência permitiu-lhe alcançar, de forma simultânea, milhares de camponeses, como relata D. Luciano (s/d apud GABLER; ALMEIDA; MAGALHÃES FILHO, 1996, p. 16):

Em Sutatenza, nas montanhas remotas da Colômbia, um sacerdote “bricoleur”, o Padre Salcedo, descobrira um método original de comunicar-se com seus paroquianos: instalara uma emissora na casa paroquial e fabricara rádios-educativo, distribuindo pelos quatro cantos da extensa paróquia.

Inspirada nesse exemplo, a CNBB passou a implantar, de forma sistemática, as escolas radiofônicas como alternativa de enfrentamento do déficit educacional no país, focando o público adulto. No ensejo, buscava promover uma educação mais ampla e integral, que não se limitava simplesmente à alfabetização, mas vislumbrava a ampliação do acesso à cultura para que povos e sociedades, particularmente latino-americanas, pudessem acompanhar de maneira consciente seu desenvolvimento. Abriu-se, assim, o ciclo das Escolas Radiofônicas para difundir conhecimento e conscientizar a população das periferias urbanas e do interior do Brasil.

O uso da radiofonia com fins educativos não constituía propriamente um método novo, pois em 1947 já havia experiências de promoção de educação de adultos através de escolas radiofônicas no Brasil, sendo que em 1958 fora criado pelo Ministério da Educação o Sistema Rádio Educativo Nacional (Sirena). Em 1960, esse sistema já contabilizava 47 emissoras transmitindo programas educativos, além do Serviço de Ação Rural (SAR) na cidade de Natal (RN) e dos programas da Renec.⁸

Em 1961, os sistemas de aulas radiofônicas das dioceses, juntamente com os setores de educação de base da Renec, passaram a constituir o Movimento de Educação de Base, um novo organismo que nascia da fusão desses dois órgãos para coordenar e executar todo o trabalho de educação do sistema de radiodifusão do país. A coordenação do movimento sediou-se no Rio de Janeiro, com o apoio do Ministério da Educação e Cultura, e sua atuação começou no Nordeste, especificamente nos estados do Rio Grande do Norte, Sergipe, Bahia e Ceará, e na região central do Brasil, precisamente no estado de Goiás.

A educação popular de base era entendida pelo MEB como o mínimo necessário para humanização do povo pela ação da inteligência. Era premissa do movimento fornecer ao homem elementos capazes de incentivá-los a tomarem consciência de si mesmos para que então, pela própria iniciativa, crescessem, ascendessem a todos os níveis, descobrissem seus valores e apreendessem a lutar para alcançar os seus direitos (WANDERLEY, 1984).

Três eixos de ação constituíam os alicerces do MEB: escolarização, grupalização e animação popular. Procurando ser fiel ao pensamento da Igreja católica e atento à legislação educacional em vigor, o movimento acompanhava a tendência da época, buscando promover integralmente o homem por meio de atividades de alfabetização, conscientização e outras formas individuais e coletivas de educação que garantissem a dignidade e inserção de cada qual no processo de construção de uma sociedade baseada dos princípios de justiça e liberdade.

Juridicamente, ele se apoiava no Art. 1º da Lei nº 4.024/1961, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB), segundo a qual a educação nacional é inspirada nos princípios de liberdade e nos ideais de solidariedade humana (BRASIL, 1961), tendo por fim:

- a. A compreensão dos direitos e deveres da pessoa humana, do cidadão, do Estado, da família e dos demais grupos que compõem a comunidade;
- b. O respeito às dignidades e às liberdades fundamentais do homem;
- c. O fortalecimento da unidade nacional e da solidariedade internacional;
- d. O desenvolvimento integral da personalidade humana e a sua participa-

⁸ A proliferação da radiodifusão para educação no Brasil nos anos 1960 fez parte de um processo mais amplo vivenciado na América Latina, onde, na mesma época, tornava-se crescente o uso de métodos radiofônicos de transmissão de aulas e programas educativos destinados a populações isoladas, distantes do progresso social, vivendo em condições de pobreza, com dificuldade de acesso a serviços públicos e em situação de difícil integração geopolítica.

- ção na obra do bem comum;
- e. O preparo do indivíduo e da sociedade para o domínio dos recursos científicos e tecnológicos que lhes permitem utilizar as possibilidades de vencer as dificuldades no meio;
 - f. A preservação e expansão do patrimônio cultural;
 - g. A condenação a qualquer tratamento desigual por motivo de convicção filosófica, política ou religiosa, nem como a quaisquer preconceitos de classe e raça.

Metodologicamente, as iniciativas de educação popular do MEB realizavam-se por meio de programas radiofônicos com recepção organizada por equipes de educadores. Estes, por sua vez, baseavam-se no Método Paulo Freire, que consiste em alfabetizar através de palavras do universo vocabular do cotidiano. Esse método privilegiou tanto o teor pragmático das mensagens para fundamentar as discussões, quanto os fonemas necessários ao ensino da leitura, uma vez comprovado que o analfabetismo era consequência da crise e não a causa dela.

A metodologia do movimento envolvia a criação de uma vida comunitária em torno de cada escola, despertando o espírito da iniciativa coletiva a partir do fomento de uma visão crítica entre os participantes. Portanto, seu papel principal era promover ações conscientizadoras à população, transformando a alfabetização em uma oportunidade para aprender a ler, escrever e compreender as causas das desigualdades sociais que refletiam no cotidiano da maioria dos brasileiros, para, assim, criar as condições de uma ação organizada em busca de melhorias na qualidade de vida e à emancipação humana.

Com tal atuação política, o MEB foi pressionado por contingenciamentos desde sua fundação até o golpe militar de 1964, padecendo com cortes de verbas para operacionalização das escolas. Com o advento da ditadura, porém, também passou a sofrer com a censura e a inoperância governamental, que se abateram como uma capa de chumbo a sufocar o país e a tentar destruir o movimento.

Segundo relatos, durante os mais de vinte anos de exceção no Brasil, formadores e monitores do MEB sofreram inúmeras dificuldades. Leigos e bispos foram perseguidos com repressão e fiscalização a todo o conjunto de suas atividades. Conseqüentemente, líderes católicos e dos movimentos sindicais e sociais precisaram alterar formas de abordagem às comunidades nesse período de exceção. Os “mebianos”, como eram chamados, encontravam-se às escondidas, na clandestinidade, a fim de planejarem todos os passos do movimento, que, segundo o padre Edilberto Sena (2014), foi obrigado a recuar nos anos 1980 porque as circunstâncias não permitiam a continuidade de todo o projeto de transformação social que havia iniciado.

Mesmo em condições adversas e com recuos, o MEB contribuiu significativamente para que as camadas populares se organizassem não apenas para lidar com as questões políticas, ambientais, econômicas e sociais que as atingiam, mas também para buscar o próprio desenvolvimento cultural. Nesse sentido, Ghiraldelli (1992) destaca a importância da articulação do MEB com os Centros Populares de Cultura (CPC) e Movimentos de Cultura Popular (MCP).

Influenciados por pensamentos libertários e preocupados com a educação da classe trabalhadora, os CPC e MCP tornaram-se “elementos importantes de resistência nas campanhas de educação voltadas para classes sociais menos favorecidas” (OLIVEIRA; SILVA, 2011, p. 208). Ao aproximar-se desses movimentos, o MEB, que nasceu de um empreendimento conjunto entre a CNBB e o governo federal, com foco na alfabetização, alinhou-se politicamente mais à esquerda:

À medida que o pensamento social-cristão se reformulou, caminhando para uma forma mais progressista, o MEB foi redefinindo sua linha e tornando-se, com os CPCs e os MCPs, um amplo movimento que visou buscar a transformação das mentalidades em busca de mudanças sociais efetivadas pelo povo (GHIRALDELLI, 1992, p. 121).

Enquanto líderes comunitários, sindicais, estudantis e religiosos, entre outros, eram torturados, mortos e reconhecidos como mártires, o MEB articulava-se, promovendo ações educativas, culturais e catequéticas, em paralelo a outras, de conscientização e mobilização popular, engrossando os movimentos sociais insurgentes.⁹

4 O MOVIMENTO DE EDUCAÇÃO DE BASE EM SANTARÉM

O Movimento de Educação de Base iniciou-se em Santarém em meados de 1964, quando Dom Thiago Ryan assumiu a Prelazia do Baixo Amazonas e entendeu que o analfabetismo era um fator impeditivo para o efetivo processo de evangelização da população rural, então majoritária no município. Logo após visitar comunidades do interior, Dom Thiago, correlacionando o baixo acesso à catequese religiosa com a alta taxa de analfabetismo que encontrou, começou a organizar uma equipe exclusiva para o trabalho de educação popular, colocando à sua disposição um prédio em Santarém, uma embarcação e uma emissora de rádio, a Rádio Emissora de Educação Rural de Santarém Ltda.

Junto com os agentes de catequese rural, essa equipe mapeou as comunidades onde iniciaria o trabalho. Seu objetivo central era disseminar a educação popular simultaneamente à evangelização e à promoção humana. Em seguida, a Prelazia fomentou o surgimento de centenas de igrejas/capelas nas localidades, além de escolas, colégios e assistência social à população. Ao mesmo tempo, investiu na capacitação de

⁹ Entre eles destacam-se movimentos sociais do campo, movimento estudantil, Ação Popular Movimentos de Educação, Campanha Nacional de Educação de Adolescentes e Adultos (CEAA), Campanha Nacional de Educação Rural (CNER), Sistema Rádio Educativo; Movimento de Cultura Popular (MCP) e o Sistema Paulo Freire e Freire da Cultura Popular.

leigos para expandir a evangelização nas comunidades enquanto se formavam novos padres.

Os núcleos de catequese, disseminados por diversas localidades, atingiam 23.427 famílias, totalizando 133.417 pessoas, segundo a Prelazia. Eles funcionavam simultaneamente como centros de atividade religiosa e de desenvolvimento comunitário, fomentando a formação de líderes comunitários, alguns dos quais passavam a colaborar estreitamente com o sacerdote, na imensidão do interior Amazônico (PRELAZIA, 1978, p. 5).

A partir de 1965, o MEB manteve uma rede de escolas radiofônicas em Santarém, utilizando, para atingi-las, a faixa de frequência das ondas da Rádio Rural (AM 710). Sediado na Prelazia, onde também funcionava a Cúria, o MEB era coordenado pelas professoras Aurenice de Araújo, Iêda Campos, Zuila Lemos e Francisca Carvalho, e era desenvolvido por colaboradores que ministravam aulas através do rádio.

Essas aulas eram acompanhadas, presencialmente, nas chamadas Escolas Radiofônicas, por um monitor, escolhido entre os moradores que soubessem ler e escrever. As pessoas se dirigiam a um barracão na comunidade, onde ouviam as aulas e recebiam orientações do monitor para realizar as atividades. A maneira como eram conduzidas através do rádio, mais o acompanhamento de monitores próximos, motivavam os alunos-ouvintes e aumentavam seu interesse de aprender a ler e a escrever. Devido à inexistência de energia elétrica nas comunidades, nessa época, utilizava-se costumeiramente um lampião como fonte de iluminação.

Uma equipe de supervisores acompanhava os trabalhos dos monitores, tirando dúvidas, esclarecendo sobre as atividades e desenvolvendo um trabalho de organização comunitária nas localidades atendidas. Como exemplo, Justino Sarmiento, os irmãos Norberto e Gabriel Pinto, Arderico Pereira, Eulógio Cruz, Benedita Pereira e muitos outros desempenharam esses papéis.

De 1965 a 1967 a equipe do MEB foi basicamente constituída por agentes voluntários ou gratificados com o rendimento advindo da operação da Rádio Rural, ou, ainda, por servidores do governo do Estado a serviço da Prelazia. Esse grupo promoveu uma série de ações voltadas à educação, à cultura e à formação humana, nas três dimensões estruturantes do movimento que pretendia, simultaneamente, diminuir os índices de analfabetismo das comunidades rurais, capacitando-as para a compreensão da realidade e para a participação consciente e responsável na construção de uma sociedade verdadeiramente justa e humana.

A educação era então compreendida como algo muito além de um processo formal que possibilita às pessoas o acesso ao conhecimento, à escrita e à leitura; era, de fato, concebida como um ato político de construção de uma escola alternativa para um homem alternativo, que se caracterizava como um cidadão participativo. Os princípios pedagógicos do MEB pautavam o homem em uma condição de cidadania e esperança de se perceber e ser percebido pela sociedade, como afirma Brandão (1981).

O que o MEB visava era um tipo de educação que os grupos populares proporcionam a si próprios, uma forma de educação menos dependente dos programas focados na relação professor-alunos.¹⁰ Era, portanto, um tipo de educação que transcendia o exercício da leitura, da escrita e do cálculo, e primava por uma forte dimensão política de expressão da consciência de classe e de pertencimento a coletivos de sujeitos históricos que se encontravam em processos de luta por direitos, identidade e valorização sociocultural. Tratava-se de uma concepção estratégica de educação, conforme Peloso (2012, p. 33):

A educação é um instrumento que *torna comum* o saber de uma estratégia. Toda educação tem uma intencionalidade, explícita ou implícita pois todo conhecimento tem um objetivo, uma direção e uma finalidade. O conhecimento é conhecimento de algo, a partir de uma perspectiva. A educação está sempre a serviço de uma ideologia, de uma proposta, como instrumento para realizar uma estratégia de poder.

A concepção da educação popular como um instrumento para que a população tivesse acesso aos processos formais e informais do conhecimento embasava as ações de base realizadas pelo MEB através das Escolas Radiofônicas implantadas nas comunidades santarenas. Esse tipo de educação, conforme o MEB, servia ao meio rural tanto quanto ao meio urbano, na medida em que, independente dos perfis socioeconômicos do público, estimulava a transformação e a libertação da sociedade como um todo, conectando o homem a uma função social e transmitindo-lhe um sentimento de valor. Concomitantemente, propiciava todos os elementos necessários para capacitar cada homem a participar do desenvolvimento integral de suas comunidades e de todo o povo brasileiro (MOVIMENTO DE EDUCAÇÃO DE BASE, 1962; 1979).

O MEB, na Amazônia, considerou em sua plataforma pedagógica todos esses aspectos para entender a função social de cada grupo específico e atuar sobre sua realidade. Notadamente no município de Santarém, as ações educativas fomentadas pelo MEB conjugavam-se à apresentação de grupos folclóricos, danças e cordões. Essas produções culturais eram canalizadas para apresentação na “Feira da Cultura Popular” – um evento ímpar a cada ano. Durante meses, os grupos folclóricos das comunidades se reuniam para ensaiar com vista às apresentações que seriam realizadas durante as

¹⁰ Como afirma Brandão (2012), a educação popular é a negação da negação, e não apenas um método de conscientização humana, mas um processo de trabalho sobre a cultura que faz da consciência de classe um indicador de direções. É, por exemplo, a educação que um operário recebe, fora da fábrica e agora fora da escola, dentro do sindicato, que ele recebe de sua agência de classe e através de sua participação pessoal em processos e momentos de trabalho.

noites de feira. Além disso, faziam-se Caravanas de Cultura Popular que dinamizavam publicações, artesanato, música, canto, dança, folclore, cinema e o próprio rádio.

As ações de valorização cultural, por sua vez, ligavam-se a outras dimensões da formação humana, atuando no plano das ideias a fim de despertar nas pessoas o sentido simbólico das suas ações. Destaca-se entre elas a dinâmica grupal chamada “Círculo de Cultura”, realizada em formato de reunião nas comunidades para promover sua reflexão sobre a visão de mundo e os problemas da atualidade. Esses círculos utilizavam a metodologia dialógica com debate, seguida do processo de alfabetização – ensinar a ler e escrever, partindo das palavras do cotidiano das comunidades. De maneira refinada, tendia a entrelaçar as noções de cultura e consciência histórica.

Nos processos formativos que promoveu, o MEB operou processos multidimensionais, indo além do campo rádio-educativo. Segundo Leroy (1989), ele efetivamente representou um importante instrumento da ação catequética, social e política da Igreja Católica na Amazônia, constituindo um espaço de resistência e luta pela liberdade e pelos direitos em Santarém. Se um de seus objetivos era levar o homem a tomar consciência de sua dignidade como pessoa humana, à imagem e à semelhança de Deus, sua estratégia pedagógica fomentou a reflexão sobre a realidade vivida a fim de contribuir para a transformação da sociedade, incomodando setores econômicos e políticos poderosos.

Com a ditadura militar e o evidente acirramento da repressão imposta aos movimentos sociais, o MEB também sofreu perdas na Amazônia e em Santarém. Segundo Sena (2014), seu principal recuo ocorreu nos anos 1980, quando passou a enfatizar iniciativas de ajuda mútua por meio dos grupos de alfabetização, dos clubes de mães, cursos de primeiros socorros, clubes de revenda, promoção de movimentos culturais, reduzindo a visão do comunitário às dimensões de sua comunidade ou, no máximo, de um município. Esse recuo, de acordo com Sena (2014) levou ao encerramento do MEB na diocese de Santarém, na década de 1990.

É verdade que o MEB mudou de ritmo na década de 80, por imposição da ditadura militar. Sem mais recursos financeiros de fora das igrejas europeias, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil buscou apoio financeiro do governo. Jarbas Passarinho, então ministro da educação da ditadura, aceitou doar toda ajuda financeira mediante a mudança da equipe formadora do MEB em Brasília. A CNBB entrou no jogo do ministro coronel e o MEB perdeu rumo e força, até que já na década de 90 não tinha mais o que oferecer e fechou na diocese de Santarém. O MEB não despertava a consciência revolucionária, mas despertava a consciência sensível aos problemas da região e cultiva o sentido da solidariedade, que era seu limite, pelo menos achava ser o começo que poderia prosseguir para uma mudança social mais ampla, se houvesse uma organização com tal estratégia. Talvez se Marina Bandeira e seus colegas da equipe central do MEB original em Brasília, tivessem continuado, a consciência crítica teria ajudado o amadurecimento político que preconizava o método Paulo Freire. Mesmo assim, foi de grande apoio ao trabalho de formação da Oposição Sindical

Lavradores Unidos, de Santarém. Isso já na segunda metade da década de setenta (SENA, 2014, p. 72-73).

Até então, o MEB se constituía como um trabalho de grande vulto, com suas aulas radiofônicas e suas equipes de supervisores, ensinando a ler e escrever e efetuando treinamentos na área de saúde, agricultura, vida no lar, vida em comunidade e civismo. Muitos reconhecem que as populações de Santarém tiveram duas fases distintas: uma antes e outra depois do MEB, da Rádio Rural, do Sistema Rádio Educativo e do Movimento Brasileiro de Alfabetização, sendo esta última a melhor (Jornal do Baixo Amazonas, 1978).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O MEB representou primordial experiência de educação popular na Amazônia, assim como o principal instrumento de ação social da Igreja Católica voltado à formação da consciência política das comunidades locais com propósito de promover ações transformadoras na sociedade regional (LEROY, 1989).

As atividades de educação popular desenvolvidas pelo MEB em Santarém constituíram uma experiência pioneira nesta região, ao lançarem mão de ferramentas do método de Paulo Freire tanto para alfabetização quanto para a conscientização política de pessoas do campo e cidade. Os processos de cunho político e pedagógico desencadeados pelo MEB foram importantes para propiciar experiências de organização popular nas comunidades locais, contribuindo significativamente para a consolidação de movimentos de resistência à ditadura militar.

Além de fortalecer, indiretamente, a atuação dos sindicatos dos trabalhadores (as) rurais por via do aprimoramento educacional e político de seus líderes, a atuação do MEB foi fundamental no processo de organização sociopolítica das comunidades rurais e ribeirinhas de Santarém. A combinação entre alfabetização, catequização e conscientização das pessoas acerca de sua realidade favoreceu a criação de estruturas de coordenação locais e de redes de colaboração que serviram de base para o surgimento de movimentos de resistência mais amplos.

REFERÊNCIAS

BANDEIRA, Luiz Alberto Moniz. A CIA e a técnica do golpe de Estado. In: VALLE, Maria Ribeiro do. (Org.) **1964-2014: golpe militar, história, memória e direitos humanos**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014.

BENTES, A. J. **Contribuição ao processo de avaliação da participação política de lideranças nos movimentos sociais em Santarém**. Manuscritos, 2014.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é educação**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.

BRASIL. Lei nº 4.024, de 20 de dezembro de 1961. Fixa as diretrizes e bases da educação nacional. **Diário Oficial da União**, Poder Executivo, Brasília, DF, 1961. Seção 1, p. 11429.

COLARES, Anselmo Alencar. **Sociedade e educação em Santarém - PA: estudo do período em que o município foi de segurança nacional (1969/1984)**. 1998. 207 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação, Campinas, 1998. Programa de Pós-Graduação em Educação. Disponível em: <<http://repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/9236>>. Acesso em: 20 jan. 2021.

CONTE, Elaine. Notas sobre teoria e práxis. **Educação e Filosofia**, v. 30, n. 60, p. 883-903, 2016.

GABLER, Aurenice de Araújo; ALMEIDA; Francisco E. G.; FILHO, Lauro N. MAGALHÃES. **MEB - Vinte anos em Santarém: suas contribuições na emancipação do homem**. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Pedagogia) - Universidade Federal do Pará, 1996.

GHIRALDELLI JR., Paulo. **História da Educação**. São Paulo: Cortez, 1992.

KEHL, Maria Rita *et.al.* Resistência da sociedade civil às grandes violações de direitos humanos. In: COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE. **Relatório da Comissão Nacional da Verdade**, v. II, Textos Temáticos. Disponível em: <https://cnv.grauna.org.br/images/pdf/relatorio/Volume%202%20-%20Texto%209.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2021.

LEROY, Jean-Pierre René Joseph. **Uma chama na Amazônia: campesinato, consciência de classe e educação. O movimento dos trabalhadores rurais de Santarém (PA) (1974-1985)**. Dissertação (Mestrado em Educação). Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro, 1989.

LINZ, Juan J.; STEPAN, Alfred. **Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America and Post Communist Europe**. Baltimore; London: Johns Hopkins University Press, 1996.

MARTINS, José de Souza. **Os camponeses e a política no Brasil: as lutas sociais no campo e seu lugar no processo político**. São Paulo: Hucitec, 1989.

MOVIMENTO DE EDUCAÇÃO DE BASE. **Relatório anual do Movimento de Educação de Base**. S.l., 1979. Disponível em: https://www.fe.ufg.br/nedesc/cmv/visao/formularios/RelatorioDocForm.php?cod_projeto_regional=1&cod_projeto_estadual=1&cod_sub_projeto=1&titulo=&autoria=&genero=&palavra_chave. Acesso em: 21 jan. 2021.

MOVIMENTO DE EDUCAÇÃO DE BASE. **Relatório do I Encontro de Coordenadores**. Recife, 1962. Datilografado. 23 p. Disponível em: https://www.fe.ufg.br/nedesc/cmv/visao/formularios/RelatoriosDocForm.php?cod_projeto_regional=1&cod_projeto_estadual=1&cod_sub_projeto=1&titulo=&autoria=&genero=&palavra_chave. Acesso em: 21 jan. 2021.

MIRANDA, Edna Lopes; FIUZA, Ana Louise Carvalho. Movimentos Sociais Rurais no Brasil: o estado da arte. **RESR**, Piracicaba, v. 55, n. 1, p.123-136, 2017.

MONTAÑO, Carlos; DURIGUETTO, Maria Lucia. **Estado, classe e movimento social**. São Paulo: Cortez, 2011.

OLIVEIRA, Antoniette Camargo de; SILVA Jefferson Ildfonso da. Ações e reflexões freireanas sobre educação à luz de uma igreja profética (1958-1970). **Cadernos de História da Educação**, v. 10, n. 2, p. 203-219, 2011.

PELOSO, Ranulfo (Org). **Trabalho de base**: seleção de roteiros organizados pelo Cepis. São Paulo: Expressão Popular 2012.

PRELAZIA comemora 75 anos. **Jornal do Baixo Amazonas**, Santarém, ano 1, n. 20, p. 5, 1978.

SENA, Edilberto Francisco Moura. **Uma Revolução que ainda não aconteceu**: Movimentos Sociais no Baixo Amazonas, exuberância e fragilidade de 1978 a 2014. Santarém: Gráfica e Editora Brasil, 2014.

TOLEDO, Caio Navarro (Org). **1964**: visões críticas do golpe - democracia e reformas no populismo. Campinas: Editora da Unicamp, 1997.

WANDERLEY, Luiz Eduardo. **Educar para transformar**: educação popular igreja católica e política do movimento de educação de base. Petrópolis: Vozes, 1984.



CAPÍTULO 9

AVALIAÇÃO DA PROPOSTA DE INDICAÇÃO GEOGRÁFICA DO FEIJÃO- MANTEIGUINHA DE SANTARÉM A PARTIR DAS CARACTERÍSTICAS DE CULTIVO E COMERCIALIZAÇÃO DO PRODUTO

*Rosiane de Sousa Cunha*¹
*Luciana Gonçalves de Carvalho*²

DOI: 10.46898/rfb.9786558891055.9

¹ Universidade Federal do Oeste do Pará. <https://orcid.org/0000-0002-0471-7784>. rosi_historiadora@hotmail.com
² Universidade Federal do Oeste do Pará. <https://orcid.org/0000-0001-7916-9092>. luciana.carvalho@ufopa.edu.br

1 INTRODUÇÃO

A utilização de indicações geográficas (IG) para produtos regionais é um fenômeno crescente no Brasil, que envolve a União, Estados, Municípios, organizações de produtores, universidades e agências de fomento. No Norte do país, porém, esse fenômeno é ainda incipiente, e, apesar da megadiversidade biológica e cultural da Amazônia, há apenas oito IG registradas na região.¹ Nesse contexto, o Fórum Técnico de Indicação Geográfica e Marcas Coletivas do Estado do Pará (doravante Fórum) foi criado em 2016 com o intuito de incrementar o registro de sinais distintivos para produtos paraenses.

Uma das principais missões do Fórum é coordenar a articulação entre instituições e diferentes segmentos produtivos, visando à difusão dos institutos de propriedade intelectual como ferramentas para agregar valor à diversificada produção do estado e fomentar o desenvolvimento local. Entretanto, desde sua implantação, o Pará efetivou apenas um registro de IG, em 2019 — o Cacau de Tomé-Açu — e tem dois processos em andamento — para a Farinha de Bragança e o Queijo do Marajó. Outros produtos, contudo, têm sido considerados como potenciais IG: o Açaí das Ilhas de Belém, o Artesanato de Miriti de Abaetetuba, a Farinha de Tapioca de Americano, o Mel de Pirabas, o Piracuí de Prainha, o Tucupi de Vigia, a Castanha-do-Pará de Oriximiná, as Cuias de Santarém, os Trançados do Arapiuns e o Feijão-Manteiguinha de Santarém.

O feijão-manteiguinha é uma variedade de feijão-caupi (*Vigna unguiculata* (L.) Walp), cujos grãos pequeninos e de cor creme são muito apreciados na culinária nordestina, principalmente em combinação com arroz, no popular baião-de-dois. Segundo Corumbá (2015), a produção dessa variedade crioula de feijão não é normatizada no Registro Nacional de Cultivares (RNC), mas isso não tem impedido estados como o Pará de investirem em sua produção. De fato, em diferentes municípios paraenses, o plantio de feijão-manteiguinha tem sido incentivado como uma promissora alternativa social e econômica para agricultores familiares, e essa lavoura “está em franca expansão, ocorrendo aumento significativo das áreas plantadas em diversos municípios” (RODRIGUES et. al, 2013, p. 1).

Em Santarém, no oeste do estado, a produção de feijão-manteiguinha tem sido incentivada pela Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural do Estado do Pará (Emater-Pará). De acordo com o agrônomo Francisco Lorens (mais conhecido como Chiquito), desde 2013 a Emater tem desenvolvido projetos de melhoramento da produção em regiões de várzeas — áreas inundáveis nas margens do rio Amazonas — e planalto — área de terra firme —, bem como apoiado ações de divulgação e comer-

¹ Dados extraídos da base de dados do Instituto Nacional da Propriedade Industrial. Disponível em: <https://www.gov.br/inpi/pt-br>. Acesso em: 15 jan. 2021.

cialização de feijão-manteiguinha, sobretudo, com foco em mercados externos. Essas últimas ações estão profundamente ligadas à proposta do Fórum de apresentar a candidatura da IG do produto Feijão-Manteiguinha de Santarém ao Instituto Nacional da Propriedade Industrial (INPI).

Criado em 1970, o INPI é a autarquia federal responsável por estabelecer os requisitos da proteção da propriedade intelectual no Brasil, analisar e efetuar registros de marcas, indicações geográficas e patentes. Sua atuação é orientada pela Lei nº 9.279, de 14 de maio de 1996, mais conhecida como Lei da Propriedade Industrial (LPI), a qual, entre outras providências, introduziu a IG na legislação pátria e tornou-a passível de aplicação em políticas públicas de desenvolvimento local.

Com efeito, a implementação de políticas públicas relativas às IG é uma das recomendações da Food and Agriculture Organization (FAO), a Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura. De acordo com essa agência, cuja missão é a erradicação da fome e o combate à pobreza no mundo, o uso do referido instituto de propriedade intelectual deve estar, necessariamente, vinculado a uma política de desenvolvimento rural integrada, que proporcione apoio aos atores locais nas diferentes fases do processo de concessão da IG.

A propósito, a participação social e o protagonismo dos produtores devem ser garantidos em todas as fases do processo, tendo em vista que a obtenção e a manutenção de uma IG exigem alto nível de comprometimento por parte da comunidade usuária do sinal distintivo. Ademais, o potencial de uma IG de promover o desenvolvimento local só é alcançável quando seu foco ultrapassa o aspecto meramente mercadológico e contribui, efetivamente, para fortalecer os elos entre o produto, a comunidade produtora, o território e o patrimônio cultural local. Em outras palavras, a dimensão sociocultural da produção deve ser contemplada em todo processo de IG, por meio da participação da comunidade produtora (OLIVEIRA; MOREIRA, 2018; PELLIN; SILVA, 2015; SILVA et. al. 2013).

Diante do exposto, esta pesquisa, baseada em pesquisa bibliográfica e documental, e em entrevistas semiestruturadas, propôs refletir sobre a participação dos atores locais no processo que pretende culminar na proposição do registro da IG do Feijão-Manteiguinha de Santarém. Embora haja diferentes entes coletivos e individuais envolvidos nesse processo, foram compreendidos como atores locais aqueles que, situados em Santarém, lidam diretamente com o produto em questão — produtores, revendedores, consumidores e técnicos — e interagem nas esferas de produção e de comercialização/divulgação do feijão-manteiguinha.

Na primeira esfera, foram entrevistados quatro agricultores residentes na comunidade rural Santa Cruz, reconhecida em Santarém pela alta qualidade do feijão-manteiguinha que produz. Por sua atuação junto aos agricultores de Santa Cruz e de outras localidades, onde vem assistindo projetos de melhoramento da lavoura, o já citado senhor Francisco Lorens, da Emater, também foi entrevistado quanto a aspectos da produção dessa variedade de feijão.

Na segunda esfera, foram ouvidos cinco atores: quatro feirantes, sendo que um deles também é agricultor, e o chefe de cozinha Saulo Jennings, que, na condição de proprietário de um dos mais badalados restaurantes de Santarém, é um grande consumidor de feijão-manteiguinha. Por meio de conversas informais, realizadas nos próprios espaços de trabalho, eles ajudaram a vislumbrar o cenário da comercialização/divulgação do feijão manteiguinha em Santarém.

2 INDICAÇÕES GEOGRÁFICAS

Os sinais distintivos coletivos, em geral, constituem institutos jurídicos apropriados para identificar e distinguir produtos e serviços oferecidos por determinados entes representativos de coletividades, tais como associações e cooperativas, por exemplo. Entre eles, as indicações geográficas conferem formas especiais de proteção jurídica a produtos dotados de características peculiares fortemente vinculadas ao território de origem (LOCATELLI, 2008; NASCIMENTO; DALLABRIDA, 2016).

As IG formam-se a partir da incorporação de nomes de localidades à designação de determinados produtos, ressaltando tanto sua origem geográfica quanto características culturais específicas de seus modos de produção e/ou processamento. Reportando-se à produção de vinhos na Europa, por exemplo, Perez (2012) destaca o caráter de notoriedade alcançado por produtos de determinadas regiões. São exemplos clássicos de produtos identificados por IG os vinhos Bordeaux, Bourgogne e Champagne, entre outros produzidos na França. No Brasil, a utilização ainda tímida de IG vem crescendo desde a primeira concessão de registro, feita em 2002 para os vinhos tintos, brancos e espumantes do Vale dos Vinhedos.

De acordo com a Lei da Propriedade Industrial, a IG tem duas modalidades: a indicação de procedência (IP) e a denominação de origem (DO). A IP designa o “nome geográfico [...] que tenha se tornado conhecido como centro de extração, produção ou fabricação de determinado produto ou de prestação de determinado serviço” (Art. 177). A DO, conforme o Art. 187, corresponde ao “nome geográfico [...] que designe produto ou serviço cujas qualidades ou características se devam exclusiva ou essencialmente ao meio geográfico, incluídos fatores naturais e humanos” (BRASIL, 1996). Em suma, a IP está intimamente ligada à reputação e à notoriedade dos produtos de

uma determinada localidade, enquanto a DO exige a necessária demonstração de que particularidades do produto advêm de fatores naturais próprios de tal localidade, podendo incluir aspectos humanos envolvidos na produção.

Considerando a variada produção agrícola, extrativista e artesanal brasileira, bem como as peculiares características culturais de cada região do Brasil, as indicações de procedência têm potencial de atração de produtores em todo o país. Há, de fato, uma ampla variedade de produtos fortemente vinculados aos territórios de origem, saberes e modos de fazer tradicionais de cada comunidade. Trata-se de produtos carregados de valores intangíveis, capazes de lhes conferir identidade e melhor colocação em mercados altamente diversificados e saturados. Em tese, portanto, a IG traz benefícios comerciais e estimula os produtores a investirem continuamente no aprimoramento da produção, contribuindo, assim, para o desenvolvimento de determinada localidade ou região (MELO; MELO; RIBEIRO, 2020).

Na prática, contudo, inúmeras dificuldades se interpõem aos produtores envolvidos em processos de registro e gestão de IG, sobretudo, aos produtores artesanais e familiares, que, em regra, enfrentam carências estruturais de acesso a bens, serviços e políticas públicas (DALLABRIDA, 2015). Por um lado, a maioria dos pequenos produtores não tem como suportar, por conta própria, os investimentos necessários em infraestrutura adequada e melhoria de processos produtivos para fazer frente às exigências do mercado (BRANDÃO; SANTOS, 2016). Por outro lado, a realidade socio-cultural e educacional da maioria dos pequenos produtores mantém-nos distantes dos institutos de propriedade intelectual, os quais demandam o domínio de regras e práticas burocráticas. Assim, ainda que obtenham uma IG, a sonhada conquista/ampliação de mercados é comprometida por problemas de gestão, traduzidos em dificuldades de adotar práticas associativas e compartilhar conhecimentos técnicos ou produtivos (DALLABRIDA; BAUKART; GUINZANI, 2020).

Considerando as dificuldades enunciadas, Oliveira e Moreira (2018) defendem que as IG, na região amazônica, sejam tratadas em uma perspectiva integrada de valorização dos territórios, dos recursos naturais, dos conhecimentos e das técnicas agrícolas tradicionais, que são fundamentais para a própria conservação da biodiversidade regional. As autoras argumentam ser necessário que:

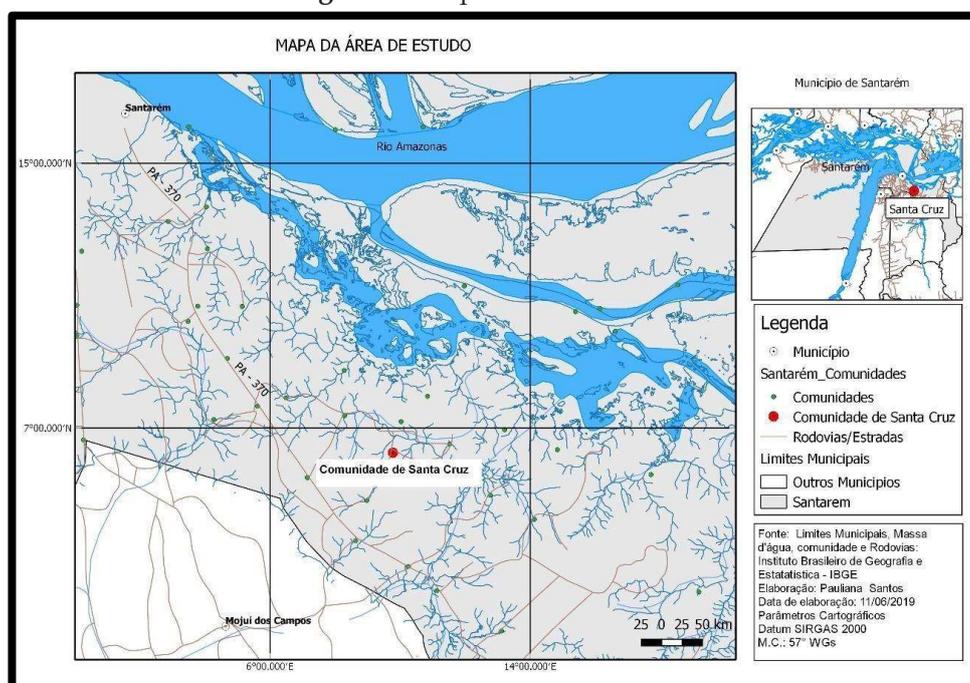
[...] o projeto de Indicação Geográfica e sua gestão posterior estejam pautados em uma ideia de desenvolvimento territorial, a qual leve em consideração não apenas o produto final com perspectivas econômicas, mas a identidade cultural inerente ao produto, bem como os diversos atores sociais a ele relacionados, perpassando toda a sua cadeia produtiva e colaborando para o acesso aos mercados de forma qualitativa (OLIVEIRA; MOREIRA, 2018, p. 2).

De acordo com elas, apenas na condição de respeitar a integração dessas variáveis, pode a agregação de valor propiciada por uma IG representar efetivamente um aumento na renda e na qualidade de vida dos produtores envolvidos. O incremento econômico pode advir do aumento no preço dos produtos oferecidos, do aumento do volume de vendas ou, ainda, da conquista de novos mercados, mas deve, em todo caso, constituir a contraface de um processo de valorização das tradições locais associadas ao fortalecimento de uma identidade cultural da comunidade produtora, intensificando, assim, seu vínculo com o território, compreendido globalmente como a terra e o conjunto de recursos naturais existentes (OLIVEIRA; MOREIRA, 2018).

3 A PRODUÇÃO DE FEIJÃO-MANTEIGUINHA NA COMUNIDADE SANTA CRUZ

A comunidade rural Santa Cruz fica no km 27 da margem esquerda da PA-370, a rodovia Santarém - Curuá-Una (Figura 1). Saindo de carro do centro da cidade de Santarém e subindo a Serra Diamantino, o percurso até o local dura, aproximadamente, 1h15min. O acesso à comunidade é feito pelo ramal Poço das Antas, homônimo da comunidade vizinha. O ramal é largo e tem boas condições de trafegabilidade. Em sua porção inicial, pela margem direita, visualiza-se um extenso campo de soja e, em seguida, outro, de arroz. Essa paisagem repete-se ao longo da estrada até a chegada à comunidade Santa Cruz, que, outrora, foi chamada Iticapuru.

Figura 1 – Mapa da área de estudo



Segundo registros históricos produzidos pelos próprios moradores, Iticapuru fora fundada em 1930 por quatro famílias, abrangendo um vasto território, que se estendia do Planalto Santareno até a beira do lago do Maicá. A piscosidade do lago e a

produtividade do solo favoreceram a fixação das famílias na comunidade, que viveu um crescimento populacional mais acelerado a partir da inauguração da PA-370, em 1977. Nos anos 1980, os moradores optaram por dividi-la em duas.

Atualmente, Santa Cruz abriga 98 famílias, cuja principal atividade econômica é a agricultura. Os terrenos na comunidade são amplos — medindo 60 metros de comprimento e 40 metros de largura, em média — e recobertos com plantas frutíferas, hortaliças e bastantes flores, além de cultivos agrícolas. Nos roçados planta-se milho, macaxeira e mandioca, entre outros produtos. Um quarto das famílias locais planta feijão-manteiguinha, promovendo técnicas muito antigas de seleção e conservação de sementes, cujo domínio e transmissão os moradores mais idosos atribuem aos fundadores da comunidade.

A cada safra, é prática corrente entre eles selecionar as melhores sementes do feijão, tanto para novo plantio quanto para estocagem. Dessa maneira, uma reserva permanente é alimentada após cada colheita, quando os agricultores separam de dois a seis quilos de sementes para guardar e plantar no ano subsequente, normalmente na primeira quinzena de maio. Como Freire Filho (2011) observou em relação a pequenos produtores no norte do Brasil, a maior parte das sementes de feijão-manteiguinha utilizadas nas plantações tem origem nos próprios cultivos.

Segundo um agricultor de Santa Cruz, o momento ideal para assegurar bons resultados na seleção de sementes é a floração da planta, quando cada variedade de feijão pode ser reconhecida. Como menciona em sua entrevista o produtor Ronan Almeida, “quem planta conhece o feijão pela flora”, então, quando as pequenas flores brancas do feijão-manteiguinha aparecem e se destacam das outras, é hora de eliminar os demais pés de feijão. Ele explica: “Se deixarmos os pés de feijão diferentes do manteiguinha florarem e amadurecerem, eles estragam a plantação do manteiguinha todo, pois os grãos ficam misturados, e fica difícil separar de grão em grão”.

Uma vez suprimidos os pés de outras variedades de feijão, a plantação de feijão-manteiguinha dispensa maiores cuidados além de capina e rega até a fase de colheita, que, em geral, ocorre cerca de 70 dias após o plantio, entre julho e agosto. No entanto, o agricultor deve acompanhar assiduamente o ciclo de maturação da planta, que não é igual para cada pé. De acordo com Francisco Lorens, o ideal é mecanizar a colheita para evitar desperdícios. Na impossibilidade de utilizar maquinário apropriado, o agricultor deve observar algumas condições elencadas pelo técnico da Emater:

O feijão manteiguinha, ele tem um problema seriíssimo. Quando ele começa maturar, ele não madura só de uma vez, é por parte. Uma bage vai secando, outra vai florando, as outras estão verdes, outras estão amadurecendo e as outras estão secas. Manualmente é mais difícil de fazer... Como é a colheita manual, ele [o agricultor] tem que acordar cedo, [colher] das seis da manhã [até] no máximo oito horas, pois,

quando o sol esquenta, tem que parar a colheita porque a pessoa sai colhendo, quando pega, bate no cacho um do outro e ele espoca, aí começa a ter perdas de sementes e cai a produtividade.²

Terminada a colheita, a seleção das sementes que serão armazenadas exige um bom conhecimento dos feijões, pois, como explica a agricultora Lucineide Pereira, é preciso “ter cuidado para não misturar a semente da manteiguinha com outro feijão [...] Quando o feijão mistura com outro, eles se cruzam rápido”. As principais características a serem observadas para distinguir o feijão-manteiguinha de outros tipos de feijão-caupi são: a coloração, o tamanho e o hilo da semente. A variedade manteiguinha é mais clara e menor que as demais, e tem hilo quase transparente.

Separadas as sementes ideais, deve-se escolher os recipientes para armazená-las. Há quem use tambores, carotes de 20 litros e até garrafas PET de dois litros, que comportam cerca de 1,6 kg de feijão. O produtor Arcelino Amaral guarda os feijões em vasilhas do jeito que aprendeu com o pai, e que agora ensina a filhos, sobrinhos e netos, além de vizinhos:

O papai me ensinou a guardar semente. Ele dizia: “Vamos guardar a semente”! Pega pimenta do reino, soca ela, põe na vasilha e coloca feijão em cima da pimenta. Depois de encher a vasilha de feijão, coloca mais pimenta na boca da vasilha e fecha bem, depois não mexe mais. Só abre a vasilha quando for para plantar a semente. A semente não dá bicho, pois o bicho não gosta do cheiro da pimenta do reino.³

É importante manter o vasilhame muito bem lacrado, qualquer que seja ele, pois as sementes guardadas após a colheita só serão utilizadas cerca de nove meses depois, no próximo plantio. Todo o cuidado é pouco para conservar as sementes livres de gorgulho (*Acanthoscelides obtectus*), um inseto minúsculo que causa furos no grão, deixando-o impróprio para plantar.

O costume de selecionar e guardar as melhores sementes a cada safra atraiu a Emater à comunidade Santa Cruz, em 2013, com o propósito de fomentar o cultivo de feijão-manteiguinha em Santarém. De acordo com o engenheiro agrônomo da entidade, essa lavoura era a principal fonte de subsistência daquela comunidade nos anos 1980, mas já havia desaparecido de outras regiões do município, devido aos altos custos envolvidos na produção dos grãos.

Desde a década de 1980, então, a Emater e outras instituições parcerias têm desenvolvido ações e projetos de apoio a agricultores que se dediquem ao cultivo de feijão-manteiguinha. Segundo Francisco Lorens, agrônomo da empresa, a opção de apoiar essa cultura visa a promover benefícios econômicos para os produtores — no mercado, essa variedade tem maior valor comercial que outras, mais comuns — e uma

² Entrevista de Francisco Lorens concedida a Rosiane Cunha em janeiro de 2018.

³ Entrevista de Arcelino Amaral concedida a Rosiane Cunha em maio de 2019.

alimentação mais nutritiva à população rural. Ao longo dos projetos, o nome “feijão-manteiguinha de Santarém” foi se fixando, conforme ele conta:

O povo naquela época só comia mesmo o peixe com farinha, água e sal; pelo menos eles adquiriram nesse feijão uma resistência bem maior, que é uma proteína... O feijão manteiguinha é uma proteína. Aí, de lá para cá nós apelidamos o feijão, e aí pegou mesmo, o feijão-manteiguinha de Santarém. E aí ficou mesmo, e até hoje chama feijão manteiguinha de Santarém.⁴

Após longos períodos de paralisação, as ações de apoio à lavoura de feijão-manteiguinha foram retomadas pela Emater em 2013, já com a intenção de uma possível indicação geográfica. Os técnicos rurais aportaram em oito comunidades, distribuídas em áreas de várzea e planalto, mas só em Santa Cruz havia sementes de qualidade superior, de acordo com Ronan Almeida:

Olhe, esse resgate a gente está tendo apoio da Emater, e alguns agricultores aqui vizinhos nossos, que plantam, a gente fez parceria aqui de fornecer a semente. Nós já tínhamos a semente. Aí a Emater trouxe uma semente, que não era muito boa de qualidade. A gente deu uma selecionada e, com dois anos selecionando ela, hoje estamos com uma semente boa, pura do feijão manteiguinha.⁵

A Emater cadastrou 25 agricultores e doou-lhes 200kg de sementes para o plantio de uma tarefa (cerca de 50m²) de feijão. Além disso, nos últimos anos, passou a apoiar diretamente a divulgação e a comercialização da produção local sob a denominação Feijão-Manteiguinha de Santarém, como será exposto no próximo item.

Enfim, no que se refere ao aspecto técnico e material da produção, os investimentos destinados ao feijão-manteiguinha têm sido considerados eficazes, tanto pelos técnicos rurais quanto pelos produtores. Entretanto, no que se refere à dimensão socio-cultural da produção, é notória a falta de esclarecimento e qualificação dos produtores para lidar com a possível IG. Apenas um agricultor, que é o líder do projeto de IG em Santa Cruz, mostrou conhecer o assunto. Os demais, um pouco envergonhados, revelaram que nunca haviam ouvido falar no que viria a ser uma indicação geográfica.

4 A COMERCIALIZAÇÃO DE FEIJÃO MANTEIGUINHA EM SANTARÉM

Atualmente, o feijão-manteiguinha produzido em Santarém é vendido no próprio município, em Belém e fora do Pará — em São Paulo, especialmente. De acordo com agricultores de Santa Cruz, as demandas externas têm crescido substancialmente nos últimos anos, a ponto de a produção local não suprir o mercado de exportação. Em Santarém, contudo, o feijão-manteiguinha ainda é facilmente encontrado nas principais feiras e mercados populares da cidade.

Em Santarém tem muita procura pelo feijão, e o pessoal está pedindo para fora também, está indo muito feijão daqui para Belém e até para São Paulo, onde eu partici-

⁴ Entrevista de Francisco Lorens concedida a Rosiane Cunha em janeiro de 2018.

⁵ Entrevista de Ronan Almeida concedida a Rosiane Cunha em setembro de 2018

pei de uma feira, agora recentemente. As pessoas de São Paulo estão ligando para negociarmos uma maneira de enviar este feijão para lá, só que a produção é pequena e não compensa mandar pouco, só se for de tonelada.⁶

“O manteiguinha, todo mundo adora ele” — garante Arcelino Amaral, que comercializa sua produção de feijão em uma feira exclusiva de produtos orgânicos, realizada uma vez por semana em um espaço cedido pela Emater, na própria sede do órgão. Para ter acesso a essa feira, ele, que é membro da Associação Comunitária de Agricultores, Produtores Rurais, Criadores e Extrativistas de Santa Cruz (Acaprucesc) e da Associação dos Produtores Rurais de Santarém (Aprusan), precisou cadastrar-se junto ao Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (Mapa)⁷ e passar por um treinamento específico: “Fiz o curso de feira orgânica com o Mapa no município de Belterra”.⁸

Dentre os produtos que cadastrou junto ao Mapa para serem vendidos na feira de orgânicos, o feijão-manteiguinha é o carro-chefe em sua barraca. Segundo ele, a variedade manteiguinha é preferida pelos consumidores em relação a outros feijões como o pajé, o roxo e o coquinho. Ademais, o referido produto tem ganhado destaque, ultimamente, devido aos esforços investidos pela Acaprucesc na organização dos sócios e em ações de divulgação, desenvolvidas junto com a Emater, para conquistar mercados e tornar o feijão-manteiguinha mais reconhecido dentro e fora do município.

Uma das iniciativas da Acaprucesc foi a realização do I Festival do Feijão-Manteiguinha em 2015, em concomitância com o II Festival do Milho na comunidade Santa Cruz. O evento ainda integrou a programação da 38ª Exposição Feira Agropecuária e Agroindustrial do Baixo Amazonas e 7ª Feira da Produção Familiar, e incluiu a venda de iguarias.

Outro passo da Acaprucesc, apoiado diretamente pela Emater, foi a adoção de um rótulo para a embalagem do feijão-manteiguinha de Santa Cruz, que deu identidade ao produto e o diferenciou de outros feijões (Figura 2). A nova forma de apresentação do feijão foi estreada no Festival Fatura – Comidas do Brasil, realizado em São Paulo/SP, em 2018. O espaço para exposição e venda do feijão-manteiguinha da Acaprucesc no evento foi conquistado por intermédio da Rota Gastronômica Peixe da Esquina, que inclui produtos considerados referências culturais e econômicas do oeste do Pará.

⁶ Entrevista concedida por Ronan Almeida a Rosiane Cunha em setembro de 2018.

⁷ O Mapa informa em seu sítio eletrônico que cadastra os produtores por intermédio das Comissões de Produção Orgânica (CPOrg), as quais são compostas por representantes de segmentos da rede de produção orgânica dos estados e do Distrito Federal, incluindo entidades governamentais e não governamentais. A CPOrg de cada estado reúne-se regularmente e tem a atribuição de coordenar ações e projetos de fomento à produção orgânica, sugerir adequação das normas de produção e controle da qualidade orgânica, auxiliar na fiscalização por meio de controle social e propor políticas públicas para desenvolvimento da produção orgânica. Disponível em: <http://www.agricultura.gov.br/assuntos/sustentabilidade/organicos/comissoesda-producao>. Acesso em: 28 mai 2019.

⁸ Entrevista de Arcelino Amaral concedida a Rosiane Cunha em maio de 2019.

Figura 2 - Rótulo usado pela Acaprucesc



Fonte: Emater

Na opinião de Arcelino Amaral, a nova embalagem despertou mais interesse e confiança dos clientes em relação ao produto. Ao promover a rápida associação entre o nome da comunidade de Santa Cruz, o nome da Acaprucesc e o feijão-manteiguinha, o rótulo serviu para indicar ao consumidor que se trata de um produto de qualidade, cultivado por agricultores reconhecidos pelo cuidado que dispensam ao feijão em todo o processo de plantio, cultivo e colheita para que ele chegue à mesa com todos os atributos necessários ao consumo.

Antes já vendíamos o feijão, mas, depois que empacotamos ele direitinho, as pessoas passam, olham e pegam logo o pacote. De longe eles veem logo que é o feijão-manteiguinha de Santarém, original, que vem direto da comunidade. Aí vende tudo, não sobra um pacote.⁹

De fato, a forma de apresentação do produto adotada pela Acaprucesc difere muito do modo como o feijão-manteiguinha é, usualmente, oferecido ao consumidor santareno. Na feira da Prainha, também referida como “mercadinho da Prainha”, ele é acondicionado em pequenos sacos que, sem qualquer tipo de identificação, são pendurados nas barracas (Figura 3). “As pessoas chegam e perguntam se tem o feijão manteiguinha” — esclarece uma feirante.¹⁰

Figura 3 - Feijão-manteiguinha à venda na feira da Prainha

Fonte: a autora

No Mercadão 2000, que é o principal mercado popular de produtos agrícolas em Santarém, o feijão é exposto em sacas de 60kg — embalagens usadas para comercialização pelos próprios produtores — ou em tambores plásticos que comportam igual quantidade do produto (Figura 4). Em meio a outros grãos e cereais expostos nos mesmos tipos de recipientes, o feijão-manteiguinha fica sem identificação, de modo que só os conhecedores o distinguem. Apesar dessa desvantagem, essa forma de apresentação do produto agrada os clientes, que, antes de comprarem, costumam experimentar e manusear o feijão, observando suas características.

Figura 4 - Feijão-manteiguinha à venda no Mercadão 2000

Fonte: a autora

Além de variações na forma de apresentação, há diferenças quanto às porções e aos preços praticados na comercialização do feijão-manteiguinha nas feiras e nos mercados santarenos. A feirante Maria das Graças Silva, que vende frutas, legumes e de-

rivados da mandioca há três décadas no mercadinho da Prainha, começou a comprar feijão-manteiguinha de um produtor da várzea há apenas dois anos, a fim de atender à crescente clientela de consumidores desse grão. Semanalmente, ela compra dez sacos de 800g de feijão, pelo preço de R\$ 7,00 cada, e revende-os por R\$ 10,00.

Trabalhando no Mercadão 2000 há duas décadas, Manoel Pereira vende feijão-manteiguinha há mais de 15 anos. Ele adquire o produto junto a agricultores do planalto e da várzea, pagando cerca de R\$350,00 pela saca de 60kg. Na hora da venda, retira da saca a quantidade solicitada pelos clientes, normalmente entre 500g e 1kg. O quilo, que é comprado pelo feirante por pouco menos de R\$6,00, é revendido ao consumidor por preços que variam entre R\$10,00 e R\$15,00, dependendo da procura pelo produto.

Nós compramos o feijão a grosso e vendemos a retalho, pois aqui no Mercadão muitas pessoas compram o feijão. Quem faz comida por aqui¹¹ compra também, de um quilo ou meio quilo. Tem pessoas de Santarém que compram, tem turistas que vêm e compram. As pessoas já chegam e perguntam se tem o feijão manteiguinha.¹²

Na feira da Candilha, onde o feirante Carlos da Silva trabalha há mais de 25 anos, o feijão-manteiguinha vem da comunidade do Tapará, que fica na região de várzea do Ituqui, onde “antes eles produziam mais feijão, [e] hoje a plantação caiu muito”.¹³ Pelo preço unitário de R\$ 400,00, compra dez sacas do produtor a cada dois meses, e revende o quilo de feijão-manteiguinha a preços semelhantes aos cobrados no Mercadão 2000.

Além desses espaços tradicionais de comercialização do feijão-manteiguinha, novos canais de venda do produto *in natura* e em pratos customizados em circuitos de gastronomia têm sido abertos nos últimos anos, com auxílio de ações coordenadas de publicidade realizadas dentro e fora de Santarém. Um editorial escrito pelo antropólogo Raul Lody em 2013, mesmo ano de reativação do projeto da Emater, inaugurou uma espécie de campanha de exaltação das qualidades diferenciais do feijão-manteiguinha produzido em Santarém.

[...] o “feijão de Santarém”, também conhecido como “manteiguinha de Santarém”, é um saboroso acompanhamento para o pirarucu fresco ou salgado, sendo ainda acompanhado com farofa. [...] O feijão de Santarém tem sabor, forma, cor, textura, e uso culinário peculiar. Ele faz parte da compreensão do “comer amazônico” [...]. Leguminosa de muitos tipos, cores, texturas e sabores, é o feijão. O feijão de Santarém é especial, e mais especial ainda se consumido na região e temperado com a energia da floresta (LODY, 2013).¹⁴

Mais recentemente, o renomado chefe de cozinha Saulo Jennings passou a divulgar intensamente os pratos à base de feijão-manteiguinha que são servidos em seu

11 Ele se refere aos vendedores de refeições dentro do próprio Mercadão.

12 Entrevista de Manoel Pereira concedida a Rosiane Cunha em maio de 2019.

13 Entrevista de Carlos Silva concedida a Rosiane Cunha em maio de 2019.

14 Disponível no blog de Sidney Rezende: <https://www.srzd.com/>

famoso e premiado restaurante, que fica em uma das mais belas praias do rio Tapajós, em Carapanari, Santarém. Para tanto, tem participado de programas televisivos, concursos e eventos de gastronomia, nos quais apresenta pratos preparados com o referido produto. Em suas diferentes aparições, o chefe Jennings reforça a importância de incrementar a divulgação para conferir notoriedade ao feijão-manteiguinha produzido em Santarém, como parte de um processo consciente e dedicado de construção de um produto diferenciado para o mercado.

É um feijão que está conquistando o Brasil e o mundo. Ele cabe em diversos tipos de culinária. Tivemos uma mídia em rede nacional, que foi no próprio Globo Repórter um mês e meio atrás, e, hoje, todo mundo pergunta sobre esse feijão. Então a gente tem que realmente trabalhar em cima dele, trabalhar na produção dele, na embalagem dele, para poder ele ganhar esse mercado que já está o aguardando.¹⁵

O foco do chefe e da Emater recai, sobretudo, no mercado externo, onde o feijão tradicionalmente usado pelo consumidor santareno para fazer baião-de-dois não ganha apenas nova roupagem, mas também nova denominação, visando a fixar o sinal distintivo que os entusiastas da indicação geográfica almejam registrar: Feijão-Manteiguinha de Santarém.

O feijão-manteiguinha de Santarém, hoje é muito mais consumido por pessoas de fora, do que de Santarém, hoje com a nomenclatura usando já e feijão-manteiguinha de Santarém né ou simplesmente feijão de Santarém então já se vende hoje em vários supermercados famosos o feijão-manteiguinha de Santarém.¹⁶

Na esteira da promoção do antigo feijão com a nova denominação, uma empresa revendedora de gênero alimentícios típicos da Amazônia — tucupi, grãos, farinhas, tapioca, geleias e doces de frutos regionais — já incluiu o Feijão-Manteiguinha de Santarém em seu repertório de produtos (Figura 5). Apresentando-se como uma empresa de origem familiar criada em 2014 como ramificação de um famoso restaurante belemense, pautada em objetivos de sustentabilidade ambiental e valorização de tradições culinárias amazônicas, a Manioca tem representantes em alguns estados e realiza vendas online, além de oferecer receitas com feijão-manteiguinha. Meio quilo do feijão é comercializado por R\$ 19,99.

¹⁵ Entrevista concedida por Saulo Jennings a Rosiane Cunha em maio de 2019.

¹⁶ Entrevista concedida por Saulo Jennings a Rosiane Cunha em maio de 2019.

Figura 5 – Embalagem do Feijão-Manteiguinha de Santarém



Fonte: Manioca

As recentes mudanças nas esferas de comercialização do feijão-manteiguinha cultivado em Santa Cruz estão notoriamente articuladas a um projeto mais incisivo de divulgação e difusão desse produto para circuitos comerciais que extrapolam a localidade produtora. Tais mudanças estão na base do projeto de IG do Feijão-Manteiguinha de Santarém, entendido não só como produto agrícola, mas também como produto de uma elaboração sociocultural.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A diversidade biológica e cultural amazônica confere ao Pará alto potencial de desenvolvimento de indicações geográficas para produtos tradicionais de diferentes localidades, aos quais se associam qualidades singulares. Contudo a utilização desses sinais distintivos coletivos é ainda pouco explorada, e a ampliação das IG paraenses é frustrada por uma série de fatores estruturais, econômicos, socioculturais e educacionais, decorrentes do baixo nível de acesso a bens, serviços e políticas públicas por grande parte da população do estado.

No que concerne aos pequenos produtores familiares e artesanais, uma das tribulações que inibe o recurso às IG é a combinação entre fartas exigências técnico-burocráticas e o pequeno acúmulo de experiências associativas na gestão da produção e comercialização de produtos tradicionais. Levando em conta que a obtenção e a manutenção de um sinal distintivo coletivo exigem alto grau de comprometimento social por parte da comunidade usuária, os níveis frequentemente baixos de engajamento, esclarecimento e participação dos produtores constituem desafios a serem superados nos projetos de IG.

No que tange especificamente à concepção do processo de IG do Feijão-Manteiguinha de Santarém, um dos projetos abarcados pelo Fórum Técnico de Indicação Geográfica e Marcas Coletivas do Estado do Pará e pela Emater-Pará, esta pesquisa propôs avaliar a participação dos atores locais em duas esferas de ação que são cruciais para o registro de uma indicação geográfica: a produção e a comercialização/divulgação do feijão-manteiguinha. Para tanto, foram ouvidos agricultores, feirantes, um engenheiro agrônomo da Emater e um chefe de cozinha, sendo estes últimos grandes entusiastas da IG.

Os agricultores demonstraram plena ciência da ótima qualidade do seu produto e do valor dos conhecimentos tradicionais usados na lavoura, principalmente nas etapas de escolha e armazenamento de sementes, responsáveis por garantir boas safras anuais. No entanto, revelaram que ignoram a proposta de IG ou estão mal informados sobre ela. Considerando que a comunidade produtora deve ser a primeira a ser preparada para o processo de uma IG, chama atenção a falta de informação sobre o assunto nesse segmento.

Na esfera da comercialização/divulgação do feijão-manteiguinha está em curso um processo de acentuação da diferenciação entre os mercados local e de exportação, que poderá levar a uma clivagem entre consumidores do produto. A crescente divulgação do Feijão-Manteiguinha de Santarém no mercado externo está associada ao refinamento progressivo das formas de apresentação do grão e ao aumento do seu preço médio, o que pode vir a impedir determinados consumidores de terem acesso ao produto.

Diante do exposto, faz-se premente uma séria avaliação do projeto que visa ao registro da IG do Feijão-Manteiguinha de Santarém. Para tanto, é urgente que os agricultores sejam devidamente esclarecidos sobre o grau de comprometimento social e econômico exigido em um projeto como esse. Por constituírem a comunidade diretamente afetada pela possível IG, os produtores do grão têm de assumir, o quanto antes, o protagonismo do processo em curso, no caso de o registro ser de seu interesse. Para tomar suas decisões, contudo, eles deverão conhecer experiências positivas e negativas de grupos semelhantes, avaliar os próprios pontos fortes e fracos, além de ter clareza de que o desenvolvimento local só é alcançável quando o foco da IG vai além do mercado e considerar fortalecer os vínculos entre o produto, os produtores, o território e seu patrimônio cultural.

REFERÊNCIAS

BRANDÃO, Bárbara de Oliveira; SANTOS, João Antonio Belmino dos. A valorização dos produtos tradicionais através da indicação geográfica: o potencial do aratu de Santa Luzia do Itanhy. **Revista Brasileira de Desenvolvimento Regional**, Blumenau, v. 4, n. 2, p. 149-175, 2016. Disponível em: <<https://proxy.furb.br/ojs/index.php/rbdr/article/view/5383>>. Acesso em: 18 jan. 2021.

BRASIL. Lei nº 9.279, de 14 de maio de 1996. Regula direitos e obrigações relativos à propriedade industrial. **Diário Oficial da União**, Poder Executivo, Brasília, DF, 15 mai. 1996. Seção 1, p. 8353.

CORUMBÁ, Lorena Gomes. **Avaliação da qualidade de sementes *Vigna unguiculata* (L.) Walp após processo de secagem em leito de jorro**. 2015. 162 f. Tese (Doutorado em Engenharia de Recursos Naturais da Amazônia) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Tecnologia, Belém, 2015.

DALLABRIDA, Valdir Roque (Org.). **Indicação Geográfica e Desenvolvimento Territorial: reflexões sobre o tema e potencialidade no Estado de Santa Catarina**. São Paulo: LiberArs, 2015.

DALLABRIDA, Valdir Roque; BAUKART, Kelly Samantha; GUINZANI, Walison. Signos distintivos territoriais e indicação geográfica: uma avaliação de experiências com a aplicação de instrumental metodológico. **Interações**, Campo Grande, v. 21, n. 1, p. 195-211, 2020.

FREIRE FILHO, Francisco Rodrigues et al. **Feijão-caupi no Brasil: produção, melhoramento, avanço e desafios**. Teresina: Embrapa Meio-Norte, 2011.

LOCATELLI, Liliana. **Indicações Geográficas: a proteção jurídica sob a perspectiva do Desenvolvimento econômico**. Curitiba: Juruá, 2008.

LODY, R. **Feijão do Norte: feijão manteiguinha de Santarém**. 2013. Disponível em: <http://www2.sidneyrezende.com/noticia/210749+feijao+do+norte+feijao+manteiguinha+de+santarem>. Acesso em: 11 dez. 2018.

MELO, Paulo de Tarso Anunciação de; MELO, Sheila de Souza Corrêa de; RIBEIRO, Suezilde da Conceição Amaral. Cacau de Tomé-Açu: a importância da indicação geográfica para produtos comercializados no mercado internacional. **Revista INGI**, v. 4, n. 4, p.1033-1047, 2020.

NASCIMENTO, Jéssica Nayara do; DALLABRIDA, Valdir Roque. Direito e desenvolvimento territorial: as questões legais que envolvem a indicação geográfica de produtos e serviços no Brasil e no exterior. **Colóquio – Revista do Desenvolvimento Regional**, Taquara, v. 13, n. 1, p. 33-54, 2016.

OLIVEIRA, Amanda Borges de; MOREIRA, Eliane Cristina Pinto. Indicações Geográficas e Agrobiodiversidade no contexto amazônico: a necessidade de um desenvolvimento territorial que leve em consideração a identidade cultural inerente aos produtos oriundos do conhecimento tradicional. **Revista de Direito Econômico e Socioambiental**, Curitiba, v. 9, n. 2, p. 261-280, mai./ago. 2018.

PELLIN, Valdinho; SILVA, Leonardo Furtado da. Indicações geográficas: uma estratégia para o desenvolvimento territorial rural. 2015. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL SOBRE DESENVOLVIMENTO REGIONAL, 7, 2015, Santa Cruz do Sul, RS. **Anais eletrônicos...** Santa Cruz do Sul: Unisc, 2015. Disponível em: <https://online.unisc.br/acadnet/anais/index.php/sidr/article/download/13423/2590>. Acesso em: 18 jan. 2021.

PEREZ, Félix S. **Las diferencias entre las marcas y las Denominaciones de Origen**. In: 1º Congreso Nacional de Derecho Vitivinícola. Mendoza (Argentina), 18 De Mayo de 2012. Disponível em: <http://adevi.com.ar/info/La%20diferencia%20entre%20las%20marcas%20y%20las%20DO.pdf> Acesso em: 3 jan. 2019.

RODRIGUES, João Elias Lopes et. al. Avaliação de genótipos de feijão-caupi, de porte semiereto e ereto, na região Norte. In: CONGRESSO NACIONAL DE FEIJÃO-CAUPI, 3, 2013, Recife, PE. **Anais eletrônicos...** Disponível em: <https://ainfo.cnptia.embrapa.br/digital/bitstream/item/85609/1/228b.pdf>. Acesso em: 18 jan. 2021.

SILVA, Fernanda Novo da. et al. Institucionalização das indicações geográficas no Brasil e na Espanha. **Cienc. Rural**, Santa Maria, v. 43, n. 9, p. 1727-1733, 2013. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-84782013000900030&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 18 jan. 2021.

CAPÍTULO 10

PERCEPÇÃO DOS PESCADORES ACERCA DOS IMPACTOS SOCIOAMBIENTAIS DECORRENTES DA URBANIZAÇÃO NO ENTORNO DO LAGO DO JUÁ, SANTARÉM, PARÁ, BRASIL

Alessandra Dyana Branches da Silva¹

DOI: 10.46898/rfb.9786558891055.10

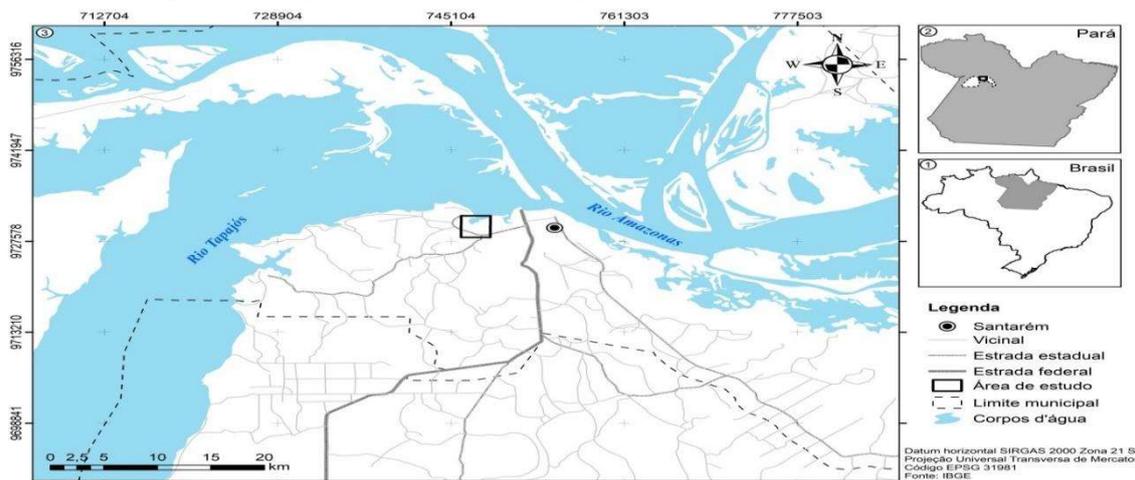
¹ Egressa do Programa de Pós-graduação em Ciências da Sociedade da Universidade Federal do Oeste do Pará.
E-mail: alebranches7@yahoo.com.br

1 INTRODUÇÃO

O presente artigo consiste na análise dos impactos socioambientais resultantes do processo de urbanização no lago Juá, localizado a sete quilômetros da zona central da cidade de Santarém, Estado do Pará. Sob a ótica dos pescadores locais, os efeitos do processo de urbanização têm afetado profundamente as potencialidades daquele ecossistema como o estoque pesqueiro e, conseqüentemente, a principal atividade econômica daquela comunidade lacustre, a pesca artesanal.

O lago Juá está situado à margem direita do rio Tapajós, cujo acesso pode ser tanto por via fluvial, por meio de pequenas embarcações, como por ramais, com entradas pela Rodovia Engenheiro Fernando Guilhon, com média de chegada de dez a quinze minutos. O lago faz limite com uma Área de Preservação Ambiental que possui o mesmo nome do lago, praticamente inserida na malha urbana do município de Santarém.

Figura 1 - Mapa de localização do lago do Juá, Santarém, Estado do Pará



Fonte: IBGE, 2018. Elaboração: Darlisson Fernandes Bento, 2018.

Nele concentram-se várias espécies de peixes, aves, vegetais e outros organismos, caracterizando um lugar aonde os pescadores e pescadoras praticam as suas atividades pesqueiras. Entretanto, por estar localizado praticamente dentro da zona urbana da cidade, sofre muitas ameaças de invasão, desmatamento, queimadas, pesca predatória e atualmente, processo de devastação da vegetação de áreas próximas.

A partir desta constatação, inicialmente provocada pela mudança drástica da paisagem natural às proximidades do lago Juá no ano de 2012, devido à destruição de 182 hectares de vegetação nativa, seguida pelo assoreamento do leito do manancial, ambos amplamente divulgados pela imprensa municipal, justificou-se o interesse na realização da pesquisa. Além, da implantação de empreendimentos imobiliários, ocupações irregulares e de um conjunto habitacional construído pelo Governo Federal, apontados como os principais agentes de degradação ambiental do lago Juá.

Inicialmente, destacamos o empreendimento imobiliário de responsabilidade da empresa SISA - Salvação Empreendimentos Imobiliários (Buriti Imóveis), que iniciou a construção do loteamento urbano no ano de 2011, mas teve suas atividades paralisadas por questões administrativas e judiciais. O objetivo da empresa é construir um loteamento urbano residencial e comercial às margens da rodovia Fernando Guilhon, próximo ao lago do Juá, abrangendo uma área total de 995.417m² (99,52 ha), que deverá ser dividida em 2.751 lotes, sendo 1.693 residenciais e 1.058 comerciais.

O Ministério Público Estadual e o Ministério Público Federal alegam nos autos dos processos existentes contra a empresa responsável pelas obras, que o empreendimento imobiliário foi implantado sem respeitar a legislação ambiental vigente e as famílias que moram no entorno do lago, assim como os pescadores que utilizam aquele ecossistema para garantir o sustento familiar. Atualmente, as obras não possuem autorização legal para serem retomadas.

Além deste, a construção de outro empreendimento habitacional implantado às margens da Rodovia Fernando Guilhon foi responsabilizado judicialmente por ter contribuído para a degradação do lago do Juá. O Residencial Salvação, de responsabilidade do Programa “Minha Casa, Minha Vida”, do Governo Federal, construiu 3.081 unidades de casas que, atualmente, abriga uma população estimada em 15.000 mil pessoas. Uma galeria para escoar a água das chuvas, que atravessa a rodovia Fernando Guilhon e desemboca no leito do lago do Juá, contribuindo significativamente para o assoreamento do lago, uma vez que com a enxurrada despeja uma grande quantidade de dejetos e lama no leito do lago.

Por último, e não menos importante, a Ocupação Vista Alegre do Juá, com uma extensão de aproximadamente 2,69 Km, das margens da rodovia Engenheiro Fernando Guilhon até a margem do rio Tapajós, defronte à Praia da Salvação, também é apontada pelos pescadores como prejudicial para a atividade da pesca artesanal no lago do Juá. A ocupação espontânea existe há mais de quatro anos e possui cerca de 2.500 famílias, uma população estimada em 5.000 mil habitantes. As residências são ocupadas essencialmente por população de baixa renda e com infraestrutura precária, sem acesso ao fornecimento de energia elétrica e aos serviços sanitários básicos. Segundo os pescadores, devido à ausência de saneamento básico na ocupação, parte do esgoto e do lixo produzido pelos ocupantes é despejado no rio Tapajós e levado pela correnteza para às margens do lago.

A verificação de todos estes fatores degradantes demonstra a relevância do tema proposto pela pesquisa, o qual tem a finalidade de enriquecer a discussão acerca da real implementação de um desenvolvimento sustentável para cidades da região ama-

zônica, melhorando a integração meio ambiente e seus agentes sociais. Discutir o tema é ampliar o debate para a prática de um urbanismo responsável, onde não se separe o estudo dos impactos físicos com os impactos sociais, devendo ser avaliado tanto o meio biofísico, quanto o meio artificial, incluindo, dessa forma, as necessidades e interesses das comunidades atingidas e da sociedade em geral.

Diante disso, este artigo analisou a percepção acerca dos impactos socioambientais tanto dos pescadores que moram no entorno do lago, assim como daqueles que frequentam diariamente o local para desempenhar no período de maio de 2017 a Junho de 2018, haja vista a preocupação com a possível destruição dos recursos naturais que compõem o ecossistema do Juá e, conseqüentemente, propor a resolução da seguinte questão norteadora: Os impactos socioambientais provocados pelo avanço do processo de urbanização do município de Santarém, com a instalação de empreendimentos habitacionais e pela ocupação urbana ao entorno do lago Juá atingiram a pesca artesanal?

Na busca de respostas para esta problemática, o presente artigo utilizou suporte teórico -conceitual sobre percepção ambiental, de fundamental importância para compreender as inter-relações entre o homem e o ambiente, suas expectativas, anseios, satisfações e insatisfações, julgamentos e condutas em relação ao espaço onde está inserido. Assim, alicerçado por tais conceitos, o presente estudo tem como objetivo geral: analisar a partir da percepção dos pescadores locais, sobre os impactos socioambientais que afetaram diretamente a comunidade pesqueira do lago Juá após a intensificação do processo de urbanização no entorno da Rodovia Fernando Guilhon.

Para atender ao objetivo proposto, a presente pesquisa adotou a perspectiva etnográfica como delineamento metodológico. Tal metodologia foi aplicada considerando que as observações em campo deverão ser conduzidas do “ponto de vista do nativo” (MALINOWSKI, 1976), a fim de compreender a representação do grupo e esclarecer as razões práticas e simbólicas que estão inseridas no dia a dia da comunidade pesqueira do lago do Juá. A partir deste metodologia, delineamos a importância econômica, social e cultural daquele ecossistema para a comunidade, uma vez que à medida que o meio ambiente vai sendo comprometido pelo intenso processo de urbanização, os pescadores temem pela extinção da atividade pesqueira no lago.

No lago Juá, a pesca artesanal é a principal atividade produtiva das famílias de pescadores locais e de outras comunidades próximas. O peixe é o principal recurso natural explorado pela comunidade tanto para subsistência, quanto para geração de renda. A pescaria é realizada em pequena e a comercialização do pescado é realizada diretamente ao consumidor final. Os principais pontos de venda são as casas dos

próprios pescadores e às margens da rodovia Fernando Guilhon, tanto na entrada do ramal que dá acesso a comunidade Ramal dos Coelho (Região do Eixo Forte), como no entroncamento da Rodovia Fernando Guilhon com a rodovia Everaldo Martins, que liga a cidade a vila balneária de Alter do Chão.

A comunidade lacustre pesqueira é formada por seis famílias de pescadores que vivem em casas instaladas ao longo de uma extensa faixa de areia que divide o lago do Juá, do Rio Tapajós. Além delas, outras famílias também utilizam o manancial de forma recorrente para a atividade pesqueira, contudo, moram às margens de ramais com acesso ao lago e em comunidades da Região do Eixo Forte¹. Parte delas descendem de um mesmo grupo de pescadores oriundos da comunidade de Uricurituba², região de Várzea do município de Santarém, que há mais de cinquenta anos mudaram para o lago do Juá fugindo do fenômeno das terras caídas³.

Além da relação de parentesco, a pesca apresenta-se como elemento que revela a identidade social do grupo de pescadores do Juá, pois exprime não apenas suas condições de existência, baseadas na sobrevivência por meio desta atividade, mas um modo de vida que engloba as demais esferas da vida social. A relação com o meio ambiente é caracterizada pela singularidade da prática de pesca artesanal.

Constatou-se ao fim da pesquisa que a intervenção humana atingiu diretamente a água e os peixes do lago, transformando este processo social em uma problemática socioambiental que atingiu diretamente o *modus vivendi* dos pescadores que sobrevivem da pesca artesanal.

2 REFERENCIAL TEÓRICO

A palavra percepção deriva do latim *perceptivo* e significa o resultado de uma combinação dos sentidos no reconhecimento de um estímulo externo (HOUAISS, 2008). Demais dicionários da língua portuguesa trazem a definição incluindo palavra como intuição, imagens, representações ou ideias. Hochberg (1973 apud KUHNEN; HIGUCHI, 2011) por sua vez, afirma que percepção não se define em apenas um termo, no entanto, tenta sinalizar e explicar as observações do mundo que nos rodeia.

Percepção é conhecer, por meio dos sentidos, objetos e situações. Sendo assim, operando sobre dados sensoriais, se configura determinada percepção como resultado de diferentes tipos de condutas com o que se percebe (PENNA, 1969 apud KUHNEN;

¹ Eixo forte é uma região localizada a Oeste do Estado do Pará no município de Santarém ao longo da rodovia PA-457 - rodovia Everaldo Martins - que liga Santarém a Alter do Chão.

² Uricurituba é uma comunidade ribeirinha situada à margem esquerda do rio Amazonas, próxima à sede do município de Santarém - Pará.

³ Terras Caídas é o termo utilizado pela população ribeirinha amazônica para designar o processo de erosão fluvial acelerada que ocorre às margens do Rio Amazonas. O fenômeno enquadra uma variedade de processos geológicos que inclui desde rupturas simples como solapamento e desmanche das margens, até processos mais complexos envolvendo rupturas rotacionais que criam verdadeiras enseadas nos locais onde ocorre, alterando a paisagem e expondo os moradores dessas áreas a uma série de transtornos (CARVALHO; CUNHA, 2011).

HIGUCHI, 2011). Todavia, os sujeitos não possuem uma percepção impulsionada somente por suas sensações, mas acompanhada de um contexto histórico, econômico e de padrões determinados pela sociedade.

Aspectos relacionados à temática ambiental vêm se tornando um assunto comum e prioritário na sociedade brasileira, principalmente depois da realização da Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (Rio 92), realizada na cidade do Rio de Janeiro em 1992 e, mais recentemente, em 2003 (Brasília); nas Conferências Infanto-Juvenil e a Nacional de Meio Ambiente. Após esses eventos, muito se falou e vem se falando sobre meio ambiente no Brasil, no entanto, ainda não é tão evidente a correta percepção que os indivíduos têm sobre o assunto, principalmente com relação a real dimensão das variáveis ambientais e seus efeitos sobre o ambiente como um todo.

Convém também ressaltar que a produção de pesquisas pertinentes à compreensão do estado de conhecimento sobre Percepção Ambiental, vem se tornando uma necessidade, tendo em vista a crescente produção de conhecimento sobre o tema nas mais diversas áreas científicas. As pesquisas sobre Percepção Ambiental não enfatizam o conceito realista ou naturalista de meio ambiente, que reduz o ambiente às suas condições físicas e biológicas de existência, mas contemplam a riqueza das dimensões culturais e sociais do ambiente.

Esse mergulho no diálogo entre sociedade e natureza, tomado como uma interação permanente em que as partes se modificam mutuamente, possibilita uma compreensão dinâmica dessa relação (CARVALHO, 2004). Paula et al. (2014) afirma ainda que a realização de estudos de Percepção Ambiental possibilita, por parte dos planejadores e gestores, o conhecimento das expectativas da população envolvida, suas necessidades, limitações e potencialidades do que pode ser realizado naquele ambiente. Para Silva et al. (2014), é nesse sentido que se faz necessário ampliar as percepções acerca do ambiente em que se vive e atua.

Atualmente, a Percepção Ambiental pode ser aplicada para uma tomada de consciência e decisão sobre as ações humanas e o meio ambiente, sendo caracterizada pelo ato de perceber o ambiente, visando sua proteção e valorização. Holanda (2011) afirma que a percepção ambiental de populações ribeirinhas reflete vários aspectos de degradação do meio ambiente, sendo necessária a ocorrência de uma reflexão sobre as consequências da implementação de políticas desenvolvimentistas que ignoram a articulação dos ciclos ecológicos, as economias locais, aspectos culturais e os saberes ambientais locais.

As comunidades ribeirinhas por possuírem uma maior dependência, contato e proximidade com os recursos naturais, sofrem e percebem os impactos socioambientais mais rápido que as sociedades modernas, que não dependem diretamente desses recursos para sua subsistência. Muniz (2009) exemplifica a situação discorrendo sobre a poluição de um rio por um empreendimento hidrelétrico, ressaltando que esse impacto não é somente uma externalidade que poderia ser compensada por um valor econômico, pois nessa mesma situação, atores sociais provenientes de comunidades ribeirinhas são diretamente impactados por essa externalidade, enquanto a sociedade moderna dificilmente sofrerá e perceberá esse impacto.

Nesta visão, o pescador artesanal é um dos protagonistas desta relação homem-ambiente e suas ações influenciam diretamente neste meio, portanto, sua percepção determina suas ações e devido a esses fatores, a compreensão dos saberes locais e a percepção ambiental dos impactos socioambientais por seus moradores são fundamentais para identificar um ponto de equilíbrio entre a sociedade e a natureza, entendendo os diferentes serviços que os recursos naturais prestam às distintas sociedades.

O saber ambiental é um saber sobre um campo externalizado pela racionalidade econômica, científica e tecnológica da modernidade, mas, que conota os saberes marginalizados e subjugados pela centralidade do logos científico (LEFF, 2010). Ao propor uma discussão sobre o meio ambiente, debruçamos em um mundo complexo, ramificado e sistêmico. Capra (2006) já afirmava que “quanto mais estudamos os principais problemas de nossa época, mais somos levados a perceber que eles não podem ser entendidos isoladamente. São problemas sistêmicos, o que significa que estão interligados e são interdependentes”. É neste cenário que a pesquisa sobre percepção ambiental submerge. A percepção é uma resposta dos sentidos, estes estimulados externamente como atividade proposital, no qual certos fenômenos são claramente registrados, enquanto outros retrocedem ou são bloqueados (TUAN, 2012).

Trigueiro (2005) defende que a percepção ambiental é uma tomada de consciência do ambiente pelo homem, ou seja, perceber o ambiente em que se está localizado, aprendendo a proteger e cuidar dele da melhor forma possível. Desta maneira, estudos sobre a percepção ambiental são importantes para que possamos compreender melhor as inter-relações entre o homem e o ambiente, suas expectativas, anseios, satisfações e insatisfações, julgamentos e condutas.

3 METODOLOGIA

A percepção dos pescadores do lago Juá foi analisada a partir dos seguintes pontos, quais sejam: acompanhando o dia a dia dos pescadores; bem como realizando caminhadas pelas casas instaladas na pequena comunidade, tecendo conversas com

moradores mais antigos e líderes comunitários, usando o recurso da observação participante e buscando conhecer o modo de vida dos moradores, que na sua singularidade enfrentam os problemas causados pela degradação ambiental que atinge o lago.

Em relação aos participantes, vinte interlocutores entrevistados ao longo da pesquisa de campo foram selecionados a fim de atender as necessidades metodológicas do trabalho. Os critérios definidos atenderam as seguintes condições: pescadores que moram no entorno do lago do Juá e pescadores oriundos de outras comunidades que também utilizam aquele ecossistema para a pesca artesanal e ornamental.

A idade dos pescadores que participaram desta pesquisa variou entre 22 e 68 anos. A maioria dos participantes tinha mais de 10 anos de contato com o rio, a mata, o peixe e o meio natural. Este fato é considerado relevante na pesquisa, porque o tempo de contato reflete em experiência vivida. Quanto maior o tempo de vida no local, mais ele conhece esse ambiente, levando consigo mais conhecimentos, sendo, portanto, o pescador mais indicado para falar do rio, da atividade de pescaria e do ambiente como um todo.

Os dados foram coletados por meio das técnicas de observação direta, conversas informais e do uso de entrevistas semiestruturadas com o propósito de contextualizar e compreender os significados das informações obtidas. Durante a realização das entrevistas, foram abordados temas basilares como: modo de vida e prática pesqueira, descrevendo como é o cotidiano dos pescadores artesanais, a relação de uso e conservação dos recursos naturais do lago e, quais os impactos socioambientais percebidos na atividade pesqueira e a quem eles atribuem à causa.

Reforçamos a captação das informações usando recursos como gravação de voz, por meio de aparelhos celulares e de cadernos de campo, os quais contêm entrevistas, impressões e relatos dos pescadores, além de extenso uso da fotografia como forma de registro das tradições e culturas locais. Em paralelo às atividades de campo, a pesquisa documental foi importante neste trabalho, especialmente viabilizando análises dos processos judiciais que foram sendo distribuídos ao longo dos últimos anos. Documentos obtidos a partir de pesquisas na internet, assim como solicitações junto às entidades da sociedade civil e às instituições públicas ligadas à questão ambiental, processos judiciais e atas de reuniões, somaram-se a pesquisa.

A primeira visita ao lago do Juá foi realizada no dia 09 de abril de 2017. Partimos de um pequeno porto localizado na Praia do Maracanã, a bordo de uma bajara, comandada pelo Senhor Ademar e seu filho Dilmar. Saímos às 09 horas e 30 minutos em direção ao lago, e, em menos de quinze minutos, desembarcamos no local. Durante o trajeto, navegamos às margens da Praia do Maracanã e da Praia da Salvação. Conse-

guimos visualizar um número expressivo de casas instaladas às proximidades da beira das praias, revelando a crescente expansão urbana da cidade de Santarém.

Inicialmente, procuramos os líderes comunitários para expor a relevância da pesquisa e solicitar o consentimento para realizá-la. Ao tomar conhecimento do tema proposto, a líder comunitária R. Santos, 64 anos, primeiramente questionou de que forma poderiam colaborar e, em seguida enfatizou a necessidade de que os resultados da pesquisa fossem levados à comunidade.

Nesse momento, comprometemo-nos a retornar com os resultados da pesquisa e especificamos de que forma ela seria realizada. Esclarecemos que inicialmente a senhora R. Santos poderia nos ajudar identificando os pescadores do lago, a origem deles e o horário que eles estariam no local, para que então estabelecêssemos os primeiros contatos.

Assim, no decorrer do ano de 2017, durante as visitas realizadas a campo, novos contatos foram estabelecidos, conhecemos os pescadores mais recorrentes do lago e tivemos acesso aos demais líderes comunitários e suas respectivas famílias. Nesse período, realizamos coleta de informações acerca do histórico de ocupação no entorno do lago, histórico cultural da comunidade e ainda, ouvimos um pouco das histórias e lendas contadas pelos pescadores. Este material está reunido por meio de fotografias com os moradores mais antigos.

Entretanto, foi somente no início de 2018 que reunimos com os pescadores de forma individualizada. Na ocasião, visitamos suas casas, conhecemos suas pequenas plantações, seus instrumentos de pesca e suas embarcações. No primeiro período, conseguimos visualizar e entender a dinâmica das atividades diárias dos pescadores locais. Já no segundo semestre de 2018, o ritmo da pesquisa aumentou considerando o final do período invernos. No verão, as visitas a campo puderam ser realizadas de carro, uma vez que a distância do lago para a casa da pesquisadora é de apenas 15 minutos. Na maioria das vezes o automóvel ficava estacionado nos portos da casa do seu “Pelé” ou do Seu Valdeci, ambos pescadores que possuem residências instaladas ao longo de ramais com entrada pela Rodovia Fernando Guilhon e que dão acesso à margem do lago do Juá

Com o início das conversas individualizadas, reforçou-se a necessidade de serem realizadas entrevistas junto aos pescadores e ainda, quanto à possibilidade deles realmente expressassem suas opiniões e expectativas em relação ao que estava sendo pesquisado. Durante as conversas, tornou-se possível observar que eles estavam dispostos a expressar a magnitude dos efeitos do processo de degradação do lago e, ainda, quanto à satisfação de estarem sendo ouvidos, conforme deixa claro o senhor V.Viana:

“O pessoal só vem aqui, tira foto, colhe material da água e nem perguntam como estamos? Isso aqui tá se acabando. A gente fica sem poder fazer nada” (informação verbal).

Durante toda a pesquisa utilizamos a observação participante com o objetivo de não somente colher informações com entrevistas ou conversas informais, mais também acompanhar todos os processos que estão ocorrendo em silêncio e não verbalizado pelos pescadores. A observação participante implica saber ouvir, escutar, ver, fazer uso de todos os sentidos. É preciso ponderar sobre o momento certo para perguntas e por vezes esperar mais do que o imaginado. Segundo Bezerra (2010), as entrevistas formais são muitas vezes desnecessárias, devendo a coleta de informações não se restringir a isso. Com o tempo os dados podem vir ao pesquisador sem que ele faça qualquer esforço para obtê-los e isto pode ajudar significativamente na manutenção do relacionamento estabelecido.

Com base nisso, observamos que no decorrer das conversas, os pescadores faziam questão de nos levar até os pontos mais afetados pelo processo de degradação ambiental. De barco, de canoa ou de bajaran, visitamos toda a extensão do lago do Juá, observando atentamente todos os locais apontados pelos pescadores.

Neste contexto, considerando as visitas diretamente ao lago, às casas dos pescadores e às reuniões que discutiam sobre o lago, podemos somar um tempo aproximado de 20 dias de pesquisa de campo. Entre uma visita e outra, as conversas foram registradas por meio de equipamentos de reprodução de voz e imagens, com a intenção de capturar precisamente as informações repassadas pelos interlocutores e, em seguida, contextualizá-las na pesquisa.

4 RESULTADOS E DISCUSSÕES

A pesquisa identificou e analisou os principais impactos socioambientais que atingem o lago do Juá sob a ótica dos pescadores artesanais, baseando-se nos seus saberes tradicionais. Por fim, foi possível identificar os seguintes impactos, a saber: o desmatamento, o assoreamento; a diminuição da qualidade da água; a diminuição da quantidade de peixes; as pressões antrópicas diretas no lago decorrentes do processo de urbanização e especulação imobiliária.

Para os pescadores, o *desmatamento* é o principal impacto que atinge aquele ecossistema. Segundo eles, depois que a empresa Salvação Empreendimentos (SISA), conhecida por “Buriti”, começou as obras do Residencial Cidade Jardim I, em 2012, a devastação da vegetação trouxe prejuízos incalculáveis para o lago. Ficou evidenciado que os pescadores locais culpam o empreendimento que desmatou mais de 180 hectares de vegetação nativa de forma repentina, sem consciência das consequências

que estes atos poderiam causar. Esse discurso também mostra a sabedoria ambiental e consciência desses moradores, que relacionam vegetação ciliar do lago com a qualidade ambiental e de vida, conforme relatam os pescadores V. Viana, B. Santos e R. Santos, respectivamente:

“De manhã cedo gente ouviu barulho de máquina. Ninguém sabia de onde era. Até que eu fui lá pista e vi que era uns tratores derrubando as árvores. Isso foi de manhã, no fim da tarde que a gente foi prestar atenção a paisagem tinha mudado completamente. Tava um clarão. Eles desmataram tudo” (informação verbal).

“Naquele mesmo dia, depois que coisa ficou feia, eu ouvi na rádio que era uma empresa que construir um residencial. Eles até anunciavam a venda de terrenos dizendo que a cidade tava crescendo e seria muito bonito. Na mesma semana era gente demais olhando a área” (informação verbal).

“Quando eu saí para pescar já era tarde, umas seis horas da manhã. Quando eu pisei na pista eu vi aquele clarão e me espantei. Na hora eu pensei nos bichos todos que morreram e nem imaginava que isso fosse afetar o lago. Mas foi só dá a primeira chuva que terra desceu tudo para o lago” (informação verbal).

Em seguida, vem o *Assoreamento* que é o acúmulo de sedimentos (areia, entulho e lixo, por exemplo) no leito dos lagos, rios e demais cursos d’água, fenômeno este provocado naturalmente ou por influência humana. Mesmo sendo considerado um processo natural, o assoreamento se torna mais intenso e agressivo ao meio ambiente através da ação do ser humano. O acúmulo de lixo e o desmatamento das matas ciliares (vegetação próxima às margens dos cursos d’água) ajudam a potencializar o assoreamento, provocando consequências negativas para a qualidade de vida de todos os seres que habitam a região afetada. No lago do Juá, esse processo tem diminuído a navegabilidade no verão, tornando-o mais raso, e ao longo de cinco anos, o assoreamento fica mais evidente.

“Muitas famílias que sobrevivem da pesca e dependem exclusivamente do Lago do Juá estão preocupadas, pois existe a possibilidade do manancial se tornar inútil para uso e consumo, e muitas famílias irão sofrer as consequências” (informação verbal).

“Logo que desmataram essa área aí de cima nós não tivemos problema por que foi feito no verão. Mas depois que começou a chover a situação ficou feia. O lago virou um lamaçal” (informação verbal).

“O pior não foi isso. Os bichos que ficavam lá devem ter morrido tudo. Os peixes daqui do lago, principalmente aqueles que dão na beira do rio morreram tudo. Quem trabalhava com a pesca ornamental foi quem mais sofreu” (informação verbal).

“O rio tá muito assoreado, por que desmatou tudo, a terra fica solta, qualquer chuvinha que dá já traz a terra pro lago. Ele tá morrendo por causa da areia que desce a assoreia muito. O lago não tem velocidade e a areia vai só acumulando. É areia demais. No verão a gente vê que surgem bancos de areia que não existiam em alguns locais” (informação verbal).

O assoreamento também vem contribuindo para a *diminuição da quantidade de espécies de peixes capturados no lago*, refletindo diretamente na atividade pesqueira. A pesca artesanal não é somente uma profissão para os pescadores, é um modo de vida, uma forma de se relacionar com a natureza. Eles sentem-se responsáveis pela

manutenção daquele ecossistema, uma vez que é de lá que retiram o sustento da sua família e, portanto, têm a consciência que devem conciliar de forma harmoniosa a sua sustentabilidade com a sustentabilidade ambiental dos recursos utilizados.

Dessa forma, é fundamental pensarmos nas soluções e ações para combater o assoreamento, e não em suas consequências, visando à conscientização da importância das matas ciliares nesse processo, da recuperação dessas áreas e da diminuição da erosão intensificada pelas ações antrópicas, como destaca o pescador F. Viana, 37 anos:

“É complicado. Parece que eles não enxergam ninguém. Vão fazendo as coisas e não se preocupam com a gente. Nós estamos aqui há muito tempo. Precisamos do lago. Espero que o poder público faça alguma coisa e acompanhe tudo isso que tá acontecendo” (informação verbal).

Além destes, a ocupação desordenada do solo, sem os devidos tratamentos conservacionistas, e as *ações antrópicas indevidas*, também são apontadas pelos pescadores como principais impactos socioambientais. Para eles, estas ações provocam alterações na qualidade da água local e induzem a poluição dos recursos hídricos. No lago do Juá, os pescadores alegam que durante as chuvas o lago torna-se um lamaçal, reduzindo o consumo da água para fins domésticos por conta da alteração na cor e no cheiro, conforme explica a pescadora F. Santos, 58 anos:

“Foi muito difícil para gente isso. Quem mora aqui no lago mesmo não tem água encanada, energia elétrica, essas coisas. Agora a gente depende do poços artesianos do pessoal pra ter água boa. Agora, quando não tem, a gente procura no lago mesmo alguns pontos que água parece mais limpa e armazena para tomar” (informação verbal).

“A gente toma banho aqui porque não tem jeito. Tem dias que fica muito suja a água e a solução é atravessar o Tapajós, ir lá para a ponta e tomar banho. Isso atrapalha o nosso dia a dia. As crianças precisam ir para a escola e tem que acordar mais cedo ainda.” (informação verbal).

Além dos impactos acima mencionados, os pescadores relatam que está ocorrendo uma *diminuição da quantidade de peixes* no lago do Juá. Segundo eles, a redução é reflexo da devastação, do escoamento do esgoto no leito do lago, assim como, da ocupação urbana. Ressalta-se que este ecossistema sempre foi considerado referência de reprodução para inúmeras espécies de pescados, contudo, por conta da intensa degradação que afeta o lago, o número de espécies de peixes encontradas reduziu e a qualidade do pescado também diminuiu: dentre as espécies, o tucunaré e a caratinga foram reduzidos drasticamente. Segundo relatos de moradores antigos, pescava-se de pirarucu, até peixe-boi.

“Antes o jaraqui era “pêgo” com fartura durante quase todo o ano. Agora a gente vê que diminuiu os meses que ele dá. Eles também já não são grandão como antes. Tá dando só uns pequenos” (informação verbal).

“Hoje é difícil pegar outras espécies de peixe. É só mais o jaraqui mesmo” (informação verbal).

Além disso, a ocupação desordenada do solo, sem os devidos tratamentos conservacionistas, e as ações antrópicas indevidas, provocam *alterações na qualidade da água local* e induzem a poluição dos recursos hídricos. No lago do Juá, os pescadores alegam que durante as chuvas o lago torna-se um lamaçal, reduzindo o consumo da água para fins domésticos por conta da alteração na cor e no cheiro, conforme explica a pescadora F. Santos, 58 anos:

“Foi muito difícil para gente isso. Quem mora aqui no lago mesmo não tem água encanada, energia elétrica, essas coisas. Agora a gente depende do poços artesianos do pessoal pra ter água boa. Agora, quando não tem, a gente procura no lago mesmo alguns pontos que água parece mais limpa e armazena para tomar” (informação verbal).

“A gente toma banho aqui porque não tem jeito. Tem dias que fica muito suja a água e a solução é atravessar o Tapajós, ir lá para a ponta e tomar banho. Isso atrapalha o nosso dia a dia. As crianças precisam ir para a escola e tem que acordar mais cedo ainda (Figura 25)” (informação verbal).

O processo de ocupação territorial nas margens do lago Juá modificou tanto a paisagem, quanto o modo de vida dos pescadores. Mostra-se nesse discurso um sentimento de tristeza quando discorrem sobre o lago, comparando-o ao que era antigamente. É forte o sentimento de pertencer àquele local, e o de querer cuidar da região, caracterizando a identidade cultural dessas pessoas com o lago.

“O lago mudou muito. Se não tomar uma providência grande, daqui uns 10 anos ou mais, nem água vai ter aqui. Tá acabando, muita gente não tá vendendo, mas eu tô vendendo. As pessoas não percebe que derrubando a mata do jeito que fizeram vai gerar uma grande consequência depois? Todo dia a gente percebe a mudança” (informação verbal).

“A mudança é tão pequena, mas ao mesmo tempo tão grande, que quando você abrir os olhos, que você fô olha né, a mudança foi muito maior que cê imaginava né, a depredação é muito maior” (informação verbal).

A percepção sobre as pressões antrópicas mostra o conhecimento de alguns pescadores locais sobre as ações humanas impactantes ao meio ambiente. Essas pressões são resultados da racionalidade da modernidade, baseada em conceitos extremamente técnicos, que possuem uma visão centralizada no Homem e em suas ações antrópicas. Atualmente, considera-se a natureza no sentido de sua utilização, com o propósito de exploração e manipulação dos recursos naturais, para satisfazer as necessidades humanas, garantindo o crescimento e o desenvolvimento econômico (DORNELES, 2010; CORTEZ, 2011). O discurso apresentado a seguir evidencia a reflexão e a visão crítica dos moradores sobre esse aspecto.

“Acho que isso tudo é por conta do crescimento da população da Fernando Guilhon pra cá. Se você prestar atenção cresceu muito pra esse lados. É muita gente morando para cá e a cada dia essas áreas livres vão sendo ocupadas” (informação verbal).

“Acontece que o pessoal só quer saber de dinheiro. Destrói tudo e não planta uma árvore. Tao acabando com a natureza, tão destruindo tudo, a ganância do homem né, do ser humano” (informação verbal).

“Aqui no juá era berçário das espécies de peixes, a água era limpa. As pessoas não se preocupam, acham um dia isso refaz, e a água não vai volta mais né, então, se não cuida e preserva não adianta, é daí pro final. Então tudo isso é um efeito que vem decorrendo há muitos anos e que agora tá gerando o efeito. Agora na realidade se você for fazer um resumo, isso é um efeito, um impacto, decorrente da ação do Homem, da intervenção do Homem, sobretudo em razão do interesse econômico” (informação verbal).

Diante dos dados analisados, podemos inferir que a Percepção Ambiental do grupo de pescadores participantes da pesquisa tem base nas formações adquiridas ao longo do tempo, através da família, do Estado, das relações sociais entre os membros das comunidades e de outros fatores, como a convivência durante as atividades cotidianas. Logo, o termo meio ambiente entendido pelos pescadores é o meio natural (água, ar, rio, mata, peixe) que para eles representa a manutenção de suas vidas. No entanto, eles não sentem-se totalmente responsáveis por cuidar e conservar este meio, porém, demonstram um elo afetivo com o lugar onde exercem sua atividade, aqui representado pelo lago do Juá.

Assim, conforme relatado pelos pescadores, os impactos causados pela utilização inapropriada do espaço urbano provocaram a alteração nas características naturais do leito do lago. Além disso, as intervenções inapropriadas, desorganizadas e sem critérios de planejamento, intensificaram a deterioração da qualidade da água e o desaparecimento quase total da mata ciliar, responsável pelo equilíbrio geomorfológico do lago. Processos oriundos dessa má ocupação do solo, como erosão das margens, assoreamento e poluição das águas, foram identificados como prováveis causas para a diminuição do volume de água à jusante, além, da inexistência da fauna e flora típicas da área. A falta de interesse do poder público na organização e planejamento do uso e ocupação do solo, foi identificada como causa social e política dos impactos negativos na área estudada.

Observou-se também que o saber local dos moradores é evidente, estes mostram conhecimento, ao mesmo tempo detalhado e abrangente, sobre interações ambientais ecossistêmicas existentes, assim como raciocínio lógico, reflexivo e empírico sobre as conexões e relações das atividades humanas históricas e atuais no lago do Juá. Após estes breves relatos, é possível perceber que os moradores compreendem que estão prestes a perder na sua totalidade, o capital natural crítico ainda disponível no lago. Os impactos são considerados por eles irreversíveis, caso continuem ocorrendo. Os recursos naturais destruídos podem implicar na impossibilidade de sobrevivência da população pesqueira naquele ecossistema.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste artigo, buscou-se analisar a percepção dos pescadores acerca dos impactos socioambientais no lago, haja vista a preocupação com a possível destruição dos recursos naturais que compõem o ecossistema do Juá. A partir disso, verificou-se que os pescadores artesanais consideram o lago do Juá como fonte de sobrevivência e que a intervenção humana atingiu diretamente a água e os peixes do lago, transformando este processo social em uma problemática socioambiental que atingiu diretamente o *modus vivendi* dos pescadores que sobrevivem da pesca artesanal.

O lago faz parte do cotidiano de cada pescador, que sai de madrugada em busca do alimento que sustentará seus filhos e manterá suas vidas. Eles são pessoas simples, que praticam esta atividade há gerações, e escrevem suas histórias ao longo do tempo nas águas, nas matas, nos campos, onde criam laços de pertencimento ao lugar e se apropriam do espaço, tornando-o seu lugar, o seu lugar no mundo.

Destaca-se também, que os pescadores exercem esta atividade com simplicidade, utilizando equipamentos, embarcações e técnicas de pescaria sem muita tecnologia avançada. A dinâmica da pescaria está condicionada aos eventos naturais, como subida e descida das águas e a disponibilidade de ambiente propício para a reprodução. Com base na análise, percebe-se que os pescadores detêm um saber acerca do ambiente, do mecanismo pesqueiro, da cadeia trófica, da ictiofauna, do período de reprodução de muitas espécies de peixes da Amazônia meridional, do ciclo lunar, das alterações do ambiente (mesmo que empiricamente) e dos mecanismos de gestão dos estoques pesqueiros. Esse saber certamente foi adquirido na prática, em um processo de educação não escolarizada e é transmitido oralmente para os filhos nas atividades do cotidiano, em casa e nas águas.

A aplicação da metodologia etnográfica, descreveu a percepção dos pescadores artesanais do lago do Juá, frente aos múltiplos impactos ambientais e sociais provocados pela expansão urbana do município. Considera-se que a utilização dos procedimentos metodológicos adotados por meio de entrevistas e análise etnográfica, resultaram em relevantes contribuições para a pesquisa, proporcionando resultados e dados valiosos sobre os conhecimentos locais. É preciso salientar também que o emprego do método etnográfico traz em sua análise, trechos de cada indivíduo na forma de um discurso único, sendo interessante no agrupamento de informações em várias classes distintas, podendo-se assim, resultar múltiplas abordagens em um mesmo tema, contribuindo de muitas maneiras para a organização e apresentação dos resultados.

Constatou-se que os pescadores locais facilmente identificaram os principais impactos que atingem o lago do Juá, relacionando suas causas e efeitos ao desenvol-

vimento econômico insustentável e a exploração desordenada dos recursos naturais. Sob a ótica deles, o desmatamento; assoreamento; alteração da qualidade da água; diminuição da quantidade de peixes; mudanças e efeitos socioambientais e pressões antrópicas têm alterado diretamente os seus hábitos e desorganizado o modo de vida da comunidade, interferindo nas práticas tradicionais de trabalho e na ocupação dos espaços de pesca na área lacustre.

Cabe ressaltar, considerando os conceitos direcionados a Percepção Ambiental, que esta pode ser utilizada para avaliar a degradação ambiental de uma determinada região, como o caso do lago do Juá. O objetivo desta pesquisa foi avaliar a degradação ambiental de uma área sujeita à especulação ambiental, sendo que a análise dos dados perceptivos permitiu realçar e interpretar o processo de degradação, evidenciando a omissão dos órgãos públicos encarregados do licenciamento e monitoramento da urbanização.

O conhecimento socioambiental e a percepção dos impactos que os pescadores do Juá possuem, podem ser imprescindíveis para tomada de decisões em programas, projetos e ações que visem melhorar a conservação da água naquele ecossistema. A participação ativa dos pescadores nessas discussões foi uma das necessidades constatadas por vários moradores entrevistados durante a realização deste estudo.

Faz-se necessário também, o aprimoramento das medidas estratégicas de combate aos principais impactos que degradam o lago do Juá, boa gestão para a tomada de decisão, e facilitação nas ações mais rápidas e eficazes para a conservação da água, interferindo nas causas dos impactos, e não apenas em ações paliativas que visam combater as suas consequências. Para isso, deve-se levar em consideração a compreensão e o entendimento desses moradores locais, com o propósito de realizar ações em conjunto, visando a gestão integradora e participativa, de forma a contribuir efetivamente para a redução dos impactos socioambientais existentes no lago.

Conclui-se, portanto, que há grande necessidade de atenção do poder público para uma melhor gestão ambiental, e uma melhor infraestrutura ao longo do local, destacando a expansão urbana do município de Santarém ao entorno do Lago do Juá. A educação e Percepção Ambiental despontam como armas na defesa do meio natural e ajudam a reaproximar o homem da natureza, garantindo um futuro com mais qualidade de vida para todos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BEZERRA, A. K. G. **A pesquisa etnográfica e as especificidades da observação participante**. Vinheta. v. 1, p. 1-18, 2010. Disponível em: <<http://www.fiponline.com.br/eventos/vinheta/textos/pesquisa%20etnografica.pdf>>. Acesso em: 10 nov. 2017.

CARVALHO, I. C. M. **Educação, Natureza e cultura:** ou sobre o destino das latas. In: ZARZKZEVSKI, S.; BARCELOS, V. (orgs.). *Educação Ambiental e Compromisso Social: Pensamentos e Ações*. Erechim: EDIFAPES, 2004, p. 163-174.

DORNELES, A. C. B. A ocupação e o Homem: uma análise biocêntrica e antropocêntrica do meio ambiente. **Ciências Sociais Aplicadas em Revistas - UNIOESTE/MCR**, v. 10, n. 18, p.153-168, 2010.

HOUAISS, A. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2008.

HOCHBERG, J. E. **Percepção**. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

HOLANDA, F. S. R.; SANTOS, L. C. G.; FILHO, R. N. A.; PEDROTTI, A.; GOMES, L. J.; SANTOS, T. O.; CONCEIÇÃO, F. G. Percepção dos ribeirinhos sobre a erosão marginal e a retirada da mata ciliar do rio São Francisco no seu baixo curso. **Revista RA'EGA - Curitiba**, v. 22, p. 219-237, 2011.

LEFF, E. El desvanecimiento del sujeto y la reinención de las identidades colectivas en la era de la complejidad ambiental. **Revista de la Universidad Bolivarian**. Polis, 2010.

Capra (2006)

MALINOWSKI, B. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

MUNIZ, L. M. Ecologia Política: o campo de estudo dos conflitos socioambientais. **Revista Pós Ciências Sociais - São Luís/MA**, v. 6, n. 12, p. 181-196, 2009.

PENNA, A. G. **Percepção e aprendizagem**. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1966.

SILVA, R. V.; SOUZA, C. A.; BAMPI, A. C. Os olhares dos pescadores profissionais e proprietários comerciais, sobre o Rio Paraguai em Cáceres, Mato Grosso. **Revista Brasileira de Ciências Ambientais - São Paulo**, n. 32, p. 24-41, 2014.

SILVA, L. M. A. & DIAS, M. T. A pesca artesanal no estado do Amapá: estado atual e desafios. **Boletim Técnico Científico do Cepnor**, v. 10, n. 1, p. 43-53, 2010.

TUAN, Yi-fu. **Topofilia - Um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente**. Londrina: Eduel, 2012.

TRIGUEIRO, A. **Mundo sustentável - Abrindo espaço na mídia para um planeta em transformação**. São Paulo: Globo, 2005.

ÍNDICE REMISSIVO

A

Acesso 35, 36, 60, 61, 93, 113, 133, 134, 135, 141, 156, 157, 174, 178, 186, 193, 194, 210

Amazonas 23, 27, 35, 44, 45, 47, 49, 51, 53, 54, 64, 76, 78, 79, 81, 84, 85, 90, 93, 121, 127, 143, 164, 169, 173, 175, 178, 186, 199

Amazônia 10, 11, 14, 16, 24, 25, 41, 43, 47, 49, 52, 53, 57, 58, 59, 60, 73, 74, 80, 81, 87, 92, 93, 96, 99, 105, 109, 110, 112, 113, 115, 118, 120, 127, 133, 135, 149, 154, 157, 160, 163, 164, 165, 171, 172, 173, 174, 178, 190, 193, 209

Ambiente 25, 35, 40, 59, 61, 71, 78, 85, 90, 111, 118, 124, 130, 154, 198, 199, 200, 201, 202, 205, 207, 208, 209, 211

Atividade 16, 40, 66, 77, 118, 120, 121, 126, 127, 131, 140, 141, 152, 154, 155, 161, 170, 183, 196, 197, 198, 199, 201, 202, 205, 208, 209

C

Cidade 14, 16, 20, 21, 24, 25, 26, 27, 33, 34, 35, 51, 73, 81, 87, 120, 121, 126, 127, 146, 150, 161, 162, 163, 166, 167, 173, 182, 185, 196, 199, 200, 203, 205

Comunidade 10, 14, 15, 40, 41, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 51, 52, 53, 54, 57, 65, 66, 67, 72, 76, 77, 78, 79, 81, 84, 85, 87, 89, 90, 91, 92, 96, 100, 103, 107, 108, 109, 110, 112, 113, 165, 167, 170, 172, 173, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 186, 187, 189, 191, 192, 196, 198, 199, 201, 203, 210

Conhecimento 4, 9, 10, 14, 26, 27, 45, 46, 57, 97, 98, 99, 100, 110, 111, 112, 154, 166, 171, 184, 193, 200, 203, 207, 208, 210

Consciência 57, 76, 89, 90, 92, 105, 123, 161, 163, 167, 171, 172, 173, 174, 200, 201, 204, 205, 206

Cuidado 15, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 184, 187

Cultura 20, 27, 41, 42, 43, 45, 46, 66, 73, 80, 81, 86, 90, 92, 106, 110, 111, 112, 115, 131, 160, 162, 166, 170, 171, 172, 184, 211

D

Desenvolvimento 9, 10, 16, 84, 93, 148, 164, 165, 166, 167, 169, 170, 171, 178, 179, 181, 186, 191, 192, 193, 194, 197, 207, 209

Doença 15, 44, 65, 69, 72, 98, 100, 102, 103, 105, 106, 107, 111, 112, 115

E

Educação 16, 59, 83, 99, 113, 114, 115, 118, 132, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171,

172, 173, 174, 175, 209, 210

Estudo 9, 14, 16, 59, 60, 76, 96, 99, 100, 101, 103, 104, 112, 113, 118, 120, 130, 132, 149, 157, 174, 182, 198, 210, 211

F

Família 21, 52, 54, 65, 71, 85, 91, 93, 97, 101, 102, 103, 107, 109, 121, 167, 206, 208

G

Garimpeiro 118, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132

H

História 14, 20, 21, 24, 26, 27, 34, 35, 41, 42, 43, 46, 52, 55, 66, 82, 84, 86, 87, 90, 91, 93, 114, 118, 120, 128, 134, 145, 146, 147, 161, 173

Homens 45, 52, 54, 55, 67, 72, 77, 86, 87, 90, 113, 121, 122, 123, 125, 126, 129, 130, 131, 133, 134, 152

I

Identidade 15, 41, 42, 46, 47, 58, 60, 65, 66, 72, 76, 80, 82, 89, 98, 104, 111, 119, 121, 122, 123, 126, 128, 129, 131, 132, 133, 140, 171, 181, 182, 186, 193, 199, 207

Igreja 22, 24, 51, 56, 64, 67, 68, 69, 70, 77, 84, 90, 91, 104, 175

Indígenas 10, 11, 14, 16, 22, 23, 25, 43, 45, 47, 67, 78, 80, 82, 83, 93, 104, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 149, 150, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 164

Informação 27, 46, 79, 88, 192, 204, 205, 206, 207, 208

M

Marambiré 64, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 72, 73

Moradores 15, 16, 26, 43, 44, 45, 47, 65, 76, 77, 79, 86, 87, 88, 89, 96, 104, 111, 120, 165, 170, 182, 183, 199, 201, 202, 203, 205, 206, 207, 208, 210

Mulheres 15, 23, 44, 52, 53, 76, 77, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 96, 100, 101, 102, 103, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 123, 129, 130, 131, 132, 134, 161

Mundo 4, 14, 20, 21, 24, 25, 26, 27, 33, 34, 35, 40, 41, 43, 44, 45, 47, 50, 52, 55, 56, 58, 71, 72, 73, 76, 80, 96, 99, 104, 105, 106, 107, 110, 123, 153, 154, 162, 165, 166, 172, 179, 186, 190, 199, 201, 209

N

Natureza 14, 20, 25, 26, 27, 40, 41, 43, 44, 45, 58, 59, 66, 97, 100, 105, 114, 118, 161, 164, 200, 201, 205, 207, 210

P

Pescadores 14, 16, 40, 45, 46, 48, 52, 53, 57, 59, 164, 196, 197, 198, 199, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211

Pesquisa 9, 10, 14, 15, 16, 20, 45, 46, 47, 59, 67, 68, 73, 77, 78, 91, 96, 99, 112, 114, 120, 134, 144, 160, 179, 192, 196, 197, 198, 199, 201, 202, 203, 204, 208, 209, 210

Política 10, 14, 15, 16, 25, 47, 86, 101, 120, 141, 144, 148, 150, 154, 155, 156, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 168, 171, 172, 173, 174, 175, 179, 208

Povos 11, 14, 16, 22, 23, 24, 25, 36, 44, 45, 78, 80, 81, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 149, 150, 153, 154, 155, 156, 157, 164, 166

Práticas 15, 23, 41, 44, 47, 57, 65, 73, 74, 80, 81, 84, 92, 96, 97, 98, 99, 100, 103, 104, 106, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 118, 121, 123, 124, 129, 131, 134, 142, 144, 151, 181, 198, 210

Processo 10, 15, 20, 24, 26, 36, 40, 42, 56, 67, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 88, 90, 92, 93, 98, 99, 100, 105, 119, 120, 121, 122, 124, 126, 131, 143, 147, 150, 162, 164, 167, 169, 171, 172, 173, 174, 179, 182, 187, 190, 192, 193, 196, 198, 199, 203, 204, 205, 206, 207, 209, 210

Produção 15, 16, 20, 45, 46, 72, 78, 85, 86, 97, 106, 110, 114, 118, 119, 126, 127, 132, 133, 178, 179, 180, 181, 184, 185, 186, 190, 191, 192, 193, 200

R

Recursos 10, 14, 40, 46, 57, 65, 77, 96, 105, 120, 166, 168, 172, 181, 182, 198, 201, 202, 206, 207, 208, 209, 210

Relações 14, 15, 33, 34, 35, 41, 43, 45, 46, 47, 53, 58, 60, 67, 76, 84, 86, 87, 96, 97, 99, 100, 110, 111, 112, 113, 118, 119, 120, 121, 123, 124, 125, 126, 127, 129, 130, 143, 144, 146, 198, 201, 208

S

Saberes 14, 26, 40, 57, 60, 86, 92, 96, 98, 99, 100, 106, 108, 110, 111, 112, 113, 181, 200, 201, 204

Saúde 15, 60, 64, 77, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 115, 125, 133, 151, 157, 163, 173

Sociais 9, 10, 11, 14, 15, 16, 24, 36, 40, 41, 46, 56, 59, 64, 66, 76, 82, 83, 86, 87, 91, 92, 93, 99, 109, 111, 112, 113, 118, 119, 120, 121, 123, 128, 129, 131, 132, 141, 160, 161, 162, 163,

164, 165, 168, 169, 172, 173, 174, 181, 198, 200, 201, 208, 209

Sociedade 9, 10, 11, 14, 42, 45, 67, 83, 90, 98, 99, 100, 106, 107, 108, 111, 118, 119, 131, 140, 141, 142, 143, 150, 155, 161, 167, 168, 170, 171, 172, 173, 174, 198, 200, 201, 202

T

Tapajós 15, 22, 23, 24, 25, 27, 54, 55, 60, 61, 100, 104, 120, 121, 127, 190, 196, 197, 199, 206, 207

Trabalhadores 58, 59, 118, 121, 122, 123, 127, 129, 132, 147, 161, 162, 163, 164, 173, 174



CIÊNCIAS E SOCIEDADE

DIÁLOGOS INTERDISCIPLINARES NA AMAZÔNIA

SOCIEDADES LOCAIS

MEMÓRIAS E EXPRESSÕES, COLETIVIDADES E POLÍTICAS

VOLUME 1



CIÊNCIAS E SOCIEDADE

DIÁLOGOS INTERDISCIPLINARES NA AMAZÔNIA

SOCIEDADES LOCAIS
MEMÓRIAS E EXPRESSÕES, COLETIVIDADES E POLÍTICAS

VOLUME 1

