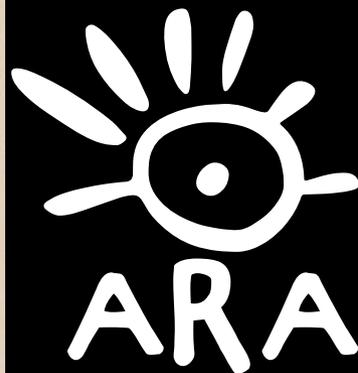




ISSN 1984-6215



AMAZÔNICA: REVISTA DE ANTROPOLOGIA

VOLUME 13 | NÚMERO 2 | NOVEMBRO 2021



AMAZÔNICA: REVISTA DE ANTROPOLOGIA

VOLUME 13 | NÚMERO 2 | NOVEMBRO 2021

Publicada pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA), da Universidade Federal do Pará, Belém, Brasil. AMAZÔNICA: REVISTA DE ANTROPOLOGIA (ARA) é um periódico científico internacional, voltado a promover o debate, a construção do conhecimento e a veiculação de resultados de pesquisas científicas nos quatro campos da antropologia. ARA pretende ser um fórum de debates para integrar cientistas que atuam nos diversos países, de forma a romper as barreiras nacionais que têm mantido suas produções científicas isoladas e dificultado o diálogo.

Incentiva-se a publicação de artigos de cunho transdisciplinar e resultados de pesquisas que envolvam equipes interinstitucionais e transnacionais. São aceitos artigos em português, inglês, espanhol e francês.

A revista publica artigos originais inéditos, relatórios de pesquisa, notícias de pesquisas em andamento, resenhas, traduções, resumos de teses e ensaios fotográficos.

Com periodicidade semestral, publicada em março e setembro.

Para envio de originais e acesso às normas de publicação, acesse o site <https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica>

Published by the Graduate Program in Anthropology (PPGA), Federal University of Pará, Belém, Brazil.

AMAZÔNICA: REVISTA DE ANTROPOLOGIA (ARA) is an international journal committed to encouraging the debate, construction of knowledge, and sharing of results of scientific research in the four fields of anthropology. ARA is designed to be a forum for discussions that bring together scientists who work in various countries in order to diminish the national barriers that have tended to isolate our scientific work and hobble the free exchange of data and experience.

Articles in Portuguese, English, Spanish and French are accepted. The journal publishes original articles, research reports, current research news, reviews, translations, thesis summaries, and photographic essays.

Periodicity twice a year, published in March and September.

For articles submission and editorial norms go to: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica>





AMAZÔNICA: REVISTA DE ANTROPOLOGIA

ARA - AMAZÔNICA: REVISTA DE ANTROPOLOGIA

Editoras | *Editors*

- Daiana Travassos Alves, Universidade Federal do Pará, Brasil;
- Júlia Oteros dos Santos, Universidade Federal do Pará, Brasil

Editora Assistente | *Assistant Editor*

- Brenda Bandeira de Azevedo, Universidade Federal do Pará, Brasil

Editora Tradutora | *Translator Editor*

- Diana Trujillo, Universidade Federal do Pará, Brasil

Editores de Seção | *Section Editors*

- Beatriz de Almeida Matos, Universidade Federal do Pará, Brasil;
- Edna Ferreira Alencar, Universidade Federal do Pará, Brasil;
- Eliane Costa, Universidade Federal do Pará, Brasil;
- Hilton P. da Silva, Universidade Federal do Pará, Brasil;
- Katiane Silva, Universidade Federal do Pará, Brasil;
- Pedro José Tótora da Glória, Universidade Federal do Pará, Brasil;
- Flávio Bezerra Barros, Universidade Federal do Pará, Brasil

Conselho Editorial | *Editorial Board*

- Ândrea Kely Campos Ribeiro dos Santos, Universidade Federal do Pará, Brasil;
- Anna Curtenius Roosevelt, University of Illinois, Estados Unidos;
- Antonio Carlos de Souza Lima, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil;
- Carlos Coimbra, Fundação Oswaldo Cruz, Brasil;
- Cristóbal Gnecco, Universidad del Cauca, Índia;
- Diogo Menezes Costa, Universidade Federal do Pará, Brasil;
- Eduardo Viveiros de Castro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil;

- Eglé Barone Visigalli, Université des Antilles et de la Guyane, França;
- Érica Quinaglia Silva, Universidade de Brasília, Brasil;
- Fabíola Andrea Silva, Universidade de São Paulo, Brasil;
- Gaspar Morcote-Ríos, Universidad Nacional de Colombia, Colômbia;
- Gustavo Politis, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Argentina;
- Jane Felipe Beltrão, Universidade Federal do Pará, Brasil;
- Klaus Peter Kristian Hilbert, Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brasil;
- Maria Luíza Garnelo Pereira, Fundação Oswaldo Cruz, Brasil;
- Michael Heckenberger, University of Florida, Estados Unidos;
- Rafael Gassón, Universidad de los Andes, Colômbia;
- Robert Carneiro, Columbia University, Estados Unidos;
- Roque de Barros Laraia, Universidade de Brasília, Brasil;
- Rosa Elizabeth Acevedo Marín, Universidade Federal do Pará, Brasil;
- Sheila Maria Ferraz Mendonça de Souza, Fundação Oswaldo Cruz, Brasil;
- Walter Alves Neves, Universidade de São Paulo, Brasil.

Capa desta edição | *Cover image*

Foto: Jesus M. Pereira (2021).

Projeto gráfico e diagramação | *Graphic design and typesetting*

Ione Sena

EDITORIAL

A Amazônica: Revista de Antropologia (ARA) é um periódico científico internacional, voltado para promover o debate, a construção do conhecimento e a veiculação de resultados de pesquisas científicas atinentes aos quatro campos da Antropologia – sociocultural, arqueológico, biológico e linguístico.

A revista possui cinco seções: artigos originais, traduções, resumos de teses e dissertações, resenhas de livros e ensaios fotográficos. Em cada uma delas aceitamos trabalhos originais em português, inglês, espanhol e francês.

A ARA é semestral, mas podemos receber edições especiais durante o ano, incluindo dossiês. Todos os artigos são revisados por pares, na forma de revisão cega. Qualquer pesquisador/a interessado/a em partilhar sua pesquisa com o público acadêmico não só da Amazônia pode submeter artigos. Todos os artigos devem ser submetidos pelo site da revista, hospedado no portal de periódicos da UFPA, no endereço: <http://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica>.

A revista possui 26 edições desde que foi lançada em 2009. Atualmente, a revista encontra-se no Volume 13 Número 2 de 2021. Segundo a última avaliação da Capes, a ARA encontra-se com Qualis B1. Além do Qualis da Capes, também estamos trabalhando ativamente para a indexação mais

condizente em outros indexadores como o Scielo.

A revista tem como editoras-chefes Daiana Travassos Alves e Júlia Oteros dos Santos, professoras da Universidade Federal do Pará. Brenda Bandeira de Azevedo, vinculada ao programa de pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará, é editora assistente. Diana Trujillo e Maurício Borba Filho, vinculados ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará, compõem a equipe editorial como editores tradutores.

Ademais, os seguintes professores da Universidade Federal do Pará atuam como editores de seção: Beatriz de Almeida Matos, Edna Alencar, Hilton Pereira da Silva, Katiane Silva e Pedro José Tótora da Glória, editores de artigos; Eliane Costa, editora de resumos de dissertações e teses e de resenhas de livros ou teses; Flávio Bezerra Barros, editor de ensaios fotográficos.

Do corpo editorial fazem parte, ainda, Ândrea Kely Campos Ribeiro dos Santos, professora da Universidade Federal do Pará; Anna Curtenius Roosevelt, professora da University of Illinois; Antonio Carlos de Souza Lima, professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro; Carlos Coimbra, pesquisador da Fundação Oswaldo Cruz; Cristóbal Gnecco, professor da Universidad

del Cauca; Diogo Menezes Costa, professor da Universidade Federal do Pará; Eduardo Viveiros de Castro, professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro; Eglé Barone Visigalli, professora da Université des Antilles et de la Guyane; Érica Quinaglia Silva, professora da Universidade de Brasília; Fabíola Andrea Silva, professora da Universidade de São Paulo; Gaspar Morcote-Ríos, professor da Universidad Nacional de Colombia; Gustavo Politis, professor da Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires; Jane Felipe Beltrão, professora da Universidade Federal do Pará; Klaus Peter Kristian Hilbert, professor da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul; Maria Luíza Garnelo Pereira, pesquisadora da Fundação Oswaldo Cruz; Michael Heckenberger, professor da University of Florida; Rafael Gassón, professor da Universidad de los Andes; Roque de Barros Laraia, professor da Universidade de Brasília; Rosa Elizabeth Acevedo Marín, professora da Universidade Federal do Pará; Sheila Maria

Ferraz Mendonça de Souza, pesquisadora da Fundação Oswaldo Cruz; e Walter Alves Neves, professor da Universidade de São Paulo. As editoras-chefes agradecem a disponibilidade e a dedicação de toda a equipe da revista.

Este número apresenta o dossiê Fronteiras e sociabilidades urbanas no Brasil plural, organizado por Jesus Marmanillo Pereira e Flávio Leonel Abreu da Silveira. O dossiê reúne sete artigos, dois ensaios fotográficos e uma resenha, além da apresentação. Integram também este número cinco artigos avulsos, que a ARA recebe em fluxo contínuo, e uma tradução.

É com prazer que compartilhamos com leitoras e leitores brasileiras/os e internacionais este novo número da ARA. Desejamos a todas/os ótimas leituras e reflexões!

Daiana Travassos Alves
Júlia Otero dos Santos
Editoras-chefes

EDITORIAL

ARA is an international scientific journal, aimed to promote debate, construction of knowledge and dissemination of scientific research results related to the four fields of Anthropology - sociocultural, archaeological, biological and linguistic.

The journal has five sections: original articles, translations, theses and dissertations summaries, book reviews and photo essays. In each of them, we accept original pieces in Portuguese, English, Spanish and French.

ARA is semi-annual, but we can receive special editions during the year, including dossiers. All articles are peer-reviewed, in the form of blind review. Any researcher interested in sharing his/her research with the academic public from Amazonica can submit articles. All articles must be submitted via the journal's website, hosted in the UFPA journals portal, at <http://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica>.

The journal has 26 issues since its release in 2009. Currently, the journal is in Volume 13 Number 2 of 2021. According to the last evaluation of Capes, ARA has a Qualis B1. In addition to Qualis Capes, we are also actively working for the most appropriate indexing in other indexes such as Scielo.

The journal's responsible editors are Daiana

Travassos Alves and Julia Otero dos Santos, professors at the Federal University of Pará. The assistant editor is Brenda Bandeira de Azevedo, associated with the Anthropology Graduate Program at the Federal University of Pará. Diana Trujillo and Maurício, associated with the Anthropology Graduate Program Anthropology at the Federal University of Pará, make up the translation editors.

In addition, the following professors at the Federal University of Pará act as section editors: Beatriz de Almeida Matos, Edna Alencar, Hilton Pereira da Silva, Katiane Silva and Pedro José Tótora da Glória, articles editors; Eliane Costa, editor of theses and dissertations summaries and book reviews; and Flávio Bezerra Barros, editor of photographic essays.

The editorial board also includes Andrea Kely Campos Ribeiro dos Santos, professor at the Federal University of Pará; Anna Curtenius Roosevelt, professor at the University of Illinois; Antonio Carlos de Souza Lima, professor at the Federal University of Rio de Janeiro; Carlos Coimbra, researcher at the Oswaldo Cruz Foundation; Cristóbal Gnecco, professor at the University of Cauca; Diogo Menezes Costa, professor at the Federal University of Pará; Eduardo Viveiros de Castro, professor at the Federal University of Rio

de Janeiro; Eglé Barone Visigalli, professor at the Université des Antilles et de la Guyane; Érica Quinaglia Silva, professor at the University of Brasília; Fabíola Andrea Silva, professor at the University of São Paulo; Gaspar Morcote-Ríos, professor at the National University of Colombia; Gustavo Politis, professor at the National University of the Center of the Province of Buenos Aires; Jane Felipe Beltrão, professor at the Federal University of Pará; Klaus Peter Kristian Hilbert, professor at the Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul; Maria Luíza Garnelo Pereira, researcher at the Oswaldo Cruz Foundation; Michael Heckenberger, professor at the University of Florida; Rafael Gassón, professor at the University of the Andes; Robert Carneiro, professor at the Columbia University; Roque de Barros Laraia, professor at the University of Brasília; Rosa Elizabeth Acevedo Marín, professor at the Federal University of Pará;

Sheila Maria Ferraz Mendonça de Souza, researcher at the Oswaldo Cruz Foundation; and Walter Alves Neves, professor at the University of São Paulo.

The responsible editors appreciate the availability and dedication of the entire journal staff.

This issue features the dossier Borders and urban sociability in plural Brazil organized by Jesus Marmanillo Pereira e Flávio Leonel Abreu da Silveira, The dossier brings together seven articles, two photo essays and a review, in addition to the presentation. This issue also includes five separate articles, which ARA receives in a continuous flow and a translation.

We are pleased to share this new ARA number with Brazilian and international readers. We wish you all the best readings!

Daiana Travassos Alves

Julia Otero dos Santos

Responsible editors

SUMÁRIO

DOSSIÊ

Apresentação: Fronteiras e sociabilidades urbanas no Brasil plural

Jesus Marmanillo Pereira, Flávio Leonel Abreu da Silveira469

Paisagens mais-do-que-humanas transfronteiriças no Sul do Brasil: o caso do Lami, Porto Alegre

Andréa Barbosa Osório Sarandy, Flávio Leonel Abreu da Silveira e Bárbara Gonçalves479

Pensando fronteiras e territorialidades em dois bairros de São Luís

Maysa Mayara Costa de Oliveira505

“A pandemia dos espíritos”: notas cosmológicas sobre o encantado de boto e o novo coronavírus na Amazônia

Jerônimo Silva e Silva531

A cidade e suas margens: memória e práticas da água na bacia do Una em Belém (PA)

Pedro Paulo de Miranda A. Soares577

Etnografias decoloniais: possibilidades de crítica cultural aos modelos de “desenvolvimento” e à (in) sustentabilidade socioambiental ao Sul do Brasil

Margarete Fagundes Nunes e Ana Luiza Carvalho da Rocha609

Reflexões sobre a (não) relação entre o Museu do Estado do Pará os/as trabalhadores/as do seu entorno: Interditos simbólicos em equipamentos culturais públicos no Centro Histórico de Belém

Hugo Meneses639

O contexto da alteridade no cosmopolitismo das fronteiras: esboço para uma etnografia urbana no Norte brasileiro

Jesus Marmanillo Pereira661

ENSAIOS FOTOGRÁFICOS

As quebradeiras de coco da comunidade quilombola de Puçã

Lanna Peixoto e Rafael Diaz687

As veredas de Buda

Alexsânder Nakaóka Elias701

RESENHA

O império do sentido: a humanização das ciências humanas

Manoel Moraes Jr.723

ARTIGOS ORIGINAIS

Biomarcadores preditivos em tecidos bucais e suas implicações na saúde em uma população miscigenada da Amazônia

Ândrea Kely Campos Ribeiro dos Santos, Cristina Maria Duarte Valente, Milene Raiol de Moraes, Antonio André Conde Modesto, Leandro Magalhães733

Para além do comitê de ética em pesquisa: desafios e perspectivas do trabalho de campo de Bioantropologia na Amazônia brasileira frente à doença falciforme

Ariana Kelly Leandra Silva, Roseane Bittencourt Tavares Oliveira, Lígia Amaral Filgueiras, Laércio Moreira Cardoso-Júnior761

Arte cerâmica na Amazônia: um relato sobre o saber fazer das louceiras do Maruanum, no Amapá

Elloane Carinie Gomes Silva793

Interculturalidade e formação de lideranças indígenas na escola Dom Lourenço Zoller, comunidade Pedra Preta, Raposa Serra do Sol

Raimundo Nonato Ferreira do Nascimento815

Matronas afropacíficas: Territorialidade, gênero e resistência às violências no Pacífico sul-colombiano

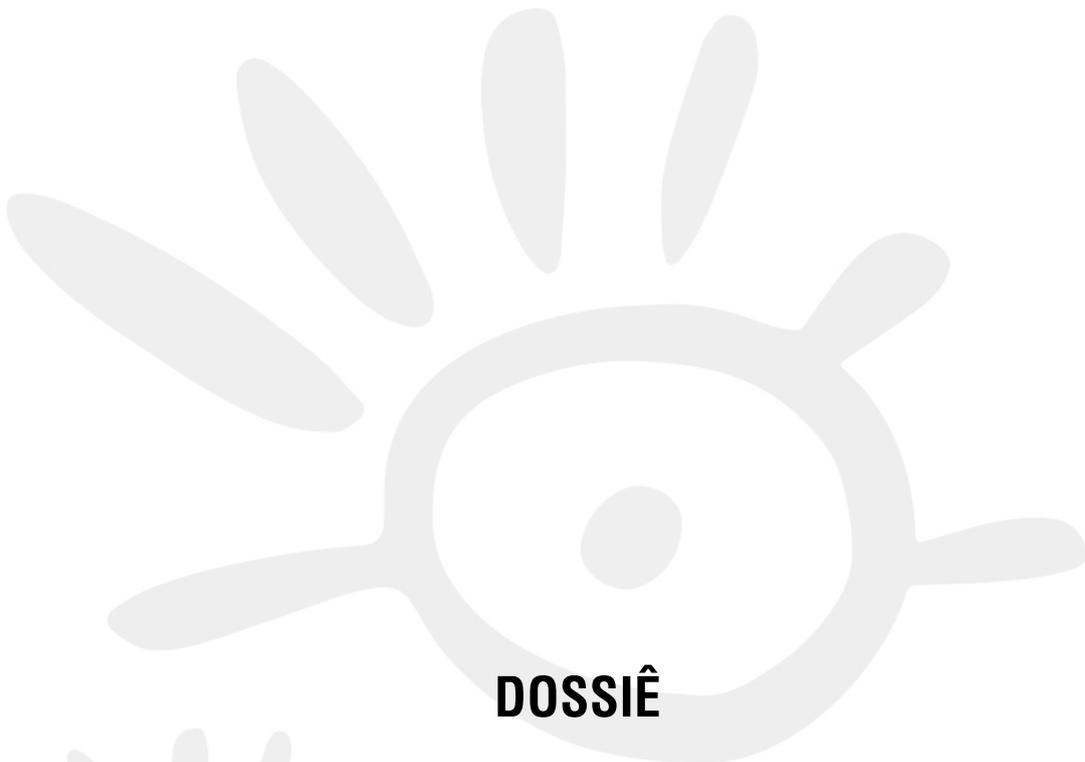
Paula Balduino de Melo839

TRADUÇÃO

Os Palmarys

G. Wallis

Traduzido por Adriana Maria Huber Azevedo861



DOSSIÊ



APRESENTAÇÃO

FRONTEIRAS E SOCIABILIDADES URBANAS NO BRASIL PLURAL

Jesus Marmanillo Pereira  

Universidade Federal do Maranhão

Flávio Leonel Abreu da Silveira  

Universidade Federal do Pará

submissão: 23/08/2021 | aprovação: 30/08/2021

É com grande satisfação que apresentamos aos leitores e leitoras o novo número da Amazônica – Revista de Antropologia, mais especificamente do dossiê intitulado *Fronteiras e sociabilidades urbanas no Brasil plural*, cujo escopo tenta abranger as múltiplas realidades presentes no contexto brasileiro, de maneira a contribuir com os complexos imbricamentos entre fronteiras - no sentido amplo do tema, ao qual retornaremos mais adiante - e as formas de sociabilidade existentes no mundo urbano contemporâneo das/nas paisagens citadinas brasileiras.

Nesse sentido, a proposta do dossiê é a de acrescentar ao panorama dos estudos de Antropologia/Sociologia urbanas no âmbito nacional mais elementos para a reflexão sobre as complexidades da vida vivida nas cidades brasileiras - sejam elas pequenas ou médias, e mesmo grandes metrópoles - de maneira a desvelar nuances das realidades urbanas e, por certo, a sua heterogeneidade sociocultural. Tal intento se dá mediante estudos de pesquisadores/as distribuídos/as em diferentes regiões do território nacional. Portanto, nosso dossiê se apresenta como uma espécie de mapeamento de situações etnográficas em diferentes porções do país, ou seja, existem artigos cujas problemáticas abordadas estão situadas de Norte a Sul do Brasil.

A perspectiva que guia o nosso intento

neste dossiê parte principalmente do campo da Antropologia Urbana, dessa rica matriz de pensamento que no contexto brasileiro mostra-se profícua e pulsante, já que podemos falar numa certa tradição do pensamento antropológico urbano à brasileira, ou ainda, de um pensamento situado no campo antropológico que se volta ao mundo urbano e suas múltiplas complexidades no contexto nacional. Sendo assim, as abordagens dos autores presentes neste dossiê conjugam as diversas linhagens do pensamento sobre as cidades no contexto nacional, avançando no debate e contribuindo para a sua continuidade entre nós.

Por outro lado, o fato deste debate ocorrer numa revista intitulada Amazônica tem um efeito simbólico relevante na medida em que desloca certa visão regionalista e periférica acerca da Amazônia e que porventura exista em certos olhares que se percebem no âmago (idealizado, por certo) da vida urbana, e a coloca no seu devido lugar: falamos, ou o dossiê apresenta-se, de um lugar central no país e de enorme relevância global em diversos aspectos da vida social, econômica, ecossistêmica e mental. Talvez fosse melhor dizer que a ecosofia presente na Amazônia é aquela capaz de reconfigurar certos caminhos (utópicos!) para o Brasil, quiçá, o mundo. No entanto, é preciso olhá-la - a Amazônia urbana e a dos longes - com maior parcimônia, respeito e, porque não, amor.

É evidente que a Amazônia figura como a última grande fronteira no contexto nacional - e, sem grande margem de erro, no mundo - e tal condição a coloca no cenário global sob diferentes aspectos, mas certamente todos eles carregados de forças tensionais que impulsionam tanto as formas sensíveis de entrelaçamentos em paisagens mais-do-que-humanas, ao mesmo tempo em que revelam o lugar da fronteira como o “espaço da morte” e da “fragmentação do outro”, como sugerem tanto Taussig (1993) quanto Martins (2018). Mas, se essa é uma questão fundamental para a Amazônia brasileira no contemporâneo, ela é uma realidade para o universo complexo brasileiro desde sempre, justo porque a seletividade das fronteiras, a sua porosidade tensional não raro produziu congraçamentos e formas abjetas de relações sociais em nosso país com suas feições monstruosas e grotescas, senão genocidas.

Nesses termos, o presente dossiê visa problematizar o conceito de fronteira, considerando as sociabilidades e pluralidades culturais das/nas cidades brasileiras evidenciando tanto os congraçamentos quanto os aspectos tensionais da vida social em nosso país. Para tanto, compreendemos o conceito em questão por meio de abordagens epistêmicas que tocam o tema da cidade plural, tão cara ao Brasil diante de sua heterogeneidade sociocultural, econômica e

ecossistêmica; sua riquíssima diversidade regional que em separado contribui para certa unidade e sensação de brasilidade plural e difusa, produtora de mestiçagens e hibridações não menos plurais. Pensar as fronteiras e as pluralidades nas/das formas de sociabilidade no atual é produzir uma reflexão sobre as nuances das feições paisageiras num Brasil em transformação.

Trata-se, portanto, de um dossiê que aposta numa construção teórica configuradora de características interdisciplinares, geometrizable (Bachelard 1996) - no sentido de uma articulação sensível entre pontos (lugares, visões de mundos, expressões imaginárias, de expressões de brasilidade, entre outras) que se tocam, tangenciam, tensionam, enfim, coexistem - e, por isso, constituinte de princípios analíticos nas diversas áreas do saber, especialmente, no âmbito das Ciências Humanas, e que possui variáveis construídas com base em princípios de referências pontuais (limites, pontos, áreas, formas, linhas, entre outros). Esse é, em parte, o nosso desafio com este dossiê.

A partir do exposto, e seguindo tais aspectos, podemos dizer que ele [o conceito de fronteira] permeia tanto os campos da Geografia quanto de uma Sociologia mais estrutural, quando se fala em fronteira como analogia às frentes de expansão e/ou pioneiras (Martins 2018), bastante

substancializada quando remete às fronteiras político-administrativas, naturais, econômicas, de integração nacional, entre outras. Por outro lado, existe toda uma tradição sociológica (Simmel 1983, Weber 1991) construída sobre formações sociais que considera os limites com “o externo”, com o “outro”, e que serve de base para os estudos sobre sociabilidades urbanas, por isso mesmo, volta-se às complexas possibilidades de encontros e congraçamentos, bem como das fronteiras simbólicas entre coletivos humanos - portanto, de zonas de contato mais ou menos friccionadas -, e certamente da produção de guetos/áreas ou zonas de efeito moral em espaços urbanos marcados por tensionamentos constitutivos da vida vivida nas cidades. Aqui, o conceito de fronteira encontra na Antropologia um nicho de reflexão promissor, como bem demonstra as reflexões produzidas em nosso país, e das quais este dossiê é uma amostra.

Sendo assim, o conceito pode ser contextualizado mediante a episteme de modelos analíticos, como os da fricção interétnica (Cardoso de Oliveira 1964), de perto e de dentro (Magnani 2002), pela dialética lembrança-esquecimento (Rocha & Eckert 2005), bem como pela figura do estrangeiro (Simmel 1983), dentre outros pensadores e aspectos relevantes para a abordagem do tema em questão, e que focam nas relações entre o espaço social, a organização humana e as construções simbólicas

na conformação das cidades brasileiras - incluindo mobilidades, trajetórias de vida, entre outros - considerando as temporalidades presentes nas suas feições urbanas, nas dimensões temporais plurais que se assentam nos espaços, mais diretamente nos lugares praticados pelos coletivos mais-do-que-humanos em interação.

É preciso deixar claro que as possibilidades heurísticas da noção de fronteira definem aproximações, distanciamentos e limites vinculados à operacionalidade do conceito (em termos simbólicos, étnicos, sociais, de classe, entre outros), como também marcam a história da Antropologia no Brasil (Peirano 2000, Magnani 1996) pela forma como se desenvolveu a relação com as alteridades distantes e próximas da/na cidade, quiçá de seus imbricamentos tensionais. Daí se depreende que nas tensões e combinações entre modernidade e tradição encontradas nos ambientes urbanos, derivam seus arranjos/associações/ impactos na formação de agrupamentos, neste caso, na constituição de formas sociais capazes de configurar as expressões da heterogeneidade sociocultural urbana no contexto brasileiro contemporâneo, assim com as fronteiras simbólicas entre coletivos que nelas existem como formas sociais distintas e coetâneas.

Com base nesses pontos abordados, o presente dossiê problematiza a ideia de fronteira no sentido

de pensá-la a partir das diversas abordagens apresentadas pelos autores/as deste material apresentado à nossa comunidade interpretativa, tomando-a como movimento mais ou menos tensional no tempo e no espaço, ressaltando o seu caráter interdisciplinar. Para tanto, destacamos as formas de sociabilidade que podem ser empreendidas a partir de duas situações relacionais distintas:

i) Por meio da alteridade distante, quando pensamos as cidades emergindo em regiões onde predominam culturas diversas daquelas desenvolvidas nas urbes, desdobrando-se no desenvolvimento científico da Sociologia e da Antropologia, que possibilitou a fixação de pesquisadores, bem como o início de projetos e produções em cidades distantes das capitais e centros mais antigos do Brasil (mas em interação com eles);

ii) Nas situações de alteridades próximas, quando os grupos sociais marcam presença na própria constituição da cidade, distanciando-se de seus locais de origem. Essa segunda situação pode ser observada em qualquer cidade onde ocorra a migração de camponeses, indígenas e outros grupos “tradicionais” para áreas urbanas, mas também em situações que humanos e não humanos vivos interagem em paisagens coexistenciais, como é o caso dos limites entre Unidades de Conservação

de caráter urbano, ou próximas a adensamentos citadinos.

Partindo deste duplo movimento, o presente dossiê busca refletir e contextualizar as últimas décadas de produções sobre a cidade oriundas de diversas partes do Brasil. Isso porque trata-se de um contexto específico de expansão da pesquisa socioantropológica que esteve relacionada ao programa de reestruturação das universidades públicas, ocasionando a formação de agrupamentos de pesquisadores nas diversas cidades do país e, por certo, de diálogo entre eles a partir de diferentes fóruns de debate. A proposta, assim, é a de mapear, situar e conectar os estudos realizados no contexto nacional, contribuindo para a construção e reflexão de uma agenda de pesquisas que caracterizem o momento atual das alteridades presentes nos espaços urbanos brasileiros e suas implicações na pesquisa em Antropologia Urbana nas diferentes regiões do país de maneira a contribuir com o debate em andamento.

Sabemos que classicamente a existência do termo fronteira toma como referência uma base espacial, de caráter geográfico, portanto. Nesse sentido, ao consultarmos vários dicionários, verificamos que o termo pode ser compreendido como a área limítrofe de uma região ou zona, vinculada à separação de lugares (materiais ou não) em dado contexto, sendo que pontos extremos

demarcam determinados territórios. Ao fazermos um exercício inspirados em Certeau e focados no aspecto microssociológico do termo, mais diretamente naquele que demonstra a relação entre a criatividade dos atores sociais frente às relações de poderes que emergem das percepções modernas até o cotidiano citadino, podemos, primeiramente, pensar o termo em relação ao purismo da unidade e da posição central dos fenômenos observados, ou seja, conforme nos afastamos dos centros geográficos dos territórios, nos aproximamos cada vez mais das fronteiras, sinalizando um processo imaginário de transformação no qual algo vai perdendo sua pureza e coerência argumentativa para ir se mesclando com outras características. Nesse sentido, o termo, quando relacionado ao ponto extremo, existe de forma sistemática em relação ao centro espacial.

Na Antropologia clássica evolucionista, esses extremos e limites foram transpostos para as relações coloniais, gerando sistemas de hierarquização e classificação das relações no âmbito da percepção da realidade social, das classificações e formas de estabelecer as relações materiais, aproximando a aplicação do termo à própria ideia presente no vínculo entre colônias e metrópoles. Em um segundo aspecto, os grupos estudados para além das fronteiras nacionais e continentais eram percebidos como unidades

autocontidas, o que expressava de maneira mais contundente a influência da teoria sociológica, em especial, a noção durkheimiana de morfologia social ou simmeliana e weberiana de formação social. Contudo, esse homem moderno, típico da cidade industrial e estudado pelos sociólogos, surgiu cotidianamente e interpretativamente como a manifestação do discurso da racionalidade moderna presente nas cidades e no desenvolvimento econômico capitalista em oposição ao campônio, por exemplo.

Nesse viés, a noção de fronteira da Antropologia e Sociologia clássicas, disciplinas que *a priori* também passaram a ter existências autônomas entre si por conta da delimitação de suas próprias fronteiras, tendem para as unidades puras e autocontidas dos fenômenos, como se a fronteira servisse para “higienizar” as características que deixam de ser puras, ou não mais atendam às exigências das formações e morfologias sociais específicas: o significado sempre tende a derivar do centro para as margens.

Sendo assim, considerar as complexidades dos fluxos e problematizar as unidades definidas pela noção de fronteira significa trazer à tona a própria questão do poder e da autonomia da ciência, já que o que se tende a ignorar nos cotidianos que marcam os sociólogos e antropólogos clássicos é que os membros da classe operariam, transitariam

e viveriam diferentes realidades na urbe, por mais distintos que sejam os mecanismos e sentidos dessas ações e que as relações entre os europeus e nativos durante o período das navegações redesenhou mapas políticos e comerciais quanto ao contato, demonstrando que após o encontro desses sujeitos históricos, eles não seriam mais os mesmos de antes do ocorrido.

Portanto, a problematização do termo desde a formação de ambas as disciplinas, da forma como é substancializada pelos geógrafos, e na maneira como repercutiu na produção de conhecimento, parece marcar um caminho profícuo para a constituição de uma agenda de pesquisas acerca de temas que podem ser abordados por seus aspectos fronteiriços, tensionais ou de congraçamentos.

Seguindo um viés que problematize os caminhos para se chegar às fronteiras, uma importante orientação, no campo da Antropologia Urbana, é a de Agier (2011), especialmente quando propõe uma etnografia a partir das margens das cidades, oferecendo assim outras formas para se pensar morfologias sociais na urbe. Destarte, o autor subverte as lógicas e hierarquizações espaciais para buscar uma autonomia que tenha como ponto de partida a reflexão sobre as terminologias utilizadas para interpretarmos o mundo social, ou melhor, para nos perguntarmos sobre: 1) Que lentes e mesmo filtros, temos utilizado nas pesquisas e a

partir daí se as realidades observadas realmente correspondem a essas opções efetivadas; 2) Se é possível pensarmos das margens para o centro, problematizando os próprios termos segundo o contexto social e político que os legitimam fora da Academia, e cotidianamente, mas que a tocam de diferentes formas.

Dessa forma, as próprias noções de alteridade distantes ou próximas, também ancoradas em variáveis espaciais, são tomadas como uma orientação, mas também como ponto de partida para reflexões que considerem os atores sociais em fluxo em vários sentidos, possibilitando compreender: i) Outros processos de centralidade e cosmopolitização que ocorrem fora das metrópoles; ii) Que as fronteiras também podem ser compreendidas como ponto de contato, já que representam a convergência de diferentes unidades; iii) Que tal debate pode ser levado para o campo disciplinar localizado entre a Antropologia e a Sociologia; e iv) Que vários objetos de pesquisa na cidade poderiam ser lidos a partir de suas margens, o que significaria inverter sentidos e modelos de interpretação.

Assim, o presente dossiê reúne cinco artigos, um relato etnográfico, um ensaio visual, além de uma resenha, que representam um conjunto de esforços de problematização da noção de fronteira em diversas situações urbanas ocorridas em

idades de Norte a Sul do Brasil. As fronteiras entre o rural e o urbano, entre os centros e interiores ou periferias, entre humanos e não humanos são pontos elencados nos textos que compõem essa coletânea.

No primeiro artigo “Paisagens mais-do-que-humanas transfronteiriças no Sul do Brasil: o caso do Lami, Porto Alegre”, Andréa Barbosa Osório Sarandy, Flávio Leonel Abreu da Silveira e Bárbara Gonçalves exploram uma área de proteção ambiental ao Sul de Porto Alegre (RS), a Reserva Biológica do Lami José Lutzenberger (REBIOLJL), situada numa zona de tensão entre espaços rurais e urbanos. Nesse âmbito, são analisadas as interações entre a fauna doméstica e a silvestre no escopo da REBIOLJL, sobretudo sua zona de amortecimento e suas implicações para a conservação da biodiversidade urbana. Os autores mobilizam as noções de paisagem e tensão, a partir das quais refletem sobre a ideia de fronteira no mundo urbano.

Já no texto “Pensando fronteiras e territorialidades em dois bairros de São Luís”, Maysa Mayara Costa de Oliveira analisa os bairros ludovicenses da Camboa e da Liberdade, destacando suas relações com o rio Anil e relacionando-os às características da população migrante, originária de cidades dos interiores do estado. Trata-se de um estudo sobre formação de uma cultura local

que problematiza a ideia de fronteira no âmbito dos espaços rurais e urbanos.

No estudo “A pandemia dos espíritos”: notas cosmológicas sobre o encantado de boto e o novo coronavírus na Amazônia”, Jerônimo Silva e Silva explora o contexto do avanço do coronavírus na cidade de Marabá (PA), sob a ótica dos efeitos dos seres encantados que habitam o rio Tocantins e que estão presentes nos relatos de pescadores, rezadeiras, vendedores e moradores do entorno. O texto enfatiza as fronteiras entre os conhecimentos tradicionais e as interpretações científicas do comportamento social em contexto amazônico.

No quarto texto da edição, temos o estudo “A cidade e suas margens: memória e práticas da água na bacia do Una em Belém (PA)”, de Pedro Paulo de Miranda A. Soares, em que o autor analisa a cidade de Belém tomando como orientação a dinâmica topográfica das águas fluviais da capital. Por esses fluxos, ele se volta à construção de agenciamentos, práticas cotidianas e as cidadanias possíveis nesses contextos. Dessa forma, o artigo rompe com fronteiras disciplinares para pensar os sujeitos e suas memórias inseridos em processos de (auto)construção de paisagens, que serve para uma rica problematização sobre a própria noção de “margem” das cidades e de seus rios.

Como quinto material que compõe este dossiê temos o artigo “Etnografias decoloniais:

possibilidades de crítica cultural aos modelos de “desenvolvimento” e à (in)sustentabilidade socioambiental ao Sul do Brasil”, no qual Margarete Fagundes Nunes e Ana Luiza Carvalho da Rocha propõem um rico debate sobre a etnografia da duração em relação à perspectiva decolonial, tendo como recorte analítico a memória ambiental no Vale do Rio dos Sinos (RS). Nesse sentido, as autoras demonstram os conflitos em torno dos usos dos recursos naturais e a influência dos dilemas experimentados para a formação de territórios e paisagens naquele contexto sul-riograndense.

Contamos ainda com o texto “Reflexões sobre a (não) relação entre o Museu do Estado do Pará e os/as trabalhadores/as do seu entorno: Interditos simbólicos em equipamentos culturais públicos no Centro Histórico de Belém”, de Hugo Meneses. Por meio de uma abordagem interdisciplinar que mescla Antropologia e Museologia, ele traz reflexões sobre a (não) relação entre o Museu do Estado do Pará, na cidade de Belém, e os/as trabalhadores/as que atuam no seu entorno. Por meio desse exercício, o autor pontua implicações no próprio projeto de cidade.

Para finalizar a sessão de artigos, o dossiê traz o texto “O contexto da alteridade no cosmopolitismo das fronteiras: esboço para uma etnografia urbana no Norte brasileiro”, no qual Jesus Marmanillo Pereira nos agracia com uma narrativa etnográfica

que problematiza as ideias de fronteira no âmbito da relação entre centros e a expansão para o Norte brasileiro, e depois no âmbito das relações entre grupos étnicos que compuseram a área urbana da cidade de Rorainópolis, no interior do estado de Roraima. Para tanto, ele se sustenta na ideia de fluxo e movimento em oposição a uma noção fixa e substancialista de cultura.

O dossiê conta ainda com um relato etnográfico: “As quebradeiras de coco da comunidade quilombola de Puçã”, no qual Lanna Peixoto e Rafael Diaz demonstram a rica reflexão contida em um laudo a respeito de uma comunidade existente no interior maranhense. O texto traz importantes dados históricos, genealogias de parentesco e as dinâmicas sociais e de trabalho que marcam as complexas relações entre as quebradeiras e o cocobabaçu. Além disso, o relato etnográfico é munido de uma potente narrativa visual que materializa e demonstra o processo descrito pela autora.

Com o ensaio visual “As veredas de Buda”, Alexsânder Nakaóka Elias demonstra uma concepção de fronteira social e cultural por meio das imagens de uma passeata de monges, ocorrida na Avenida Paulista (SP). A partir dessa experiência cotidiana, ele contextualiza a situação no âmbito de debate sobre o fluxo dos processos migratórios, as diferenças de estilos de vida e o cosmopolitismo das cidades e como isso resulta na construção de

outras fronteiras que podem ser observadas nas fotografias que compõem o ensaio.

Finalizando o dossiê, temos a resenha do livro de François Dosse intitulado “O império do sentido: a humanização das Ciências Humanas”,

na qual Manoel Moraes Jr. aponta como o autor valoriza a pluralidade no campo científico e o rompimento de determinadas fronteiras disciplinares, demonstrando certo cenário em que isso tem ocorrido na França contemporânea.

REFERÊNCIAS

- Agier, Michel. 2011. *Antropologia da cidade: Lugares, situações, movimentos*. São Paulo: Editora Terceiro Nome.
- Bachelard, Gaston. 1996. *A formação do espírito científico*. Rio de Janeiro: Editora Contraponto.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 1964. *O índio e o mundo dos brancos*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.
- Magnani, José Guilherme C. 1996. Quando o campo é a cidade: fazendo Antropologia na metrópole, in *Na Metrópole - Textos de Antropologia Urbana*. Organizado por Magnani, José Guilherme C. e Torres, Lilian de Lucca. São Paulo: EDUSP.
- Magnani, José Guilherme C. 2002. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*.17 (49): 11-29.
- Martins, José de Souza. 2018. *Fronteira: a degradação do Outro nos confins do humano*. São Paulo: Editora Contexto.
- Peirano, Mariza. 2000. A alteridade em contexto: a Antropologia como ciência social no Brasil. *Série Antropologia*. 255.
- Rocha, Ana Luiza da e Eckert, Cornelia. 2005. *O tempo e a cidade*. Porto Alegre: UFRGS Editora.
- Simmel, George. 1983. O Estrangeiro, in *Simmel – Sociologia*. Organizado por Filho Moraes Evaristo de, pp.182-188. São Paulo: Ática. (Col. Grandes Cientistas Sociais, v. 34).
- Taussig, Michael. 1993. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem - Um estudo sobre o terror e a cura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Velho, Gilberto. 2013. Um antropólogo na cidade: ensaios de Antropologia Urbana. Rio de Janeiro: Zahar.
- Weber, Max. 1991. Relações comunitárias étnicas. *Economia e Sociedade*. 1: 267-277.

PAISAGENS MAIS-DO-QUE-HUMANAS TRANSFRONTEIRIÇAS NO SUL DO BRASIL: O CASO DO LAMI, PORTO ALEGRE

Andréa Osório  

Universidade Federal Fluminense-INEST
Universidade Federal do Espírito Santo-PGCS

Flávio Leonel Abreu da Silveira  

Universidade Federal do Pará-PPGSA

Bárbara Gonçalves

Universidade Federal do Rio Grande do Sul  

submissão: 17/02/2021 | aprovação: 24/06/2021

RESUMO

O presente artigo é uma incursão preliminar da pesquisa em andamento acerca de uma área de proteção ambiental ao Sul de Porto Alegre (RS), a Reserva Biológica do Lami José Lutzenberger (REBIOLJL), situada numa zona de tensão entre espaços rurais e urbanos. O campo foi efetuado em dois períodos curtos por uma das autoras e em período longo pelos demais autores. O objetivo do artigo é pensar as interações entre a fauna doméstica e a silvestre no escopo da REBIOLJL, sobretudo sua zona de amortecimento, a partir da noção de Paisagem, neste caso, permeada por encontros multiespecíficos. Chamamos atenção para questões relativas ao entorno da Unidade de Conservação (UC) e a porosidade de suas fronteiras.

Palavras-chave: Fauna; Unidade de Conservação; Lami; Cidade; Área Rural.

MORE-THAN-HUMAN LANDSCAPES IN THE SOUTH OF BRAZIL: THE CASE OF LAMI, PORTO ALEGRE

ABSTRACT

This paper is a preliminary incursion of a work in progress about a protected natural area south of Porto Alegre (RS), the Lami José Lutzenberger Biological Reserve (REBIOLJL). The field was conducted in two different short periods of time by one author and a longer period by the two other authors. The aim of this paper is to think about the interactions between the domestic and the wild fauna in the scope of the REBIOLJL area and its borders from the perspective of a more-than-human landscape.

Keywords: Fauna; Conservation Unit; Lami; City; Rural Area.

PAISAJES MÁS QUE HUMANOS TRANSFRONTERIZOS EN EL SUR DE BRASIL: EL CASO DE LAMI, PORTO ALEGRE

RESUMEN

El presente trabajo es una incursión preliminar de la investigación en curso en un área de protección ambiental al sur de Porto Alegre (RS), la Reserva Biológica Lami José Lutzenberger (REBIOLJL), ubicada en una zona de tensión entre espacios rurales y urbanos. El campo fue realizado en dos cortos periodos por uno de los autores y en un largo periodo por los otros autores. El objetivo del artículo es reflexionar sobre las interacciones entre la fauna doméstica y salvaje en el ámbito de REBIOLJL, especialmente su zona de amortiguamiento, desde la noción de paisaje, en este caso, permeado por encuentros multiespecíficos. Llamamos la atención sobre temas relacionados con el entorno de la Unidad de Conservación (UC) y la porosidad de sus fronteras.

Palabras clave: fauna; Unidad de Conservación; Lami; Ciudad; zona rural.

1 INTRODUÇÃO

Ao Sul de Porto Alegre encontra-se uma área rururbana que abrange o bairro conhecido como Lami. O logradouro está situado à beira do lago Guaíba e apresenta, na configuração de suas paisagens, uma praia de água doce frequentada pela população da Região Metropolitana, formando um cenário bucólico e bastante atrativo que desempenha papel importante no lazer de parcela dos habitantes da capital gaúcha. Não obstante, a areia da praia é também utilizada por diversos animais, dentre eles destacamos os cães, sendo o local, não raro, depósito de seus excrementos, pois vagam com ou sem donos pelos espaços e ruas do bairro, sobretudo o calçadão de sua orla reformada. Mesmo assim, os banhistas se espalham pela pequena praia no verão, usufruindo suas areias e águas. Um caminho mais longo leva a uma segunda praia, cujo percurso é marcado, dessa vez, pelos excrementos de gado bovino que circula das fazendas contíguas. As paisagens litorâneas do Lami são praticadas - e (de)marcadas

- pelas agências animais - escatológicas, inclusive - queiramos vê-los ou não¹.

Nem só de animais domésticos criados nos quintais, sítios e fazendas do local está representada a fauna do Lami. Nas ruas do bairro, é possível ver uma série de aves nativas, mas o que chama mesmo a atenção quando olhamos para as árvores da região são os bugios-ruivos (*Alouatta guariba clamitans*). Animal ameaçado de extinção, o primata circula fora das áreas de conservação em busca de alimentos. Pendurados em fios, eles se arriscam pelos quintais povoados de cães, pelas ruas onde os carros trafegam sem muita frequência e pelas linhas de energia elétrica. Longe de estarem contidos na reserva, expandem seus territórios à zona de amortecimento contígua à área, mas, ao contrário do macacos-prego (*Sapajus*) estudados por Rapchan (2016: 355) em Maringá, Oeste do Paraná, eles não “geram reações de conflito e competição [com humanos]”². No Lami, geralmente, os bugios permanecem afastados do interior das residências, mais interessados em folhagens e frutos da área

1 Excrementos de bugios-ruivos também podem ser identificados na orla, especialmente no calçadão, junto às figueiras, que são árvores privilegiadas por esses animais e constituem parte relevante da paisagem local. As praias do Lami foram por muito tempo consideradas impróprias ao banho, diante da quantidade de coliformes fecais humanos presentes em suas águas. Paradoxalmente, as excretas animais seriam o signo de certa qualidade ambiental - sem com isso negarmos a possibilidade de transmissão de doenças - na contramão daquelas humanas: a escatologia indicando tensões entre o rural e o urbano nas paisagens, evidenciando tensões entre modos de vida e práticas distintas do lugar. A própria presença de cães abandonados nos espaços do Lami é um signo da intervenção humana pouco prudente no local.

2 No contexto estudado pela autora, os macacos-prego “agarram rapidamente objetos, peças de roupa ou comida e desaparecem rapidamente, são chamados de ladrões ou invasores, em que pese o fato de alguns moradores dos arredores, principalmente os mais antigos, se encantarem com o contato tão próximo com os macacos e mesmo deixarem frutas não colhidas nas mangueiras ou em fruteiras colocadas nas janelas abertas de suas casas térreas” (Rapchan 2016: 355).

verde do bairro. São animais maiores que os ‘pregos’ e podemos dizer que, até certo ponto, com um comportamento menos propício a interações com humanos do que aqueles.

A reflexão que desejamos expor aqui volta-se à convivência de diferentes animais, silvestres e domésticos, em um bairro rururbano da/na capital. Parte das paisagens locais, observadas por nós em caminhadas constantes pelo Lami, revela que os animais povoam o cenário e formam um conjunto de contatos interespecíficos (de proximidade variável), colocando problemas maiores ou menores para a conservação das áreas protegidas numa metrópole como Porto Alegre. De acordo com Rapchan (2016):

Esses coletivos [de humanos e animais] são, desse modo, observados a partir de uma relação com a paisagem tomando-a não como pano de fundo, mas como elemento constitutivo, essencial e fundante das relações entre humanos e animais. Aliás, indo além, a própria paisagem deve ser considerada como central nas interações entre humanos e macacos-prego dado que o próprio ponto de partida dessa proposição é diluir o enfoque exclusivo sobre o humano no que diz respeito à construção da sociedade e da sociabilidade e distribuí-lo pelo entorno frequentemente esquecido, subtraído ou subvalorizado. Assim, a paisagem não é considerada aqui exclusivamente como um lugar onde se dão as relações sociais, mas como um fator que modula e é modulado a partir dessas relações de modo a não ser coadjuvante, mas protagonista. (Rapchan 2016: 352).

A noção de paisagem, pensada por nós a partir de uma conjunção de fatores antrópicos e não antrópicos, é um dos temas centrais deste artigo, sendo relevante porque diz respeito ao território onde ações e agentes se situam em relação, conformando cenários de interações complexas e ecologicamente diversas nas feições citadinas. Conforme Bender (1996):

É apenas a partir dos anos 1980 que os antropólogos começaram a reconhecer a forma pela qual as percepções das pessoas sobre o seu mundo e seu engajamento material com ele estão intimamente ligados e são criativos da, bem como criados pela paisagem. Tal abordagem deixa clara a separação entre “natureza” e “cultura” e o papel passivo dado à “natureza” por parte de um “ponto de vista” ocidental bem específico. [...] A paisagem nunca é passiva. As pessoas [e, poderíamos incluir, os animais] se engajam com ela, retrabalham-na, se apropriam dela e a contestam. É parte da forma pela qual identidades são criadas e disputadas, sejam individuais, de grupo ou relativas ao Estado-nação. (Bender 1996: 487-8, tradução nossa).

Nesse sentido, o presente artigo está estruturado de modo a apresentar um pequeno histórico do bairro e da Reserva Biológica do Lami José Lutzenberger (REBIOLJL), sua importância e os animais que a habitam, sem necessariamente efetuar um inventário sobre ambos os temas. A seguir, indicamos os problemas que os cães, sobretudo, representam à conservação das espécies ameaçadas e as soluções que foram ou poderiam ser adotadas pela gestão local da REBIOLJL quanto

ao convívio dos cães com as espécies ameaçadas de extinção. Por fim, efetuamos uma pequena digressão sobre a rururbanidade³ do bairro, tendo em vista as interações de algumas espécies não-humanas, conforme indicado acima, especialmente que muitas delas são caracteristicamente selvagens. Uma dicotomia entre selvagem e doméstico é, portanto, incluída aqui como uma das chaves analíticas possíveis para se pensar o bairro em questão. Como sede de uma Unidade de Conservação municipal, o Lami nos parece um espaço propício a se pensar as possíveis interações e fronteiras entre tais categorias, especialmente a partir das paisagens praticadas por nós, pesquisadores, e pelos não-humanos aos quais voltamos nossa atenção.

A metodologia básica para a presente reflexão veio a partir de um duplo processo. Ao mesmo tempo em que efetuamos uma etnografia a partir da REBIOLJL, observada desde o cotidiano das práticas de seus funcionários, inclusive junto aos guarda-parques em algumas pontuais incursões deles em sua tarefa de monitoramento do interior da REBIOLJL e do Refúgio de Vida Silvestre São Pedro (REVIS)⁴, também pudemos efetuar uma etnografia de rua (Rocha & Eckert 2003), caminhando diária

e sistematicamente pelo entorno residencial da REBIOLJL, conversando com alguns moradores e fotografando os animais que se apresentavam no percurso, algumas vezes apenas parando para observá-los. Segundo Rocha e Eckert (2003):

A técnica da etnografia de rua consiste na exploração dos espaços urbanos a serem investigados através de caminhadas “sem destino fixo” nos seus territórios. A intenção não se limita, portanto, apenas a retornar o olhar do pesquisador para a sua cidade por meios de processos de reinvenção/reencantamento de seus espaços cotidianos, mas capacitá-lo às exigências de rigor nas observações etnográficas ao longo de ações que envolvem deslocamentos constantes no cenário da vida urbana. [...] Tornar-se “um” com os ritmos urbanos é perder-se no meio da multidão, se deixar possuir por alguma esquina, fundir-se nos encontros fortuitos, mas é também localizar-se nas conversas rápidas dos habitantes locais, registrar piscadelas descompromissadas dos passantes, rabiscar apressadamente um desenho destas experiências no seu bloco de notas, “bater” algumas fotos, gravar algumas cenas “estando lá”. [...] Uma etnografia de rua propõe ao antropólogo, portanto, o desafio de experimentar a ambiência das cidades como a de uma “morada de ruas” cujos caminhos, ruídos, cheiros e cores a percorrer sugerem, sem cessar, direções e sentidos desenhados pelo próprio movimento dos pedestres e dos carros que nos conduzem a certos lugares, cenários, paisagens, em detrimento de outros. Deslocamentos marcados por uma forma de apropriação dinâmica da vida cidadina, mas cuja apreensão pauta-se pela frequência sistemática do etnógrafo a uma rua ou avenida, um bairro ou uma esquina,

3 O bairro é considerado pela Prefeitura Municipal de Porto Alegre como uma zona rururbana da capital gaúcha. Retomaremos a questão mais adiante.

4 A REVIS fica na localidade denominada de Lageado, bairro contíguo ao Lami, e era gerido, na época, por Maria Carmem Bastos, a mesma gestora da REBIOLJL.

etc. Neste sentido, a etnografia “na” rua consiste no desenvolvimento da observação sistemática de uma rua e/ou das ruas de um bairro e da descrição etnográfica dos cenários, dos personagens que conformam a rotina da rua e bairro, dos imprevistos, das situações de constrangimento, de tensão e conflito, de entrevistas com *habitués* e moradores, buscando as significações sobre viver o dia-a-dia na cidade. (Rocha & Eckert 2003: 105-106).

Não sabemos se fomos mais ou menos felizes em aplicar uma etnografia de rua ao Lami, sobretudo na área do calçadão do lago Guaíba e entorno da REBIOLJL, mas essa foi a forma que nos pareceu mais adequada para compreender a ambiência local. Ao invés de seguir os escassos pedestres e as inexistentes multidões, perseguimos seus animais, dentro do possível, conversamos com protetores e moradores, adentramos UCs junto a guardas-parque, vivenciamos minimamente as questões concernentes à gestão ambiental, banharmo-nos no Guaíba junto aos turistas num fim de semana de sol quente. Em todos esses momentos, as espécies que privilegiamos na presente análise se faziam notar, junto a outras que não impunham tantas tensões entre doméstico e selvagem, rural e urbano - sobretudo as aves. Nossa opção por algumas espécies, portanto, se justifica pelo potencial conflito que geram, o que não significa que outras tantas não estejam visivelmente presentes.

2 A RESERVA BIOLÓGICA DO LAMI E SEU ENTORNO

Historicamente, o processo de urbanização da cidade de Porto Alegre concentrou-se na região central, localizada no Noroeste do município, onde havia melhor acesso ao porto, expandindo-se até encontrar barreiras geográficas naturais, como os morros graníticos existentes na região. Essa herança facilita o entendimento da distribuição da ocupação populacional e justifica as características de uma extensa faixa rural situada na Zona Sul do município, especialmente aquela fronteira ao município de Viamão, onde a existência de grandes áreas preservadas se fazem presentes no contexto metropolitano e que podem ser visualizadas na delimitação das Macrozonas do Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano Ambiental (PDDUA). As Zonas Sul e Extremo Sul do município formam a Macrozona 8, denominada “Cidade Rururbana”, dentro da qual se encontra a Zona Rural. Essa é definida como região de “grande patrimônio natural, empresas de produção de alimentos e criação de animais, sítios de subsistência ou lazer, misturados a esparsas áreas de habitação popular” (Lei Complementar nº 434/99, revisada pela LC nº 646/10, atualizada e compilada pela LC nº 667/11).

O Lami foi reconhecido como um bairro da capital pela Lei nº 6.893, de 12 de setembro de

1991. Oficialmente, a Prefeitura Municipal de Porto Alegre considera como “Lami”, a região que parte da esquina da Estrada Boa Vista com a Avenida do Lami, e dela até o município de Viamão, junto ao arroio Chico Barcellos, que perfaz o limite entre os dois municípios. Do arroio, segue-se até a sua foz, no lago Guaíba, cuja orla compõe, com a Ponta do Cego e a Ponta das Canoas, até o encontro do prolongamento da Estrada Boa Vista com o Guaíba, parte do bairro. Trata-se de uma área de 2.408 ha e população de 4.642 habitantes, 50,43% mulheres e 49,75% homens, segundo o Censo de 2010 (Ibge 2010).

De acordo com os levantamentos do Centro de Pesquisas Históricas, a região do Lami foi, pelo menos até a década de 1970, povoada predominantemente por pescadores artesanais, sendo considerado um bairro bastante isolado, por não possuir vias de ligação com o Centro, o que dificultava a integração entre os moradores locais e o restante da cidade, bem como impossibilitava as práticas de atividades balneárias junto às margens do lago Guaíba. Dois fatores influenciaram a transformação e o desenvolvimento do bairro: o primeiro foi a

construção da estrada de asfalto ligando o Lami ao bairro Belém Novo, possibilitando sua integração econômica e sociocultural com o restante de Porto Alegre; segundo, a constituição, em 1975, da Reserva Biológica do Lami José Lutzenberger (REBIOLJL), considerada a primeira Unidade de Conservação (UC) gerida pelo município de Porto Alegre, diante dos esforços conservacionistas de José Lutzenberger e demais ativistas que atuavam na capital gaúcha à época, o que posteriormente deu nome à área de preservação.

Com o acesso facilitado, a partir de 1992 ocorreram transformações no bairro por meio de um projeto de urbanização e paisagismo, quando recebeu um calçadão, infraestrutura de lazer e novo sistema de iluminação pública constitutivo da orla do Lami, o que paralelamente a liberou para banho, possibilitando que o lugar fosse utilizado como espaço de sociabilidade e evasão pela população gaúcha. O que esse processo indica é que, anteriormente à construção da estrada⁵, o Lami era um bairro relativamente isolado, embora em plena capital gaúcha, com marcas muito características de uma zona ruralizada. Progressivamente e, podemos dizer, recentemente,

5 A estrada tem sido marco recorrente na história brasileira de um processo de expansão da ocupação do solo para regiões antes consideradas escassamente habitadas e, por isso mesmo, de transformação das paisagens associadas à urbanização desenfreada. Por outro lado, o asfalto revela-se elemento marcante nesse processo contínuo de modernização. Corrêa (2011), por exemplo, intitula seu artigo “O mato e o asfalto”, numa alusão a um ditado dos anos 1970 que criava fronteiras entre etnólogos indígenas e antropólogos urbanos, o que nos parece, ainda, uma realidade palpável no contexto brasileiro.

essa aparente ruralidade tem dado espaço a um processo contínuo de urbanização, marcado não apenas pela integração do bairro à cidade por meio de aspectos relacionados à mobilidade, mas também pela ampliação da própria ocupação do solo no Lami, que indica ser a região uma franja da expansão habitacional no contexto porto-alegrense.

A região do Lami experimenta, atualmente, um processo de urbanização descontrolado que causa danos à fauna e flora local, pois o bairro, mesmo antes de ser assim definido, já sofria com a ocupação informal por moradores oriundos de outras regiões da capital (ou de municípios gaúchos) e passou a ser alvo também de assentamentos oficiais.

A dissertação de Rechenberg (2007) demonstra como a ocupação do bairro, principalmente após “as obras da Copa” - Copa do Mundo realizada no Brasil em 2014 - fez com que parte da população desalojada nas áreas mais centrais da cidade, se deslocasse para o bairro em busca de terrenos mais baratos para aquisição, ou em certos casos, a fim de ocupar áreas devolutas. Em 2018, por várias vezes, ouvimos de diferentes moradores referências às obras da Copa do Mundo como um dos motivos do “inchaço” do bairro. Isso se reflete diretamente, por exemplo, nas ações

humanas sobre os ecossistemas que compõem a região e que impactam de diversas maneiras as espécies animais e vegetais⁶ presentes no local, como é o caso de espécies emblemáticas, como os bugios-ruivos (*Alouatta guariba clamitans*) e a efédra (*Ephedra tweediana*), ambas ameaçadas e importantes na tomada de decisão que envolveu a criação da REBIOLJL. Sabe-se que um dos principais motivos para a criação da reserva foi a conservação da efédra, uma planta gimnosperma de distribuição restrita à Lagoa dos Patos, que corre risco de extinção, e que encontra o limite Norte da sua distribuição na cidade de Porto Alegre, mas a distribuição mais austral do primata também contou para a sua efetivação como área de conservação da biodiversidade sul-riograndense.

A Reserva, enquanto uma área de conservação urbana, encontra-se numa zona com características rurais e, nesse sentido, poderíamos identificá-la como rururbana, estando situada no final da microbacia do arroio Lami, que ocupa uma superfície de 39,57 km² da capital. Sendo assim, a sub-bacia do Lami tem 70% da sua localização dentro de Porto Alegre e o restante no município vizinho, Viamão. No entanto, a área de influência indireta da REBIOLJL inclui ainda as sub-bacias dos

⁶ Voltamo-nos principalmente às espécies desses reinos, mas não ignoramos os *fungi*, por exemplo, como parte do biodiverso naquele contexto.

arroios Manecão e Chico Barcelos, com superfícies de 19,62 km² e 9,89 km², respectivamente (Menegat, Porto & Carraro 1999). Como área de conservação, a UC é habitat de animais selvagens que, não obstante, podem trafegar pelo seu entorno. Assim, uma tensão emerge entre animais domésticos e selvagens, mas também entre zonas domesticadas (fazendas, haras, quintais, ruas, praia urbanizada, entre outros) e a UC propriamente dita. Entre essas zonas domesticadas, não excluímos, de forma alguma, a estrada de asfalto e os pontos de mais intenso comércio local, onde a (rur)urbanização, entendida como um tipo específico de paisagem, é mais visível.

A região Sul de Porto Alegre detém os últimos remanescentes da Mata Atlântica do município, que se associam a ecossistemas de campos, bem como de restingas, dunas, praias e demais zonas úmidas⁷. Portanto, além da efédra, na área encontram-se espécies ameaçadas da fauna regional, como os bugios-ruivos, a lontra (*Lutra longicaudis*) e o jacaré-do-papo-amarelo (*Cayman latirostris*), todas oficialmente ameaçadas de extinção, conforme Portaria nº 1.522/89 do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente

e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA), além de 115 espécies de aves, incluindo algumas migratórias. Dentre as angiospermas, merecem destaque a corticeira-do-banhado (*Erythrina crista-galli*), a figueira (*Ficus organensis*) e a espinheira-santa (*Jodina rombipholia*).

As paisagens porto-alegrenses naquele trecho delineiam formas impressionantes à vista, indicando não apenas a singularidade ecossistêmica e biodiversa naquele contexto austral brasileiro, mas também uma estética cuja grandiosidade pode ser intuída a partir das palavras do sábio Balduino Rambo (1994), como segue:

As paisagens mais belas acham-se do lado oriental, onde o granito, em toda extensão do Guaíba, termina abrupto sobre o espelho das águas ou na sua proximidade. Originam-se assim numerosas pontas que interrompem a monotonia da margem com o ritmo cadenciado de suas formas. Alternando com praias rasas, ao abrigo das elevações internas, cercadas de cintas rochosas sobre a linha de água, adornadas de belas matas até o topo, encostadas às pastagens do interior, produzem um quadro de grande variedade e beleza. Substituem assim, embora em escala reduzida, o que a natureza negou ao litoral marítimo do Rio Grande do Sul: uma costa rochosa, convidando o homem a saltar em terra, a descansar ao abrigo das montanhas [...]. (Rambo 1994: 96-7).

7 “A reserva situa-se nas terras baixas formadas por terraços lacustres e cordões arenosos que se alternam com zonas mais deprimidas, formando uma variedade de ambientes com diferentes formações vegetais. Nas áreas mais deprimidas e planas, encontram-se banhados, cujo nível de água e extensão variam de acordo com o regime de chuvas e ventos que incidem sobre a Região Hidrográfica do Guaíba. Nas áreas mais elevadas dos cordões arenosos, paralelos à linha da praia, encontram-se campos e matas de restinga. Essas formações mesclam-se com matas ciliares do Arroio Lami e do Lago Guaíba, as quais servem de refúgio, hábitat e corredores de ligação para a fauna” (Menegat, Porto & Carraro 1999: 89).

3 DIMENSÕES SOCIOAMBIENTAIS DA POLÍTICA DE IMPLANTAÇÃO DA REBIOLJL NO CONTEXTO PORTO-ALEGRENSE

O trabalho de implementação da REBIOLJL iniciou-se efetivamente em 1981, tendo recebido um programa de Educação Ambiental somente a partir de 1992. Na ausência de um Plano de Manejo (PM), o documento *Diretrizes de Manejo da Reserva Biológica do Lami* (Porto Alegre 1979) foi aplicado até 2002, ano da publicação do primeiro PM oficial. Com a paulatina expansão da área urbana de Porto Alegre em direção à região Sul do município, na qual se localiza a reserva, principalmente a partir da década de 1980, ela passou a ter uma importância estratégica como única Reserva Biológica da capital do Rio Grande do Sul (Printes 2002). Sabe-se que uma das ferramentas mais importantes do PM é o zoneamento da UC, que a organiza espacialmente em zonas sob diferentes graus de proteção e regras de uso. O PM também inclui medidas para promover a integração da área a ser preservada à vida econômica e social das comunidades vizinhas, o que é essencial para que a implementação da UC seja mais eficiente nos seus objetivos de conservação da biodiversidade. É também neste documento que as regras com relação à visitação são elaboradas e, a partir daí, postas em prática.

Durante o ano de 1999, várias atividades foram desenvolvidas junto à comunidade local com o intuito de aproximá-la da realidade da reserva, visando à realização de um PM participativo. Em 2000, a situação fundiária foi resolvida com a efetiva ampliação em mais 102,48 ha e a REBIOLJL passou a ter uma área total de 179,78 ha. A partir desse momento, tornou-se mais premente a necessidade de elaboração de um PM participativo, no qual os grandes problemas da reserva, como caça, pesca predatória e loteamentos na zona de amortecimento, pudessem ser debatidos com a comunidade local e de Porto Alegre como um todo.

Foram produzidos dois PMs nesta UC. Em 2002, sob a gestão do biólogo Rodrigo Cambará Printes, foi elaborado o “Plano de Manejo Participativo da Reserva Biológica do Lami”. Em 2008, com a coordenadora à época, Patrícia Bernardes Rodrigues Witt, foi produzido o “Plano de Manejo da Unidade de Conservação Reserva Biológica do Lami José Lutzenberger”, ambos aportados conforme o Sistema Nacional de Conservação da Natureza (SNUC), com a promulgação da Lei nº 9.985, de 18 de julho de 2000, que estabeleceu mecanismos que regulamentam a participação da sociedade na gestão das UC, potencializando a relação entre o Estado, os cidadãos e o meio ambiente. Atualmente, está sendo elaborada uma nova versão do Plano, com previsão de conclusão

para até o final do ano de 2020, sob a coordenação da atual gestora da UC, a bióloga Maria Carmen Bastos.

É importante lembrar que, pela legislação brasileira, reservas biológicas são UC de proteção integral e devem dispor de um Plano de Manejo elaborado cinco anos após a sua criação, além de um conselho consultivo presidido pelo órgão responsável pela sua administração (Lei Federal nº 9.985, de 18 de julho de 2000). No caso da REBIOLJL, hoje oficialmente localizada em meio rururbano dentro de um bairro de Porto Alegre, torna-se necessário que seu PM seja amplamente discutido com os moradores do entorno e que seu conselho consultivo seja atuante na comunidade. Caso contrário, corre-se o risco de que jamais seja implementado efetivamente. A questão do trânsito de animais silvestres pelas propriedades vizinhas à Reserva é um exemplo de como a UC, para cumprir seus objetivos, depende da colaboração da comunidade lindeira (Printes 2002), aspecto evidenciado pelas nossas observações de campo.

Com relação ao entorno da REBIOLJL, a legislação denomina de zona de amortecimento o que considera como sendo a área localizada dentro de um raio de 10 km dos limites da UC, conforme a Resolução nº 13/90 do Conselho Nacional do Meio Ambiente (CONAMA). Dadas as complexidades existentes ao redor da UC, talvez esse seja um dos

maiores desafios para o órgão ambiental gerir a área protegida, pois justamente pelas normas e restrições específicas voltadas à conservação da biodiversidade regional, preconiza-se minimizar os impactos ambientais diretos e indiretos sobre a área de preservação. Essa minimização, contudo, depende não apenas da gestão do que chamaremos aqui de o “interior” da UC que, no caso da REBIOLJL, é uma área amplamente cercada com dispositivos como porteiras, grades e arames farpados (sobretudo, quando as fronteiras se fazem com fazendas). Não apenas os animais domésticos adentram a Reserva, a despeito de seu pretenso cercamento, como animais silvestres trafegam por baixo/ou por orifícios nele, como graxains (*Cerdocyon thous*) ou saracuras (*Aramides cajanea*), quanto por cima dele, como pudemos observar em relação aos bugios-ruivos e, é claro, às aves silvestres.

As cercas protegem o local até uma determinada medida, não sendo impeditivos absolutos para o trânsito de espécies humanas e não humanas. Os guardas-parque efetuam, nesse sentido, rondas diárias, noturnas e diurnas, em busca de espécies invasoras (incluindo os humanos) e podem estar associadas, ainda, à verificação da manutenção do local em geral. No entanto, as armadilhas fotográficas dispostas em diversos pontos demonstram que, não obstante, há pontos de

confluência nos quais transitam animais silvestres e domésticos, embora não seja em qualquer um deles que isso ocorra. As vacas, por exemplo, trafegam na contiguidade das fazendas, ao passo em que os cães circulam por picadas e estradas (nas bordas ou no interior das matas), conforme exploraremos a seguir, da mesma maneira que os bugios-ruivos circulam pela zona contígua à reserva, em pleno bairro, que se tornou uma espécie de área de deambulação para eles, a partir da presença de alguns corredores ecológicos no espaço urbano do logradouro.

É a partir dessas deambulações que nos perguntamos: se animais domésticos adentram a Reserva tanto quando os animais silvestres adentram os quintais, quais são, na prática, os marcos que nos permitiram pensar a urbanização, a ruralidade ou o silvestre no contexto socioambiental do Lami? Incontidos pelas cercas e/ou os dispositivos jurídicos, parece-nos que o bairro comunga de uma dupla ou tripla classificação, o que, naturalmente, leva-nos a pensar qual validade ou valor heurístico essas categorias teriam para uma realidade como a que se apresenta empiricamente no Lami. De antemão, podemos dizer que talvez as fronteiras entre essas categorias sejam borradas pela situação que observamos no bairro. Importante lembrar aqui, por exemplo, que parte da região protegida pela UC foi, no passado, uma fazenda e suas marcas

persistem nas paisagens contemporâneas da área de preservação.

No entanto, é bom que se diga que não tomamos a presença dos animais como marcadores isolados. Ao contrário, queremos realçar que a sua presença em meio urbano, rurubano ou rural é, muitas vezes, obliterada pelas pesquisas, quando, na verdade, os animais quase sempre estão lá, de um jeito ou de outro, incluindo-se, é bom que se diga, os silvestres. Trata-se de considerarmos os seus fluxos e as possíveis interações de que participam nos diferentes contextos pelos quais transitam na urbe, quiçá de seus limites borrados. Trazê-los ao primeiro plano, ao invés de torná-los indícios de ruralidade, urbanização ou de uma paisagem selvagem, é reiterar que eles estão presentes e nos ajudam a pensar essas paisagens tanto quanto nos ajudam a pensar essas categorias e qual a sua validade efetiva para pensarmos as relações simbólico-práticas da conservação.

4 FAUNA DOMÉSTICA NA ZONA DE AMORTECIMENTO DA REBIOLJL

O entorno da UC, enquanto um lugar praticado por humanos e não humanos selváticos e domésticos, mas, acima de tudo, no âmbito do bairro; é vivido em termos multiespecíficos, neste caso, mediante situações de proximidade que engendram formas de relações extremamente

complexas, produzindo “comunidades híbridas” (Lestel 1998), que confundem tais categorias no mundo urbano contemporâneo porto-alegrense. O encontro entre as diferenças animais em um contexto de heterogeneidade sociocultural, como é o caso dos habitantes do bairro do Lami, sugere a necessidade de reflexões que considerem a presença ativa de coletivos humanos nas tomadas de decisões acerca da conservação do biodiverso junto àquela área de preservação, pela sua importância na manutenção de uma saúde socioambiental na cidade, aliada à manutenção de ecossistemas altamente ameaçados no contemporâneo.

Nesse sentido, as ponderações que realizamos até esta altura do artigo têm dois objetivos fundamentais: 1) apontar a precariedade da preservação ambiental sem a participação da comunidade local e, ao mesmo tempo, 2) indicar a porosidade das fronteiras existentes na vida vivida de humanos e não humanos em relação, a partir do cruzamento de seus lugares praticados e sobre os quais uma UC se assenta, especialmente quando localizada num contexto rururbano de uma metrópole brasileira. A zona de amortecimento da REBIOLJL é composta, sobretudo, por fazendas, sítios e pequenos lotes residenciais que indicam formas distintas de ocupação humana na região,

onde a presença de animais domésticos é mais ou menos constante, entre eles o gado bovino e equino⁸ (e mais raramente, ovino), bem como gansos, pombos, coelhos e, principalmente, cães e gatos, o que indica que o manejo de espécies domésticas é comum entre os moradores do bairro, seja como animais de companhia, de consumo ou de tração desde longa data.

As caminhadas pela zona residencial apontaram a predominância de cães em detrimento dos gatos que, não obstante, encontram-se presentes no local. Todavia, a partir de uma razoável observação, percebemos uma constante de três cães por domicílio na zona mais urbanizada, próxima à orla. Além destes animais, que possuem tutores, há uma série de cães e gatos que trafegam nas ruas e avenidas do bairro contíguas à UC. São matilhas, duplas ou, mais raramente, animais solitários que perambulam pelos diversos lugares do bairro, alimentados por seus moradores ou buscando comida no lixo doméstico. Além disso, não raro, alguns dos animais com tutores têm acesso às ruas, como os gatos, por exemplo, ou cães que conseguem transpor as cercas que envolvem a maioria das moradias. Há grupos de gatos que habitam telhados, igualmente alimentados pelos moradores locais, sem com isso serem exatamente domiciliados, mas apresentando-se mais como

⁸ São muitos os haras na região situados próximos e/ou afastados dos limites da REBIOLJL.

animais comunitários, como consideraremos esses cães e gatos de rua em geral.

Some-se a isso a observação, bastante comum, da prática de descarte de animais no bairro, situação que pudemos verificar quando, em certa manhã, encontramos uma caixa de papelão com quatro filhotes de cães, que foram acolhidos por moradores da região, sendo que um deles foi levado por alguém, enquanto os demais, posteriormente, devido à nossa intervenção, foram recolhidos por protetores da Grande Porto Alegre. Cavalos também são comuns, normalmente amarrados na vegetação próxima ao calçadão da orla, onde também avistamos, por vezes, vacas, todos pastando no gramado que separa o calçadão das águas do Guaíba, lugar por onde os cães e gatos comumente trafegam. Essa zona de uma pretensa 'natureza' conforma, junto à explícita tentativa de urbanização que a orla representa, a junção dos aspectos que fazem as paisagens do Lami, permeadas por humanos e não humanos em conjunto, todos praticando os mesmos espaços.

Os protetores de animais são uma presença conhecida no bairro. Quando chegamos ao local, logo fomos informados de que havia ao menos duas protetoras residentes, conhecidas pelos demais moradores. Somadas a elas, encontramos uma terceira residindo bem junto a uma das cercas de demarcação da UC, cujo quintal contava sete

casinhas de cachorros para cerca de 30 cães e gatos, contabilidade que os funcionários da REBIOLJL não haviam efetuado ainda, mas que os deixou preocupados. Visitamos outra protetora, ainda na zona de amortecimento, residente em um sítio no interior de um condomínio de pequenas propriedades, o que nos parece marcar um novo tipo de ocupação do solo e organização de propriedades rurais, ao mesmo tempo em que indica como a franja de expansão da cidade parece estar se direcionando lentamente para o bairro. A mulher nos informou que haviam 400 cães e 30 gatos, além de galinhas e um cavalo. Em visita à propriedade, a protetora nos contou que havia se mudado para o Lami em busca de espaço para os animais. Não nos parece, é bom que se diga, uma migração do tipo neorrural (Giuliani 1990), pela adoção de um estilo de vida que se poderia considerar tipicamente rural, até porque a propriedade não é produtora, mas eminentemente residencial. Como condomínio fechado, o ambiente ecoa processos típicos da classe média urbana, a que tanto a protetora em questão quanto seu marido pertencem: ele trabalha em um banco fora do Lami e ela gerencia um brechó na Zona Norte da cidade, de onde vem parte da renda que mantém a ação protetiva.

Os funcionários da REBIOLJL, majoritariamente guardas-parque, preocupam-se com a população

de cães da zona de amortecimento. Quando informamos que havia cerca de 30 animais numa das casas próximas, sua reação foi de consternação, mas quando mencionamos os 400 animais com uma das protetoras, eles se espantaram. Se os cães escapassem, certamente, seria um desastre, todos foram unânimes⁹. O princípio da proteção animal é, justamente, retirar os cães das ruas, portanto, as chances de serem abandonados são mínimas, e as de fugirem são igualmente pequenas. Ainda assim, os funcionários têm razão quanto às suas aflições. As fazendas na zona de amortecimento contam com cães que já foram avistados por eles trafegando dentro da REBIOLJL, bem como as vacas provenientes das fazendas contíguas que, volta e meia, derrubam as cercas de arame farpado, adentrando a reserva.

Quando comparada ao Refúgio de Vida Silvestre São Pedro (REVIS), igualmente gerido por Maria Carmen Bastos, e não muito longe daquela UC, a REBIOLJL detém uma incidência muito menor de cães no seu território, segundo levantamento com armadilhas fotográficas espalhadas em ambas as reservas, mas isso se deve, provavelmente, à inexistência de cercas e presença de estradas de terra na REVIS. Segundo

a literatura sobre cães em UCs, é da natureza da espécie trafegar prioritariamente por estradas e picadas, portanto em áreas antropizadas, ao invés de adentrarem zonas de vegetação fechada (Torres & Prado 2010). Foi justamente nas áreas de estradas que as armadilhas capturaram imagens de cães, acompanhados por humanos ou não, o que demonstra o uso, por esses últimos, da área de conservação para fins desconhecidos.

Destacamos, ainda, que os funcionários realizam constantemente incursões ao interior da UC com o intuito de verificarem, entre outras coisas, a presença canina no território protegido, buscando espantar os animais do seu interior, ou quando possível capturá-los com a intenção de removê-los do local, conduzindo-os aos seus tutores (quando se trata de um animal conhecido), ou encaminhando-os ao canil municipal do Centro de Zoonoses. Foram instaladas, certa vez, armadilhas para a captura de animais, quando um cão oriundo de uma fazenda vizinha foi apreendido e devolvido ao seu tutor, que comprometeu-se de solucionar o problema. Em verdade, passado este episódio, os cães da fazenda novamente foram observados no interior da REBIOLJL.

⁹ O número de cães na propriedade da protetora em questão é compatível com o espaço disponível, que não seria adequado se os animais fossem de grande porte, como vacas e cavalos. Nesse sentido, é forçoso alertar que um tal contingente de gado bovino ou equino demandaria uma propriedade muito maior e não sabemos se algum dos haras ou fazendas da zona de amortecimento conta com tantos animais, mas é provável que não.

O que se coloca, ao nosso ver, portanto, é um problema de fronteiras ou, como se diz costumeiramente, os cães - como as vacas - tornam-se agenciadores de um “efeito de borda” (Paschoal 2016), de uma tensão e alargamento das fronteiras diante de suas errâncias por espaços de contato entre UC e zona de amortecimento. É conhecido o fato de que a zona de amortecimento é uma faixa porosa onde a contenção dos animais dificilmente consegue ser implementada. Ao trafegarem por ela, nada impede que adentrem a UC. São essas frestas que Douglas (1976) nos ensinou serem ambíguas e poluídas, porque capazes de macular uma pureza imaginária das UCs, vinculada a certa noção de natureza que despreza a antropia (Diegues 1993).

Ressaltamos que a própria definição de fronteira pode ser obtida na conjunção desses dois fatores: 1) a linha que define um território, no caso, a UC ou sua zona de amortecimento (raio de 10 km); 2) “uma área de transição, passagem ou comunicação entre dois estados” (Bolaffi et al. 2003: 123, tradução nossa), tomados os Estados aqui como territórios demarcados sobre terra ou água, e não necessariamente como Estados-nacionais, o que pode ser aplicado, novamente, tanto à UC quanto à sua zona de amortecimento. As fronteiras,

portanto, implicam necessariamente algum tipo de fluxo, embora alguns sejam permitidos e outros, interditos, de modo que certas trocas serão vistas como vantajosas, enquanto outras ineficazes e, numa terceira possibilidade, formam ‘híbridos’ entre elementos de ambos os lados da própria fronteira (Silveira 2005), que parece ser o caso da zona de amortecimento.

Beviláqua (2013), em estudo sobre aspectos jurídicos impostos aos Estados pelas Espécies Exóticas Invasoras¹⁰ (EEI), identifica um problema de mobilidade que atinge as noções de fronteiras e limites territoriais. Segundo a autora, podemos pensar em: 1) um gradiente entre o tráfego intencional de animais, efetuado dentro das normas constituídas; 2) as migrações, que não necessariamente respeitam fronteiras nacionais e geram uma indeterminação de origem desses animais; e 3) as EEI, mal-acomodadas em tal gradiente, visto que seus deslocamentos se dão “sem periodicidade definida e pode[m] se configurar *ao mesmo tempo* como legal e ilegal, dependente e independente da ação humana, previsível e imprevisível, ocasional e permanente” (Bevilaqua 2013: 108, grifo original).

Nos casos que analisamos aqui, no que tange ao trânsito de animais silvestres, não se

10 Cães e gatos são considerados espécies exóticas para a fauna brasileira, como todas as espécies domésticas ou silvestres não endêmicas, mas os primeiros podem também ser considerados invasores, quando sua proliferação ameaça a fauna nativa. Uma das autoras deste artigo (Osório, no prelo) trata deste tema separadamente em publicação ainda no prelo.

trata de migrações, mas de deambulações por um território que ultrapassa a UC, mas que é considerado próprio da espécie ou de grupos (d)e indivíduos em questão. O mesmo é válido para as espécies domésticas, que não respeitam as fronteiras jurídicas instituídas pela UC, cuja legislação não lhes dá cidadania para pertencerem ou trafegarem por seu território protegido, mas que deambulam da mesma forma. Vale lembrar que Leirner (2012) indica que o político é domesticação, no sentido de que o Estado tenta controlar o selvagem e o invasor, mas, no caso das UC, o invasor é o doméstico, invertendo a premissa original do autor, porém mantendo sua lógica. As UC, como espaços estatais, devem controlar seu território e a mobilidade dentro dele, bem como nas fronteiras, mas não podem conter a fauna silvestre que trafega pela zona de amortecimento, como não podem impedir os ataques que ocorrem quando esta fauna adentra quintais com cães e gatos ali confinados. A domesticidade de tais quintais não permite propor nenhum tipo de controle que não seja a própria inexistência dos animais domésticos. Ou seja, mesmo quando os cães e gatos

não ultrapassam suas fronteiras domésticas, eles ainda se tornam um problema, visto que os animais silvestres desconhecem essas divisões. O embate territorial destas espécies se dá, portanto, para fora da UC, entendida como um espaço de convívio tensional entre elas, alargando suas fronteiras senão juridicamente, pelo menos na prática.

Se os cães e vacas não podem entrar naquele ambiente, nos parece que outros animais não deveriam sair dele, visão similar a que os habitantes de Maringá estudados por Rapchan (2016) desenvolveram quando os macacos-prego passaram a ‘invadir’¹¹, como coloca a autora, entre aspas, espaços vistos como humanos, em oposição às zonas verdes onde eles deveriam permanecer. Esse é o caso dos bugios-ruivos (*Alouatta guariba clamitans*), por exemplo. Quase que diariamente, por uma zona contígua à REBIOLJL, avistamos inúmeras vezes, grupos pendurados em fios elétricos e árvores. Eles trafegam por telhados, adentram quintais e, muitas vezes, são vítimas dos cães com tutores, restritos ao interior de pátios, como se diz por ali. Suas deambulações são em busca de comida, porém dificultadas pela ausência

11 A noção de uma invasão é simultaneamente típica de um estado bélico que protege fronteiras e das análises sobre espécies exóticas invasoras. O mito de origem do estudo científico das EEI faz referência ao ecologista e biólogo Charles Sutherland Elton (1900-1991), da Universidade de Oxford. Em 1958, ele lançou *The Ecology of Invasions by Animals and Plants*, obra que abriu caminho para a profusão de publicações que se pode encontrar hoje sobre o assunto (Kitching 2011) e é considerada a mais citada na biologia das invasões (Richardson & Pyšek 2008). Não foi o primeiro a descrever essas incursões, mas teria fundamentado as bases para um enfoque científico mais sistemático da questão (Richardson & Pyšek, 2008, Richardson 2011). Simberloff (2011) aponta reiterados usos, por parte de Elton, de “metáforas marciais” para a compreensão de espécies exóticas, metáforas essas que se repetem pelo campo que ele ajudou a fundar e que Simberloff (2011) encontra em autores anteriores, como o próprio Darwin.

de um corredor propício, quebrado pelos cortes de árvores na zona de amortecimento, realizados por alguns moradores do bairro. Para garantir sua segurança, foram instaladas algumas poucas pontes móveis sobre pontos escolhidos, e que passam por cima de ruas, em percursos onde os bugios normalmente eram avistados. Com nos diz Simmel (1996),

[...] o animal também não deixa de superar distâncias, e sempre do modo mais hábil e mais complexo, mas ele não faz a ligação entre o começo e o fim do percurso, ele não opera o milagre do caminho: a saber, coagular o movimento por uma estrutura sólida, que parta dele. (Simmel 1996: 11)

A existência de tais pontes configura um conhecimento prático e tácito de que é impossível contê-los dentro da reserva, ao mesmo tempo em que cria um senso de unidade entre suas margens, como salienta Simmel (1996). Há o caso, por exemplo, de uma fêmea de bugio-ruivo que deambulava fora da área da REBIOLJL e que, por falta de árvores (de um corredor ecológico) ou de uma ponte, desceu dela e tentou seguir pelo solo até uma cerejeira-do-mato (*Eugenia involucrata*) localizada dentro de uma propriedade a fim de comer-lhe os frutos. No entanto, os cães capturaram-na e, diante dos ferimentos sofridos,

não resistiu. Sabe-se que outro *Alouatta* foi morto pelos mesmos cães em circunstâncias parecidas¹².

Outro animal que (supostamente) trafega é o graxaim-do-mato (*Cerdocyon thous*), cujo ‘primo’ graxaim-do-campo também é encontrado na região (*Lycalopex gymnocercus*). Embora tenham nomes e aspecto parecido, o graxaim-do-campo habita as zonas campeiras úmidas, como seu nome indica, enquanto o graxaim-do-mato prefere bordas de vegetação mais fechada. Ambos são canídeos nativos. Às cinco ou seis da tarde, era costume que um indivíduo se apresentasse na sede da REBIOLJL. Tão comum era sua aparição, que a gestora local começou a desconfiar que algum funcionário do período noturno o estivesse alimentando, o que não excluiria a hipótese de que moradores do entorno fizessem o mesmo. Também era visita constante um lagarto, indivíduo identificado como sendo um teiú-branco (*Tupinambis teguixim*), que se aproveitava dos restos de refeições presentes na composteira da REBIOLJL, onde era frequentemente avistado.

O ouriço-cacheiro (*Sphiggurus villosus*) é outra das espécies que os cães com tutores chegaram a atacar durante a pesquisa de campo. Um indivíduo adentrou um pátio e terminou entre os dentes de

12 Além disso, os primatas têm sofrido com a perda de habitats, excesso de parasitismo, atropelamentos e choques elétricos. Apesar desse quadro negativo, o Lami ainda abriga áreas favoráveis aos “macacos urbanos”, pois as propriedades de boa parte dos produtores orgânicos do município e últimos pescadores da cidade, além da REBIOLJL e da REVIS, encontram-se na Zona Sul de Porto Alegre.

um cão. Esse tipo de situação demonstra que os limites da UC são de difícil contenção, tanto em suas entradas quanto em suas saídas. A carcaça de um filhote de capivara (*Hydrochoerus hydrochaeris*) foi encontrada pela metade, mais recentemente, pelos guardas-parque. Embora esses roedores não costumem sair da REBIOLJL, supõem-se que um cão tenha adentrado a área de banhado onde se concentram. Gatos domésticos também são suspeitos de entrarem, conforme pudemos observar a partir das imagens capturadas pelas armadilhas fotográficas, mas a qualidade noturna da imagem não permite uma certeza sobre a natureza doméstica do animal. Possivelmente, tratava-se de um gato-palheiro (*Leopardus colocolo*), também conhecido como gato-dos-pampas, felino selvagem típico da região Sul do Brasil.

O elemento comum a todos os ataques é, precisamos reconhecer, antrópico. Não foram necessariamente cães ferais que predaram e devoraram a capivara, morderam o porco-espinho ou mataram indivíduos e espantaram os grupos de bugios-ruivos, mas animais domiciliados ou semidomiciliados. E os ataques parecem se dar muito mais fora da UC, em sua zona de amortecimento, do que dentro dela, o que coloca um problema sobre a porosidade das fronteiras e o resguardo necessário da fauna selvagem local.

6 COMO SOLUCIONAR O PROBLEMA?

A questão acerca do que fazer em relação a tais problemáticas é da alçada de uma “gestão do vivo”. E essa foi a pergunta que ouvimos reiteradamente em campo por parte dos funcionários da REBIOLJL diante dos dilemas vividos quanto à conservação das espécies de fauna nativa. Não nos cabia, naquele contexto, respondê-la, na medida em que uma decisão desse porte deve estar amparada pela gestão de conservação e pela legislação vigente, mas uma bibliografia dedicada ao tema aponta certas medidas a serem tomadas.

O problema dos cães e gatos em UCs tem sido trabalhado reiteradamente no conservacionismo nacional (Almeida & Jesus 2013, Carvalho, Adania & Esbérard 2013, Galetti & Sazima 2006, Gatti 2014, Lacerda 2002, Rangel & Neiva 2013, Sena & Nascimento 2013, Srбек-Araújo & Chiarello 2008, entre outros). As soluções normalmente apontadas têm sido alertar a população do entorno das reservas sobre a ameaça que os cães representam à fauna nativa (Carvalho, Adania & Esbérard 2013), ao mesmo tempo que se solicita restringir sua mobilidade e vaciná-los (Srбек-Araújo & Chiarello 2008). Ziller e Zalba (2007), para os animais domésticos em particular, indicam que não se deve soltá-los na natureza.

Num estudo na Floresta Nacional de Lorena, São Paulo, Sena e Nascimento (2013) visitaram os quintais das casas no entorno. Encontraram um maior contingente de galinhas e cães, seguidos de gatos e, em menor proporção, passarinhos em gaiolas, jabutis e peixes. De 38 residências, 12 concentravam quase 90% dos animais. Os autores discutem juridicamente que a presença desses animais não deveria ser permitida no entorno, pois se trata de área de amortecimento, e consideram essencial o controle de mobilidade e a erradicação dos animais em tais contextos.

Galetti e Sazima (2006: 61) sugerem a “erradicação regular de cães e gatos na unidade de conservação” (Reserva Santa Genebra, no estado de São Paulo). Almeida e Jesus (2013) sugerem a conscientização dos donos de gatos quanto à sua mobilidade e abandono, especialmente próximos às florestas, à necessidade de castração, evitar alimentar animais errantes e ferais, e recolhê-los para adoção. As autoras indicam que programas de erradicação são criticados e considerados cruéis na sociedade brasileira. Num estudo comparativo internacional em seis países (Austrália, Nova Zelândia, Reino Unido, Estados Unidos, China e Japão), Hall et al. (2016) indicaram alguns problemas relacionados aos gatos errantes: predação da vida selvagem, transmissão de doenças a humanos, às criações e à vida selvagem, potencial hibridização

com gatos selvagens nativos, cruzamento com gatos ferais, incômodo aos vizinhos, por danos a objetos ou espaços e mesmo a animais de estimação. Por último, os autores indicam que a ausência de restrições de mobilidade pode acarretar riscos de morte ao próprio gato. Como solução, os autores indicam a microchipagem do animal, a castração e a restrição da mobilidade, que são sugestões comumente encontradas na literatura e se afinam com prescrições da Organização Mundial da Saúde (World Health Organization 1992) e com aspectos da chamada posse responsável, protocolo de manejo de animais de estimação difundido mundialmente (Osório 2011, 2013).

No caso do Lami, a castração foi organizada junto à Secretaria Municipal do Meio Ambiente e Infraestrutura (SEMA), à Secretaria Especial do Direito dos Animais (SEDA) e à Unidade de Saúde Animal Veterinária (USAV), de forma gratuita. Quando a notícia se espalhou entre os moradores, levou uma parcela significativa da população do bairro a procurar a REBIOLJL em busca de informações e agendamento para seus animais. Isso demonstra que a população tem interesse em ações preventivas, mas tem pouco acesso a elas. Havia datas e vagas preestabelecidas pelo hospital veterinário para a execução das ações e não necessariamente pela demanda que estava surgindo. Dessa forma, as solicitações foram

organizadas em um cadastro, sendo os moradores chamados de acordo com a disponibilidade de data do (a) tutor(a), assim como pela urgência ou proximidade do animal em relação à UC. Na data acordada, o(a) tutor(a) recebia a equipe da UC para fazer o transporte do animal até o hospital, preenchia uma ficha com informações pessoais e do animal, e por fim assinava um documento se responsabilizando pelos cuidados pós-operatórios. Não havia número limite de castrações por tutor(a).

Consideramos que essa foi uma experiência interessante de ser replicada em outras UC que se encontram em âmbito urbano ou rururbano, na medida em que projetos de castração fazem parte do protocolo da posse responsável, e são um mecanismo considerado eficiente na contenção da reprodução dos animais de estimação. Por outro lado, o abandono de animais no Lami não será necessariamente contido por tais ações, já que podem ser provenientes de outros bairros e regiões de Porto Alegre, o que nos faz considerar que ações de castração deveriam ser contínuas em todas as zonas de baixa renda da cidade, como mecanismo profilático de conservação do ambiente urbano com consequências palpáveis para a zona rural do município.

Se essas ações visam cães e gatos, o mesmo não pode ser implementado com relação aos animais de consumo e tração. Os mecanismos de se lidar

com vacas que derrubam cercas e cavalos soltos na orla devem ser de outra natureza, mas em todos os casos uma sensibilização é necessária em relação à comunidade local. Para isso, a REBIOLJL conta com projetos de Educação Ambiental, trilhas guiadas e palestras para grupos escolares ou moradores que queiram conhecer a Reserva. Embora a UC esteja aberta a essa interação, percebemos que muitos moradores da região não sabem sequer onde fica a área de conservação, nem o que ela é ou significa. Tal situação figura como herança de um conservacionismo autoritário de gestão pregressa que afastou as pessoas daquele espaço, limitando o acesso e construindo uma relação de afastamento da comunidade em relação a ele. Nesse sentido, parece-nos que há necessidade de ações mais proativas que envolvam os comunitários nos processos decisórios em torno da conservação da biodiversidade existente na região que, apesar das dificuldades, encontram-se em andamento.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tentamos, neste artigo, desenhar um panorama das dinâmicas biossociais que giram em torno da REBIOLJL, na capital gaúcha. O que se evidencia é o caráter fluido das fronteiras de uma UC em espaço rururbano, pois a porosidade reinante que se identifica com derivas não humanas e humanas por elas esboroa, pelo menos parcialmente, a ilusão

de seletividade que se quer como política efetiva de conservação do vivo, justo porque é imanente no devir agentivo do vivo tensionar fronteiras, ou de realizar agências transfronteiriças. Com isto, não estamos a querer dizer que as fronteiras não possam existir e, mesmo, funcionar no sentido de engendrar certa ordem num aparente caos de errâncias não humanas, especialmente. O que sugerimos é que as fronteiras, os fluxos que as atravessam, neste caso, ou são inerentes ao devir animal nas suas impossibilidades de contenção em territórios específicos, ou são movidos pelos desígnios humanos no seu lugar desestabilizador de fronteiras no mundo, onde as “espécies companheiras” (Haraway 2010) se derivam junto conosco, também se autonomizam nas errâncias que engendram sobre artefatos humanos.

Temos um problema aí que é exatamente aquele da não supressão da liberdade de ir e vir do vivo, que se nos exaspera ou preocupa, por outro lado deveria indicar-nos a relevância dos velhos imponderáveis da vida vivida, que conhecemos de outros contextos etnográficos, mas que, no contemporâneo, para uma Antropologia que se repensa, coloca-nos numa situação de ponderarmos sobre as vicissitudes do vivo com os outros não humanos em contextos de conservação do biodiverso e, assim, nos parece, de instaurarmos novos caminhos de

reflexão/interseção que aprofundem os laços rompidos entre cultura e natureza nas sociedades complexas urbano-industriais brasileiras e, conseqüentemente, em suas paisagens mais-do-que-humanas.

O Lami, como território agentivo de humanos e não humanos, silvestres e domésticos (e, quiçá, liminares, ferais, asselvajados), permite-nos pensar sobre os dilemas da gestão do vivo, sobre as perplexidades quanto às fronteiras de uma UC, bem como sobre as próprias fronteiras entre humanos e animais, quando ambos trafegam pelas mesmas zonas antrópicas. O bairro cheio de bugios-ruivos é silvestre ou doméstico? O bairro rururbano é o local das vacas e cavalos, dos humanos e seu processo produtivo, ou da conservação de espécies em extinção? São os humanos, seus cães, gatos, vacas e cavalos que não deveriam estar ali? Ou são os bugios-ruivos, ouriços, graxains e aves que não podem deambular? As respostas não são tranquilas enquanto operarmos por pares de oposição excludentes. Como alerta Simmel (1996: 11), “a noção de separação estaria despojada de sentido se não houvéssemos começado por uni-las, nos nossos pensamentos finalizados, nas nossas necessidades, na nossa imaginação”.

De nosso ponto de vista, o Lami é um bairro que congrega todos os agentes supracitados em

paisagens mais-do-que-humanas. De certo, não é o único no país. Rapchan (2016) indicou como macacos-prego deambulavam por Maringá e é conhecida pela imprensa a deambulação de saguis por bairros do Rio de Janeiro, observada *in loco* por dois autores deste trabalho. Menos do que descartar agentes, nosso objetivo foi apresentar um panorama para que possamos pensar sobre eles na configuração das paisagens da capital gaúcha e os seus dilemas rururbanos.

REFERÊNCIAS

- Almeida, Sara Miranda e Jesus, Shayana de. 2013. Predação do sabiá-gongá *Saltator coerulescens* (Thraupidae) e do pardal *Passer domesticus* (Passeridae) por gato doméstico *Felis catus* (Carnivora: Felidae). *Atualidades Ornitológicas*. 175: 18-20.
- Bender, B. 1996. Landscape, in *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, editado por Barnard, Alan e Spencer, Jonathan. pp. 487-489. Londres: Routledge.
- Bevilaqua, Ciméa. 2013. Espécies invasoras e fronteiras nacionais: uma reflexão sobre os limites do Estado. *Revista Antropológicas*. 24 (1):103-123.
- Bolaffi, Guido et al. 2003. Frontier in *Dictionary of Race, Ethnicity and Culture*, pp. 123. Londres: Sage.
- Brandenburg, Alfio. 2010. Do rural tradicional ao rural socioambiental. *Ambiente e Sociedade*. 13 (2): 417-428.
- Carvalho, W. D.; Adania, C. H. e Esbérard, C. E. L. 2013. Comparison of two mammalian surveys made with camera traps in southeastern Brazil, focusing the abundance of wild mammals and domestic dogs. *Brazilian Journal of Biology*. 73 (1): 29-36.
- Corrêa, Mariza. 2011. O mato e o asfalto: campos da Antropologia no Brasil. *Sociologia e Antropologia*. 1 (1): 209-229.
- De La Cadena, Marisol e Blaser, Mario. 2018. *A world of many worlds*. Durham: Duke University Press.
- Diegues, Antônio Carlos Sant`Ana. 1993. *Populações Tradicionais em Unidades de Conservação: o mito moderno da natureza intocada*. São Paulo: NUPAUB.
- Douglas, Mary. 1976. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva.
- Galetti, Mauro e Sazima, Ivan. 2006. Impacto de cães ferais em um fragmento urbano de Floresta Atlântica no Sudeste do Brasil. *Natureza & Conservação*. 4 (1): 58-63.

- Gatti, Andressa et al. 2014. Mamíferos de médio e grande porte da Reserva Biológica Augusto Ruschi, Espírito Santo. *Natureza on-line*. 12 (2): 61-68.
- Geertz, C. 1989. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC.
- Giuliani, Gian Mario. 1990. Neo-ruralismo: o novo estilo dos velhos modelos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. 5 (14): 1-9.
- Hall, Catherine M. et al. 2016. Community attitudes and practices of urban residents regarding predation by pet cats on wildlife: an international comparison. *PLOS One*. <http://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0151962>
- Haraway, D. 2010. *Manifeste des Espèces de Compagnie. Chiens, humains et autres partenaires*. Paris: Éditions de l'éclat.
- Ibge. 2010. *Censo Demográfico*. Rio de Janeiro.
- Kitching, Roger L. 2011. A world of thought: 'The Ecology of Invasions by Animals and Plants' and Charles Elton's life's work, in *Fifty years of invasion ecology: the legacy of Charles Elton*, pp. 3-10. Oxford: Blackwell.
- Lacerda, Ana Cristyna Reis. 2002. Análise de ocorrência de *Canis familiaris* no Parque Nacional de Brasília: influência da matriz, monitoramento e controle. Dissertação de mestrado, Instituto de Ciências Biológicas, Universidade de Brasília, Brasília.
- Leirner, Piero C. 2012. O Estado como fazenda de domesticação. *R@U*. 4 (2): 38-70.
- Lestel, D. 1998. L'innovation cognitive dans des communautés hybrides homme/animal de partage de sens, d'intérêts et d'affects. *Intellectica*. 26-27(1-2): 203-226.
- Menegat, Rualdo; Porto, M. L. e Carraro, Clóvis Carlos. 1998. *Atlas Ambiental de Porto Alegre*. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS.
- Osório, Andréa. 2011. Posse responsável: moral, ciência e educação ambiental em um grupo de protetores de gatos de rua. *R@U - Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar*. 3(2): 51-75.
- Osório, Andréa. 2013. A cidade e os animais: da modernização à posse responsável. *Revista Teoria & Sociedade*. 21 (1): 143-176.
- Paschoal, Ana Maria Oliveira. 2016. The domestic dog as invasive species in atlantic forest. Tese de doutorado, Instituto de Ciências Biológicas, Universidade Federal de Minas Gerais.

- Porto Alegre. 1979. *Diretrizes de manejo da Reserva Biológica do Lami*. Porto Alegre: Secretaria Municipal do Meio Ambiente.
- Printes, Rodrigo C. 2002. *Plano de manejo participativo da Reserva Biológica do Lami*. Porto Alegre: SMAM.
- Rambo, Balduin. 1994. *A Fisionomia do Rio Grande do Sul: ensaio de monografia natural*. São Leopoldo: Unisinos.
- Rangel, Cristiane Holanda e Neiva, Carla Helena Mendes Buhn. 2013. Predação de vertebrados por cães *canis lupus familiaris* (Mammalia: Carnivora) no Jardim Botânico do Rio de Janeiro, RJ, Brasil. *Biodiversidade Brasileira*. 3(2): 261-269.
- Rapchan, Eliane Sebeika e Neves, Walter A. 2005a. Chipanzés não amam! Em defesa do significado. *Revista de Antropologia*. 48(2): 649-98.
- Rapchan, Eliane Sebeika. 2005b. Chimpanzés possuem cultura? Questões para a antropologia sobre um tema ‘bom para pensar’. *Revista de Antropologia*. 48(1): 227-280.
- Rapchan, Eliane Sebeika. 2016. Casas, espaços públicos e parques: o caso entre os macacos-prego e a cidade em Maringá. *Iluminuras*. 17 9(42): 350-371.
- Rechenberg, Fernanda. 2007. “Vamo falá do nosso Lami”: estudo antropológico sobre memória coletiva, cotidiano e meio ambiente no bairro Lami, Porto Alegre. Dissertação de mestrado, Departamento de Antropologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- Richardson, David M. e Pyšek, Petr. 2008. Fifty years of invasion ecology - the legacy of Charles Elton. *Diversity and Distributions*. 14 (2): 161-168.
- Richardson, David M. 2011. Introduction, in *Fifty years of invasion ecology: the legacy of Charles Elton*, pp. 13-19. Oxford: Blackwell.
- Rocha, Ana Luiza Carvalho e Eckert, Cornelia. 2003. Etnografia de rua: estudo de Antropologia Urbana. *Revista do Núcleo de Desenvolvimento da Criatividade da Unicamp*. 9:101-127.
- Sena, P. S. e Nascimento, M. M. B. 2013. Conservação e conflito social. Presença de animais domésticos no entorno da Unidade de Conservação: Floresta Nacional de Lorena, Flona Lorena, SP. Âmbito Jurídico. 111. www.ambito-juridico.com.br/site/index.php?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=13067&revista_caderno=5

- Silveira, Flávio Leonel Abreu da. 2005. As complexidades da noção de fronteira, algumas reflexões. *Caderno Pós Ciências Sociais*. 2 9(3): 17-38.
- Simberloff, Daniel. 2011. Charles Elton: neither founder nor siren, but prophet, in *Fifty years of invasion ecology: the legacy of Charles Elton*, pp.11-24. Oxford: Blackwell.
- Simmel, Georg. 1996. A ponte e a porta. *Revista Política e Trabalho* 12(1): 10-14.
- Srbek-Araújo, Ana Carolina e Chiarello, Adriano G. 2008. Domestic dogs in Atlantic forest preserves of south-eastern Brazil: a camera-trapping study on patterns of entrance and site occupancy rates. *Brazilian Journal of Biology*. 68 9(4): 771-779.
- Torres, P. C. e Prado, Paulo Inácio. 2010. Domestic dogs in a fragmented landscape in the Brazilian Atlantic Forest: abundance, habitat use and caring by owners. *Brazilian Journal of Biology*. 70 (4): 987-994.
- Veiga, José Eli. 2004. A dimensão rural do Brasil. *Estudos Sociedade e Agricultura*. 12 (1): 71-94.
- World Health Organization. 1992. *WHO Expert Committee on Rabies: eighth report*. Geneva: World Health Organization.
- Ziller, S. R. e Zalba, S. 2007. Propostas de ação para prevenção e controle de espécies exóticas invasoras. *Natureza & Conservação*. 5 9(2): 8-15.

PENSANDO FRONTEIRAS E TERRITORIALIDADES EM DOIS BAIRROS DE SÃO LUÍS (MA)

Maysa Mayara Costa de Oliveira  

Doutoranda em Ciências Sociais - Universidade Estadual de Campinas

submissão: 01/03/2021 | aprovação: 12/07/2021

RESUMO

Este trabalho busca fazer uma análise dos bairros da Camboa e Liberdade, localizados no centro de São Luís, levando em conta as pluralidades e especificidades que compuseram a produção do espaço urbano da capital maranhense. A formação desses bairros apresenta características muito peculiares: primeiro, geograficamente, os bairros estão situados à margem do rio Anil, o que possibilita a atividade de pesca, a criação de pequenos animais, como também a construção de moradias improvisadas; segundo, os bairros agregam um grande contingente de famílias migrantes dos territórios de Alcântara e litoral ocidental maranhense, dando significado a esses locais como espaços de resistência e reprodução das culturas das comunidades migrantes, tanto que os bairros ganharam a titulação de quilombo urbano. Nesse sentido, busco analisar os bairros como espaços de fronteira pela relação que seus moradores estabelecem com seus locais de origem, assim como espaços, também, de resistência e reprodução de modos de vida.

Palavras-chave: Camboa; bairros; Liberdade; territórios; resistência.

THINKING A BORDERS AND TERRITORIALITIES IN TWO NEIGHBORHOODS FROM SÃO LUIZ (MA)

ABSTRACT

This work seeks to analyze neighborhoods of Camboa and Liberdade, located in the center of São Luís, taking into account the pluralities and specificities that the made up the production of space in the capital; The formation of these neighborhoods has very peculiar characteristics. First, the neighborhoods are geographically located on the banks of the River Anil, which allows fishing, the creation of small animals, as well as the construction of makeshift houses. Second, the neighborhoods add a large contingent of migrant families from the territories of Alcântara and western coast of Maranhão, giving meaning to these places as spaces of resistance and reproduction of the cultures of the migrant communities, not so much, the neighborhoods gained the title of urban quilombo. In this sense, we seek to analyze the neighborhoods as frontier spaces by the relationship that their residents establish with their places of origin; as well as spaces of resistance and reproduction of ways of life.

Keywords: Camboa; neighborhoods; Liberdade; territories; resistance.

PENSANDO EN FRONTERAS Y TERRITORIALIDADES EN DOS BARRIOS DE SÃO LUÍS

RESUMEN

Este trabajo busca analizar los barrios de Camboa y Liberdade, ubicados en el centro de São Luís, teniendo en consideración las pluralidades y especificidades que determinaron la producción del espacio urbano en la capital. La formación de estos barrios tiene características peculiares. En primer lugar, geográficamente, los barrios se ubican a orillas del río Anil, lo que permite realizar actividades de pesca, la crianza de pequeños animales, así como la construcción de casas improvisadas. En segundo lugar, los barrios agregan un gran número de familias migrantes de Alcântara y la costa oeste de Maranhão, dando le a estos lugares el sentido de espacios de resistencia y reproducción de culturas de las comunidades migrantes, no es por acaso que los barrios ganaron el título de quilombo urbano. Por lo tanto, buscamos analizar a los barrios como espacios fronterizos debido a la relación que sus habitantes establecen con sus lugares de origen; así como espacios de resistencia y reproducción de formas de vida.

Palavras -claves: Camboya; barrios; Libertad; territorios; resistencia.

1 INTRODUÇÃO

Este artigo constitui-se como parte de uma empreitada de pesquisa que tenho realizado no bairro da Camboa, no centro de São Luís desde 2015, com moradores de um residencial construído no bairro. Tal pesquisa tem se desenhado também em compreender um pouco mais sobre as sociabilidades e territorialidades encontradas no bairro.

O bairro da Camboa está localizado ao lado esquerdo do rio Anil e é circunvizinho de outros bairros, como Liberdade e Fé em Deus. Juntos, eles integram os 11 bairros que constituem o Centro Histórico da capital maranhense. Em seu histórico, o bairro da Camboa se consolidou com a fundação da Fábrica de Fiação e Tecido, no século XIX, que foi sendo ocupado pelo operariado que trabalhava nela. Nas décadas de 1970 e 1980, os intensos fluxos migratórios causados pelos conflitos agrários e grandes empreendimentos no estado, como a implantação da base de Alcântara, contribuíram para maior adensamento populacional nos bairros. Muitas famílias encontraram nas áreas de mangue a possibilidade de acesso a terra e moradia, dando uma característica aos bairros como um “cinturão de pobreza”, por causa das condições de vida às margens do rio Anil.

Em 2008, os bairros passaram por um processo de reurbanização, com os investimentos do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC).

Muitas famílias foram retiradas de palafitas para serem realojadas em conjuntos habitacionais construídos pelo programa. Também foram construídas praças, quadras de esportes, quiosques, reforma do cais para os pescadores, além da avenida IV Centenário, construída à margem do rio Anil interligando o bairro da Camboa à Avenida dos Franceses, uma das principais avenidas da capital.

Em novembro de 2019, a área que compõe os bairros da Camboa, Liberdade e Fé em Deus foi reconhecida como quilombo urbano, assim, o Quilombo da Liberdade passa a ser considerado o maior quilombo urbano da América Latina. A área possui uma confluência de elementos da paisagem urbana e natural, já que o rio e o mangue compõem a paisagem natural e adentram o espaço do concreto e do asfalto. Os coloridos dos grafites nos muros, nas casas, nas colunas das pontes contrastam com o movimento de vaivém dos barcos que ancoram ali debaixo. O cenário mudou, mas as atividades de pesca ainda se perpetuam na Camboa, que antes era apenas uma vila de pescadores.

Esses bairros podem representar muito bem as pluralidades e especificidades da composição do espaço urbano da capital ludovicense, um misto de várias realidades em um espaço que evoca, ao mesmo tempo, os problemas das grandes cidades e a tranquilidade do rio e do mar que se

encontram em sua paisagem natural. Locais que têm grande expressão para a cultura do estado, com grupos de bumba-meu-boi, blocos tradicionais de forte religiosidade e que respiram os sotaques da cultura da Baixada Maranhense, herança de culturas migrantes.

Nesse aspecto, chamo atenção para pensar a cidade de São Luís dentro de suas especificidades locais. Ao mesmo tempo que essa cidade possui características de grandes centros, como a influência que a capital exerce para outras cidades, regiões ou outros países com serviços, equipamentos ou fluxos econômicos mobilizados por grandes empreendimentos, dentre eles porto, estrada de ferro, aeroporto, base de lançamento de foguetes... Também possui outras singularidades, como alguns de seus bairros representarem a extensão de uma vida camponesa, expressão de territorialidades culturais fortes, sendo lugar de reprodução de comunidades negras, por isso, esses bairros tiveram uma construção cultural muito forte.

2 PENSANDO A CIDADE FORA DO EIXO DE GRANDES PRODUÇÕES

Quando penso em grandes centros urbanos, logo vem a imagem de sua materialidade: arranha-céus, grandes fluxos de informações, pessoas, aviões,

trens, carros, multidões, congestionamentos; imensas infraestruturas, ruínas, poluição, a visível desigualdade espacial, o frenético ritmo da dinâmica da vida nos grandes centros. Essa representação das metrópoles é muito bem-exemplificada pelo experimento cinematográfico *Koyaanisqatsi*¹, de Godfrey Reggio, que tem a intenção de mostrar o caos da vida nas cidades, como o próprio significado da palavra “Koyaanisqatsi” representa, na língua hopi: “vida maluca”, “vida em turbilhão”, “vida fora de equilíbrio”. Simmel (2005), no final do século XIX, já havia chamado atenção para esse estilo de vida que começava a se desenhar nas metrópoles, aquilo que ele chamou de “intensificação da vida nervosa”.

A noção de cidade e de vida urbana que foi se constituindo ao longo do tempo, é muito representativa do ponto de vista de como se pensa esse conceito, sempre ligado às multidões, prédios, “caoticidade” etc., mas também é válido notar a relação da cidade com o corpo, o corpo com o espaço (Sennett 2016), como a multidão, por exemplo, como sinônimo dos grandes centros. Na imagem do espaço urbano, o espaço torna-se um lugar de passagem, lugar de movimento, como no filme *Koyaanisqatsi*. O conceito de urbano ligado à cidade nasce de uma relação de pluralidade;

1 O filme *Koyaanisqatsi: Life out of balance* (1982) é o primeiro filme da trilogia Qatsi, que apresenta uma reflexão da ação do homem sobre a natureza, modificando, destruindo, implodindo, criando, produzindo em escala, o que traz uma sensação de competição com o tempo.

pluralidade da capacidade de concepção e construção do espaço (Certeau 1998). Assim, pensar a cidade é pensar em sua multiplicidade de realidades que não se encaixam em padrões e conceitos tão gerais. Nessa perspectiva, a proposta desse artigo é fazer uma reflexão sobre essa diversidade a partir da análise de consolidação de dois bairros, Camboa e Liberdade, localizados no centro da capital São Luís. Logo, por que pensar a cidade a partir do estudo desses bairros?

Os estudos urbanos no Brasil inicialmente buscavam compreender as mudanças que estavam acontecendo com um país de origem colonial e que passava por um rápido processo de industrialização e urbanização. Os chamados “estudos de comunidade”, linha importante de investigação das Ciências Sociais americana na década de 1920, constituíram-se como principal corrente de investigação entre os antropólogos e sociólogos brasileiros e forneceram as bases para as pesquisas sobre as mudanças sociais no país. Com isso, destacavam-se pesquisas sobre as religiões africanas, as populações negras e as situações de preconceito racial, os estudos sobre imigração estrangeira para o Sul e Sudeste do Brasil e estudos sobre folclore. Essas investigações pautavam-se em compreender essa sociedade que estava passando por diversas transformações em seu bojo, ou seja, em entender as bases no qual

essa mudança estava operando (Durham 1980).

Atualmente, pensar os estudos urbanos e a produção do espaço na Sociologia e Antropologia brasileira é se deparar com uma tradição de pesquisas sobre violência, migração, política, sociabilidades etc., estudos que se concentraram nos grandes centros urbanos. Não é de se estranhar essa tradição, pois as investigações sobre o urbano nas Ciências Sociais se estabeleceram em entender o crescimento das grandes metrópoles. Assim como os estudos urbanos se concentraram em assuntos, como desigualdade espacial, violência, marginalidade etc., também tiveram como foco de pesquisa as cidades dos grandes centros urbanos do país, em especial do eixo Rio-São Paulo.

A produção de pesquisas nesse eixo muito se deu pelo fato de se estabelecerem como grandes centros de migração e imigração do país. O Rio de Janeiro, por ser a capital do Brasil colonial; e São Paulo por se constituir como grande polo de industrialização do país. Além disso, foram também nesses dois centros que se estabeleceram os primeiros programas de pós-graduação em Sociologia e a Antropologia, dando autonomia para essas áreas de investigação.

Nesse aspecto, as cidades de São Paulo e do Rio de Janeiro constituíram-se como polos de tradição dos estudos sobre cidades e o urbano. Em São Paulo destacavam-se as pesquisas sobre periferias

e as formas de sociabilidade que influenciaram o urbano, redes de parentesco, vizinhança, modos de vida, representações políticas e simbólicas. No Rio de Janeiro, prevaleceram estudos mais estruturantes e generalizantes, como os de Da Matta, e análises de cunho mais etnográfico com Velho (Moneratt &Vieira 2019).

O desenvolvimento dos estudos urbanos no Brasil, nesse sentido, se consolidou pela hierarquização desses centros como linhas de pesquisa. Estudos sobre violência, favelas, periferação, habitação etc. têm seu norte de análises nos eixos Rio-São Paulo. Houve avanços com a descentralização dessas pesquisas, decorrentes da expansão dos programas de pós-graduação por todo o país, principalmente na última década entre 2003 e 2016 com maior interiorização e dando fôlego à área de Ciências Sociais, como apontaram Moneratt e Vieira (2019).

Embora reconheça a importância desses centros como produção do conhecimento nos estudos urbanos e o crescimento e expansão de pesquisas em outras regiões do país, é ainda inegável a influência dos grandes eixos e a produção hierárquica de modos de saber sobre as cidades e o contexto urbano. Desse modo, chamo atenção para a necessidade de cada vez mais voltar as produções para as cidades que estão fora do eixo Centro-Sul e que possuem características singulares.

Voltando ao questionamento inicial, pensar a cidade de São Luís a partir do estudo de dois bairros é pensar a produção do conhecimento fora dos grandes eixos urbanos brasileiros, é pensar a cidade em sua singularidade que não se encaixa em conceitos, como “grandes centros urbanos”, ou nos conceitos de “periferia”, “favela”, muito utilizados nos estudos urbanos das Ciências Sociais.

São Luís, por exemplo, é considerada uma metrópole, pois pelos padrões normativos que a caracterizam, ela possui mais de um milhão de habitantes. Ao mesmo tempo se constitui enquanto uma metrópole por numericamente apresentar um total “x” de habitantes, a cidade possui outras características peculiares que não a caracterizam como “grande metrópole”. É uma cidade que não possui grandes arranha-céus, não possui um ritmo frenético de pessoas como nas grandes metrópoles, e que demandam horas de deslocamentos etc.; mas assemelha-se também nas desigualdades espaciais, na grande produção de poluentes, nos problemas de mobilidade.

Outras características a fazem uma cidade singular, pois possui um conjunto arquitetônico histórico intacto, com um título de patrimônio da humanidade; foi uma cidade bastante importante do período colonial e que teve um processo de industrialização anterior aos grandes centros. São Luís também se configura como local de resistência

e reprodução de modos de vida de muitas famílias migrantes advindas dos territórios de Alcântara, em especial, nos bairros que se encontram na parte central da capital.

O objetivo desse artigo é fazer uma reflexão a respeito dos bairros da Camboa e da Liberdade. Eles são formados por muitas famílias migrantes que se consolidaram na relação entre ir e vir entre os territórios de Alcântara e São Luís (Cardoso 2008). Essa composição migratória está reproduzida nas sociabilidades culturais, econômicas e religiosas que compõem os bairros, considerados como um dos maiores quilombos urbanos do país.

As formas de moradia que caracterizavam os bairros eram as palafitas: casas de tábuas suspensas à beira do mangue. A composição geográfica dos bairros, ao lado do rio Anil, possibilitou a muitas famílias continuarem de certa forma, a reprodução de modo de vida camponês: nas atividades de pesca, na criação de pequenos animais. O mangue e o mar tornaram-se extensão de suas casas, e os bairros da Camboa e Liberdade tornaram-se extensão dos territórios negros de Alcântara e do litoral ocidental maranhense.

Nesse aspecto, analiso os bairros como locais de fronteira entre outros bairros que compõem aquele espaço e que simbolicamente são acionados

por seus moradores. Também como locais de resistência, pela cultura e modos de sobrevivência reproduzidos ali. E, por fim, locais de adaptações, onde seus moradores vão adaptando suas moradias, suas atividades e sociabilidades frente aos grandes projetos de urbanização.

3 “TUDO AQUI ERA INVASÃO, TUDO AQUI ERA MANGUE”: A FORMAÇÃO DOS BAIRROS CAMBOA E LIBERDADE

Era uma tarde de quinta-feira, eu havia combinado com Daniel² para que ele me levasse para conversar com algumas pessoas. Nesse dia, para minha surpresa, fomos para a rua dos Veleiros, uma rua que fica atrás do Residencial Camboa, local onde existe um pequeno porto que atracam os barcos, por isso, o nome. Caminhávamos pela rua enquanto ele me mostrava a pequena igreja que ele frequenta, fundada por seu irmão, que é pastor. Observo algumas pessoas conversando na porta. Meu interlocutor aponta para seu irmão e seu pai sentados na pracinha que foi construída com o projeto de reurbanização daquela área. Seu irmão Carlos está tecendo uma rede de pesca, chamada de espinhel. Nos aproximamos e vou reconhecendo aquele rosto que me pareceu familiar ao seu lado. Era “Galego”, o pai de Daniel, que eu

² Daniel (nome fictício) é um dos meus principais interlocutores. Ele é uma liderança no Residencial onde pesquiso e também uma pessoa muito conhecida no bairro da Camboa. Todos os nomes citados no texto são fictícios.

havia entrevistado anos atrás, muito antes daquela praça existir.

A Camboa, assim como outros bairros incluídos no projeto PAC Rio Anil³, passou ao longo dos últimos anos por algumas mudanças. A rua dos Veleiros foi um dos primeiros locais de minha visita a campo e estava totalmente diferente do que encontrara anos atrás. Agora, o local contava com uma quadra de esportes, praça, equipamentos de ginástica, asfalto, cais reformado e os boxes para os pescadores. As colunas da ponte Bandeira Tribuzzi se destacavam pelo colorido dos grafites. A Camboa nem parecia mais aquela de antes, com lama do mangue, lixo. O local que costumava ser estigmatizado devido à presença de usuários de drogas que ficavam embaixo da ponte, um espaço também disputado por moradores de rua, carroceiros, pelas palafitas e o mangue que chegava ao asfalto.

Galego não é apenas o pai de Daniel, meu principal interlocutor, ele é um importante personagem da história do bairro, trabalhou a maior parte de sua vida como pescador e foi o primeiro morador da rua dos Veleiros, chegando no bairro ainda criança, acompanhando todo o processo de expansão do centro de São Luís, como

o aterro de muitos locais que deram origem aos bairros, principalmente ao longo do rio Bacanga, o processo de aterro da área do Centro, o mar que deu espaço para avenidas ou os trilhos do bonde que deram espaço para o asfalto.

O bonde passava, eu sou da época do bonde! A estação do bonde era no Monte Castelo. Eu conheço todo o trajeto do bonde, do trem aqui... Era muito fundo aqui. Tubarão comia a gente aqui, se caísse na água. Porque tinha um Matadouro ali, tubarão passava com a galha de fora. Isso aqui era muito fundo! Naquela época tinha muito peixe, muito tubarão, ninguém saía pra fora pra pescar, pescava era dentro do rio, peixe pedra tinha demais, serra, anchova, logo não tinha poluição nenhuma. (Galego, entrevista em 16/1/19).

Galego narra como era o vaivém do bonde que passava ali próximo, sempre lotado de gente. A Camboa na época em que chegou ainda tinha mata fechada e, segundo ele, era possível ver onça e outros bichos de caça. Para chegar ao bairro do São Francisco, do outro lado da vazão do mar, oposto ao Centro Histórico, só era possível atravessando de canoa, chamada por ele de “canoinha”.

O pescador situa em sua narrativa todo o processo de expansão de São Luís, principalmente na área do Centro. A Camboa, bairro onde chegou criança, assim como a Liberdade, são bairros centenários e que possuem uma grande

3 O projeto PAC Rio Anil foi lançado em São Luís no ano de 2007 com o objetivo de reurbanizar áreas consideradas inadequadas para habitação, como também a remoção de moradores de palafitas e suas transferências para conjuntos residenciais construídos pelo projeto. O projeto construiu apartamentos de 42 m² para os moradores retirados das palafitas, reurbanizou a área onde se encontravam as moradias e instalou equipamentos urbanos.

especificidade de sua ocupação desde a fundação da Fábrica de Fiação e Tecido e o Matadouro, que deram origem aos bairros, até no modo de vida de suas populações, em sua maioria, migrantes de outras regiões do estado.

Desde os primeiros registros de habitações insalubres em 1920, há menção ao bairro da “Camboa do Mato”. De acordo com o dicionário Aurélio (1998:120), o nome Camboa significa um “estreito por onde a água penetra, na maré alta, e que esvazia quando as águas refluem na baixa-mar; Gamboa”. Essa definição indica as características do local, uma vez que a região é local de vazante do rio Anil.

Etimologicamente, segundo Curvelo-Matos (2014: 86), camboa/gamboa significa “cercado de traqueias ou fecho de paus e cipós, ou seja, uma armadilha para pegar peixe ou técnica muito usada pelos tupinambás para pescar, que foi herdada pelo maranhense”. Essa definição para a autora é mais uma evidência de que a localidade da Camboa era habitada por indígenas, daí a origem do seu nome, e não por causa da fábrica que se instalara ali. Em síntese, Curvelo-Matos (2014) observa que o a origem da palavra resgata os hábitos de pesca dos tupinambá que viviam na área do centro da capital, o que comprova sua tese de que não houve alteração em relação à denominação do local.

Apesar de não ser citada nas primeiras descrições sobre as aldeias listadas em São Luís, quando a Fábrica de Fiação e Tecidos se instalou na Camboa, o lugar já existia com a denominação. As notícias que remontam ao final do século XIX relacionam o bairro aos operários da fábrica ali existente, a Fábrica de Fiação e Tecidos Camboa. A ocupação da Camboa vai estar relacionada à instalação da fábrica de tecidos que se fixou próxima à baía de São Marcos, a pouco mais de 4 km do perímetro urbano na época, além de estar situada às margens do rio Anil, fatores que facilitariam o transporte das matérias-primas (Ribeiro Júnior 2001). Além do mais, a instalação da fábrica acabou forçando o seu operariado a alojar-se ali próximo, pois, inicialmente, era mais vantajoso manter os trabalhadores perto das fábricas, economizando assim no transporte e facilitando a sua assiduidade.

Além da proximidade do rio ter propiciado a instalação da fábrica da Camboa, em 1921, a instalação da Estrada de Ferro São Luís-Teresina (EFSLT) também vai contribuir como alternativa para o escoamento da produção de mercadorias (Ribeiro Júnior 2001). A estrada de ferro passava no que hoje é a avenida Camboa, principal via que perpassa os bairros aqui analisados, o que também colaborou para o seu povoamento.

Companhia de Fiação e Tecidos Maranhense.

De ordem da Directoria faz-se publico que recebem se propostas em cartas fechadas, no escriptorio da Companhia, até ás duas horas da tarde de dia 27 do corrente, quando serão abertas em presença dos proponentes, para fornecimento de tôros de mangue vermelho

O fornecimento será de 25 mil tôros por mez, durante seis mezes a contar de 1.º de Julho vindouro, os quaes serão recebidos no porto da Cambô do Matto, tendo os tôros 80 á 88 centimetros de comprimento, e 11 a 12 de diametro.

Maranhão 17 de Junho de 1891.

Manoel J. d'Azevedo Almeida
Director Secretario.



Fachada do edificio da Companhia de Fiação e Tecidos Maranhense (Fábrica Cambô)

Figura 1 - Nota sobre a Cia. de Fiação e Tecidos Maranhense e foto do edificio da Fábrica.
Fonte: A Cruzada (1891) e Maranhão (1923).

Sobre o bairro da Liberdade, Silva (1997) aponta que sua origem ocorreu em razão da construção do Matadouro Modelo de São Luís, que foi instituído pela Lei Municipal nº 260, no ano de 1918, onde o terreno para a sua construção seria localizado em local de fácil acesso, ou seja, próximo ao rio, como também priorizando a estrada de ferro que estava em construção. O bairro denominado Matadouro era até então constituído de um pequeno povoado. Para o autor, o povoamento da área se deu em razão

da ocupação de terras próximas ao Matadouro, que aconteceu tanto pela busca de moradia e proximidade do centro urbano, quanto pela facilidade em se conseguir carnes nos arredores do local. Com isso, as áreas do Matadouro foram cada vez mais sendo ocupadas, até que, com o encerramento do contrato com a Prefeitura em 1937, muitos terrenos foram invadidos, pois o Matadouro e suas terras anexas passaram a ser de controle do município.



Figura 2 - Matadouro Modelo. Fonte: Maranhão (1923).

Em relação ao adensamento destes bairros, Burnett e Silva (2014) destacam que fatores como a perda da cidade de São Luís como centro exportador a partir da década de 1930, juntamente com o intenso êxodo rural decorrente dos conflitos no campo, foram fundamentais para a ocupação de grandes áreas da região. A composição social desses novos habitantes pode ser caracterizada por um grande percentual de migrantes do interior do estado. Sendo assim, as áreas onde se encontram os bairros Camboa e Liberdade possuem um histórico

de concentração de habitações do tipo palafitas. Segundo Silva (1997), a formação do bairro da Liberdade data então de 1950 em diante, com o processo de ocupação e migração de muitas famílias dos municípios oriundos da Baixada Maranhense.

As palafitas são, nesses bairros, o maior exemplo de moradia precária das populações que passaram a ocupar as áreas próximas à Fábrica de Tecidos como também o Matadouro, depois com os intensos fluxos migratórios de famílias vindas de outros municípios do interior do estado.

Muitos terrenos próximos ao antigo Matadouro foram ocupados ou doados pela Prefeitura, o que facilitou o acesso à moradia e o adensamento do bairro da Liberdade. No que diz respeito ao bairro da Camboa, observa-se que ainda existe uma grande área de mangue tomando quase toda a extensão do bairro indo no sentido do antigo Matadouro.

Apesar de existentes, as palafitas são quase imperceptíveis na paisagem urbana de São Luís naquele momento, sendo localizadas bem próximas às áreas inacessíveis de mangue. É com o fim das atividades industriais, na década de 1960, e um intenso fluxo migratório entre as décadas de 1970 a 1990 que a ocupação das áreas de mangue vai se intensificar, resultando em muitas áreas de mangue derrubadas para a construção de moradias.

Atualmente, os bairros da Camboa e da Liberdade possuem uma característica bem peculiar: além dos fatores que levaram ao povoamentos dessas áreas, já destacados anteriormente, há outros fatores, como o forte relacionamento entre a cidade de Alcântara e esses bairros. Segundo Cardoso (2008 apud Luz Silva 2007), a fixação entre as famílias de diferentes povoados alcantarenses, em São Luís, vai se concentrar, em especial, nesses dois bairros. Há, também, as migrações decorrentes dos conflitos territoriais existentes com a implantação do Centro de Lançamento de Alcântara, hoje intitulado

Alcântara Cyclone Space, projeto que se iniciou na década de 1980 e até hoje causa migrações dessas populações para essas áreas (Burnett & Silva 2014).

Cardoso (2008) ressalta que as características que essas áreas reúnem, como o acesso facilitado a terrenos (por serem áreas alagadas e desvalorizadas), a existência de vários atracadouros que possuem ligação direta com outros portos de Alcântara, são fatores que fazem com que muitas famílias desses territórios acabem migrando para os bairros.

Esse fácil acesso ao mar e aos portos dos municípios de Alcântara contribui para as atividades de pesca nessas áreas, concentrando um grande número de pescadores. Na verdade, a atividade de pesca é algo que sempre existiu na Camboa, como Curvelo-Matos (2014) apontou ao analisar a etimologia da palavra em relação à prática de pesca dos tupinambá.

Além disso, esse “vaivém” entre os municípios e a capital propiciou as atividades econômicas nos bairros, principalmente no bairro da Camboa, onde pode-se encontrar a venda de carvão, da madeira que é utilizada na confecção de palafitas, do peixe que é comercializado nas feiras locais, entre outras matérias-primas e produtos advindos dos municípios de Alcântara ou da Baixada Maranhense.



Figura 3 - Madeira e carvão que chegam ao cais da Camboa para serem comercializados.

Fotos: Maysa Oliveira, 2017.

Outros fatores também observados por Cardoso (2008) contribuem para a escolha desses bairros como destinos de muitas famílias migrantes, como as relações de parentesco, ou seja, muitas famílias acabam migrando e morando com parentes já residentes nessas áreas também em razão da proximidade com o Centro da cidade, da busca por emprego e de melhores escolas para os filhos. Nessa lógica, muitas famílias migrantes vão ocupar empregos, como empregadas domésticas, pescadores, vigilantes, ambulantes, feirantes, carroceiros etc., atividades que requerem pouca especialização.

Além desses aspectos, esses bairros são reconhecidos pela existência de um grande número de manifestações culturais e também pelo seu

histórico movimento de luta pela moradia nos anos 1980, fazendo, em especial, do bairro da Liberdade, o lócus do surgimento da Associação dos Moradores Palafitados do Bairro da Liberdade (AMPBL), que teve grande importância no movimento pela moradia naquele período.

Em 2014, como parte do projeto do PAC Rio Anil, foi realizado um estudo sobre os bairros incluídos no projeto de reurbanização, cujo resultado é um mapa cultural das comunidades localizadas na área de abrangência do projeto. Foram catalogadas 87 organizações culturais e religiosas, nos quais incluem: bumba-meu-boi, tambor de crioula, capoeira, blocos tradicionais, festejo do Divino Espírito Santo, terreiros, quadrilhas, cacuriá, danças, associações e conselhos etc.

MAPA CULTURAL LIBERDADE



VOCE ESTA AQUI



Figura 4 - Mapa Cultural da Liberdade. Fonte: Secretaria das Cidades (2015).

Apesar dessas características singulares de sua diversidade cultural, esses bairros são demarcados como locais violentos e seus moradores são constantemente estigmatizados, já que os dois locais são considerados, pela opinião pública ludovicense, como os mais violentos da cidade.

Essa estigmatização pode ser relacionada desde a fundação dos bairros, que foram ocupados por proletários e migrantes que encontraram em terrenos mais baratos e acessíveis uma

oportunidade de moradia, sendo em casebres de palha, ou nas palafitas, morando na lama, ou próximos aos despejos do matadouro. Sobre isso, Caldeira (2000) destaca que existe uma associação dos espaços periféricos com o crime, principalmente as favelas, sendo que nelas as casas são construídas ilegalmente, não pagam impostos municipais, não têm endereço oficial, o que denota que seus moradores vivem na ilegalidade e não são considerados cidadãos. Essa ilegalidade, de acordo

com a autora, faz com que esses moradores sejam “excluídos do universo do que é adequado, eles são simbolicamente constituídos como espaços do crime, espaços de características impróprias, poluidoras e perigosas” (Caldeira 2000:80).

Apesar de consideradas como habitações precárias e ilegais e que não estão de acordo com os padrões dos órgãos legisladores, as palafitas são um tipo de habitação que possui técnicas tradicionais, saberes que demandam uma relação com a natureza e o espaço. Além disso, se estabeleceram e estabelecem na realidade ludovicense como o meio mais fácil de acesso à moradia por muitas famílias migrantes.

4 FRONTEIRAS QUE DESAPARECEM: OS BAIRROS DA CAMBOA E LIBERDADE COMO TERRITÓRIOS ALCANTARENSES

Pensar a continuidade dos territórios de Alcântara e Baixada Maranhense em bairros de São Luís não é algo novo. Cardoso (2008) apresentou essa tese em seu estudo de caso com uma família residente no bairro da Camboa e advinda de Alcântara. Outro trabalho, o artigo de Godoi e Pina-Cabral (2014), discute que as relações de obrigações mútuas entre vizinhos e parentes não se desarticulam quando esses

camponeses se transformam em trabalhadores nas grandes metrópoles. Essas relações, na análise dos autores, se expandem para além dos povoados de Alcântara, chegando a São Luís e a São Paulo. Já o trabalho de Assunção (2017) foi peça fundamental para que esses bairros fossem reconhecidos como quilombo.

Durante minha pesquisa de mestrado, ao tentar traçar o perfil dos moradores do Residencial Camboa a respeito de suas trajetórias e antigas moradias⁴, percebi que muitas famílias vinham de povoados de Alcântara ou de cidades do litoral ocidental ou da Baixada Maranhense. A facilidade de acesso à moradia naquelas localidades, por se constituírem em áreas de mangue, fez com que muitas famílias se estabelecessem ali, e utilizassem o rio para atividades de pesca e coleta e mariscos. Além disso, por estar localizado no centro da cidade, próximo a escolas, hospitais e outros serviços, muitas famílias fixaram-se ali.

Outro fator bastante importante é a rede de apoio de familiares que já moravam nesses bairros e que acabam dando suporte aos demais. Isso foi perceptível quando, em meus questionários, percebi que famílias inteiras praticamente moravam na mesma rua, ou quando nas entrevistas, os moradores me contavam como chegaram ao bairro,

4 A pesquisa no mestrado buscava compreender o processo de socialização dos moradores do Residencial construído pelo PAC. Muitas famílias dos bairros da Camboa, Liberdade e Fé em Deus foram transferidas de palafitas para apartamentos. Os bairros, por sua vez, passaram por diversas intervenções urbanas.

sempre por meio de um parente, irmão, tio, primo que já morava ali.

Em sua pesquisa, Luz Silva (2007) aponta os bairros da Camboa e da Liberdade como locais onde se concentram um grande número de pessoas oriundas do município de Alcântara. Esse agrupamento de famílias nas mesmas ruas e bairros vão possibilitar a reprodução de modos de vida nessas localidades, expressos nas brincadeiras culturais, na religiosidade e nas festividades, como destaca Cardoso (2008):

Um dos indicativos dessa agrupação com base em elementos de caráter étnico é o fato de os alcantarenses, oriundos de povoados, se reunirem em ruas e bairros específicos na cidade de São Luís, formando bairros inteiros e depois constituindo grupos de bumba meu boi, promovendo festas de santo, encontrando-se nos terreiros de mina, juntando-se nas feiras livres para vender o pescado. Ou seja, há toda uma recriação/permanência do universo camponês de Alcântara e de toda a Baixada Maranhense na capital. A escolha do local para residência, [...] está ligada ao fácil acesso a essas áreas de mangues para moradia. Percebe-se, porém, que a solidariedade dos parentes e conhecidos do interior foram determinantes para sua escolha, principalmente no tocante à cessão de uma casa [...] (Cardoso 2008: 59)

A procedência desses migrantes diz muito sobre suas relações com o espaço, uma vez que, em suas cidades de origem, muitos tinham como meio de sobrevivência o trabalho no campo e na pesca. A localização estratégica dos portos permitia o fluxo comercial entre feiras, mercados e fábricas de tecido

e também a chegada de mercadorias e de pessoas de diversos povoados (Cardoso 2008). A proximidade com os portos e o mar foi primordial para a instalação da Fábrica de Tecido, na Camboa, e do Matadouro Modelo, na Liberdade, duas importantes atividades que contribuíram para a consolidação dos bairros. Até hoje, o portinho da Camboa possui uma relação importante para os moradores da localidade, que encontram na atividade de pesca uma forma de sobrevivência, de lazer, e também uma ligação com outros territórios.

Ao migrarem para o centro urbano, essas populações vão ocupar-se em atividades, como vigias, empregadas domésticas, trabalhadores da construção civil, donos de pequenas vendas, eletricitistas e carroceiros (Pereira 2010). Ou quando não, pescadores, já que a proximidade do rio facilita a atividade da pesca que, muitas vezes, também se torna uma atividade secundária.

Para Cardoso (2008), o rio tem uma importância na composição das habitações dessas famílias, pois elas o entendem como uma extensão da casa e que as permitem manter os laços de identidade com suas origens.

[...] A *beira do igarapé*, por meio de seu acesso, o portinho, como o lugar de trabalho árduo, intenso, se confunde com a rua, tanto lugar do lazer, da ociosidade, tanto quanto do trabalho, transformando-se mesmo em extensão da própria casa (“é o quintal da minha casa”). Não há, inclusive, aqui, oposição entre casa e lugar de trabalho, pois o *igarapé* é uma extensão da própria casa, como seu *quintal*. Haveria,

digamos assim, uma promiscuidade entre espaços físicos – casa, rua, *igarapé* – permitindo que a família se realize na cidade, uma vez que seu chefe pode exercer a atividade de pescador muito praticamente dentro de casa e comerciá-lo muito próximo dela. Neste caso, a família teria conseguido juntar local de trabalho e local de residência num só espaço físico, sem perder seus laços de identidade com o grupo de origem, sem romper com as fronteiras étnicas que a vincula ao povoado Santana, onde tem garantido um lugar. (Cardoso 2008:63)

Por serem provenientes de regiões que têm ligações com o rio ou o *igarapé*, e trabalharem em atividades de subsistência, como a roça, muitas dessas famílias da Camboa e da Liberdade veem nesse espaço a oportunidade de conseguir garantir sua sobrevivência no meio urbano, seja na pesca, ou na coleta de mariscos e moluscos, passando o mar e o rio a serem substitutos da terra, no que corresponde em prover a alimentação e renda das famílias. Cardoso (2008) aponta que a migração ou o deslocamento para o centro urbano ao invés de contribuir para uma descaracterização cultural do universo camponês, neste caso, permitiu reforçar essa identidade, dada as condições ecológicas que o próprio bairro ou a cidade ofereceram. As “favelas” na beira da maré, como são denominadas as palafitas, seriam, nesse caso, uma extensão da vida camponesa dessas famílias originárias dos povoados e pequenas cidades do litoral e Baixada Maranhense.

6 DE “CASAS DE PALITO” AO PROCESSO DE “ENTULHAMENTO”: AOS POUCOS, A COMPOSIÇÃO DE DOIS BAIROS

Na composição dos bairros da Camboa e da Liberdade, dois elementos não devem deixar de ser pontuados: as habitações palafitas, que são expressivas na constituição dos bairros, chamadas pelos moradores de “casas de palito” ou de “favelas”; e o processo de “entulhamento” dessas áreas, que propiciou o processo de aterro dos bairros.

Denominada popularmente como “casa de palito”, casa de “pernas de pau”, a palafita é considerada um tipo de moradia “precária” classificada pelo Ibge (2019) como “aglomerado subnormal”, ou seja, identificada dentro dos padrões urbanísticos como um tipo de ocupação irregular, com carência de serviços, como distribuição de água, esgoto, coleta de lixo, dentre outras infraestruturas.

Embora em termos práticos, as palafitas estabeleceram-se estrategicamente na paisagem urbana de São Luís como única possibilidade de acesso à habitação e forma de ocupação da terra por muitas famílias migrantes. Mesmo sendo considerado “precária” por padrões de classificação, esse tipo de habitação possui uma técnica específica de construção, além de ser uma forma de habitação já usada por povos no período

pré-histórico e fora encontrada em regiões da Baixada Maranhense⁵.

Nos escritos de Raimundo Lopes, na obra intitulada *A Civilização Lacustre* (1924), as palafitas são mencionadas pelo geógrafo em um percurso sobre a origem dessas formas de habitação, chamadas também de “estearias”. As estearias, que correspondem à palavra italiana *palafitta*, para designar as cidades lacustres europeias, são descritas por Lopes como registros de uma civilização indígena no Brasil, que ocupou rios e lagos do Cajary, Pindaré e Penalva, regiões da Baixada Maranhense.

A documentação do autor sobre essas formas de habitação destaca um modo de habitar ligado à vida de pescadores e vaqueiros dessas regiões. O que significa dizer que, para além de apenas uma forma precária de habitação que as populações mais pobres encontram como meio de acesso à moradia, as palafitas têm um histórico comum na vida dessas pessoas.

De origem indígena, esse tipo de habitação é muito presente na região amazônica e adotada por ribeirinhos. De acordo com Menezes, Perdigão e Pratschke (2015), a palafita caracteriza um padrão espacial descrito pelo sistema mata-rio-roça-

quintal. Esse padrão se encontra nas margens de igarapés, rios e furos⁶.

Da cultura indígena, **o tipo palafita absorve relações de proximidade e de continuidade com a natureza, principalmente com o rio e com espaços de várzea, evidente na maneira como o ribeirinho habita ao estabelecer sua casa em cima da água, como tira seu sustento através da pesca e como transita diariamente.** A floresta e o rio agem como uma extensão da casa, o que gera uma relação de *sucessão* entre esses espaços, muitas vezes a partir de um jirau na cozinha que tem vista para um quintal, atuando como espaço de transição entre a casa e a floresta ou o rio, conforme descrito pelo sistema mata-rio-roça-quintal (Menezes, Perdigão & Pratschke 2015:242 [grifo nosso]).

Por esse ângulo, fica evidente a relação da palafita com os aspectos externos da natureza. O rio como uma extensão da casa, local de circulação dos barcos e meio de sobrevivência. Essa relação com o espaço também pode mudar entre o meio urbano e o rural, como destacam as autoras:

Na produção informal do *tipo palafita* em áreas rurais, observa-se que as relações mencionadas se encontram estreitamente vinculadas ao meio natural, mantendo maior distância entre as casas e preservando deslocamento pelo rio. Em áreas urbanas, a limitação no acesso à terra e a busca por uma localização próxima aos centros comerciais comprometem a reprodução do sistema e o contato com o ambiente natural, observando-se um menor distanciamento entre as casas. [...] (Menezes, Perdigão & Pratschke 2015:243).

5 Ver mais em: Navarro (2017).

6 Furo, na região amazônica, é o nome dado a um espaço navegável que corre entre as árvores e serve de comunicação entre dois rios.

As palafitas que caracterizam os espaços periféricos da capital São Luís vão aglomerar-se nas margens de rios, pois são nesses locais que o “acesso a terra” torna-se mais fácil por serem áreas desvalorizadas. Além disso, essa proximidade com a natureza também propiciará o meio de sobrevivência dessas populações por meio da pesca, do transporte de produtos, na coleta de mariscos etc.

No caso dos bairros que circundam o rio Anil, os diversos conjuntos de palafitas eram denominados por seus moradores de “favela”. O conceito de “favela”, “periferia” muito utilizado nos estudos urbanos no eixo Rio-São Paulo não pode ser entendido da mesma forma para os estudos em cidades do Nordeste/Norte, por exemplo. Nesses lugares, esses espaços possuem outras dimensões, perspectivas e sentidos. “Favela” no contexto do meu objeto de estudo, por exemplo, é utilizado para denominar as palafitas onde as famílias que habitavam as margens do rio Anil denominavam seus antigos locais de moradia. As “favelas” eram pequenas vielas de palafitas que compunham aquele espaço. Nesse caso, nos bairros da Camboa e Liberdade existiam várias favelas: “favela do Maruim”, “favela do Mangue Seco”, “favela dos Veleiros”, “favela da Camboa”. As “favelas” nesta pesquisa têm um significado muito específico.

As palafitas são construídas pelo processo de autoconstrução, por meio de mutirões ou, às vezes, pelo pagamento de terceiros. As técnicas utilizadas para a construção dessas moradias requerem o conhecimento do espaço e da natureza, uma vez que as palafitas são construídas em áreas alagadas.

Uma moradora do Residencial Camboa, Léia, em uma de nossas conversas relatou como é realizado o processo de fabricação da palafita. Nascida no município de Alcântara, mudou-se ainda adolescente para São Luís para trabalhar como doméstica. Esposa de pescador, ela morou por anos em uma palafita na Camboa, até mudar-se para o Residencial construído pelo PAC:

[...] dentro de um manguezal, aí você roça aqui, né? Faz aquela derrubada, destrói o mangue, né? [...] Daí você já vai pegando as madeiras, já vai fincando aqui, aí já bota a travessa, faz um quadrado tipo uma mesa, daí você já bota o assoalho, daí sobe as paredes e já bota a telha. Aí outro chega e já olha: “Rapaz tem um barraco aqui...” Aí vem o nome de invasão, né? Aí chega, e sucessivamente... Quando você vai prestar atenção, já tá aquele correio de casa desordenado e o mangue já sumindo (Léia, entrevista em 16/2/16).

A moradora destaca também que, para fazer essa armação da palafita que ela chama de “mesa”, é necessário fincar as bases de madeira três metros abaixo do mangue, para poder firmar a armação e manter uma distância entre a água da maré e o assoalho da casa. Esse procedimento é usualmente feito com uma madeira chamada

“mangue vermelho”, pois segundo a moradora, a lama do mangue ajuda a conservar a madeira por mais tempo. O piso das casas geralmente é de assoalho, feito com tábuas pregadas na armação, ficando com a aparência da “mesa”, sendo depois erguidas as paredes e coberto o teto.

No que corresponde à estrutura interna da palafita, ela geralmente tem uma planta como um corredor, sem aberturas nas laterais, às vezes, com uma porta e uma janela na frente ou apenas só com uma porta. Nos fundos fica a cozinha, que por meio de uma pequena abertura, chamada “jirau”, são lavadas as louças, como descrevem Silva e Kapp (2016):

Uma vez que as palafitas costumam ser construídas em linha, não há aberturas nas fachadas laterais. Nos fundos, onde se situa a cozinha, pode existir um tipo de abertura conhecido como *jirau*, uma espécie de bancada que se prolonga do lado de fora, permitindo que a água da lavagem de alimentos ou utensílios caia diretamente no canal. (Silva & Kapp 2016:8).

Por ser construída em linha, geralmente as divisórias dos cômodos são feitas pelas placas de madeirite apenas de um lado da casa, deixando um corredor que vai direto para a cozinha. Na parte externa fica o banheiro, geralmente um cômodo à parte feito também de tábuas e sem cobertura. As casas não têm vaso sanitário, tudo é despejado para fora do cômodo. O acesso a essa parte é feito através de pequenas passarelas

que tanto conduzem para o fundo das palafitas como também ligam umas às outras, fazendo uma espécie de “viela”. Elas também fazem a ligação com ancoradouros de pequenos barcos chamados de “cascos”, que geralmente atracam no fundo das casas. A iluminação das casas é clandestina, popularmente chamadas de “gato” ou “gambiarra”; não possuem água encanada, tendo os moradores que se deslocarem entre as “vuelas” com baldes de água, ou comprar para o consumo próprio.

Com o passar dos anos, as palafitas tendem a passar pelo processo de aterro, mais conhecido como “entulho”. Os moradores organizam-se em mutirões e pagam o transporte em caçambas de entulhos que muitas vezes são doadas, aterrando a parte da frente de suas casas, ficando os fundos ainda suspensos pela estrutura da palafita, para ancorar os barcos e escorrer seu esgoto.

Muitas casas na Camboa e na Liberdade, que hoje são de alvenaria, sofreram esse processo de entulho. “Entulhar” é o termo usado pelos moradores ao invés de aterrar, e é algo muito específico dos moradores desses bairros. O processo de “entulhamento” acontecia de forma coletiva e se dava primeiramente pelas vias e depois se expandia para as frentes das casas, que assim ganhavam uma fachada (Silva & Kapp 2016).

Galego relatou em uma de nossas conversas no início de minha pesquisa na Camboa, como

foi o processo de entulho de sua casa, trabalho que ele se orgulha de dizer que fez sem nenhuma ajuda do governo:

Isso aqui foi eu que fiz. Isso aqui, depois que eles fizeram esse serviço da ponte, eu peguei o resto do material [...] aquelas sobras [...] é entulho, mas eles dão um nomezinho pra esse material de areia misturado com cimento [...] eu trouxe e aterrei aqui. Olha aqui, esses alicerces aqui, quando eu fiz ele, que eles têm um metro, um metro e pouco pra baixo, eles davam da terra pra cima, da onde ele era, eles davam um homem de mão pra cima. Você olhava pra minha casa era atrepado assim. Aí foi entulhando... Isso aqui era só água, só esgoto... Eu fui fazendo as caixas, ajeitando... (Galego, entrevista em 20/2/15).

A rua dos Veleiros antes das obras de reurbanização do PAC já era totalmente aterrada. As palafitas que ainda restavam na rua, foram derrubadas e seus moradores transferidos para os apartamentos do programa PAC Rio Anil. A movimentação de barcos que ancoravam próximos à casa de Galego diminuiu, pois, segundo o morador, a extensão da avenida IV Centenário, construída com a finalidade de impedir novas construções de palafitas, tem impossibilitado a passagem de alguns barcos, inclusive do seu, que tem que se deslocar para a Ponta d'Areia para poder embarcar. Uma de suas queixas em relação

ao PAC seria a construção de uma rampa flutuante para os barcos atracarem, o que não foi realizado.

Moradora da Vila Gorete⁷ desde 1971, Dona Albertina, também descreveu como era a antiga rua quando chegou. De acordo com ela, a maior parte da rua era só mangue, tinha apenas uma grota e poucas casas, onde era necessário andar pelas calçadas para poder trafegar:

Era um cinzeiro⁸ do lado de lá, aqui era só mangue, aí aqui foi invasão. Tudo aqui era invasão. Tudo era mangue [...] **Aqui também era mangue?** Tudo era mangue... Essa casa aqui, está nesse comprimento porque quando a draga veio entulhar o mangue [...]

Era palafita?

Era palafitada. Aí eu que mandei entulhar. Nós pagamos caçamba de pedra... Porque aqui era só na pedra... Só essa casa aqui foi umas vinte caçambadas de pedra... Agora isso aqui tudo era mangue... Isso aqui quando eu entulhei era seco... Eu peguei a água bem aqui no peito pra eu poder adquirir esse quintal [...]

Quando a senhora chegou à casa de palafita já estava construída?

Já estava construída. Lá na frente já era taipa. Toda de taipa, toda "rebocadinha". Aí nós alugamos ela. Aí de alugada nós já compramos [...] o fundo que era maré [...] Isso daqui a gente mandou entulhar tudo. Desde lá da frente até aqui. Na frente era de taipa, tinha só um quarto [...] essa área aí foi a DENIT que me deu [...] porque quando foram construir a ponte, as casas abaixaram tudinho. Minha casa quebrou a parede todinha [...] danificou minha parede todinha aí eu fiquei na rua, aí o Januário veio aqui e eu disse: "Não. Eu quero que

7 Pertencente ao bairro da Camboa, a Vila Gorete ganhou esse nome por causa de dois pescadores locais que acharam uma pedra parecida com a Santa Gorete. A rua então foi batizada por padre Nazareno, antigo padre da Igreja dos Remédios, com esse nome. Por causa da santa, o local ganhou uma pequena capela com imagem dela.

8 Cinzeiro de Fábrica, denominação que os moradores da Vila Gorete dão para a localização da rua, uma vez que ela se encontra atrás do terreno da antiga fábrica da Camboa.

ele venha fazer minha parede, eu não tenho condição de fazer”. Eles vieram e fizeram a parede tão, tal que nem botaram “radier”, como chamam, que é pra aguentar, né...? Eles não colocaram, só fizeram a parede direto [...]

A senhora sabe quantos moradores tinham naquela época, já estava populoso?

Ah! Já tinha um bocado de “moradorzinhos”. Morando por cima dos assoalhos, já. Tinha muito, bastante.

Antes da senhora chegar aqui já tinha visto palafita alguma vez ou só viu quando chegou?

Não, eu já tinha visto, porque quando eu vim morar em 1967 no Jenipapeiro era palafita. Minha casa era lá em cima. Quando a maré vinha, eu já estava ajeitando as coisas tudinho para não molhar. Eu morava em palafita...

Era a senhora tinha uma rotina diária de colocar as coisas pra cima pra não molhar?

Sim. Lá que eu morava em uns quartinhos que a gente alugou... Meus filhos ainda caíram dentro da maré (Albertina, entrevista em 1/1/2016).

Assim como Galego, Albertina também acompanhou as mudanças das moradias na área da Camboa. Quando a moradora chegou, em 1971, sua casa era alugada, de taipa e com os fundos para o mangue. Com o processo de urbanização da cidade, e a construção da ponte Bandeira Tribuzzi, observa-se a possibilidade de aterro dessas casas, como relataram Galego e Albertina, que utilizaram o entulho para aterrar e fazer melhorias nas casas. A moradora ainda teve a oportunidade de aumentar o terreno de sua propriedade, cedido pelos responsáveis da obra na ponte, fazendo assim o processo de aterro com pedras.

Observa-se pelo relato dos moradores que o processo de entulho começa na parte da frente da casa deixando por último os fundos. Com esse processo, as melhorias nas residências são gradativas, na medida em que são aterradas há a possibilidade de aumentar para mais cômodos. No caso dos dois moradores acima, as áreas onde estão situadas suas casas foram completamente aterradas, não tendo mais suas casas ligação com a maré.

Na antiga favela do Maruim, no bairro da Liberdade, no ano de 2015, quando eu fazia pesquisa de campo, algumas casas ainda não haviam sido removidas. Elas, apesar de estarem na mesma estrutura das palafitas, estavam com sua parte da frente já entulhadas, permanecendo com os fundos ainda para o mangue. Eram poucas casas que ainda permaneciam ali, pois a maioria dos moradores tinha sido transferida para os apartamentos do PAC ou estava recebendo aluguel social.

Uma das moradoras da “favela do Maruim”, chamada Márcia, informou que a maioria dos moradores da favela do Maruim veio da Baixada Maranhense. Ela, quando mudou, logo se estabeleceu na área, pois sua família já estava residindo ali. A interlocutora tinha um pequeno comércio na rua, em dois compartimentos de alvenaria, o que indicava que os melhoramentos nas casas foram realizados de maneira gradativa,

como os entulhos. A moradora, assim como sua vizinha Vitória, que também residia no Maruim, contou que os moradores têm orgulho do que construíram e “entulharam”. Assim como no bairro da Camboa, eles se reuniram para fazer as melhorias na rua e nas casas. Juntaram-se para pagar as caçambas de entulho e organizaram-se para puxar a água e fazer o esgoto da rua, como Vitória destaca: “as casas da rua já estão no seco porque foram entulhadas”, quando se referia ao aterro feito pelo programa do PAC.

O que se percebeu nas declarações das moradoras são os intensos laços estabelecidos no local de moradia. Desde os laços familiares, como também de vizinhança. Ao descreverem o processo de melhoramento realizado na sua “favela”, as moradoras não hesitaram em reforçar o orgulho que sentiam ao fazer tudo em grupo, com ajuda dos vizinhos, o que demonstra também os laços de solidariedade entre eles. Apesar das dificuldades enfrentadas no local de moradia, essas não foram condicionantes para o desejo de saída dessas pessoas. Pelo contrário, foram importantes para o fortalecimento dos laços de vizinhança; tendo em vista o abandono do poder público para com essas populações, os moradores voltaram-se para as formas de organizações comunitárias e mutirões como forma de resolução dos problemas em relação à habitação e aos equipamentos urbanos, o que

é histórico nas mobilizações e luta por moradia nesta área.

O que se pode identificar é que os bairros passam por processos de melhoramentos realizados pelos próprios moradores, em formas de mutirões e por processos de organizações coletivas. As favelas, aos poucos, iam sendo entulhadas e assim os bairros iam sendo aterrados, e com isso novas moradias iam se estabelecendo ali, assim como os possíveis melhoramentos nas casas.

7 CONCLUSÃO

A proposta desde artigo foi fazer uma análise dos bairros da Camboa e da Liberdade levando em conta as especificidades de ocupação desses bairros, sendo destino de muitas famílias migrantes de Alcântara e litoral ocidental maranhense.

As áreas às margens do rio Anil possibilitaram não apenas a ocupação e o adensamento territorial dando origem aos bairros, como também possibilitou, de certa forma, a continuidade de pequenas atividades, como a pesca, a criação de pequenos animais e a relação com pequenos povoados através do mar.

Os bairros da Camboa e da Liberdade exemplificam o que Pina-Cabral e Godoi (2014) chamam de vicinalidade, proximidades espaciais que devem ser vistas como formas de prolongar a morada, de criar locais de vida e identidade. Os

bairros representam esse espaço de circulação de pessoas como também circulação de coisas e símbolos, interações de pessoas que estão além de seus povoados de origem.

A partir dos dados e das experiências de campo com algumas famílias dos bairros, é importante compreender que a noção de casa se constitui de forma diferente nesses espaços. É pelos mutirões e autoconstruções, formas de solidariedade e cooperação, que muitas famílias migrantes encontram nos centros urbanos a maneira de ter acesso à moradia. A relação que essas populações têm com a casa, está fora da relação capitalista, que envolve a compra e a venda

da força de trabalho. A relação com a casa envolve afetos, recordações, histórias de solidariedade e dificuldades compartilhadas. “Entulhar” representa uma forma de resistência, adaptação, e era sinônimo de orgulho para muitas famílias que venceram as dificuldades e conseguiram constituir seus lares nestes bairros.

Pensar a cidade a partir da experiência de vida de muitas famílias que deixaram seus territórios e se estabeleceram ali, rompendo as fronteiras espaciais e fazendo desses bairros, locus de novas territorialidades é pensar a multiplicidade de realidades sobre a cidade que não se encaixam em conceitos tão gerais.

REFERÊNCIAS

Assunção, Ana Valéria Lima. 2017. “Quilombo urbano”, Liberdade, Camboa e Fé em Deus: identidade, festas, mobilização política e visibilidade na cidade de São Luís, Maranhão. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia, Universidade Estadual do Maranhão, São Luís.

Burnett, Carlos Frederico Lago e Silva, Joana Barbosa Vieira. 2015. O mapa cultural do rio Anil como instrumento de integração urbana e transformação espacial. *XVI ENAPUR: espaço, planejamento e urgência*. 6 (1):1:18.

Caldeira, Teresa Pires do Rio. 2000. *Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: Edusp.

Cardoso, Maria Sueli Dias. 2008. Só vivo da pesca: estratégias de reprodução de famílias camponesas no meio urbano - entre Alcântara e São Luís, Maranhão. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Maranhão, São Luís.

Certeau, Michael. 1998. *A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes.

Curvelo-Matos, Heloísa Reis. 2014. Análise toponímica de 81 nomes de bairros de São Luís-MA. Tese de doutorado, Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Departamento de Letras Vernáculas, Programa de Pós-Graduação em Linguística, Fortaleza.

Durham, Eunice. 1982. Os problemas atuais da pesquisa antropológica no Brasil. *Revista de Antropologia*. 25:159:170.

Godoi, Emilia Pietrafesa. 2014. Mobilidades, encantamento e pertença: o mundo ainda está rogando, porque ainda não acabou. *Revista de Antropologia de São Paulo*. 57 (2):143:170.

Maranhão. 1923. *Álbum do Maranhão*. http://casas.cultura.ma.gov.br/portal/sgc/modulos/sgc_bpbl/acervo_digital/arq_ad/201408272214321409188472_95931409188472_9593.pdf

Koyaanisqatsi: uma vida fora de equilíbrio. 1983. Direção e produção: Godfrey Reggio. Música: Philip Glass. Santa Fé: Institute for Regional Education.

Lopes, Raimundo. 1924. A civilização lacustre do Brasil. *Boletim do Museu Nacional*. 1 (2):87:109.

Loureiro, Violeta Refkalefsky. 2001. Pressupostos do modelo de integração da Amazônia aos mercados nacional e internacional em vigência nas últimas décadas: a modernização às avessas. *Sociologia na Amazônia: debates teóricos e experiências de pesquisa*, pp.47-70. Belém: UFPA.

Luz Silva, Lindimberg. 2007. Quilombolas entre Alcântara e São Luís. Trabalho de Conclusão de Curso, Curso de Ciências, Universidade Federal do Maranhão, São Luís.

Menezes, Tainá Marçal Santos; Perdigão, Ana Klaudia e Pratschke, Anja. 2015 O tipo palafita amazônico: contribuições ao processo de projeto de arquitetura. *Oculum Ensaios*. 12(2): 23: 254.

Monnerat, Silvia e Vieira, Cleiton. 2021. Contextos urbanos na perspectiva das Ciências Sociais. *Revista Argumentos*. 6 (1): 4:29.

Navarro, Alexandre Guida. 2017. As cidades lacustres do Maranhão: as estearias sob um olhar histórico e arqueológico. *Revista Diálogos*. 21 (3): 126:142.

Nota sobre a Camboa. *O Jornal* (São Luís), 31 de maio de 1916.

Nota sobre a Cia de Fiação e Tecidos Maranhense. *A Cruzada*, 1891.

Pereira, Jesus Marmanillo. 2010. Engajamento militante e luta pela moradia em São Luís entre as décadas de 1970 e 1980. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Maranhão, São Luís.

Pina-Cabral João e Emília Pietrafesa de Godoi. 2014. Vicinalidades e Casas Partíveis. *Revista de Antropologia*. 57 (2): 11:21.

Ribeiro Junior, José Reinaldo Barros. 2001. *Formação do espaço urbano de São Luís: 1612-1991*. 2 ed. São Luís: Ed FUNC.

Sennett, Richard. 2016. *Carne e pedra: o corpo e a cidade na civilização ocidental*. Rio de Janeiro: Edições Bestbolso.

Silva, Ana Lúcia Duarte. 1997. De Matadouro à Liberdade: a formação histórica-cultural de um bairro de São Luís. Trabalho de Conclusão de Curso, Universidade Federal do Maranhão, São Luís.

Silva, Joana e Kapp, Silke. 2016. *As palafitas do Rio Anil: memória de uma cultura construtiva em vias de erradicação*. Belo Horizonte: Grupo MOM. Não publicado.

Simmel, G. 2005. As grandes cidades e a vida do espírito (1903). *Mana*. 11(2): 577:591.

“A PANDEMIA DOS ESPÍRITOS”: NOTAS COSMOLÓGICAS SOBRE O ENCANTADO DE BOTO E O NOVO CORONAVÍRUS NA AMAZÔNIA

Jerônimo Silva e Silva  

Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará- Fecampo

submissão: 11/03/2021 | aprovação: 03/08/2021

RESUMO

Este artigo é resultado de pesquisa de campo em Marabá, cidade localizada no Sudeste do Pará e analisa, por meio de relatos de pescadores, rezadeiras, vendedores e moradores do entorno, a relação entre o avanço do novo coronavírus e os efeitos dos seres encantados que habitam no rio Tocantins. Encantados de botos, cobras e outros seres aquáticos são mobilizados nas experiências locais como um pano de fundo cosmológico para compreender o novo coronavírus, as aglomerações e as atuais interpretações científicas do comportamento social em contexto amazônico.

Palavras-chave: Encantado de boto; Novo coronavírus; Ciência; Amazônia.

“THE SPIRITS PANDEMIC”: COSMOLOGIC NOTES ABOUT THE “ENCANTADOS DE BOTO” AND THE NEW CORONAVIRUS IN THE AMAZON

ABSTRACT

Result of field research on the Marabá, a city located in southeastern Pará, the article analyzes through reports of fishermen, mourners, vendors, and residents of the surroundings, the relationship between the advancement of the new coronavirus and the effects of enchanted beings that inhabit the Tocantins River. Enchantment of porpoises, snakes, and other aquatic beings are mobilized in local experiences as a cosmological background to understand the new coronavirus the agglomerations, and the current scientific interpretations of social behavior in the Amazon context.

Keywords: Encantado de boto; New coronavirus; Science; Amazon.

“LA PANDEMIA DE LOS ESPÍRITUS”: NOTAS COSMOLOGICAS SOBRE EL ENCANTADO DE BOTO Y EL NUEVO CORONAVIRUS EN LA AMAZONÍA

RESUMEN

Resultado de una investigación de campo en orilla de Marabá, una ciudad ubicada en el sureste de Pará, el artículo analiza a través de informes de pescadores, rezadoras, vendedores y residentes de los alrededores la relación entre el avance del nuevo coronavirus y los efectos de los seres encantados que habitan el río Tocantins. Encantado por marsopas, serpientes y otros seres acuáticos se movilizan en las experiencias locales como telón de fondo cosmológico para comprender el nuevo coronavirus, las aglomeraciones y las interpretaciones científicas actuales del comportamiento social en el contexto amazónico.

Palavras -claves: Encantado de boto. Nuevo coronavirus. Ciencias; Amazonía.

1 "DANÇA COM BOTOS": INTRODUÇÃO

"Pau te Acha" e "Tira Calcinha" eram os nomes das ruas que precisei percorrer até a antiga casa do rezador Zé Maria, nela adentrei em um fim de tarde e aguardei até o início dos "trabalhos" às 23h. As pessoas chegavam discretamente, cabeça baixa, pernas descruzadas e raros cochichos pouco competiam com os mosquitos e besouros que circulavam na lâmpada no quintal, além do mais, posteriormente, soube que dentre os presentes havia um vereador, dois comerciantes e um pastor evangélico, afora alguns homens e mulheres que pareciam ser agricultores. A ocasião era singular, obrigatoriamente as pessoas presentes deveriam participar das rezas e receber o tratamento, não sendo permitidos acompanhantes ou curiosos, portanto, também o pesquisador estava no local para fazer um "pedido secreto". Suprimi neste relato todas as informações não autorizadas.

Repentinamente e sem qualquer cerimônia, a entidade, Caboclo Mestre Piaba desce no corpo de Zé Maria, com semblante aceso, corpo envergado, porém ligeiro, e voz carregada, começa a manusear as panelas no fogão a lenha, mesclando aninga¹, tabaco, casca de quiabo, alho, cominho, e banha

[gordura de frango] no recipiente, tudo isso associado a um instrumento de defumação e manuseio de olho de boto. Cada pessoa descreve basicamente o seu problema ou pedido para a entidade no grupo: "vencer na eleição", "conquista do amor", "proteção contra infidelidade", "vingança sobre inimigo", "quitação de dívida", "amansamento de agiota", "melhorar o sexo" e "corpo fechado" são alguns mais genéricos.

Ouvidas as solicitações, Caboclo Mestre Piaba pede que fiquemos em pé - os homens de cueca e mulheres de calcinha e sutiã - e inicia os trabalhos defumando o rosto, pernas e braços, alternando a fumaça feita de ervas com tragos de cigarro. Em seguida, ele avisa que o Caboclo Mestre Piaba vai abrir caminho para o "dono da linha", o Encantado de Boto, entidade responsável pelo "serviço nas partes quentes".

Entidade de pouca conversa e com rapidez no agir, o encantado incorporado em Zé Maria utiliza galhos de aninga, mergulha na panela quente com demais ervas e açoita as costas, pernas e partes sexuais dos presentes, para causar "nervura" (um tipo de condição para o esquentamento dos órgãos sexuais), os participantes precisaram fazer diversos movimentos em sincronia conforme orientação

1 A aninga ou aninga-açu é uma planta muito presente em ilhas e estreitos de rios, riachos e igapós na Amazônia. Por conter substâncias consideradas nocivas, o uso tradicional deve ser comedido e seu cozimento manuseado por profundos conhecedores. A sua seiva produz urticária e queimaduras no contato direto com a pele, mas se bem cozida, é considerada eficaz no combate às doenças do fígado e seus efeitos cicatrizantes.

da entidade, dizendo ser assim que se “dança com os botos”. Senti náuseas, ardência no corpo, principalmente no pênis, e temi ser acometido de reação alérgica.

O relato acima é parte de pesquisa de campo realizada no segundo semestre de 2013, no município de Primavera, Pará, com o rezador Zé Maria, conhecido na região como um “rezador” ou “pajé das antigas”, isto é, uma pessoa iniciada nas práticas de cura diretamente pelos encantados por meio de incorporação ou por ter tido experiências nos próprios locais de habitação dos encantados, denominados de “encantaria ou “encantidades”, no caso mencionado, trata-se de cidades encantadas no fundo do mar².

Zé Maria foi “feito no fundo”, passando sete dias no fundo do mar (Oceano Atlântico) e aperfeiçoando o dom de cura com os seres aquáticos da encantaria, tornando-se um “experiente” da Linha do Boto. A capacidade de receber entidades partícipes da Linha do Boto em rituais de cura e a atuação do encantado por meio de Zé Maria, que resumirei a seguir, tornaram-se uma chave de leitura inicial para a escrita deste artigo.

Zé Maria descreve que a cura realizada pelo boto no terreiro é uma força “do que a gente deseja”, por isso, o atendimento dos pedidos segue o mesmo

procedimento, ou seja, não haveria distinção entre o requerente que pede dinheiro, bens, desejo sexual ou vingança contra os inimigos, posto que o desejo, para o boto, “entra e sai das partes ardidas” do corpo, não se tratando de pensar os pedidos como “bons” ou “ruins” em si, mas da “força” que move o encantado e faz o “desejo arder”.

Em contrapartida, o boto “descarnado de gente” que atua nos rios e mares seduzindo ou punindo pessoas nessas paragens, ainda segundo o narrador, tem como objetivo “pegar a pessoa pra si”, exercendo um tipo de punição ou sedução. Isto é, no caso do boto incorporado no terreiro, pretende-se atender ao desejo da “gente humana”, no caso do boto “descarnado de gente”, quer instaurar suas próprias volições no indivíduo que transita nos rios aleatoriamente.

A distinção entre o boto que desce no espaço da cura e o boto “descarnado” evocada por Zé Maria, além de certamente encontrar simetrias e variantes em outras regiões, também apresenta este encantado associado a aspectos das relações sociais pouco sublinhados, tais como as conexões entre a “nervura sexual” e a aquisição de poder político na comunidade ou o redirecionamento das ações de vingança/aliança mobilizadas em agrupamentos humanos.

2 Os estudos sobre encantaria e práticas de cura na Amazônia distinguem os curadores de “nascença”, nascidos com o dom ou formados diretamente pelos encantados no fundo dos rios ou nas matas, e os curadores que foram iniciados no decorrer da vida, aprimorando o contato com as entidades (Trindade 2007, Cavalcante 2008, Mota Neto 2008).

Na segunda quinzena do mês de março de 2020, em percurso de canoa pelo rio Tocantins às margens da orla de Marabá, Sudeste do Pará, minhas memórias da experiência de campo nos estudos de doutoramento, acima mencionadas, foram reavivadas no momento em que, ao avistar a presença de botos próximos à embarcação, percebi simultaneamente a voz sussurrante do barqueiro Manoel Silva (56 anos): "Aqui vocês já vêm (...) que?! Não querem perder uma, né? Não pode ver um povo que já fica dançando". A aparente chateação de Manoel Silva com os botos me estimulou a iniciar um diálogo sobre a interação daqueles animais com pescadores e banhistas, versando sobre o impacto da sua presença nas atividades de pesca e de pessoas acometidas pelo "feitiço do olho de boto".

Dentre os relatos de Manoel Silva, gostaria de enfatizar aquele que me despertou para a realização de uma pesquisa de campo na orla de Marabá entre março e abril de 2020, resultando na etnografia que compõe este artigo. O relato:

Aqui no rio Tocantins sempre tem história de cobra - a Boiúna, né? -, boto, bicho que aparece e essas coisas que o povo gosta de falar, hoje, na verdade, essas histórias quase não existem mais, só contada pelos moradores mais velhos, aqui pela orla de Marabá,

pescadores aposentados, os moradores antigos e as parteiras (...). Agora, têm umas coisas que a gente não entende, né? Depois que começou essa covid-19, os botos ficaram diferentes sim, eu não sei se é por causa do movimento fraco e que deixou eles mais espaçoso, mas eles estão meio estranho, tem até uma mulher metida a rezadeira que disse que desde essa Covid-19, a gente tá vivendo é uma PANDEMIA DOS ESPÍRITOS (Comunicação pessoal, 2020).

Instado pelo relato de Manoel Silva, realizei nos meses seguintes uma pesquisa de campo na orla de Marabá, conversando com pescadores ativos e aposentados, vendedores ambulantes, moradores e comerciantes, ouvindo e registrando situações que me permitiram apreender possíveis aproximações entre o encantado de Boto e a percepção do novo coronavírus nesta parte da cidade de Marabá³. Seria a "pandemia dos espíritos" uma forma de interação cosmológica dos seres da encantaria com o coronavírus? Como a linguagem científica presente no discurso de virologistas, agentes de saúde e protocolos de biossegurança pode ser compreendida à luz de pessoas que veem a intersecção de "saúde" e "doença" entabuladas a partir da existência de seres (encantados) que extrapolam a "vida biológica"?

Este artigo se orienta a partir das problemáticas acima e busca apresentar brevemente algumas

3 "O novo coronavírus, denominado SARS-CoV-2, causador da doença COVID-19, foi detectado em 31 de dezembro de 2019 em Wuhan, na China. Em 9 de janeiro de 2020, a Organização Mundial da Saúde (OMS) confirmou a circulação do novo coronavírus. No dia seguinte, a primeira sequência do SARS-CoV-2 foi publicada por pesquisadores chineses" (Lana 2020:36).

características da presença e atuação do encantado de boto no contexto amazônico, enfatizando outros sentidos construídos no âmbito da pandemia e a necessidade de estudos que reflitam sobre o entabulamento do novo coronavírus no interior da cosmologia dos encantados.

A segunda parte do artigo discorre brevemente sobre a presença do boto em textos de viajantes, registros de folcloristas e em pesquisas de diversas áreas do conhecimento na Amazônia, valorizando as formas de manifestação do “encantado de boto” e os seus efeitos encantatórios no cotidiano e nas práticas religiosas, tentando perceber os múltiplos sentidos dessa entidade em variados contextos culturais.

Na terceira parte apresento o campo de pesquisa, descrevendo o trânsito, as circunstâncias e a relação com as pessoas, situando a pandemia na cidade de Marabá, os dilemas e contradições do poder público, o comportamento da população ante os decretos municipais e estaduais e os sentidos da presença dos botos no enredo. A etnografia descreve como a “descida dos botos” pelo rio Tocantins até a orla de Marabá não apenas suscita determinadas formas de proteção assumidas pelos narradores, mas destaca como elas absorvem o novo coronavírus em seus quadros cosmológicos.

Na quarta parte dou visibilidade aos relatos dos entrevistados, valorizando as experiências de cura,

as interdições e os cuidados relativos à presença do encantado de boto. As formas de proteção e sedução pertinentes a ele, transfiguradas nas noções de “aluamento”, “enxame” e “dono/dona do lugar”, absorvem a Covid-19 para o seu interior, situando-a enquanto “doença sugadora”. Ainda neste tópico, a noção de “magia” emerge como fundamental para pensar não apenas o boto ou o coronavírus, mas também os dilemas da linguagem científica, do poder público e dos veículos de comunicação ante a “pandemia dos espíritos”.

Retomando os aspectos principais da etnografia e apresentando os últimos esforços do poder público e das reflexões da comunidade acadêmica para o enfrentamento da Covid-19 no Sul e Sudeste do Pará, encerro o artigo subscrevendo a necessidade dos estudos sobre a magia para compreender as diversas construções cosmológicas sobre doença e saúde, vida e morte nas atuais circunstâncias da sociedade brasileira.

2 AS FACES DO BOTO NO CONTEXTO AMAZÔNICO

As entidades convencionalmente denominadas de encantados que emergem nos estudos da cultura amazônica são compreendidas a partir da relação com os animais de rios e florestas. Assim, cobras, pássaros, peixes e demais animais são considerados, com alguma variação, receptáculos

desses existentes invisíveis ou simplesmente um sinal de que determinadas espécies teriam atributos de causar doenças ou se manifestarem fisicamente sob forma humana. Essa capacidade de produzir doenças sobre as pessoas percorre, por exemplo, os registros de José Veríssimo, no qual situa a crença no boto ou *uyára* como causa da desorientação mental nos seus afetados, designada pelo autor de "doença de *uyára*" (Veríssimo 1887: 348). Apesar de compreender a crença do boto como uma mescla residual de crenças "selvagens" dos indígenas com fortes influências europeias, um "mixto de fetichismo com politeísmo próprios de seu contexto intelectual" (Veríssimo 1887: 348-352), Veríssimo apresenta as facetas mais presentes do boto, ainda hoje: a sedução (das mulheres), a doença (desorientação) e a proteção (do olho de boto) (Veríssimo 1887).

Em *Viagem ao Brasil* (1865-1866), Luís e Elizabeth Agassiz descrevem que o ambicionado momento do encontro com o corpo de um boto também revelou o poder terapêutico de suas partes junto às populações amazônicas. A retirada das nadadeiras por um indígena por se tratar de "soberano remédio contra as doenças" e a extirpação dos olhos "para dele fazer um feitiço que, colocado junto a moça

a quem ama, conquistar-lhe-ia irresistivelmente o afeto", fizeram-nos atribuir ao boto o papel de vetor das "superstições amazônicas" (Agassiz 2000 [1890]: 302).

Ainda no contexto do século XIX, o naturalista Henry Bates retrata a presença de botos perto das embarcações, surpreendendo-se tanto pela quantidade na região do baixo Tocantins, "em nenhum lugar abundavam como nas águas rasas do Tocantins, sobretudo na seca", quanto pela forma como "nadavam entre os bancos de areia" (Bates 1944 [1863]: 179-181a). Na Vila de Ega, atual cidade de Tefé, Amazonas, Henry Bates escutou da população local uma versão do boto fêmea, que em forma de mulher e com os cabelos no calcanhar, seduz com gritos os homens. Esse autor, em consonância com a interpretação de José Veríssimo, adota o entendimento de que os relatos do boto são fundamentalmente uma adaptação das crenças europeias - o "Dom Juan Fluvial" - e o boto fêmea uma versão local das sereias oriundas do imaginário europeu (Bates 1944 [1863]: 251-252b)⁴.

Objeto de interesse de cronistas, viajantes, literatos e folcloristas, o boto é parte integrante de um complexo de crenças associadas às cosmologias indígenas, afro-brasileiras e ibéricas, sendo

4 Não é o objetivo deste artigo discutir a literatura e as problematizações acadêmicas sobre as matrizes culturais que compõem as narrativas acerca da "origem" do boto, entretanto, vestígios arqueológicos de figuras líticas e "ídolos de pedra" do boto cor-de-rosa encontradas no lago Sapucaá, na região de Oriximiná, sugerem um "compartilhamento de crenças no oriente amazônico" que remontam o período pré-colonial e sinalizam para a existência do boto no xamanismo indígena (Alves e Prous 2016:172-193).

tematizado na passagem do século XIX para o XX, grosso modo, como: a) Um resquício da uma mentalidade dita “primitiva” em via de extinção (Gama Abreu 1895); b) Crença na inclinação para vida sexual descomprometida de populações na Amazônia (Pereira 2001, Souza 2009) e c) Um símbolo da valorização de mitos regionais e nacionais em detrimento do olhar europeizante (Rodrigues 2008, Couto 2009: 981-998, Pimenta 2003: 307-325). Oriundos dos saberes de pajés, rezadeiras, pais e mães de santo, os encantados povoam não apenas a caligrafia dos autores acima, mas desde então foram sendo apropriados pelo conhecimento científico de médicos, antropólogos e literatos e passaram também a incorporar elementos do discurso científico, reformulando-os à luz da “ciência dos encantados”⁵.

Em *A cidade dos encantados* (2008), Aldrin Moura de Figueiredo demonstra como a compreensão do contexto intelectual de Belém refletido a partir de olhares sobre terreiros e práticas de cura não podem ser compreendidas como informações isoladas e alheias ao discurso científico da época, mas sim como um conjunto de saberes que impactaram direta ou indiretamente em discursos científicos na primeira metade do século XX na Amazônia. Ao analisar em matéria de jornal a incorporação

de entidades como “botos mundiadores” e “mães d’água” em terreiros nas proximidades do Museu Emílio Goeldi, por volta de 1922, Figueiredo explicita como essas práticas religiosas são alvo de uma postura preconceituosa contra aspectos da cultura indígena e afro-brasileira e de parte de um discurso científico que associava religião, violência e raça (Figueiredo 2008: 207-212).

De forma recorrente, a capacidade de atrair ou seduzir irresistivelmente uma pessoa para fins punitivos ou para obtenção de satisfação própria, o processo de incorporação nos terreiros de cura em religiões afro-brasileiras e pajelanças é atravessado justamente pelo aspecto transformacional do boto. Nesta parte do artigo serão valorizados tais atributos, não para realizar um tipo de “mapeamento” das produções a respeito, e sim para apresentar, brevemente, a maneira como esses elementos se conformam aos contextos culturais da Amazônia.

Na década de 1940, o antropólogo norte-americano Charles Wagley destaca em Itá (cidade de Gurupá), distinções entre o boto vermelho e o tucuxi, atribuindo-lhes o poder de causar doenças (boto vermelho) ou ajudar pessoas afogadas (boto tucuxi), também partes do corpo guardam fins terapêuticos diversos,

5 Durante pesquisa de campo na vila de Japerica, município paraense de São João de Pirabas, testemunhei o termo ser evocado por mãe Ana, rezadeira centenária, para explicar como a “ciência dos encantados” ou “ciências do fundo” seriam um conhecimento amplo capaz de englobar todo o conhecimento médico (Silva 2014: 194-207).

por exemplo: mordidas de cobra e venenos de outros animais, diarreia e reumatismo, além de ser potente "afrodisíaco" para os homens que tinham o olho e o órgão sexual do animal raspado sobre o pênis, combatiam a "panema" da caça e proteção de crianças. Apareciam como responsáveis pela sedução, gravidez, desaparecimento e morte das mulheres na região, destarte, "estes, mais do que qualquer outro animal, são 'encantados'" (Wagley 1977: 233-236). O estudo de Eduardo Galvão em Gurupá, realizado no mesmo contexto da pesquisa de Wagley, compreende os encantados como

Seres sobrenaturais que se acredita habitar o fundo dos rios e dos igarapés ou dos "poções", estão os *companheiros do fundo*, também chamados de *caruanas*. Habitam um "reino encantado", espécie de mundo submerso. O "reino" é descrito à semelhança de uma cidade, com ruas e casas, mas onde tudo brilha como se revestido de ouro (...) Alimenta-se de uma comida especial que se provada pelos habitantes desse mundo, os transformam em *encantados* que jamais retornam para o seu "reino". Os *companheiros do fundo* agem como espíritos familiares dos pajés e dos curadores (Galvão 1975: 66-67).

Segundo Galvão (1975:67), os botos seriam uma "categoria especial de encantados" que apesar de se manifestarem na forma do animal boto, quando submerso "no fundo, tem a semelhança de humanos", assim, por conta da indeterminação de sua aparência, quando os habitantes de Gurupá se viam seguidos pelo boto no rio "o melhor a

fazê-lo é ignorá-lo, pretender-se que não se viu o boto. Fazer zoadá ou simplesmente observá-lo é atrair a sua malignidade" (Galvão 1975: 67).

Nos registros da presença do boto no Pará, Câmara Cascudo descreve como um pescador acusado de arpoar um boto foi levado para a "terra dos botos", e sob as ordens do "chefe dos botos", incumbido de tratar do boto arpoado até que ficasse curado. O pescador foi reconduzido para a terra após a finalização do tratamento (Cascudo 1983:140).

Objeto de reflexão em *Spirits of the Deep*, os pesquisadores Seth e Ruth Leacock percebem, em pesquisa de campo entre 1962 e 1965, a presença da "falange dos botos" em terreiro afro-brasileiro na cidade de Belém. A falange examinada pelos autores identifica nas danças e transes as recensões no interior da organização cosmológica do boto, tais como "Boto Araçu, Boto Branco, Boto Castanho, Boto Preto, Boto Tucuxi, Boto Vermelho, Dona Dada, Dona Ina, João da Lima e Parazito" (Leacock & Leacock 1975:143-144), remetendo a existência da "falange" ao possível vínculo dela com o rio Guamá e as praias de Mosqueiro (Leacock & Leacock 1975).

A etnografia de Heraldo Maués realizada em Itapuá, região do Salgado Paraense, aduz o boto como um animal vetor em que se manifestam os encantados ou "bichos do fundo"/"correntes do

fundo”, tais entidades seriam “compostas de espírito e matéria, que não desencarnavam (morreram) como o comum das pessoas, mas se encantaram” (Maués 1995:194-197). Essa capacidade de assumir diversas formas e a possibilidade de exercerem o poder de atração sobre as mulheres torna o boto um dos encantados mais temidos.

Os açoites recebidos pelo encantado de boto nos órgãos sexuais quando o autor deste artigo esteve na cidade de Primavera, região do Salgado Paraense, foram explicados pelo Mestre Zé Maria a partir da crença de que esse encantado é chefe da “Linha do Boto” no fundo do Oceano Atlântico e que foi ensinado quando esteve em sua companhia no fundo (Silva 2014: 208-228). Os encantados habitam os “locais do encante”, que seriam cidades, vilas ou comunidades que estariam no fundo dos rios, nos ares ou ventos (com mais raridade) e nas matas, dentro de árvores, debaixo de raízes (Silva 2011).

Os locais de moradia são regidos por um tipo de organização baseada em “linhas” ou “cordas”, em que cada encantado tem seu assento cosmológico em uma “linha” que denota a especificidade de sua atuação ou das famílias dos seres (Figueiredo 1982:109-111) alinhados ao “chefe” ou “guia”, criando um sistema de maestria, fenômeno analisado mais detidamente na tese de doutorado *Cartografia de Afetos na Encantaria* (Silva 2014: 73-

82). Ainda que essa compreensão em “linhas” esteja presente em todo o Brasil e seja um marcador das relações de ancestralidade e laços de familiaridade entre as entidades e seus praticantes, é importante ressaltar que as “linhas” nas quais se arregimentam os encantados são heterogêneas e dotadas de grande variação no seu complexo cosmológico (Laveleye 2008:113-120, Negrão 1996).

A descida de um “boto branco malhado” para cantar suas doutrinas de cura em terreiro afro-brasileiro de Belém (Quintas 2007), a saída do boto da água para se queixar diretamente aos pescadores pelo uso de bombas nos rios da Floresta Nacional do Tapajós (Wawzyniak 2008), a expertise em adivinhar a chegada de tempestades na Reserva Extrativista Mapuá-Marajó (Jacinto & Barros 2019), as propriedades de exercerem o papel de protetores contra a atuação de outros seres, como a Cobra-Grande (Fares 1996), ou de participarem da formação de curadores no fundo do rio Trombetas em comunidades quilombolas de Oriximiná, baixo Amazonas, fazendo-os criar guelras para não morrerem afogados (Teixeira 2006), denotam uma leitura do boto que ultrapassa a imagem corrente de sedutor, embora tal faceta esteja presente, em maior ou menor grau, na maioria das referências.

Entre os moradores de São João, povoado localizado na Reserva de Desenvolvimento

Sustentável Mamirauá, região do médio Solimões, o "mundo do fundo" também é um ambiente marcado de atribuições para os encantados, tais como buscar alimentação e conduzir ou "levar" pessoas para o "encante". Nessa vivenda, "o *boto vermelho* é o general, a *cobra grande* é o governador; os tracajás são os soldados; as arraias são chapéus e a cobra sucuriçu é mesa", refletindo na hierarquização e interação dos encantados com os seres humanos (Alencar 2002: 214).

Nesse entabulamento envolvendo os locais de encantaria, as práticas de cura e uma complexa rede de memórias sobre a ação e transformação de encantados, dentre os quais o boto torna-se um dos principais agentes, é que Silva (2019) confecciona a noção de "patrimônios do fundo", que para além da mera descrição de relatos sobre o "fundo encantado" infere que relatos e experiências entre pessoas e encantados têm o potencial de ressignificar as histórias locais de comunidades e cidades no Marajó, um exercício de intersecção entre cosmologia e história, plasmando as cidades aquáticas com as cidades dos homens (Silva 2019: 259-310).

Em perspectiva diferenciada, o estudo antropológico de Luiza Câmpera sobre comunidades da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã, município de Maraã, Amazonas, apresenta a identificação do curador Sabah Rufino pela comunidade como um boto "que

toma características masculinas para atrair pessoas e levar para o fundo das águas", ao mesmo tempo que "possui um altíssimo reconhecimento das comunidades por onde passou e realizou curas". Nesse caso, o boto não emerge das águas ou desce nos terreiros de cura, mas é a personificação do próprio curador! (Câmpera 2017:97).

Os relatos de parteiras de comunidades quilombolas na Amazônia tocantina analisados pela historiadora Benedita Celeste de Moraes Pinto revelam a perspectiva de que os encantados acionam seus olhares nos objetos e seres de rios e florestas como uma forma de atingir o corpo de pessoas desatentas. A concepção de que rios e olhos d'água guardam segredos de encantados, como o boto, torna fundamental a importância de parteiras, benzedeiças ou "experientes", principalmente pela capacidade de pressentirem a presença deles em tais ambientes, alertando transeuntes desprevenidos (Pinto 2004:197-216).

Embora não tenha o objetivo de fazer uma digressão sobre a imensa literatura que aborda o tema, é importante destacar que a crença no boto, respeitando as variações em que emergem, se aproximam dos relatos de "espíritos aquáticos" nas sociedades indígenas de Venezuela, Peru e Equador, lembrando ainda, no contexto do Caribe e Leste dos Andes, a atuação dos "Sedutores Aquáticos", entidades cósmicas com retumbante componente

sexual (Slater 2001: 20-92). O levantamento desse farto material bibliográfico e o acesso às narrativas sobre o boto são abordadas por Slater em *A Festa do Boto* (2001). A obra, confeccionada em pesquisa de campo em várias comunidades e cidades da Amazônia brasileira (principalmente no estado do Amazonas e Pará), investe no poder transformacional da entidade, asseverando que a entidade “sempre troca a forma animal pela humana, tirando sua ‘capa’ aquática com a mesma facilidade com que um mergulhador tira seu equipamento de mergulho” (Slater 2001: 204).

Nas últimas décadas houve algumas pesquisas que buscaram diminuir o fosso que separa os estudos sobre a abordagem biológica do boto - enquanto um mamífero com classificação definida (Cetacea, Delphinidae) e portador de características físicas variantes (“boto-cinza”/“boto-tucuxi) no discurso científico ocidental - e as reflexões voltadas para a abordagem cosmológica da interação entre “humanos” e “não humanos”. Paulatinamente, situações como o comportamento de pescadores e botos na atividade pesqueira, bem como conflitos e colaborações em áreas rurais ou urbanas podem ser melhor compreendidas à luz da aproximação das diferentes áreas do conhecimento (Zappes et al. 2010, Catão & Barbosa 2018).

Abordar o aspecto lúdico do convívio entre crianças e botos em ambientes ribeirinhos e

as interdições impostas às meninas, quando menstruadas, nos deslocamentos para atividades escolares (Rodrigues 2015), ou pensar as dinâmicas urbanas construídas mediante “potenciações ecológicas” de botos e pescadores em torno das espécies de tainha (Silveira 2020:7-36) são deslocamentos necessários para uma compreensão que permita entender que

o boto como uma entidade científica e o boto encantado são contínuos um com o outro, não podendo ser tratados como metáforas ou apenas como representações (Vasconcelos & Sússekind 2020: 24-43).

3 MÁSCARA, ENXAME E AGLOMERAÇÃO DESDE O RIO TOCANTINS

A pesquisa de campo que compõe esta etnografia é uma adaptação de um projeto de pesquisa intitulado “Cartografia de Afetos na Encantaria: Iniciação e Trânsitos Culturais em Terreiros de Umbanda na Amazônia Oriental – Marabá”, de modo que o material de pesquisa acumulado entre 2016 e 2019 foi somado aos dados do caderno de campo e dos relatos coletados entre a última quinzena de março e abril de 2020. A pesquisa de campo presencial realizada no período citado seguiu os protocolos de segurança promulgados na época, tais como uso de máscara, distanciamento social e utilização de álcool em gel.

Em todas as ocasiões, não realizei visita ou abordei os interlocutores a esmo, todos os contatos

ocorreram na orla de Marabá, por meio de consulta prévia, e em contexto de baixa restrição/interdição do poder público. O contato presencial com as pessoas foi suspenso na última semana de abril, com o aumento das regras de isolamento social, mas prosseguiu a pesquisa de campo por meio de jornais locais, redes sociais e página de monitoramento da Covid-19 da Prefeitura de Marabá.

O curto período em que realizei a pesquisa presencial foi suficiente para que percebesse como a obediência às regras de isolamento social seriam desafiadoras, mas, sobretudo, um grande exercício de estranhamento de parte significativa da população. Chegar na orla de Marabá, estacionar o veículo na praça ou lugar agendado para o diálogo e ir em direção aos entrevistados de máscara causaram um forte sentimento de aversão, a maioria dos interlocutores estava sem máscara ou com ela apenas no queixo. Se por um lado não demorei a perceber que a utilização correta da máscara impedia a aproximação desejada, por outro fiquei surpreso como pessoas estranhas eram acolhidas nos círculos de conversa quando retiravam a máscara, o uso dela significava, pelo menos em alguns momentos, uma provável falta de confiança do pesquisador, "A gente não está doente não, professor, tire isso!"

Em sentido inverso, alguns pescadores e barqueiros questionavam a utilização que fazia da máscara, como sinal de contaminação, "se a pessoa

usa máscara é porque deve alguma coisa, quem não tem nada pode ir de cara limpa". Em ambos os casos, a pressão para retirar a máscara era grande e muito maior a tentação de fazê-lo... Aquilo que em minha perspectiva protegia a minha vida e a de meus interlocutores, tornou-se o principal obstáculo para o trabalho de campo.

Outro fato digno de nota foi a rápida associação feita por uma entrevistada entre a "máscara da Covid-19" e o "chapéu do boto", no qual ambos seriam uma forma de disfarce (escondem parte do corpo do portador) e proteção (tem a função de evitar ataques ou malefícios de potenciais inimigos), e embora essa compreensão tenha sido motivo de risos no grupo, a maioria não deixou de afirmar murmurando: "faz sentido (...) é isso mesmo". Esses momentos sinalizam o percurso acidentado para adentrar o universo dessas pessoas na orla de Marabá.

Localizada no Sudeste do Pará, a cidade figura como uma das principais referências econômicas e políticas regionais, particularmente pela estrutura urbana, atividade comercial e força de atração populacional. Ela passou por profundas transformações, uma parte delas associada às práticas extrativistas da castanha-do-pará, pecuária e empresas de extração e transformação industrial de minerais, que remontam à segunda metade do século passado, impulsionando a sua

reestruturação urbana (Monteiro 2005: 187-207, Hébette 2004). O núcleo urbano que constituía a cidade de Marabá até a década de 1970 estava localizado às margens dos rios Tocantins e Itacaiúnas, posição estratégica que servia de entreposto comercial para escoar a produção local, bem como dinamizava deslocamento populacional. A partir de 1976, o poder público municipal, motivado pelas promessas desenvolvimentistas da descoberta de minério de ferro na Serra dos Carajás, e em virtude das históricas e ainda atuais enchentes nesta área, promoveu a criação do bairro da Nova Marabá (Almeida 2009, Rodrigues 2010).

Atualmente, a “Velha Marabá” ou “Marabá Pioneira” é um distrito urbano dentre os seis existentes (Nova Marabá, Velha Marabá, Cidade Nova, Industrial, Morada Nova e São

Félix), tornando-se diferenciado pela oferta de atrativos culturais para a população, como bares, restaurantes, eventos e shows, a possibilidade de socialização com familiares e amigos na imensa calçada de quase 3 km que margeia o rio Tocantins e a praça São Félix, espaço caracterizado pela venda de artesanato, comidas típicas, ambiente propício para jovens e crianças andarem de bicicleta e patins. Durante o verão, com a redução das águas do Tocantins e Itacaiúnas, emergem as praias, montes de areia ou ilhas, atrativos para banhistas interessados em arrefecer o calor, a intensa mobilização é vista por barqueiros, donos de bares fluviais e restaurantes como “alta temporada” de venda. As medidas de restrição para o enfrentamento da Covid-19 começaram a vigorar no início do verão de 2020.

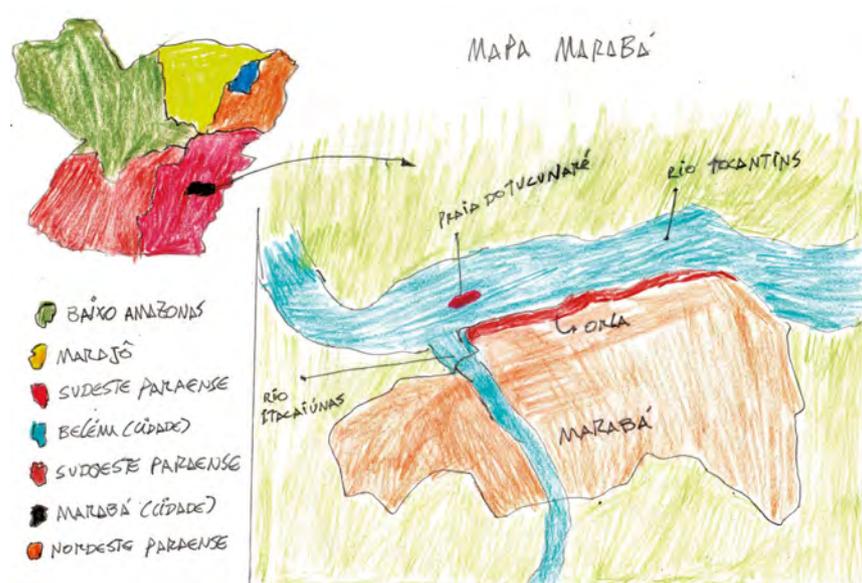


Figura 1 - Cidade de Marabá. Fonte: Caderno de campo Jerônimo Silva 2020.



Figura 2 - Fotografia da orla de Marabá. Foto: Ulisses Pompeu.

Não obstante o crescimento de outras cidades que tem provocado recentes mudanças sociais e econômicas na região (Lobato & Emmi 2014), Marabá, desde o início da pandemia, tem sido alvo de preocupação do poder público estadual no que concerne as ações de enfrentamento da Covid-19, como pode ser percebido, por exemplo, na implantação do Hospital de Campanha em 14 de abril de 2020, visando acolher, em seus 30 leitos de UTI e 10 leitos clínicos, exclusivamente pacientes com Covid-19 das 39 cidades e áreas do campo no horizonte territorial do Sul e Sudeste paraense.⁶

A região do Sudeste Paraense, com relevo para Marabá, não foi isenta das contingências

e medidas impostas pelo governo federal e os impactos econômicos sentidos. Desde o registro dos primeiros casos do novo coronavírus em dezembro de 2019 e seu crescimento avassalador, os governos, órgãos internacionais e instituições de pesquisa seguem basicamente procedimento similar: higienização, isolamento social e quarentena como formas de realizar a dita “gestão da crise”, termo que no atual horizonte político denota tensões entre saúde pública, práticas econômicas e interesses políticos.

Um exemplo dessas tensões é a relação entre as medidas do Comitê de Enfrentamento ao Coronavírus na cidade de Marabá e o aumento

⁶ Fonte: <https://seplad.pa.gov.br/2020/12/01/estado-encerra-atividades-do-hospital-de-campanha-em-maraba/>

de casos a partir dos acontecimentos escalonados, desde a sua criação pelo decreto nº 27, de 24 de março até o dia 22 de julho de 2020.

No dia 18 de maio de 2020, a cidade alcançava 326 casos de contágio e passou a ser listada pelo governo estadual para instauração do lockdown. Entretanto, no mesmo dia, a Procuradoria-Geral do Estado comunicou que a Prefeitura de Marabá solicitara a retirada da lista de cidades que deveriam instaurar o lockdown, o fato ocorreu após vários comerciantes e industriais da região se manifestarem publicamente na Prefeitura para requerer ao gestor municipal a “reabertura do comércio”⁷.

Na sequência, dia 25 de maio, quando o Boletim Epidemiológico sinalizou 664 casos, as autoridades municipais decidiram flexibilizar as atividades comerciais por meio do Decreto Municipal 049/2020, olvidando o estarrecedor aumento de 100% no número de contaminados em apenas sete dias! No dia 17 de junho, quase 30 dias após a não adesão ao lockdown, a Prefeitura emite o documento municipal 06/2020, permitindo o funcionamento, ainda que com as protocolares

restrições de isolamento social, de shoppings centers, academias de ginástica, entidades de ensino superior privado, cursos profissionalizantes e igrejas. Na ocasião, o Boletim Epidemiológico anuncia 2.582 casos confirmados e 117 óbitos e no dia 22 de junho de 2020, amanheço assombrado com a marca de 3.492 casos e 132 óbitos.⁸ Passados sete meses, no dia 28 de fevereiro de 2021, o mesmo Boletim noticia 15.027 casos confirmados e 288 óbitos.⁹ Destaco ainda que o relatório técnico do Comitê Científico de Monitoramento para a Covid-19 da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (Unifesspa), realizado em dezembro de 2020, detectou quadros severos de subnotificação¹⁰.

Se a pressão de comerciantes e parte da população em favor da retomada das atividades econômicas tinha como motivação a necessidade de “salvar a economia”, também não poucos eram os argumentos de grupos bolsonaristas que negavam explicitamente o impacto do vírus, defendendo a utilização indiscriminada de medicamentos considerados ineficazes pela comunidade científica no tratamento da Covid-19. A multiplicidade e confronto discursivo acerca dos efeitos do vírus na

7 Disponível em: <https://correiodecarajas.com.br/na-vespera-do-lockdown-empresarios-fazem-manifestacao-pacificam-maraba/>

8 Disponível em: <https://maraba.pa.gov.br/coronavirus-o-que-voce-precisa-saber/>

9 Disponível em: <https://maraba.pa.gov.br/boletim-covid-19-de-28-02-2021/>

10 Disponível em: https://acoescovid19.unifesspa.edu.br/images/conteudo/Relat%C3%B3rios/Relat%C3%B3rio_T%C3%A9cnico_dezembro_CCM_Dezembro_2020.pdf

orla de Marabá produziram, inicialmente, incerteza e situações de medo exacerbado, o que gerou episódios de agressão física a pessoas que não utilizavam máscara, uma corrida desenfreada aos bares e supermercados em busca de “estoque para quarentena” e aumento descontrolado de preços. Entretanto, com o passar do tempo, esse tipo de “cuidado” foi substituído por um tipo de euforia coletiva que resultou em aglomerações atípicas, raramente vistas em veraneios anteriores¹¹.

As explicações aventadas para o aumento das aglomerações e o descuido da população têm como causa, segundo informações da Câmara Municipal¹², desde a ausência de acompanhamento técnico e fiscalização do poder Executivo, à diminuta quantidade de operações ostensivas e patrulhamentos em locais focais de aglomeração desenvolvidas pela Polícia Militar¹³, as reduzidas realizações de ações de “conscientização” de feirantes e comerciantes no que diz respeito à observância do uso de máscara e distanciamento social¹⁴, até a precipitada retirada de Marabá da lista

de lockdown, demonstrando a precoce concessão do poder público municipal ante comerciantes e empresários, fato que enfraqueceu a percepção da população sobre o real impacto de mortos e contaminados¹⁵.

As várias compreensões voltadas para explicar as particularidades da pandemia em Marabá envolvendo instâncias do poder público, discursos de profissionais da saúde e da comunidade científica são relativamente abandonadas ou ressignificadas quando passo a ouvir relatos e observar as experiências de moradores da orla, particularmente do entendimento que elaboram acerca da noção de “doença”, “contágio” e “proteção”.

Para o senhor José, pescador aposentado do Porto de Pescadores Z-30, morador da Velha Marabá, a pandemia e o isolamento social em nada alteram a atividade pesqueira, pelo contrário, a ausência de banhistas e turistas passeando de barco nos rios “são um sossego bom para pescar”, não tendo nada do que se queixar, a não ser pelo aumento de botos, que se movimentam para

11 Disponível em: <https://g1.globo.com/pa/para/noticia/2020/08/17/aglomeracao-e-pancadaria-sao-registradas-na-orla-de-maraba-no-paraveja-video.ghtml>

12 Disponível em: <http://maraba.pa.leg.br/institucional/noticias/vereadores-estao-preocupados-com-aumento-de-aglomeracao-apos-flexibilizacao>

13 Disponível em: <https://correiodecarajas.com.br/policia-promete-arrastao-em-locais-de-aglomeracao-na-virada-do-ano-em-maraba/>

14 Disponível em: <https://maraba.pa.gov.br/covid-19-orgaos-de-seguranca-promovem-acao-na-feira-da-folha-28/>

15 Disponível em: https://acoescovid19.unifesspa.edu.br/images/O_isolamento_social_e_a_pandemia_de_COVID-19_em_Marab%C3%A1_-_02_de_junho.pdf

“roubar os peixes” das redes e “furar as tarrafas”.

Para os entrevistados, uma das justificativas para a quantidade de botos na região é a sua capacidade de “adivinhar” ou “ver” o que vai acontecer, tal “inteligência” é o que permite aos botos “descerem” o rio Tocantins atravessando a Usina Hidrelétrica de Tucuruí (UHE), “emparedando a barragem e descendo junto com os navios, tudo emparelhado”.

A “descida de botos” na Usina Hidrelétrica de Tucuruí é associada à “inteligência” ou capacidade divinatória, sendo tratada como uma das justificativas para a presença de tantos botos nos rios. Dona Madalena Souza, 63 anos, residente na Avenida Transmangueira há 45 anos, informa que no passado, com a subida do rio e o alagamento das casas, os botos praticamente entravam na Av. Marechal Deodoro (Avenida principal da orla) de modo que os moradores podiam vê-los “esguichar” da porta de casa

“Eles batiam aqui na porta esguichando água, não sabe? Mas eram muitos mesmo. Na época, tinha muito peixe e os pescadores não ligavam, mas agora, com pouco peixe, eles (os botos) quase não ficam mais aqui e os pescadores espantam eles, porque roubam a pesca da rede (...). Também na época tinha outra coisa, a gente tinha que ter cuidado (...) porque ainda hoje é assim, os botos vêm pelo cheiro das pessoas, é uma coisa que não dá pra explicar, mas eles sentem pelo cheiro, eles ficam enxameados. Esse povo todo aí na orla quebrando a quarentena, tudo maluco bebendo e dançando não é coisa normal, não, eu conheço isso! Eles enxameiam os bichos (botos) e daí os botos encostam

na orla e enxameiam eles de volta, isso sempre foi assim”.

Os botos apresentados na memória de dona Madalena que “descem” o rio Tocantins e “entram” nas ruas da Velha Marabá, desde as históricas enchentes da cidade, eram atraídos pela busca de peixes e pelo “cheiro” das pessoas. A atração dos botos exposta por dona Madalena é algo que pertence ao campo do “mistério”, que consiste basicamente na ideia de que existe uma “vontade” no boto de construir relações de afinidade ou evitação com seres humanos, de modo que, para além da conhecida aproximação sexual do boto com as mulheres em áreas ribeirinhas, tem-se ainda a capacidade de causar doenças em pescadores, orientar e salvar pessoas afogadas ou simplesmente influenciar por meio de seu poder encantatório o entorno.

A imagem da efusiva aglomeração humana regada à música, bebida, dança e passeios de barco na orla estaria associada à aglomeração de botos “emparedados” no rio, como se as formas de atração fossem baseadas num tipo de jogo a partir da afinidade e rejeição entre pessoas e botos. O ato de “enxamear” ou estimular as pessoas em festas seria uma forma de compreender a intensidade das aglomerações neste período de pandemia. Experimento esta forma de leitura inspirado no relato de dona Madalena:

"O boto é um bicho que é muito igual a gente, uma bota, um boto filhote é direitinho mesmo, e eles são malandro, o senhor já viu boto roubando peixe na rede? Eles ficam de longe e depois parece que cegam a gente, quando percebe já pegaram o peixe e avacalharam a malhadeira toda (...) Parece que adivinha, quando a gente pega uma pedra pra rebolar nele, ele some, eles podem até ser mansinho, mas gostam do que não pode, como é que pode um bicho desse gostar de sangue de mulher? Mas eles vêm é com sede em cima. É na malandragem que eles chamam as mulheres pro rio, mesmo quando elas não pode (...). Esse povo na orla aí, foi o que lhe disse, tudo só porque não pode, se pudesse não ia estar desse jeito, isso chama os botos e daí vem o enxame".

A capacidade de aparecer e desaparecer, de conseguir escapar de armadilhas e burlar as "regras" aproxima o poder encantatório do boto à "malandragem" atribuída no relato, assim, a relação de "sede" e "cheiro" com o sangue menstrual da mulher, com os peixes presos na rede ou com o pescador desatento, vítima de seu olhar enfeitiçador, seria engatilhada pelo princípio da violação ao interdito das regras sociais. A desobediência que aciona e produz o intercâmbio entre "malandragem" e encantamento, nesse contexto, posiciona o "enxame" do boto enquanto causa e efeito das aglomerações, então o contágio pelo novo coronavírus teria como potencial pressuposto a lógica similar do "contágio" pelo encantamento do boto.

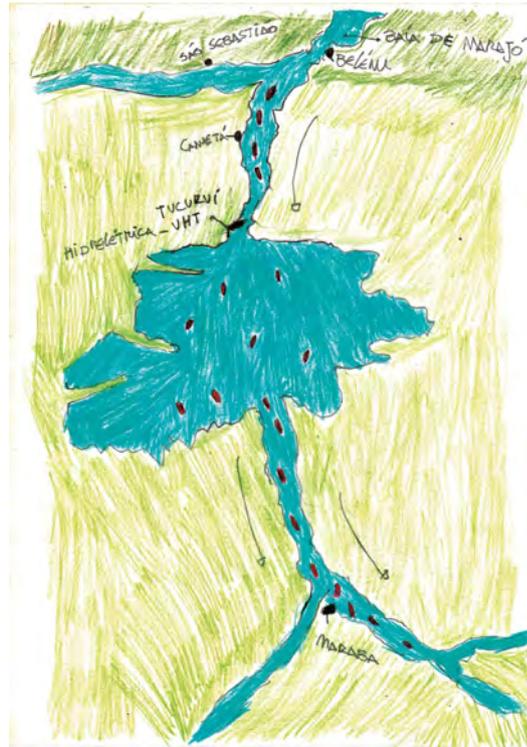


Figura 3 - "A descida dos botos no rio Tocantins e o enxame em tempos de pandemia". Fonte: Caderno de campo Jerônimo Silva 2020.

Essa analogia entre boto e Covid-19 também é um recurso utilizado por dona Regina, conhecedora de chás e ervas e vendedora de tacacá na orla, para explicar como a Covid-19 é uma "doença baseada no resguardo" e que toda "doença de resguardo é uma doença sugadora". O "resguardo" é uma forma de repouso para deixar o corpo forte o suficiente para conviver com a força da doença, portanto, as doenças que nos atacam no resguardo não seriam raras ou mortais, mas na realidade doenças típicas do cotidiano, que uma vez alojadas em um corpo enfraquecido poderia "minar o corpo por

dentro”. Essa forma de atuação explicaria porque os sintomas da Covid-19, semelhante aos de pessoas vitimadas pelo boto, se manifestariam com tantas variações, posto que embora o resguardo seja uma condição de proteção dada para a vida coletiva, o impacto de suas violações não são os mesmos, pois dependeriam, no plano individual, de formas de defesa construídas de outras maneiras, tais como, para o caso do boto, a posse de cabeça de alho, ingestão de chás ou orações. Outro aspecto observado é a aproximação entre o definhamento físico causado pela falta de sangue em pessoas vítimas do “ataque de boto” e a “falta de ar” das vítimas da Covid-19.

Embora as muitas versões sobre o “ataque de boto” não sejam unânimes acerca de seu “vampirismo”, não se pode ignorar que o definhamento do corpo associado à falta de sangue ou estado de anemia associado a tal ausência seja um indicativo do princípio da sucção, mui presente nos estudos de encantaria. Para dona Regina, não se trata de afirmar que as doenças causadas pelo boto são as mesmas presentes no “ataque da Covid-19”, e sim de que o ataque dessa é explicada pelos mesmos princípios que regem a atuação dos encantados. O “tal de lockdown”, em sua perspectiva, seria apenas um “resguardo”, um “resguardo de cima”, um cuidado contra a entrada da doença pelo nariz e enquanto “doença

de nariz”, a máscara tem a função de “tapar o buraco”, procedimento semelhante ao adotado pelas mulheres, que temendo o “ataque de boto” buscam no “resguardo de baixo” uma maneira de evitar a “entrada da doença”.

As explicações sobre os motivos do “ataque do boto” sobre as mulheres na Amazônia perpassam décadas de trabalhos acadêmicos e sinalizam para contextos variáveis. Em pesquisa de campo realizada entre 1975 e 1976 na comunidade de Itapuá, município de Vigia, região do Salgado Paraense, Maria Angélica Motta-Maués analisa os diversos regramentos e interdições sobre o corpo feminino em seus diferentes “ciclos biológicos” no cotidiano da caça, pesca e agricultura, descrevendo como as interdições sobre os corpos das mulheres revelam certo reconhecimento e temor de seus poderes sobre os homens e a natureza, fazendo emergir a compreensão de que o corpo das mulheres seria dotado de uma liminaridade. Em tais comunidades, “a mulher, em certas fases da vida, torna-se mais vulnerável às investidas de agentes sobrenaturais e, por isso, ela deve evitar situações que as propiciem” (Motta-Maués 1993:119), desse modo, independente da intenção ou não da mulher, a atração exercida sobre os encantados, preferencialmente o boto, torna-se significativa:

Dos bichos do fundo, o boto apresenta uma característica peculiar, pois, enquanto todos os outros podem

eventualmente atacar qualquer pessoa, independentemente de sexo ou idade, ele só o faz em relação à mulher e, além disso, enquanto ela esteja gozando da plenitude de sua capacidade reprodutiva, ou seja, desde a menarca até a ocorrência da menopausa (Motta-Maués 1993:119-220).

Na etnografia da autora, caso o boto não fosse impedido após o primeiro contato com as suas vítimas, a entidade passaria a drenar o sangue pelo ato sexual, causando a morte por anemia, assim "o boto agiria então como uma espécie de 'vampiro', embora com características diferentes da figura clássica da lenda" (Motta-Maués 1993:120). É digna de nota a seguinte elaboração:

Uma interpretação que julgo adequada para explicar os motivos da atração que a mulher menstruada exerce sobre o boto, segundo pensam os itapuaenses, é que nessa ocasião ela é o veículo da atualização de um processo eminentemente natural, o que a faz aproximar-se ainda mais da natureza, além de se tornar mais evidente a sua ambiguidade. Em razão disso, nesse momento o homem se afasta dela (não mantém relações sexuais) e o boto, que pertence à natureza, mas é também um ser ambíguo, se aproxima (Motta-Maués 1993:120-121).

Embora siga o alerta de Motta-Maués (1993) acerca dos cuidados que devem ser tomados para não generalizar o seu registro antropológico, julgo significativa a liminaridade construída entre o sangue menstrual, enquanto signo do afastamento masculino, e ao mesmo tempo suas condições para a atração do boto, fundamento do "vampirismo".

Ora, o boto mesmo posiciona-se para a sedução transformado em homem, não na forma do boto, o que denota que a própria sucção do sangue, contraditoriamente, se dá sob aparência daquele que repele o sangue menstrual, sem o qual não haveria aproximação, isto é, o homem!

Registro de mulheres em canoas que se viram perseguidas por botos não são incomuns em toda a Amazônia, muitas vezes servindo-se de "dente de alho" para afastá-los, encobrando o "gosto" do sangue. Em áreas ribeirinhas do estado do Amazonas, uma das formas de as mulheres evitarem ser levadas para a cidade submersa dos "botos encantados" e se livrarem dos sintomas de sua presença (mal-estar, dor de cabeça, falta de apetite, prostração, perda da consciência) é jogar panos sujos de sangue no rio, fazendo os botos perderem o interesse na canoa, haja vista a crença de que o sangue, para os botos "cheira como ananás" (Dias-Scopel & Scopel 2019).

Para Belaunde (2015: 538-564), que examina na Amazônia peruana as noções indígenas e não indígenas de moradores de cidades a partir das referências ao boto, a cautela das mulheres em transitar por rios e caminhar pela floresta se origina, dentre outros, na crença de que o sangue menstrual seria um "perfume atrativo", assim, o "resguardo" no período menstrual não guarda necessariamente o princípio da "limpeza"

ou “contágio”, e sim, possivelmente, um forte componente cosmológico de sedução, acionando os predicativos xamânicos do boto para adentrar o mundo humano sem ser notado:

O efeito desse cheiro, que entra pela narina no alto da cabeça do boto, é fazer o “boto virar gente”. Se os botos cor-de-rosa são, efetivamente, considerados grandes xamãs nas cosmologias ameríndias é porque, entre outros atributos, eles são os xamãs dos elixires perfumados e dos cantos de amor. Assim como o sangue que sai dos genitais das mulheres excita os botos, os órgãos genitais cortados dos botos agem como afrodisíacos para os humanos. Essa é uma ideia presente nos grandes rios navegáveis da Amazônica Peruana (Belaunde 2015:553).

Noto que a intercessão envolvendo desejo e evitação que recobrem o “sangue menstrual” e “os órgãos genitais cortados do boto” processam o motivo da predação xamanística dos entes envolvidos. Atentando para os casos acima, não é difícil compreender como dona Madalena e dona Regina, moradoras da orla de Marabá, recorrem ao “enxame” dos botos para elaborar uma teia compreensiva acerca da aglomeração na pandemia do novo coronavírus, encadeando de maneira intersticial resguardo, proteção, sedução

e contágio¹⁶.

A conversa sobre o “resguardo de buracos” com dona Regina contou com a participação de seu Zé, um pescador aposentado que acompanhava com muito interesse e alguns risos parte da entrevista. Enquanto dona Regina se dedica a atender seus clientes, seu Zé fica de pé e se desloca para a beira do rio, sinalizando que quer me contar uma história.

Eu sempre digo que o boto é um bicho que parece que tem olho na costa, porque ele sente tudo, se tu tiver uma coisa pra jogar nele, ele sabe, mergulha e desaparece e depois volta lá na frente só pra te olhar, como que fazendo pouco. Eu nunca matei boto, mas tem muito pescador aqui que mata sim, por causa do roubo de peixe, eles só aparecem quando a gente joga as redes. Eu não acredito nessas lendas não, pra mim isso é mais conversa, mas nesses anos de pesca eu sei que tinha muito pescador que gostava era de comer as bôtas (...) era só alguma ficar na rede que pescador descia e metia mesmo, diz que tinha uns que eram viciados e que deixavam de comparecer em casa porque só queria as bôtas (risos). Eu já tirei umas 6 bôtas da rede, agora se o senhor vê, as filhotes são derradeiro a uma menina de 14, 15 anos, com os peito pequeno e um xiri bem roxinho, assim com a língua pra fora, igual mulher mesmo. Pro senhor vê, né? Mesmo sendo perigoso o homem mete mesmo, esse negócio desse pessoal aqui na praia sem máscara é igual homem que vai comer mulher e mesmo com camisinha no bolso não usa (...). Isso é assim mesmo e não vai

16 O conceito de xamanismo tem sido repensado em outras obras para além de formulações generalistas associadas a êxtases, viagens espirituais e cura. Nesse caso, entretanto, busco enfatizar apenas alguns aspectos indicados por Eliade (1960:45), quando assinala que “el candidato se trueca em um hombre meditativo, busca la soledad, duerme mucho, parece ausente, tiene sueños proféticos y, a veces, ataques. Todos estos síntomas no son más que el prelúdio de la nueva vida que espera, sin saberlo, al candidato (...) Pero se dan también “enfermedades”, ataques, sueños y alucinaciones que deciden em poço tiemplo. La Carrera de um chamán”. Nos recortes etnográficos e análises de Lagrou (1996:197-232), Gallois (1996: 39-74) e Cesarino (2011), dentre outros, em que o termo é problematizado, sem, entretanto ser negado em sua totalidade. Igualmente há pesquisas que apreendem vazantes do termo para além do contexto que a expressão encontrou originariamente reconhecimento (Ferreira 2006).

acabar não, pode dizer que vão morrer, não estão nem aí, querem saber é de enfiar lá (risos).

O "roubo" bem-sucedido de peixes realizado pelo boto é possível pela existência de um tipo de percepção que os protege dos ataques dos pescadores, esse "olho nas costas", uma alusão ao "buraco na cabeça" ou espiráculo, com entrada respiratória semelhante ao nariz, expirando e inspirando oxigênio quando vem à superfície, adquire na narrativa um elemento perceptivo que agrega a capacidade de antecipar-se aos perigos do entorno. A suposta descrença de seu Zé em relação à existência do encantado de boto não faz com que deixe de se impressionar com a fascinação de alguns pescadores pelo corpo da bôta (boto-fêmea), a "mordida do xiri" no pênis durante a penetração e o calor abrasador do órgão sexual são atrativos que superam o medo de contraírem "doença de bota"; a "doença" em questão seria um tipo de "fissura" pela relação sexual com a bota, a aquisição de um vício que poderia desligar o pescador das relações com as mulheres e das práticas de alimentação convencionais, portanto, a perda de apetite (sexual e alimentar) e o amarelamento do corpo aparecem como o resultado da perda da vitalidade ("sangue") do acometido.¹⁷

Se para alguns tais processos compõe o conhecido "encanto da bôta", para o narrador, mais do que isso, o episódio é uma chave de leitura para perceber o quão complexo é exigir obediência ante os prazeres que nos constituem. O prazer suscitado pela "bôta" é tão irresistível e perigoso que, mesmo estando mortas na praia, dificilmente são rejeitadas sexualmente por pescadores, provocando tal compulsão que se não houver ajuda dos companheiros de pesca, a vítima seria morta por exaustão. Ainda que morta, a "bôta" tem o poder de matar. Em muitas localidades, poucos relatos aduzem a transformação da bôta em mulher com finalidade de seduzir os homens (Galvão 1975:70).

A pesquisadora Pauliana Vinhote dos Santos apresenta um estudo sobre a interação entre humanos e não humanos na comunidade de Pixuna do Tapará, cidade de Santarém, demonstrando como os encantados se assentam nas atividades pesqueiras, construindo o território da pesca com elementos do mundo material e imaterial. No caso das relações sexuais de pescadores e bôtas, a autora aponta que a forte interdição local dessas atividades sexuais seria silenciada pelo hábito dos pescadores de matarem a bôta após o coito, evitando que ela escapasse e espalhasse o ocorrido, ou mesmo para

17 Em conversa informal com pescadores locais fui informado de que nos homens, não se trata de perda de sangue similar ao ocorrido nas mulheres, mas "esgotamento da gala" (sêmen), o que produziria, segundo eles, efeito de desorientação mental e enfraquecimento físico.

impedir o nascimento de uma criatura resultado dos dois seres. Não poucos pescadores de pirarucu que mantiveram contato com a bôta, negando-se a matá-la, precisaram de auxílio de curandeiros para evitar que fossem sugados pelo seu insaciável desejo sexual (Santos 2020).

No município de Magazão, interior do estado do Amapá, foram apresentados à Candace Slater narrativas de manifestação da bôta em diferentes corpos femininos visando à sedução sexual dos homens: corpo feminino com pele “cor de cobre”, mulheres de pele avermelhada com cabelos compridos e loiras com cabelos que tocam o calcanhar e vestidas de branco são algumas das formas assumidas pela entidade (Slater 2001:248-255)¹⁸.

Zaline do Carmo Wanzeler, pesquisadora de “mito poética amazônica” na cidade de Cametá, Pará, disponibiliza relatos de bôtas que ao engravidarem de homens se deslocam para “parir na terra”, deixando a cria para viver durante algum tempo na comunidade, em situação diversa, a título de comparação, com as mulheres que engravidam do boto e têm seus filhos levados para o fundo. Narrativas analisadas pela autora dão conta de mulheres que desenvolvem a

capacidade de fazerem partos graças ao fato de terem sido “esposas do boto” (Wanzeler 2014:123-132). A postura de seu Zé, descrita abaixo, guarda determinados componentes sublinhados acima.

Às margens do rio Tocantins, observando atentamente as mulheres de biquíni, seu Zé retira a máscara e discorre longamente sobre a “bobagem” de impedir as pessoas de frequentarem a orla, o aspecto fortuito e cotidiano da morte “quem vai morrer, vai morrer”, fixando seus argumentos principalmente na “fissura” ou “vontade de enfiar”, não apenas no sentido do ato sexual, e sim de “enfiar” coisas na boca (o consumo de comidas e bebidas) ou dinheiro no bolso (atividades econômicas de comerciantes e vendedores ambulantes).

A quantidade de carros estacionados, mesas de bares lotados, correria de garçons, máscaras no queixo ou em cima das mesas, a chegada de dezenas de famílias carregando isopor de comida e bebida para atravessar em direção às praias e a ausência total de isolamento entre os jovens que se agrupavam ao redor de automotivos em total frenesi, são apontadas por seu Zé com um leve aceno do olhar. Os policiais e agentes de

18 Quando o autor deste artigo ministrou disciplinas nas cidades de Portel, Melgaço e Breves (Marajó) pela Plataforma Paulo Freire (UFPA), entre 2013 e 2014, teve a possibilidade de ouvir testemunhos de professores da rede pública, pescadores e comerciantes que diziam ter visto bôtas navegando pelos rios da região. Ainda segundo o exposto, as bôtas eram mulheres altas, magras, com pescoço longo, pele branca e cabelos extremamente pretos, ao contrário da maioria dos registros, elas navegavam em cima de uma canoa invisível e andavam em bando. Os relatos mencionados resultam de atividades de pesquisa (oficinas/seminários) de acadêmicos do curso de História e do acompanhamento presencial do referido docente.

fiscalização, por sua vez, circulam de máscara em motos e carros observando o movimento sem esboçar qualquer surpresa ou poder de reação, todos “bestas que nem peixe no timbó”¹⁹, diria uma garçonete, expressando a desorientação policial.

A noção de “fissura” produzida pelo corpo da bôta que faz o pescador enfrentar o perigo da doença ou da morte dialoga diretamente com a “fissura” que torna as aglomerações na orla difíceis de evitar, o princípio apreendido pelo pescador de que “os bichos morrem pela fissura” se aplica aos peixes, aos pescadores que mantêm relações sexuais com a bôta e finalmente com a exposição de banhistas e transeuntes ao novo coronavírus. O elo construído entre “camisinha” (preservativo) e máscara é utilizado para demonstrar que a proteção de “buracos” (nariz, boca e órgãos sexuais) além de significar que abrir mão de níveis de contato e prazer são esforços incompletos, revelam, ao mesmo tempo, um tipo de disfarce necessário para o esconder/mostrar “buracos”. O uso da “camisinha” para prevenção de infecções sexualmente transmissíveis e gravidez indesejada, de máscaras para evitar a proliferação da Covid-19 e do chapéu do boto para esconder o buraco na cabeça durante a sua aparição em corpo humano, constituem-se formas de proteção contra possíveis ameaças e,

ao mesmo tempo, um tipo de disfarce-limitador de quem manuseia o esconder/mostrar “buracos”.

4 “A ORLA TEM MAGIA, NÉ?”

“A orla tem magia, né? As coisas não são assim não, né?”... Dessa forma, dona Antônia, rezadeira de 62 anos, moradora da Velha Marabá, interrompe minhas perguntas para explicar o quão estou equivocado acerca da suposta irresponsabilidade das pessoas nas “regras da quarentena”. A rezadeira pouca atenção deu à formulação de que as pessoas estão na orla porque precisam passear e “desestressar”, ou ainda porque se não trabalharem podem morrer, na verdade, apenas começou a se dirigir a mim quando mencionei que tinha conversado com parteiras em pesquisas anteriores.

Para dona Antônia, a orla de rio é um lugar de “aluamento”, onde naturalmente as pessoas sofrem algum tipo de alteração devido a relação entre a lua e os “bichos do rio”:

O aluamento é uma mistura do tempo, dos bichos do fundo e das pessoas, por isso, essa doença (Covid-19) não age sozinha não, ela vem com as outras, é tudo conversado. Tipo, o senhor já viu os botos na rede? Pois é, eles vivem enxotando peixe na rede, assim é parecido com o aluamento, de tempos em tempos, os botos ficam enxotando as pessoas na orla (...) e qualquer doença é parte disso, ela vem conversada junto. Tem gente que pega mal de boto e o mal abre o corpo para

¹⁹ O timbó ou tingui é nome dado para nomear plantas leguminosas utilizadas tradicionalmente por pescadores para deixar os peixes atordoados ou “bestas”, facilitando a sua captura. Na entrevista, algumas garçonetes comparavam o comportamento passivo e atordoado dos policiais militares com peixes sob efeito do timbó.

a falta de sangue, descamação da pele e doidice, então uma coisa fala com a outra.

Episódios da perseguição de botos aos peixes nas redes de pesca fazem parte de um enredo que envolve um tipo de encurralamento dos peixes na rede para facilitar a sua alimentação e, ao mesmo tempo o seu rompimento, o que leva os pescadores a perceberem a ação dos botos como ambígua, pois são importantes para “enxotar” os peixes para as redes, mas prejudiciais por “roubar” ou “furar” o material de pesca. A situação de pesca foi utilizada pela narradora para expressar uma compreensão cosmológica da “conversa” entre a noção de “doença” e “contágio”.

Resultado da relação momentânea entre o ato de “enxotar” realizado pelos botos, os tempos da lua e a “abertura de corpo” das pessoas - um tipo de predisposição movida por brecha corporal ou “aberta” pelo “mal do boto” -, o “aluamento” é um estado que permite a aproximação das doenças, um engate ou “conversa” de situações sintomáticas aparentemente diferenciadas. Se uma

pessoa é atacada pelo “mal do boto”, o ataque em si não produz os conhecidos sintomas de perda de apetite ou amarelamento da pele, na verdade, o ataque instaura uma sucção do corpo pelo encantado que termina produzindo uma reação, os “sintomas” são sinais de uma resistência ao processo transformacional, denominado genericamente de “anemia”, “fastio” (falta de apetite) e enlouquecimento²⁰.

O pressuposto de que o novo coronavírus é um patógeno com poder de atingir o corpo humano com razoável capacidade de contágio não se sustenta se for levado em consideração, após interlocução com dona Antônia, que toda doença é constituída por uma “conversa” pautada pelo “aluamento” ou “aquebrantamento”, força de atração voltada para a dinamização dos seres, desse modo, além da anemia, o fastio e a Covid-19 serem enfermidades sugadoras, o próprio movimento de “aglomeração”, semelhante aos peixes pressionados pelos botos na rede de pesca, compõe parte do adoecimento²¹.

20 Sobre as possessões, ou causa de doenças não naturais é importante lembrar que dependem da fraqueza ou fortalecimento da vítima, se ela tiver com o espírito fortalecido, o espírito estranho não conseguirá possuí-la. Tem-se ainda a crença de que o horário de meio-dia e do fim de tarde é a hora de descanso dos encantados, que se incomodados podem provocar a malineza, bem como a exposição ao sol e à lua podem ser a causa do mau-olhado de lua e mau-olhado de sol. Detalhes importantes a esse respeito, conferir Maués (1990:100-120).

21 De acordo com estudos e classificações realizados por Maués (1995), “o mau-olhado de bicho (provocado por encantados, do fundo e da mata), de sol (pelo sol), de lua (pela lua) e de gente (por seres humanos). Os sintomas de mau-olhado de gente e de bicho são os mesmos: dor de cabeça constante, enjoo e vômito (...).O quebranto às vezes é confundido com o mau-olhado, apresenta sintomas que são os mesmo do mau-olhado de lua. Como no caso deste último, é concebido como capaz de atingir somente as crianças pequenas; provoca vômitos, diarreia, choro frequente, inapetência, febre e abatimento. Além dessa semelhança do quebranto com mau-olhado, existe ainda, uma outra: ambos pode atingir não somente as pessoas, mas também plantas e animais (...) mas a causa instrumental do quebranto é a admiração, isto é, a manifestação de elogios à beleza da criança” (Maués 1995: 218-219).

Vendo melhor: a anemia, o fastio e o enlouquecimento são sinais de que o corpo acometido pelo "mal do boto" estaria se transformando para viver no fundo encantado, abandonando gradualmente a vida humana, seus hábitos e relações sociais, então a "doença" é a demanda por um novo tipo de vida, que eventualmente pode ser interrompida, conforme literatura corrente, com a intervenção de um curador/pajé ou matando o boto assediador (Pinto 2004). No caso do novo coronavírus, além dos sintomas conhecidos (falta de ar, febre, dor no corpo, perda de olfato), acrescenta-se a aglomeração, que nada mais é do que, de um lado, a vontade irresistível de fazer a doença "conversar"

com outros seres, e de outro, o resultado da articulação entre enfermidade e o "alramento" - fenômeno que, com a devida ressalva, guarda paralelo com o poder encantatório do boto.

As memórias e saberes apresentados por dona Antônia em nada se aproximam de uma explicação apressada ou imediata para atender a curiosidade do pesquisador, na verdade, o período de quatro décadas no ofício de rezar, receitar chás e unguentos em enfermidades foi o que assegurou assentar uma leitura de que "esse corona [vírus] não é doença nova, não. Não existe doença nova, existe doença que ainda não foi colocada pra conversar com a gente [...] e é o encante que cria essa conversa".

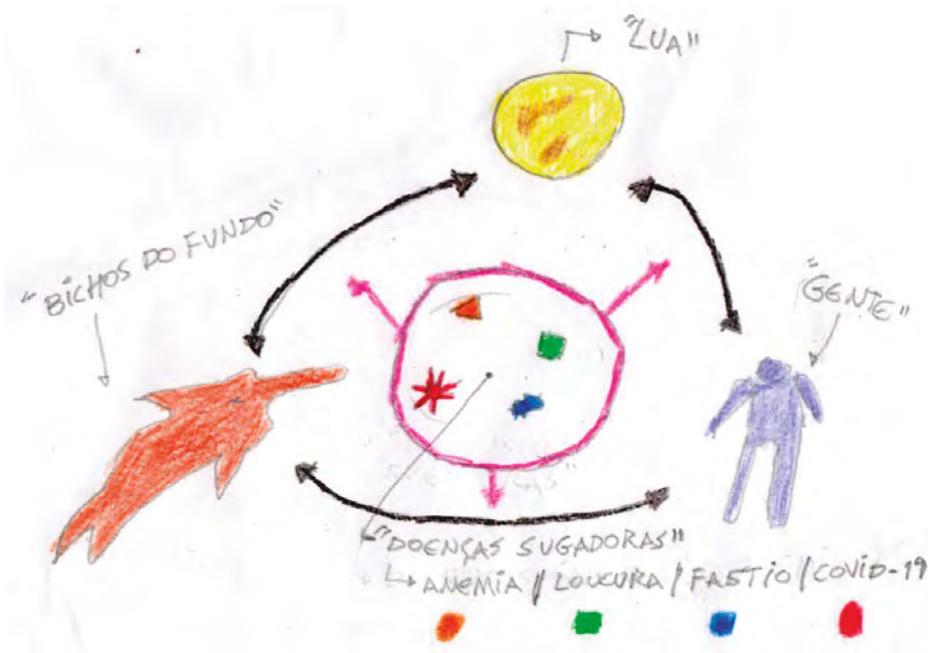


Figura 4 - O alamento, junção de lua, encantados e pessoas e a produção de "doenças sugadoras", dentre as quais, a Covid-19 (vermelho). Fonte: Caderno de campo Jerônimo Silva 2020.

Pescador aposentado, evangélico da Igreja Assembleia de Deus, o senhor Cláudio assume várias posturas no decorrer do diálogo, indo de uma posição extremamente cética em relação ao novo coronavírus até a uma adaptação ao seu novo credo religioso (converteu-se para a “igreja evangélica” há dois anos). Inicialmente refratário, considera que o novo coronavírus é “uma tempestade num copo d’água”, uma enfermidade que como qualquer outra, todos precisariam adaptar-se, bastando para tal seguir o exemplo de Jair Bolsonaro, atual Presidente da República, e a quarentena seria uma forma de piorar a situação, haja vista que a doença se somaria à “fome nas famílias brasileiras”.

Ao ser perguntado sobre como enfrentava as doenças na época em que exercia a atividade pesqueira, responde que pouco adoecia, porque tinha boa alimentação, era forte e sempre tomava umas garrafadas feitas em casa, ensinadas por uma rezadeira a sua mulher.

Eu nunca dei bola pra isso, não, doença, visagem e essas crendice nunca pegaram em mim, agora eu não dava brecha, né? Tinha uns amigos que davam brecha aí a coisa vinha (...) tinha muito pescador fraco (...) a garrafada que tomava deixava o sangue forte e muito azedo, pra espantar carapanã, cobra, boto e esses bicho da mata, né? Daí sempre escapei dessas besteiras.

O ceticismo de Cláudio não era necessariamente uma negação total do alcance de doenças ou

de “visagens”, mas uma forma de defesa que se somava ao uso longo de garrafadas. “Não acreditar”, nesse contexto, significa a crença de que ignorar os sinais das “visagens” é uma estratégia para evitar que elas acometessem o seu corpo: “fingir que não vê”. Aliás, fato deveras recorrente na temática é o princípio de que os olhares e afetações dos encantados geralmente dependem de uma contrapartida do olhar da vítima, uma resposta à intencionalidade da entidade (Silva 2018), por isso, a recomendação expressa em várias áreas da Amazônia, para homens e mulheres, seria ignorar as investidas de botos próximos às canoas.

Nessa direção, além de a garrafada ser uma combinação de ervas e chás feita por mulheres rezadeiras ou “experientes” com finalidade terapêutica, Cláudio também faz uso das propriedades mágicas das plantas, protegendo-se contra feitiços e “maus sentimentos” (inveja, ciúme), no caso dele, a garrafada era um agente que tornava o sangue do portador inapropriado para animais e encantados, semelhante a um repelente interno, uma camuflagem, ou como queiram, um “imunizante”.

O discurso que minimiza os efeitos do coronavírus não o impediu de ter retomado o uso das garrafadas justamente com as primeiras notícias do referido vírus no Brasil, conforme tomei

conhecimento. Para o entrevistado, a busca de proteção foi algo dado por Deus para aqueles que "sabem usar a inteligência", que tem a capacidade de saber que até para o "pior dos bichos, Deus tem um propósito".

O Senhor já leu a Bíblia? Já viu que a serpente é ruim, né? Mas não é não, a serpente tem uma serventia (...). Pronto! O Boto que o senhor tá falando aí! O Boto dizem que seduz e faz mal, mas o Boto dá um aviso se tem coisa ruim perto, veja que Deus usou um peixe que nem o boto (só que maior) para salvar o profeta Jonas, colocou ele lá dentro, assim é.

Se a garrafada utilizada para se proteger dos seres encantados no tempo de pescador era tida como fruto de prudência e não da aceitação explícita das crenças nos encantados, atualmente, tanto a garrafada como os botos são interpretados como instrumentos dados por Deus aos homens, podendo ser utilizados ou não para o seu bem-estar, destarte, não se fez de rogado ao evocar a passagem bíblica em que o profeta Jonas é lançado ao mar: "O Senhor deparou um grande peixe, para que tragasse Jonas, e Jonas esteve três dias e três noites nas entranhas do peixe" (Jonas 1:17)²². Noto que a mesma crença a respeito do corpo do boto servir de abrigo para um encantado foi

instrumentalizada para aferir a habitação de Jonas no percurso subaquático.

Distanciando-me da tentação de cotejar a viagem de Jonas até a cidade de Nínive com a viagem de sacacás e pajés amazônicos no fundo dos rios em corpos de cobras, botos ou jacarés - o que fugiria do objetivo do texto -, gostaria de sublinhar que embora o boto seja visto mais como um protetor de outros animais e rios do que de seres humanos na Amazônia, Slater (2001) informa de esparsas ocorrências do boto como um "anjo da guarda aquático" no Caribe e de registros da inclinação dele em salvar pessoas em situação de afogamento, ou ainda o fato de que os "botos que se transformam em homem para fazer barriga nas mulheres, são nada mais que os anjos caídos", esse último uma recorrente mescla de certa leitura cristã (Slater 2001:103-109, 213-220). Também há relatos de ribeirinhos convertidos à religião evangélica que acreditam que o boto sofre influência maligna direta, tendo o seu corpo possuído por "Satanás", conforme relata Silva (2019: 202) em pesquisa de campo na comunidade de Ajará, Marajó.

²² Grosso modo, o relato do Livro de Jonas descreve o seu envio para levar uma mensagem do Senhor Deus à cidade de Nínive, a fim de admoestar os inimigos do seu país, fato esse que o levou a se desviar das ordens de Deus. Uma tempestade sobre a embarcação que o acolhia na fuga, o seu lançamento ao mar e a recondução à praia de Nínive no interior de um peixe durante três dias fazem parte de um dos episódios mais rememorados pela cultura cristã. Não é o objetivo deste artigo analisar outros desdobramentos deste episódio e sua possível relação com o xamanismo na Amazônia. Utilizo a Bíblia Thompson (1995), traduzida por João Ferreira de Almeida.

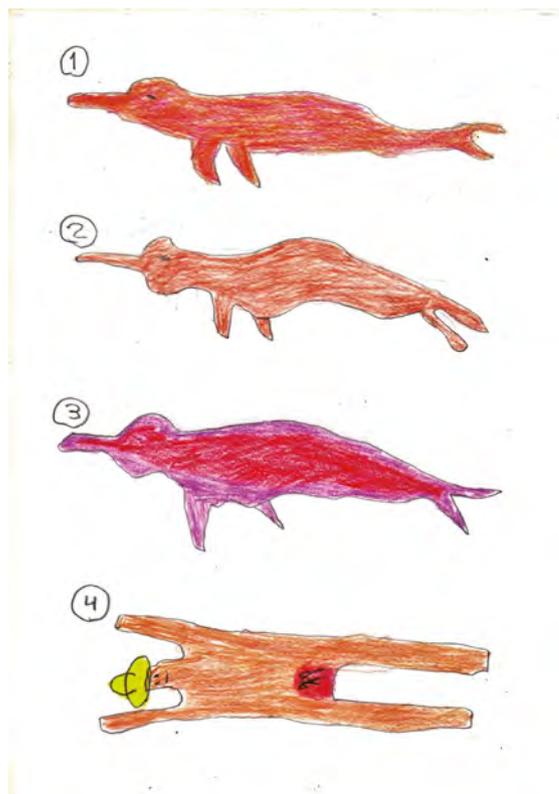


Figura 5 - Formas e transformações do boto.
Fonte: Caderno de campo Jerônimo Silva 2020

Nessas aparições do encantado de Boto e sua figuração ou não em forma humana, têm-se, pelo menos, quatro situações conforme rascunho da pesquisa de campo: i) O encantado é o próprio boto, indissociado de animal e encantado, ele não “ocupa” circunstancialmente o corpo, essa seria sua forma “original”; ii) O mamífero marinho boto, na condição de criatura com seus atributos animais, apartado do encantado, nesse caso, o encantado

jamais se manifestaria neste corpo animal; iii) O Boto na condição de “capa”, “disfarce” ou “roupa” das eventuais incorporações do encantado, percepção por exemplo, do narrador Cláudio; iv). “Boto descarnado”, isto é, transformação do boto no conhecido “caboclo sedutor” ou em pajés e curadores amazônicos²³.

As passagens bíblicas citadas por Cláudio não apenas conviviam, mas dialogavam profundamente com a proteção dos goles da garrafada e a crença no poder da garrafada em tornar o “sangue azedo” para afugentar encantados e doenças (Covid-19), bem como se entrelaçavam com a assertiva de que não somente estava “lavado no Sangue de Jesus”, uma referência ao sacrifício de Jesus Cristo para a redenção dos pecados corriqueiramente repetida entre evangélicos, mas também pela evocação, mui presente no discurso do narrador, de um sangue que garante o corpo, um ideal de corpo limpo, um escudo protetor ou imunizante. Garrafadas e Sangue de Jesus contra a Covid-19.

Dona Terezinha, moradora da orla marabaense há mais de 50 anos e atualmente administradora de um ponto de venda de “churrasco” com o filho desde 2015, diz nunca ter passado um período tão difícil de venda, mas mesmo assim é bastante

23 Certamente, o leitor perceberá que delimito esta abordagem do rascunho aos casos do “boto encantado” em aparição dita “masculina”, motivado principalmente pelo recorte temático da proposta, entretanto, ressalto que, embora com menor recorrência, não poucos casos de “bôta”, “bôta-fêmea” ou “filhos de bôta”, não apenas cabem inúmeras abordagens, como se esperam estudos mais específicos.

crítica com a aglomeração no lugar, atribuindo essa situação à "teimosia" e "falta de consciência do povo". Enquanto se acomoda em uma cadeira de plástico na frente de casa e assiste ao filho acender o fogo na churrasqueira, transmite com ar de serenidade a certeza de que em breve "as coisas devem melhorar".

Apesar de dona Terezinha e seu familiares terem apresentado sintomas leves da Covid-19, ela não concorda com o fechamento das atividades de bares e restaurantes na orla, seguindo o entendimento de que "todo mundo tem o direito de abrir ou fechar o que é seu" e que a responsabilidade pela aglomeração e contágio seria da população que não segue as "normas de segurança".

No geral, comerciantes e donos de bares com quem conversei mostraram-se amplamente críticos ao "fechamento do comércio", repetindo os motivos de dona Terezinha e demonstrando ressentimento por entenderem que estão sendo "punidos" por algo que não são responsáveis ("pagando o pato"). Mesmo os casos de pessoas infectadas ou mortas pela Covid-19 nas famílias dos comerciantes não foram suficientes para alterar os seus posicionamentos, na verdade, por motivos que não se coadunam ao objetivo deste texto, em muitas situações tornaram-se reforçadas

por uma miscelânea discursiva de aparente raiva e rancor.

Alguns narradores reconhecem a situação da pandemia e dizem entender a importância das medidas, mas tem um forte sentimento de estarem sendo "invadidos pelo governo", como se estivesse sendo tirado "um prato de comida da mesa", assim, paralelo à entrada do vírus, os protocolos de segurança também eram um tipo de "corpo estranho", invadindo o espaço doméstico e de suas propriedades, tidas como extensão do próprio corpo familiar.

Dentre tantos posicionamentos, dou atenção para o sentimento de "invasão" descrito por dona Terezinha, principalmente, porque vem acompanhado de uma noção de "propriedade" vinculada ou embebida de outros componentes. A noção de "posse", de ser "dona" de algo transpareceu como o principal elemento no relato, todavia, longe de acolher imediatamente a tese de que a narradora está embebida da noção de "propriedade" e "livre iniciativa" presente em pessoas que exercem ou não atividades comerciais na sociedade capitalista²⁴, observo que a moradora aciona outros sentidos. O temor e insatisfação com os decretos que estipulam horários de funcionamento de seu comércio são agregados

24 Ver a esse respeito o posicionamento da Associação Comercial e Industrial de Marabá (ACIM), disponível em: <https://aprovinciadopara.com.br/presidente-da-acim-estima-que-o-comercio-teve-perda-de-40-do-faturamento-na-pandemia/>.

às experiências familiares de adoecimento e morte no horizonte da religiosidade. O excerto abaixo, por exemplo, norteou parte de suas justificativas:

“Quando essa minha parente atravessava o rio Tocantins de canoa, de repente parou na beira do rio e não se movia, remava, remava e não saía do lugar, então ela percebeu que era a Boiúna que estava segurando a canoa e bloqueando a correnteza. Desesperada, a mulher estava grávida e tinha uma filha de 7 anos e prometeu a filha que estava na barriga: Boiúna ‘deixa eu viver que eu te dou a que vai nascer que está na barriga’, então a cobra soltou. Mas depois ela fugiu e foi morar no bairro da Nova Marabá e sempre manteve a filha afastada dos rios (...). Passaram-se os anos, um dia estavam ela e a filha já com 4 anos em uma festa de terreiro na Nova Marabá quando de repente ela saiu do colo materno, foi pro centro do terreiro dançando e cantando: ‘eu sou da Boiúna, a Boiúna é minha dona’, desde então foi alertada para jamais ir para rios porque ela seria levada. Um dia, quando já moça de 18 anos, ela foi dormir na casa do namorado na orla, quando foi de madrugada o namorado foi visitar o seu quarto e viu ela dormindo com um boto, estava sobre ela! O namoro acabou e depois ela teve febre e desde então a coitada vivia doente até que um dia morreu. Ela era da Boiúna e a Boiúna mandou o Boto pegar o que era dela”.

As associações entre humanos e encantados são marcadas pela crença de que tais seres detêm a capacidade de exercer uma posse provisória ou de serem “donos/donas” de locais ou determinadas espécies. Tal como a Boiúna, que aparece como “Pai do Rio Tocantins” na fala de Terezinha, têm-se centenas de entidades denominadas de “Mãe do Rio” nos territórios amazônicos e tidas como

protetoras do entorno florestal. Ser “dono/dona” significa também fazer concessões, permitir que as pessoas transitem no lugar e exerçam caça e pesca.

A oferta ou “pagamento” às matintas em troca de fumo (Fares 2008: 322-324), a entrega de parte da caça ao curupira (Wawzyniak 2008) e o oferecimento de peixes aos botos como retribuição a uma pesca bem-sucedida (Silveira 2020:7-36) são alguns exemplos, dentre tantos, de que a participação daquilo que outrora pertencia aos encantados, torna-os, no recebimento da posse, também entes associados ao princípio da pertença (“dona”), propondo formulações que não se coadunam com os termos usuais de “posse” ou “propriedade” do mundo dito capitalista.

Em concordata com a temática, a pesquisa de Idelma Santiago da Silva realizada no bairro São Félix, também em Marabá, sinaliza como o rio Tocantins adquiriu um lugar de mediação não apenas com as atividades econômicas da região, mas também com as vivências culturais de populações de matrizes afro-brasileiras, indígenas e moradores no entorno. A existência de “Pedra Vermelha” que devorava os transeuntes descuidados, do “Roderá”, capaz de afundar canoas, e da Boiúna, deidade aquática hábil em se locomover pelo rio Tocantins e incorporar nos praticantes de religiões afro-brasileiras são algumas manifestações da encantaria, que, ainda

segundo a autora, mudaram seus hábitos ou se deslocaram do lugar em decorrência da construção da Usina Hidrelétrica de Tucuruí e da ponte do rio Tocantins.

A submersão da "Pedra Vermelha" e as andanças da Boiúna para a área do Estreito, Maranhão, seria o resultado de que "os empreendimentos de infraestrutura que intervieram nos espaços contribuíram para transformar e reformular também a geografia dos mitos" (Silva 2014:51). Igualmente, em artigo publicado em coautoria com Idelma Santiago analiso a experiência similar de Narciso, pescador quilombola da comunidade Umarizal, município de Baião, a respeito de relatos sobre uma "cobra encantada" que desde tempos imemoriais seria responsável pela condução das águas do Tocantins, fazendo a passagem do verão para o inverno amazônico desde a "cabeceira" do arquipélago do Marajó até o rio Araguaia, entretanto, ante a "podridão das águas" gerada pela construção da Hidrelétrica de Tucuruí, o encantado se transformou em ilha no meio do lago, estando no aguardo da liberação das águas da hidrelétrica para retornar à sua forma encantada (Silva e Silva 2018:77-82).

Se de um lado as mudanças do comportamento dos encantados na região se devem à desestabilização da pertença das entidades com os seres que transitam no rio Tocantins (humanos

e não humanos), isto é, com a perda da "posse" ou domínio do entorno para agentes exógenos (hidrelétricas, pontes), por outro as mesmas mudanças produzem uma transformação no modo de atuação das entidades, modificando os locais de aparição, o formato do corpo, ou tal como analisado na seção anterior, o fenômeno da "descida dos botos". Assim, as relações de "posse" ou "dono/dona" também adquirem novos contornos, conforme testemunho na sobreposição do relato feito por dona Terezinha, costurando de algum modo a oferta de uma criança para a Boiúna e a recente posse encantatória de seu estabelecimento comercial.

A oferta da criança em meio ao desespero causado pela presença da entidade instaurou sua pertença ao controle do encantado, não obstante a fuga materna durante anos e a sistemática evitação dos rios. Em momento oportuno e seguindo as ordens da Boiúna, o Boto consolidou a apropriação do corpo por meio de relação sexual, considerada neste contexto como uma conjunção cosmológica com o reino da encantaria. Em razão disso, as doenças manifestadas desde então eram tanto o chamamento da Boiúna, como os sinais de inadequação de uma pessoa que vivia no mundo dos humanos, mas não pertencia originalmente a ele, posto que desde o ventre fora entregue para a "dona do fundo".

O trecho mencionado acima por dona Terezinha seria apenas mais um relato sobre cobras encantadas e botos não fosse ter sido sobreposta ao novelo de uma comerciante assustada com a possibilidade de perder o seu ponto comercial: a queda das vendas na pandemia, os efeitos da inveja (mau-olhado) da concorrência e a proteção contra eventuais “feitiços” se enfeixam à estátua de São Jorge em miniatura debaixo do balcão, ao recipiente de sal grosso ao lado da máquina de cartão Cielo e na posse discreta de dente de alho no bolso frontal da bermuda. O desfecho do trágico episódio familiar dos encantos da Boiúna é minimizado no enredo para enfatizar a convicção atual de que tudo aquilo “que veio pra gente, é porque foi dado por alguém, e a gente tem de proteger pra não ser pego pelos outros”.

Não se trata de afirmar que o ponto comercial foi dado pelos encantados, nem de reduzir a preocupação do cotidiano comercial da narradora ao uso de objetos zeladores (cabeça de alho, bíblias, imagens de santos, sal grosso), encontrados facilmente em pequenos comércios e corredores de empresas multinacionais, e sim de perceber como dona Terezinha conecta a noção de “dona” ou “posse” proveniente da cosmologia dos encantados com elementos que justificam a posição de “dona/proprietária” comercial: perseguir e manter a

posse daquilo que lhe foi dado, mantendo o tácito compromisso que vincula entrega e usufruto, satisfação e perigo, não repousam em certa “lógica econômica”, nem deveras no “componente religioso”, mas na penumbra mágico-predatória composta justamente pela refração de ser “dono/dona” e do receio de que o “dado” seja “prego/roubado”.

A história da Boiúna descrita por dona Terezinha guarda analogia com as atuais restrições da pandemia porque apresenta nas noções de “dado”, “dono/dona” e “prego” os seguintes entrelaçamentos: i) O “dado” é o que pode ser disposto a partir de uma “simpatia”, retribuição, promessa ou troca, portanto, a concessão de objetos, saúde, prosperidade, dentre outros, embora nem sempre seja plausível de justificativa, torna-se o fundamento de um merecimento intencional ou não; ii) Ser “dono/dona” é assumir um lugar, ao mesmo tempo, de poder sobre o que lhe pertence, de responsabilidade sobre o que lhe foi “dado” para não se perder, e de cuidado redobrado para não deixar que lhe tomem a posse; iii) O “prego” é o perigo iminente que assedia aquele que possui, é a presença ameaçadora de algum ser (encantado ou não) mui capaz de “pegar/tomar” o portador, força predatória que modela todos os medos.



Figura 6 - As noções de “dado” (verde), “dono/dona” (azul) e “pego” (vermelho) constituem os predicativos predatórios da cosmologia dos encantados elaboradas por alguns narradores.

Fonte: Caderno de campo Jerônimo Silva 2020.

Se o “dado” é a condição de disponibilidade entre os existentes, é justamente porque retroalimentado pela força do “pegar”, vontade predatória de tomar para si o que era de outrem. Entretanto, entre o “dado” e o “pego” observo o “dono/dona”, que magnetiza tanto a predisposição do que é ofertado como as volições daquele que quer para si a posse da alteridade. Nessa orientação percebe-se que o aspecto intermediário da “posse” remete ao assédio constante e ao mesmo tempo instaura em seu interior, a captura e supressão do “dado” e do “pego” (Figura 6).

Entrementes, assumindo a perspectiva dos encantados, o cenário se altera, de modo que o “dado”, além de promover a disponibilização de algo, enceta a posse originária dos encantados

sobre todos os seres, isto é, tudo o que existe teria um “dono/dona” primordial que concederia a possibilidade de concessão aos outros seres (“o dado”) e consecutivamente abriria nesses flancos a contingência predatória do “ser tomado/pego” por outrem (“o pegar/predar”).

Em tais delineamentos, “ser dono/dona” engendra um pano de fundo cosmológico que me parece distante da ideia mais genérica de propriedade e mais próxima de concepção de uma ontologia que não pode ser concebida ou capturada por uma “posse absoluta”, isso quer dizer que a faculdade de proteger é estruturada não na proteção de um objeto: “ser dono/dona”, nesse sentido, seria produzir uma posse baseada no recebimento e na perda (Figura 7).



Figura 7 - Vê-se acima que “o(a) dono(a)” (azul), produz o “dado” (verde) e simultaneamente a ameaça de ser tomado “o pego” (vermelho), portanto, nessa ótica, o papel de “dono(a)” seria a capacidade de possuir em estado inalterável de despossessão. Nota-se que no centro do círculo impera o “pegar-despossuído” (vermelho).

Fonte: Caderno de campo do autor 2020.

O posicionamento de dona Terezinha, quer diante das arremetidas da Boiúna e do Boto em seu nicho familiar, quer na crença de seu papel de “dona” que zela por algo concedido (o comércio) por força que transcende sua condição humana, estão coligados e informam sobre as singularidades de suas interpretações acerca da Covid-19 e das interdições do poder público.

Penso que a assertiva de dona Antônia: “a orla tem magia, né?”, não pode ser compreendida sem o seu complemento, “as coisas não são assim não, né?”, que dizer, a noção de “magia” conjurada acima não é um conjunto de crenças e rituais apartados de

um corpo doutrinário religioso (Thomas 1991: 214-235), nem princípios irracionais completamente opostos aos ditames da racionalidade científica (Mauss 2003:55-62), mas sim o reconhecimento de que nossas explicações para o mundo são construções de sentido que não cessam de escapar, afinal, não foi essa a reação da rezadeira ante a insistência do pesquisador em afirmar a “falta de consciência” de populares que circulavam na área?²⁵ O fato de as coisas serem mais do que achamos que são, portanto, de serem portadoras de outras “racionalidades”, não seria uma definição de magia capaz de colocar em sinergia os encantados,

25 Sigo as considerações de Evans-Prichard (2005) a respeito de que “a experiência individual quase nada vale diante da opinião aceita. Se contradiz uma crença, isso não mostra que a crença é infundada, e sim que a experiência é peculiar ou inadequada” (Evans-Prichard 2005:209).

o novo coronavírus, os episódios de aglomeração e as práticas capitalistas?²⁶

A interseção envolvendo pessoas, botos e Covid-19 produzida pelo "aluamento" de dona Antônia, o "ceticismo" de Cláudio no que diz respeito à pandemia e as "doenças do fundo" ancoradas no poder de imunizar/camuflar das garrafadas, bem como as elaborações de dona Terezinha, fazendo convergir a ação dos encantados (Boiúna e Boto) com a concorrência e sucesso das atividades comerciais, são elementos que podem ajudar a pensar, desde as encantarias, o quão nossas análises ditas racionais e convencionais estão arraigadas indissolivelmente na magia.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Percebe-se que a eficácia da magia implica a crença na magia, que se apresenta sob três aspectos complementares: primeiro, a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; depois, a do doente de que ele trata ou da vítima que ele persegue, no poder do próprio feiticeiro; e, por fim, a confiança e as exigências da opinião coletiva, que formam continuamente uma espécie de campo de gravitação no interior do qual se situam as relações entre o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça (Lévi-Strauss 2012: 239).

Manuseio esta repisada citação de Lévi-Strauss, datada de 1949, no contexto das reflexões sobre o xamanismo indígena, para transferir os aspectos constitutivos da magia aos efeitos construídos pelo saber médico, boletins epidemiológicos e discursos institucionais no atual momento de pandemia. Não se trata, obviamente, de negar a eficácia das recomendações médicas e dos ditos protocolos de segurança, mas de reconhecer sua importância justamente por acreditar serem análogos aos procedimentos técnicos e construções de consensos coletivos que pavimentam a eficácia da magia.

Uma das grandes inquietações de profissionais da saúde, educadores e pesquisadores em geral são os episódios de aglomeração, as violações das recomendações de isolamento social, ou ainda, a negação objetiva das mortes e sofrimento causados pela Covid-19. Se a "falta de consciência", a "teimosia", o "egoísmo" ou a convicção de que só se pode "escolher pegar Covid-19 ou morrer de fome", são as principais chaves de leitura acessadas para justificar e alimentar nossas raivas e frustrações, não seria o caso, também, de desconfiar de que toda

26 Em pesquisa voltada para a compreensão de processos de acusação de feitiçaria e processo judiciários no Brasil do século XX, Ivonne Maggie sugere que se devia "repensar a concepção de magia na sociedade brasileira contemporânea e o modo como ela se relaciona com as concepções de religião. A teoria da feitiçaria implica nessa ideia de um sistema de pensar, de uma forma de conhecimento diferente da ciência e da religião, sobretudo porque pode correr paralelamente a elas. O feitiço não seria sobrevivência do arcaísmo na sociedade brasileira. Está no centro mesmo da sua maneira de pensar contemporânea" (Maggie 1992: 274).

nossa tormenta possa ser o sintoma dos limites racionais de nossa magia?²⁷

Desde o início das primeiras medidas de isolamento social no contexto do Sul e Sudeste do Pará participei do diálogo com órgãos públicos estaduais e municipais para fazer valer as regras de isolamento social, na ocasião, por meio da comunidade acadêmica da Unifesspa, foram organizados grupos de trabalho multidisciplinares para apresentar relatórios, coletivos de docentes para divulgar reflexões sobre os impactos econômicos, análises no âmbito das políticas públicas, saúde mental e sociabilidade nas redes sociais para manter o contato com grupos indígenas, quilombolas e povos do campo. Não falta aos membros do Comitê de Acompanhamento (do qual faço parte) e do Comitê de Biossegurança, a humilhante sensação de que as iniciativas não têm alcançado a almejada adesão do poder público e da população em geral.

Em tais mobilizações acadêmicas sobejam imperativos lógicos e naturalizados de que a situação da sociedade brasileira na pandemia tem como causa “a negação da própria vida e da vida do próximo”, a “falta de humanidade e empatia”, os efeitos da “subjatividade neoliberal”, para ficar

com alguns exemplos. Como sabe-se, a magia não é um corpo de conhecimento encapsulado, está sempre em ebulição e assaz atenta ao “campo de gravidade” no qual está envolta a aceitação social, portanto, longe de negar as importantes percepções acadêmicas, das quais tenho níveis de partilha, não seria o caso de percebê-las pelo mérito da incompletude em sua radicalidade?

Quando estive em 2013 com o encantado de Boto açoitando costas, pés e órgãos sexuais de meu corpo seminu, no terreiro do curador Zé Maria, questionava-me sobre o que estava fazendo ali envolto em sigiloso ritual, no qual pouco poderia escrever futuramente... Pois bem, só me foi permitido participar do ritual da “dança com botos” caso me submetesse às mesmas condições daqueles que buscavam “vencer eleições”, obter “sucesso financeiro”, requerer “vingança contra inimigos” ou gozar com “conquistas amorosas”.

Vivenciar aquela situação foi possível graças à partilha do segredo e da atitude de ter me despido, não apenas de minhas roupas, mas da experiência do “pegar/predar” concedida pelo Boto. Até que ponto as formulações de nossas convicções científicas também não seriam uma forma encantatória de ser “dono(a)”, semelhante

27 A etnografia das campanhas de publicidade em anúncios e revistas envolvendo as noções de “produção” e “consumo” nas sociedades capitalistas de Everardo Rocha, para além da capacidade de demonstrar a magia do capitalismo em mediar a produção de pessoas e produtos, comunica que “a magia não se esgota em nossa sociedade. Ela se insinua na fantasia, no delírio, na fruição estética” (Rocha 2010:171).

à cosmologia dos encantados que - convenhamos - muitos de nós desdenhamos? Esse desdém não seria uma forma de nos protegermos de algum "pegar/predar"?

Se o novo coronavírus é um personagem presente nos relatos de pescadores, rezadeiras e parteiras, semelhante à inveja, ao sol, à lua, aos botos e às cobras, talvez, no meio de tanta morte

e sofrimento, possamos aprender a reconhecer as diversas faces da pandemia, dentre elas a "pandemia dos espíritos" aqui esboçada. Atento ao "encantado de Boto" e ao impacto da pandemia do novo coronavírus em nossa sociedade, não consigo deixar de admirar, com temor, o enigma da magia.

Cuidado com o Boto! Use máscara!

REFERÊNCIAS

Agassiz, Elisabeth e Agassiz, Luiz. 2000 [1890]. *Viagem ao Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP.

Alencar, Edna Ferreira. 2002. *Terra caída: encanto, lugares e identidades*. Tese de doutorado, Universidade de Brasília, Brasília.

Almeida, José Jonas. 2009. A cidade de Marabá sob o impacto dos projetos governamentais (1970-2000). *Fronteiras*. 11 (20): 167-188.

Alves, Marcony L. e Prouss, Andre. 2016. Esculturas líticas inéditas da Amazônia oriental: estatuetas de quadrúpedes e "ídolo" em forma de boto. *Arquivos do Museu de História Natural e Jardim Botânico*. 25 (1-2): 172-163.

Bates, Henry Walter. 1944. *O naturalista do rio Amazonas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

Belaunde, Luisa Elvira. 2015. Resguardo e sexualidade(s): uma antropologia simétrica das sexualidades amazônicas em transformação. *Cadernos de campo*. 24: 538-564.

Bíblia Thompson. 1995. Tradução de João Ferreira de Almeida. São Paulo: Ed. Vida.

Câmpera, Luiza Maria Fonseca. 2017. O lago encantado e o caminho da chuva: noções de corpo, cura e cosmologia no Médio Solimões: um estudo antropológico em comunidades da RDS Amanã. Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Amazonas, Manaus.

Cascudo, Luís Câmara. 1983. *Geografia dos mitos Brasileiros*. São Paulo: Edusp.

Catão, Brisa e Barbosa, Gabriel Coutinho. 2018. Botos bons, peixes e pescadores: sobre a pesca conjunta em Laguna (Santa Catarina, Brasil). *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. 69: 205-225.

Cavalcante, Patrícia Carvalho. 2008. De “nascença” ou de “simpatia”: iniciação, hierarquia e atribuições dos Mestres na Pajelança Marajoara. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, Belém.

Cesarino, Pedro de Niemeyer. 2011. *Oniska: poética do xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Perspectiva Fapesp.

Dias-Scopel, Raquel Paiva e Scopel, Daniel. 2019. Promoção da saúde da mulher indígena: contribuição da etnografia das práticas de autoatenção entre os Munduruku do Estado do Amazonas, Brasil. *Cadernos de Saúde Pública*. 35.

Eliade, Mircea. 1960. *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Evans-Prichard, Edward. 2005. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.

Fares, Josebel Akel. 1997. *Imagens da mitopoética amazônica: Um memorial das matintas pereras*. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal do Pará, Belém.

Fares, Josebel Akel. 2008. O matintaperera no imaginário amazônico in *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. Editado por Maués, Raimundo Heraldo e Villacorta, Gisella Macambira, pp. 322-324. Belém: Edufpa.

Fares, Josse. 1996. O boto, um dândi das águas amazônicas. *Moara*. 5.

Ferreira, Pedro. 2006. *Música Eletrônica e xamanismo: técnicas contemporâneas do êxtase*. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade de Campinas, São Paulo.

Figueiredo, Aldrin Moura de. 2008. *A cidade dos Encantados: Pajelança, feitiçaria e religiões afro-brasileiras na Amazônia*, Belém: Edufpa.

Figueiredo, Napoleão. 1982. Todas as divindades se encontram nas "encantarias" de Belém in *Antologia do Folclore Brasileiro*. Editado por Pellegrini Filho, A., pp. 109-111. São Paulo: EDART.

Gallois, Dominique T. 1996. Xamanismo waiãpi: nos caminhos invisíveis, a relação i-paie, in *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Organizado por Langdon, Jean Matteson, pp. 39-74. Florianópolis: Editora UFSC.

Galvão, Eduardo. 1975. *Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa em Itá, Amazonas*. São Paulo: Cia. Editora Nacional.

Gama Abreu, José Coelho. 1895. *As regiões amazônicas: estudos chorográficos dos Estados do Grão Pará e Amazonas*. Lisboa: Imprensa de Libânio da Silva.

Hébette, Jean. 2004. *Cruzando a fronteira: 30 anos de estudo do campesinato na Amazônia*. Belém: Edufpa.

Henrique, Márcio Couto. 2009. Folclore e medicina popular na Amazônia. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*. 16 (4):981-998.

Jacinto, Felipe de Oliveira e Barros, Flávio Bezerra. . 2019. Sorte, dinheiro, amor... O que os animais da Amazônia podem fazer por nós, humanos? *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*. 14: 943-962.

Lagrou, Elsie Marie. 1996. Os guardiões dos cosmos: pajés e profetas entre os Baniwa, in *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Organizado por Langdon, Jean Matteson, pp.197-232. Florianópolis: ed. UFSC.

Lana, Raquel Martins et al. 2020. Emergência do novo coronavírus (SARS-CoV-2) e o papel de uma vigilância nacional em saúde oportuna e efetiva. *Cadernos de Saúde Pública*. 36(3):620.

Laveleye, Didier. 2008. Distribuição e heterogeneidade no complexo cultural da “pajelança”, in *Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia*. Editado por Maués, R. H. e Villacorta, G.M. pp. 113-120. Belém: Edufpa.

Leacock, Seth e Leacock, Ruth. 1975. *Spirits of the Deep: A Study of na Afro-Brazilian Cult*. New York: Anchor Books.

Lévi-Strauss, Claude. 2012. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac & Naify.

Lobato, Mateus Monteiro e Emmi, Marília Ferreira. 2014. Globalização e reestruturação espacial na fronteira: o impacto da implantação de grandes obras na cidade de Marabá – Pará. *Espaço e Economia*. 4.

Maués, Raimundo Herald. 1995. *Padres, Pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico-. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia*. Belém: Cejup.

Maués, Raimundo Herald. 1990. *A ilha encantada: medicina e xamanismo*. Belém: Edufpa.

Mauss, Marcel. 2003. Esboço de uma teoria geral da magia in *Sociologia e Antropologia*. Editado por M. Mauss, pp. 55-62. São Paulo: Cosac & Naify.

Monteiro, Maurílio Abreu. 2005. Meio século de mineração industrial na Amazônia e suas implicações para o desenvolvimento regional. *Estudos Avançados*. 19(53): 187-207.

Mota Neto, João Carlos. 2008. *A Educação no Cotidiano do Terreiro: Saberes e Práticas Culturais do Tambor de Mina na Amazônia*. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade do Estado do Pará, Belém.

Motta-Maués, Maria Angélica. 1993. "Trabalhadeiras" e "Camarados": relações de gênero, simbolismo e ritualização numa comunidade amazônica. Belém: Centro de Filosofia e Ciências Humanas/UFPA.

Negrão, Lísias Nogueira. 1996. *Entre a cruz e a encruzilhada: Formação do Campo Umbandista em São Paulo*. São Paulo: Edusp.

Pereira, F. K. 2001. *Painel de Lendas e Mitos Amazônicos*. Belém: Academia Paraense de Letras.

Pimenta, Tânia Salgado. 2003. Terapeutas populares e instituições médicas na primeira metade do século XIX, in *Artes e Ofícios de curar no Brasil*. Editado por Chalhoub, Sidney, pp. 307-325. Campinas: Editora da Unicamp.

Pinto, Benedita Celeste de Moraes. 2004. *Nas Veredas da sobrevivência: memória, gênero e símbolos de poder feminino em povoados amazônicos*. Belém: Paka-Tatu.

Quintas, Gianni Gonçalves. 2007. *Entre maracás, curimbas e tambores: pajelanças nas religiões afro-brasileiras*. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, Belém.

Rocha, Everardo. *Magia e Capitalismo: um estudo antropológico da publicidade*. São Paulo: Brasiliense, 2010.

Rodrigues, Angélica Lúcia Figueiredo. 2015. *Conhecimento etnozoológico de estudantes de escolas públicas sobre os mamíferos aquáticos que ocorrem na Amazônia*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Teoria e Pesquisa do Comportamento, Universidade Federal do Pará, Belém.

Rodrigues, Jovenildo Cardoso. 2010. *Marabá: centralidade urbana de uma cidade média paraense*. Dissertação de mestrado, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém.

Rodrigues, Silvio Ferreira. 2008. *Esculápios Tropicais: a institucionalização da medicina no Pará, 1889-1919*. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, Belém.

Santos, Pauliana V. 2010. “*Vem cá que a sucuri tá me levando*”: mediação entre humanos e não-humanos e a construção de territórios das águas na Comunidade de Pixuna do Tapará (Santarém-Brasil). Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém.

Silva, Idelma Santiago. 2014. Territórios de migrantes: a alteridade representada pelo Bairro São Félix na cidade de Marabá (PA), in *N’umbuntu em Revista*. 1 (1): 44-64., Marabá: Unifesspa; Fortaleza: Imprece.

Silva, Idelma Santiago e Silva, Jerônimo. 2018. Combates cosmológicos pelo direito do rio na Amazônia Oriental. *Revista Territórios & Fronteiras*. 11 (2): 70-94.

Silva, Jerônimo da. 2011. “No ar, na água e na terra: uma cartografia das identidades nas encantarias da Amazônia Bragantina”. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Linguagens e Cultura, Universidade da Amazônia, Belém.

Silva, Jerônimo da. 2014. *Cartografia de afetos na encantaria: narrativas de mestres na Amazônia Bragantina*. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Pará, Belém.

Silva, Jerônimo da. 2018. Tarrafa, anzol e flecha: tecnologia xamânica de predação entre humanos e encantados no Nordeste paraense. *Revista Antropológicas*. 29(1): 28-57.

Silva, Joel Pantoja. 2019. *Patrimônios, narrativas e encantaria no Marajó*. Tese de doutorado, Universidade Federal do Pará, Belém.

Silveira, Flávio Leonel Abreu. 2020. Sobre homens, botos e peixes: dimensões poético-imaginárias de uma Ecoantropologia Urbana de coletivos humanimais no Sul do Brasil. *Revista Antropológicas*. 24 (1): 7-36.

Slater, Candace. 2001. *A festa do Boto: transformações e desencanto na imaginação*. Rio de Janeiro: Funarte.

Souza, Laura de Mello e. 2009. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras.

Teixeira, Raquel Dias. 2006. Todo lugar tem uma mãe: Sobre os filhos de Erepecuru. *Revista Antropológicas*. 10 (2): 117-146.

Thomas, Keith. 1991. *Religião e o declínio da magia: crenças populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras.

Trindade, Raida Renata Reis. 2007. "Aqui, a cura é de verdade": reflexões em torno da cura xamânica em São Caetano de Odivelas-PA. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, Belém.

Vasconcelos Kauã e Sússekind, Felipe. 2020. Transformações do boto na Amazônia: relações transversais entre campos de conhecimento. *Anuário Antropológico*. 45 (3): 24-43.

Velho, Yvonne Maggie Alves. 1992. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.

Verissimo, José. 1887. As populações indígenas e mestiças da Amazonia. *Revista Trimensal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*. 50: 295-390.

Wagley, Charles. 1977. *Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos*. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília, INL.

Wanzeler, Zaline do Carmo dos Santos. 2014. *Boto em gente, gente em boto saberes, memória e educação na Amazônia*. Dissertação de mestrado, Universidade do Estado do Pará, Belém.

Wawzyniak, João Valentin. 2008. *Assombro de olhado de bicho: uma etnografia das concepções e ações em saúde entre os ribeirinhos do baixo Tapajós, Pará*. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos.

Zappes, Camilah Antunes; Monteiro-Filho, Emygdio Leite Araújo, Oliveira, Fernando e Andriolo, Artur. 2010. O comportamento do boto-cinza *Sotalia guianensis* (van Bénédén, 1864) (Cetacea; Delphinidae) através do olhar dos pescadores artesanais. *Revista de Etologia*. 9 (1): 17-28.

A CIDADE E SUAS MARGENS: MEMÓRIA E PRÁTICAS DA ÁGUA NA BACIA DO UNA EM BELÉM (PA)

Pedro Paulo de Miranda Araújo Soares  

Universidade Federal do Amazonas

submissão: 10/03/2021 | aprovação: 28/06/2021

RESUMO

A água exerce papel fundamental na conformação do sítio urbano e da vida social em Belém. Não obstante a presença da água enquanto um elemento capaz de agenciar relações sociais na cidade, a trajetória urbana de Belém é marcada por discursos e políticas públicas responsáveis pela criação de uma antinomia entre água e cidade. A negação da relação com a água, em grande parte, legitima intervenções do Estado nas áreas baixas e úmidas da cidade historicamente ocupadas por migrantes pobres vindos do campo ou de outros estados. O presente artigo é centrado nas práticas cotidianas ligadas aos cursos d'água em Belém, por parte dos habitantes das áreas conhecidas como baixadas, após a conclusão de intervenções nesses espaços, em especial, na região da Bacia do Una. A pesquisa etnográfica que serve de base a este artigo teve como foco as caminhadas pelas marginas de canais da Bacia do Una, na observação participante e no convívio prolongado com moradores dessas áreas, além de entrevistas e conversas informais. As relações desses sujeitos com as paisagens hídricas de seus espaços de pertencimento são alteradas pela urbanização, mas duram no tempo por meio da memória, pois a água também permeia a trajetória dos sujeitos que habitam a cidade e suas margens. Assim, as margens fluviais de Belém devem ser consideradas não apenas como objeto de projetos de urbanização, mas como espaços de sociabilidade em que as práticas cotidianas, informadas pela memória, reconfiguram as políticas implementadas.

Palavras-chave: Memória; Belém; Água; Bacia do Una.

THE CITY AND ITS MARGINS: MEMORY AND PRACTICES OF WATER IN THE UNA RIVER BASIN, BELEM (PA)

ABSTRACT

Water has a sensitive role in shaping both urban landscape and social life in Belem. In contrast, Belem's urban history is dominated by discourses and public policies responsible for creating an antinomy between city and water. This denial of the relationship with water unfolds, in part, interventions over city lowlands which were historically inhabited by poor migrants from the countryside or other states. This article focuses on everyday practices related to water from inhabitants of the areas known as baixadas after the conclusion of a massive urban development program in the Una River Basin. Data was built through ethnographic research specially walks along the river basin channel, participant observation, interviews, and informal conversations with residents from areas affected by the Una River Basin Project. The relationship of these residents with hydric landscapes is altered by urbanization, but last in time through memory, since water articulates with their collective and individual trajectories. Thus, Belem's river margins must be considered not only as objects of intervention, but also as spaces of sociability in which everyday practices informed by memory reshape the public policies on water.

Keywords Memory; Belem; Water; Una River Basin.

LA CIUDAD Y SUS MÁRGENES: MEMÓRIA Y PRÁCTICAS DEL AGUA EN LA CUENCA DEL UNA EN BELÉM (PA)

RESUMEN

El agua ejerce un papel fundamental en la conformación del sitio urbano y de la vida social en Belén. No obstante, la presencia del agua como un elemento capaz de agenciar relaciones sociales en la ciudad, la trayectoria urbana de Belém es marcada por discursos y políticas públicas responsables por la creación de una antinomia entre agua y ciudad. La negación de la relación con el agua, en gran parte, legítima intervenciones del Estado en las áreas bajas y húmedas de la ciudad históricamente ocupadas por migrantes pobres que llegan del campo o de otros estados. El presente artículo se centra en las prácticas cotidianas conectadas a los cursos de agua en Belém, por parte de los habitantes de las áreas conocidas como bajas, después de la conclusión de intervenciones en esos espacios, en especial, en la región de la Cuenca del Una. La pesquisa etnográfica que sirve de base a este artículo tuvo como enfoque las caminatas por las márgenes de los canales de la Cuenca del Una, en la observación participante y en el convivio prolongado con residentes de esas áreas, más allá de entrevistas y conversaciones informales. Las relaciones de esos sujetos con los paisajes hídricos de sus espacios de pertenencia son alteradas por la urbanización, pero perduran en el tiempo por medio de la memoria, pues el agua también permea la trayectoria de los sujetos que habitan la ciudad y sus márgenes. Así, las márgenes fluviales de Belém deben ser consideradas no sólo como objeto de proyectos de urbanización, sino como espacios de sociabilidad en que las prácticas cotidianas, informadas por la memoria, reconfiguran las políticas implementadas.

Palabras clave: Memória, Belén; Agua; Cuenca del Una

1 INTRODUÇÃO

Em “A água e os sonhos”, Bachelard (2013) garante que nenhum outro elemento natural tem tanta capacidade de evocar devaneios quanto a água. Para o autor, o mar revoltado poderia encontrar ressonâncias nos estados psíquicos mais coléricos. Entregar-se às imagens de grandes massas d’água como um rio-mar ou uma baía, por sua vez, pode evocar a ideia de coesão e a harmonia. Já as virtudes da água corrente evocam o movimento, o devir das coisas, o dinamismo constante da vida e do fluxo de ideias na psique individual.

Moreira (1989), em um compêndio de trabalhos denominado *Geografias Mágicas*, segue esta mesma direção ao tratar da simbologia dos pântanos. Porém, antes de tratar propriamente deles, o autor define os rios como cursos d’água que “inspiram movimento e ação, e a forma por excelência disso é o espírito de aventura” (Moreira 1989:44) motivado pelos rios. Os lagos, por sua vez, para este autor “sugerem quietação e placidez, estados mentais propícios ao recolhimento e ao devaneio” (Moreira 1989:44). De todo modo, Bachelard (2013) e Moreira (1989) concordam que a imaginação está repleta de imagens da água que remetem à cognição e à vida interior,

assim como às práticas daqueles que se concebem como sujeitos no mundo.

Em Belém¹, a água desempenha um papel que vai além de ser um recurso, sendo também fundamental para a vida social como um agente que se insere nas mediações do cotidiano. Essa cidade é uma ponta de terra rodeada por águas doces. A Leste, a cidade é banhada pela Baía do Guajará, que dá acesso por barco até a Ilha de Marajó. A Oeste, a cidade é costeada pelo rio Guamá, também navegável e que conduz à região Noroeste do estado. Essas duas grandes massas de água doce que emolduram a cidade possuem inúmeros afluentes e ramificações que hoje a recortam na forma de paisagens fluviais agonizantes, isto é, canais pavimentados, valões e esgotos a céu aberto.

Esses cursos d’água percorrem, em sua maioria, bairros populares que foram ocupados no decorrer do século XX por migrantes vindos do interior do Pará ou de outros estados. Muitos dos canais que passam por esses bairros foram no passado rios, igarapés e córregos. Outros canais foram abertos posteriormente - tanto no século XIX quanto no século XX - em virtude de obras de saneamento que visavam à drenagem de áreas pantanosas e

1 A cidade conta com uma população de 1.499.641 pessoas, estimada pelo IBGE para 2020.

constantemente alagadas no interior da cidade conhecidas como baixadas² (Feitosa 1994). Grande parte desses cursos d'água também foi aterrada ou transformada em galerias de esgoto pluvial desaparecidas sob a pavimentação das ruas da urbe (Feitosa 1994).

Dentre essas áreas de Belém que são úmidas e baixas, observando-se a presença de rios e córregos, está a Bacia do Una, que compõe uma área de 36,64 km² com 397.339 habitantes³, sendo que 19% do território da bacia são compostos por áreas alagáveis (Silva 2003). Devido à grande extensão territorial dessa bacia, esta pesquisa etnográfica se desenvolve em alguns pontos dela, próximos aos canais e cursos d'água que a recortam, a exemplo do Canal do Galo.

Embora a Bacia do Una tenha sofrido intervenções do poder público desde meados da década de 1990, com o Projeto de Macrodrenagem da Bacia do Una, uma significativa parte de sua população continua vivendo em condições de precariedade habitacional, devido aos agravos ambientais provocados pela povoação das margens dos antigos rios, canais e igarapés da cidade, bem como em função das políticas públicas implementadas nessas áreas. Como um reflexo do

quadro maior das políticas públicas de saneamento que tiveram lugar em Belém até o fim do século XX e início do século XIX, o destino dos veios d'água da Bacia do Una também foi o aterramento, a transposição de seus cursos para canais retificados para drenagem de uma determinada área, assim como a sua transformação em esgotos a céu aberto.

Em outros trabalhos concentrei-me bastante da dimensão da memória presente nas narrativas dos sujeitos que vivem as transformações no espaço urbano de Belém, com foco nas suas trajetórias de vida ligadas à relação com a água (Soares 2016, Soares e Hazeu 2019), bem como na Ecologia Política das inundações urbanas em Belém (Soares e Cruz 2019, Soares et al. 2020). Neste trabalho, dou mais destaque às práticas e modos de conhecimento dos moradores de uma área da Bacia do Una envolvendo as paisagens hídricas em transformação em seu cotidiano. As práticas, enquanto modos de saber-fazer não sabidos dificilmente expressos em palavras (Chevalier 1991), estão ligadas a modos de viver e suas transformações. Por essa razão, também evocam a memória e pela memória se expressam.

Para o presente artigo, é necessário assinalar como o fenômeno da memória é tratado pela

2 “As baixadas existentes em Belém são áreas inundadas ou sujeitas às inundações - decorrentes, em especial, dos efeitos das marés - e ficaram conhecidas, principalmente a partir da década de 60, por serem espaços de moradia das camadas sociais de baixo poder aquisitivo” (Trindade Jr. 1997: 64).

3 Os bairros que hoje compõem esta bacia hidrográfica são 16 integrais: Pedreira, Telégrafo, Barreiro, Sacramento, Miramar, Maracangalha, Fátima, Souza, Castanheira, Marambaia, Val-de-Cans, Mangueirão, Benguí, Parque Verde e Cabanagem. Quatro bairros a compõem parcialmente: Umarizal, Nazaré, São Brás e Marco.

perspectiva que considera relevante a compreensão do mundo urbano por uma Etnografia da Duração. Para além da simples lembrança do passado, a memória é entendida como a reconstrução do passado como experiência de vida a partir de questões que são relevantes no presente para os sujeitos. Conforme Eckert e Rocha (2005:154): “a etnografia da duração, nesse sentido, vislumbra o tratamento da memória como conhecimento de si e do mundo, a partir do trabalho de recordar narrado pelos sujeitos”. Desse modo, para as reflexões propostas neste artigo, parto do princípio de que as práticas e experiências de habitantes da Bacia do Una com o ambiente hídrico e com o saneamento estão consubstanciadas às suas trajetórias de vida e constituem uma expressão do ponto de vista dessas pessoas sobre a experiência temporal de Belém.

Sobre a compreensão da cidade - e de sua relação com o elemento água - enquanto um objeto temporal (Eckert & Rocha 2005), isso significaria dizer que as experiências de seus habitantes estão situadas em um movimento de mudanças e transformações constantes da urbe que se efetua com o passar do tempo. Trata-se de entender como os sujeitos acomodam e subjetivam o tempo da cidade em relação às suas trajetórias individuais e coletivas, ou seja, como os habitantes belenenses incorporam as experiências vividas nos ritmos temporais na cidade às suas temporalidades

interiores, consolidando esses tempos diversos em uma duração.

No plano metodológico, esta forma de produzir conhecimento em Antropologia sobre a cidade confere relevância aos modos de vida e saberes informais dos seus habitantes. Assim, é necessário observar como a realidade urbana é construída, negociada e vivenciada no cotidiano, mostrando-se ao olhar, à audição, ao tato e ao olfato do etnógrafo por meio dos gestos, dramas sociais e formas de sociabilidade dos personagens urbanos (Eckert 2010). Este trabalho, portanto, está focado em duas situações ligadas às práticas com o ambiente hídrico: as experiências e apropriações das margens dos canais de macrodrenagem que compõem a Bacia do Una e o banho nesses canais e na Baía do Guajará praticado pelos habitantes das áreas próximas a esses cursos d'água. Sobre a proximidade com esses corpos hídricos, é necessário destacar que são espaços considerados bastante poluídos, na medida em que recebem não apenas as águas servidas das residências de seu entorno, mas também o esgotamento sanitário da cidade. Logo, suas práticas também recriam e reconfiguram esses espaços cuja identidade contextual oscila entre o esgoto e o igarapé ou rio.

Sobre a inclusão da Baía do Guajará no universo da Bacia do Una, os *loci* da pesquisa são considerados a partir da perspectiva sistêmica de

Bateson (1987), que admite não apenas a unidade analítica entre os corpos d'água que correm no interior da cidade e a grande massa hídrica ao redor da cidade, mas também a unidade na percepção dos interlocutores sobre esse sistema, na medida em que o deslocamento dos canais para a orla fluvial faz parte de sua experiência cotidiana.

Neste trabalho, a ideia de margem é tomada em sentido literal quanto às proximidades dos canais e da baía, mas também em referência ao sentido empregado por Das e Poole (2004) a respeito das margens do Estado. Nesse último caso, e para os fins deste artigo, as margens são tratadas como espaços de indeterminação entre o formal e o informal urbanos. Essa característica de liminaridade é percebida quando locais ocupados informalmente por populações de baixa renda são beneficiados por projetos de infraestrutura urbana e incorporados à "cidade formal", porém, logo em seguida abandonados novamente. Isso resulta em arranjos de urbanização parcial em que as obras realizadas - sem manutenção, sem alcançar a funcionalidade prevista ou sem dialogar com as necessidades do público-alvo - não necessariamente implicam na melhoria das condições de vida dos sujeitos.

Essa liminaridade também se traduz pelas dinâmicas entre presença e ausência do Estado, ora presente por meio do policiamento ostensivo, ora

ausente pela falta de coleta de lixo e de manutenção dos sistemas de drenagem e de esgotamento, por exemplo. Entretanto, as margens, justamente por serem esses espaços de múltiplas indeterminações, tornam possíveis as criatividades, as negociações e as resistências daqueles que as habitam. Estar à margem não deve significar apenas a exclusão dos sujeitos em relação a um ideal de cidadania urbana almejado pelas políticas públicas implementadas. Antes disso, a condição de margem implica que o projeto de domínio da cidade sobre a água, e as subjetividades ligadas à água, está incompleto e aberto ao agenciamento dos sujeitos sobre o meio em que vivem e sobre si próprios.

Este artigo está organizado da seguinte maneira: primeiro, são examinados alguns discursos sobre a relação entre cidade e água e seus desdobramentos na forma de políticas cujo resultado foi apartar a urbe de suas águas, além de marginalizar aqueles que continuaram a viver nas áreas úmidas da cidade. Em seguida, é apresentado material etnográfico sobre as práticas e experiências de moradores com as águas urbanas em uma área beneficiada pelo Projeto Bacia do Una e em uma parte da orla da Baía do Guarajá, conhecida como Vila da Barca. O tópico subsequente apresenta uma reflexão sobre as experiências e práticas dos moradores com a água no contexto urbano de Belém, seguido pelas considerações finais.

2 PROJETO(S) PROMETEICO(S)

Quatro pétalas se estendendo do eixo da matriz pelas terras pardas dos barrancos, dilatando, expandindo seus próprios rumos, vencendo baixadas, matas e pirizais, transformando os fundamentos do presépio no mais opulento centro de cultura e progresso da Amazônia Brasileira (Meira Filho 1973: 44).

O trecho acima, pertencente ao literato paraense Augusto Meira Filho, corporifica a construção da antinomia entre água e cidade em Belém. Publicada em uma coletânea de ensaios no ano de 1973, essa crônica discorre sobre a cidade de Belém setecentista, que começava a se expandir para além do seu primeiro núcleo colonial. A vocação de “opulência” e “progresso” só seria realizada “vencendo baixadas, matas e pirizais”, ou seja, conquistando a cidade de suas águas. A água, nesse caso, caracteriza os espaços de fronteira e de expansão urbana.

O trabalho de Cardoso e Ventura Neto (2013) discute como na trajetória urbana de Belém, cidade e natureza, em grande parte representada pela água, foram historicamente tratadas como categorias opostas. Para os autores, os rios serviram como o primeiro vetor de expansão urbana na Amazônia, constituindo um sistema social ribeirinho no qual a água conduzia o transporte e o comércio, além de aglutinar as moradias. No entanto, tão logo cidades

como Belém e Manaus tiveram oportunidade de realizar melhorias em sua infraestrutura urbana, o modelo de urbanização escolhido implicou uma determinada (est)ética em relação às águas que percorriam o interior das cidades. Entretanto, a adoção de um modelo de urbanização e de políticas públicas relativas aos rios urbanos não se deu sem dilemas, como demonstram Valle e Oliveira (2003) sobre a Manaus do século XIX:

Os caminhos dos igarapés eram também os caminhos das novas ruas. O desafio da engenharia européia contra a natureza, diante da decisão da escolha de um modelo de urbanização: construir Veneza ou Paris nos trópicos? Decide-se traçar linhas retas, aplainar-se, superar obstáculos. Trazer para a floresta os boulevards parisienses era o maior desafio. (Valle & Oliveira 2003: 158).

O trecho acima mostra como, já no século XIX, estavam lançadas as bases e referências socioculturais das intervenções urbanísticas em igarapés, rios e áreas alagadiças no interior das cidades. Não apenas Belém e Manaus, mas grande parte das capitais brasileiras adotou o paradigma parisiense ao longo do século XX, o qual se baseava em operações agressivas de ensecação e canalização de cursos d'água⁴. No entanto, isso não ocorreu sem que houvesse resistência. O modelo veneziano, pouco explorado, propunha uma ética diferenciada em relação aos

4 Sobre o tema, destacam-se os trabalhos de Sant'anna (2007) sobre São Paulo (SP) e de Devos et al. (2010) a respeito de Porto Alegre (RS).

cursos d'água urbanos. Tal como em Veneza, os riachos e igarapés poderiam ser utilizados a favor da cidade enquanto vias de circulação interna, mas também como fonte de beleza e personalidade urbana. Em 1909, o governador do Amazonas, Coronel Antônio Clemente Ribeiro Bittencourt, lamentava o aterramento dos igarapés no centro de Manaus. Dizia ele que os igarapés, se mantidos com seu leito original, tornariam “Manaus não só a linda princesa do Rio Negro, mas ainda uma Veneza poética, mais gentil e menos sombria, enfeitada pela luminosa vegetação amazonense” (Valle & Oliveira 2003:174).

Belém, drenada por igarapés e seus afluentes, também foi o cenário de devaneios venezianos. Ao longo de sua história houve projetos que buscaram resistir às narrativas progressistas hegemônicas de domínio irrestrito sobre a água. Um exemplo é o que propôs o Major Engenheiro Gaspar João Gronfelts em 1771. Em seu “Estudo de Geografia Urbana”, Antônio Rocha Penteado (1968) escreve que Gronfelts pretendia utilizar o grande alagado do Piry - ora descrito como igarapé, ora como um pântano - para criar um sistema de canais que interligassem diferentes pontos da cidade pela água (Penteado 1968). O material levantado por Almeida (2011) também mostra que Gronfelts planejava dragar o leito do Piry, aprofundando-o para torná-lo navegável durante o ano inteiro.

A cidade então teria duas entradas fluviais, uma pelo local onde hoje é a enseada de desembarque no Ver-o-Peso e a outra onde existia um igarapé que posteriormente se transformou no Canal do Reduto (Figura 1).

O projeto de Gronfelts encontrou entusiastas. Um deles foi o historiador e geógrafo português radicado no Pará, Antônio Ladislau Monteiro Baena, que em seu “Ensaio Corográfico da Província do Pará”, de 1839, escreveu:

Em vez de empregar trabalhos hidráulicos para obter a excisão desta lezira era melhor ir com a indicação da natureza e aperfeiçoar sua obra, fazendo um lagamar que as águas da inundação do rio e as ascendentes no fluxo do mar naturalmente ocupassem [...] a Cidade de Belém do Pará ficará sendo mais bela que a Adriática Veneza tão celebrada. (Baena 1839 apud Penteado 1968:113-4).

A referência ao modelo de Veneza é também presente nas palavras de Baena (1839). Ainda assim, essas obras, que nunca foram executadas, aparecem como devaneios sobre uma cidade que Belém poderia ter sido, representando o renascimento mítico da afinidade com as águas que ela perdeu ao longo de sua urbanização. O apoio de Antônio Baena à ideia de Gronfelts foi, no entanto, tardio. Em 1803, as obras de aterramento do Piry já haviam começado, obliterando o projeto do engenheiro.

Ao contrário do que vislumbraram Gronfelts e Baena, o que se observou nos séculos seguintes

foram tentativas de suprimir o elemento água do interior da cidade, além da marginalização das áreas que permaneceram úmidas e de seus habitantes. As ideologias de disciplina da água passariam por diversos renascimentos ao longo da história de Belém, permanecendo no repertório de técnicos e gestores até os dias de hoje. Esse processo de redundância de ideias estaria, porém, sempre calcado no mito prometeico do progresso e do triunfo da racionalidade técnica aplicada a uma natureza vista como caótica e imprevisível (Kaika 2005).

Ao tratarem sobre a Belém contemporânea, Cardoso e Ventura Neto (2013) discutem a ideia da presença de rios e várzeas como obstáculo à expansão da cidade, sobretudo no que diz respeito à incorporação de novas áreas ao mercado imobiliário. Assim, a concepção da natureza como algo incontrolável e incompatível com a cidade - do ponto de vista do capital imobiliário e do Estado - justifica a realização de intervenções urbanísticas que necessitam de grandes investimentos de capital e de trabalho. Na Bacia do Una, a primeira intervenção do tipo macrodrenagem foi executada



Figura 1 - O projeto de Gronfelts. Fonte: Almeida (2011).

no final da década de 1970, quando uma parte do igarapé São Joaquim foi canalizada e famílias que moravam sobre a água foram reassentadas em um conjunto habitacional⁵ (Abelém 1988). Essa experiência no canal São Joaquim foi considerada como um programa-piloto para as intervenções subsequentes, como foi o caso do Projeto de Drenagem, Vias, Esgoto e Água das Zonas Baixas de Belém, também chamado de Projeto Una, Projeto de Macrodrenagem da Bacia do Una ou PMU, que seria executado entre 1993 e 2004.

Os documentos da época davam destaque à magnitude das obras do PMU, como aparece abaixo em um relatório da Cosanpa (Companhia de Saneamento do Pará), que caracterizada o projeto antes de sua execução:

O Projeto foi concebido com o objetivo de marcar o início de uma grande transformação a ser procedida nas Baixadas do Una, com reflexos na Cidade de Belém como um todo.

Assim sendo, serão implementadas através dos Projetos, obras de retificação dos igarapés e revestimento de suas margens; obras de microdrenagem com a execução de sarjetas, caixas captadoras de águas pluviais, redes coletoras e demais dispositivos; obras de implantação de sistema viário compatível e equipamentos comunitários importantes e necessários, além de outras.

Complementarmente será realizado um amplo programa de educação comunitária, sanitária e ambiental,

no sentido de dotar as populações de conhecimento e instrumentos capazes de manter os benefícios conquistados, preservando o meio ambiente e assegurando a conquista de uma melhoria de suas condições de vida, meta tão ansiosamente desejada. (Feitosa 1994: 247).

Um relatório do Governo do Estado, publicado em 2006, contabilizou que o projeto trabalhara em 24,9 km de canais de macrodrenagem e construiu 1,8 km de galerias subterrâneas (Pará 2006). A macrodrenagem da Bacia do Una ainda foi completada pela instalação de comportas na foz dos canais do Una e do Jacaré, de modo a evitar a livre entrada das águas da Baía do Guajará no interior da cidade e, assim, evitar inundações (Pará 2006). Dentre as medidas relacionadas ao esgotamento sanitário, o relatório indica que foram instaladas 25.731 fossas sépticas individuais e 91 fossas coletivas nas áreas beneficiadas. No entanto, o próprio projeto conectava essas fossas ao sistema de macrodrenagem recém-construído. A partir de então, antigos igarapés se tornaram canais de drenagem, seus fluxos em direção à Baía do Guajará foram bloqueados e uma bacia hidrográfica foi transformada em um sistema técnico para o acúmulo de águas pluviais e de esgotamento sanitário, cujo destino é a Baía do Guajará.

5 Certamente não foi a primeira obra de macrodrenagem ocorrida na capital. Desde a década de 1960, o antigo DNOS (Departamento Nacional de Obras e Saneamento) já executava obras pontuais de canalização de cursos d'água em Belém, com destaque para o Canal da Avenida Tamandaré (entre 1962 e 1967), o resquício de um antigo pântano denominado Piry, e para a Avenida Visconde de Souza Franco (entre 1968 e 1973), onde antes existia o Igarapé das Armas (Trindade Jr. 1997).

Até os dias de hoje, o PMU ainda representa a tentativa mais ambiciosa de intervenção urbanística nas baixadas de Belém para resolver problemas habitacionais e de saneamento, tanto pela sua extensão territorial, quanto pelo escopo de suas obras. O Projeto Una também foi a primeira experiência de macrodrenagem executada sobre o território de uma bacia hidrográfica (36,64 ha) e também a primeira grande obra realizada em Belém com financiamento de uma instituição financeira multilateral, o BID (Banco Interamericano de Desenvolvimento). O total de investimentos no projeto foi de US\$ 312.437.727 (Pará 2006).

Mesmo com todo esse investimento, no inverno de 2005 -- o primeiro após declarada a conclusão do projeto - uma grande chuva caiu sobre a cidade e o recém-inaugurado sistema de macrodrenagem não foi capaz de armazenar aquela quantidade de água, o que resultou em inundações em diversos pontos da Bacia do Una. Com as inundações, também ficam comprometidos outros sistemas instalados pelo PMU, como o de esgotamento sanitário e o de abastecimento de água. Alagamentos e inundações por transbordamento de canais de macrodrenagem continuaram a se repetir nos anos subsequentes e até os dias de hoje.

3 PRÁTICAS DA ÁGUA

Intervenções como o Projeto Una sobre os

sujeitos de um território são geralmente marcadas por relações de poder e por desigualdades de classe. Trata-se, antes de tudo de intervenções sobre áreas historicamente ocupadas por migrantes pobres do interior ou de outros estados que se estabeleceram nos terrenos baixos e úmidos da cidade, nas encostas dos igarapés e sobre o seu leito, em locais sujeitos a inundações pela ação das chuvas e das marés. Esse padrão de ocupação nas chamadas baixadas está ligado, por um lado a estratégias de sobrevivência que buscam assegurar a proximidade do trabalho ao local de moradia e as dificuldades de acesso ao mercado formal de terras (Trindade Jr. 1997). Por outro, a escolha desses lugares para moradia também está condicionada às redes de relações de familiares e amigos que dão suporte aos migrantes que chegam em Belém (Soares & Haze, 2019).

A lógica da ocupação desses espaços obedece às necessidades e relações estabelecidas entre seus habitantes que, por conta própria, e a partir das estratégias de trabalho coletivo conhecidas como mutirão, constroem um sofisticado sistema de casas e ruas em estivas sobre a água, por onde se deslocam internamente e em direção às áreas mais altas. Com o tempo, alguns desses lugares chegam a ser aterrados, também a partir do trabalho coletivo de seus moradores. Portanto, não se tratam de ocupações “desordenadas”, como

classificam alguns especialistas. Ao contrário, possuem uma ordem que lhe é interna e desafiam as lógicas de organização espacial burguesas e industriais (Lefebvre 2004) baseadas em um ideal de racionalidade e linearidade.

Projetos como a macrodrenagem da Bacia do Una tem o objetivo não apenas de intervir sobre o meio físico, mas também sobre os habitantes desses territórios e seus modos de vida, implicando um nível de controle que evoca as ideias de Foucault (2002) sobre biopolítica. Ainda que estejam baseados na identificação e solução de problemas habitacionais e de saneamento, como a instalação de uma série equipamentos e serviços antes inexistentes nesses locais e reorganizando o espaço e as relações sociais.

Essa reorganização executada pelo Estado integra as áreas irregulares à malha urbana facilitando a administração da cidade como um todo e também cria um quadro sinóptico através do qual a máquina administrativa pode melhor localizar e controlar os cidadãos. Isso se reflete na regularização de serviços urbanos de luz e/ou água prestados por empresas estatais ou privadas. O espaço também se torna mais legível e acessível para as ações de aparelhos de Estado, como a Polícia, por exemplo.

Outros autores identificaram o Projeto Una como um projeto cuja essência esteve ligada à

criação de infraestrutura viária responsável pela comunicação entre quadras e bairros antes relativamente isolados (Pereira 2003). A criação da infraestrutura viária, por sua vez, cria vetores de expansão do mercado imobiliário, sempre em busca da apropriação de novas áreas (Trindade Jr. 1997).

Com relação às paisagens hídras urbanas, o Projeto Una foi responsável por institucionalizar as relações entre cidade e natureza nas margens dos canais de macrodrenagem. Por exemplo, a presença de muretas - ou guarda-corpos - separando as pistas marginais dos taludes dos canais e a ausência de estruturas para acesso à água na forma de pequenos portos ou trapiches expressam que o sistema de macrodrenagem é um espaço interdito aos moradores do local e sem nenhuma utilidade além do acúmulo e escoamento do esgoto pluvial e também do esgotamento sanitário. Assim, essas intervenções também objetivam disciplinar os habitantes desses territórios sobre os usos da água e dos equipamentos implementados, devendo gerar certa previsibilidade sobre as práticas dos habitantes das áreas beneficiadas em relação à política pública.

No entanto, apesar das mudanças experimentadas em seus espaços de pertencimento, na vida cotidiana os sujeitos continuam a conviver nas proximidades dos cursos d'água e procuram

interpretar e criar sentidos sobre as transformações advindas com a urbanização, mesmo com o colapso dos sistemas implementados pelo Projeto Una, o que fica evidente com os frequentes alagamentos e inundações por transbordamento dos canais de macrodrenagem. Na vida cotidiana, as práticas reconfiguram os significados produzidos pela política pública e, ancoradas na memória ambiental das águas urbanas em Belém, reimaginam a relação entre cidade e suas águas. É isso que mostram os exemplos etnográficos a seguir sobre as práticas relativas aos canais que recortam a cidade e à orla fluvial de Belém.

Inverno na Mena Barreto

A Mena Barreto corresponde a uma área no interior de um quarteirão no bairro do Telégrafo, mais precisamente no perímetro que compreende a rua Curuçá, a travessa Djalma Dutra, a travessa Coronel Luís Bentes e o Canal do Galo. Trata-se de um local que foi beneficiado pelas obras do Projeto de Macrodrenagem da Bacia do Una. Ou seja, onde antes havia uma comunidade de casas palafitas e pontes cercadas por igarapés, hoje existem casas de alvenaria, vias pavimentadas com blocos hexagonais e sistemas de esgotamento sanitário e pluvial cujo destino das águas é o Canal

do Galo. Os moradores do local chamam-no de “ilha”, pois a configuração do local o isola do restante do quarteirão. De fato, embora as suas entradas pela Djalma Dutra, pela Coronel Luís Bentes e pela marginal esquerda do Canal do Galo recebam o nome de passagem Mena Barreto, no interior da quadra, a passagem se ramifica em diversas vielas e becos. A Mena Barreto, portanto, pode ser definida como um território que se formou há muito tempo em função da presença de um curso d’água ou de seu baixo nível topográfico em relação ao restante do bairro e que conservou parte de sua configuração espacial até os dias de hoje apesar dos aterramentos realizados pelos moradores e das intervenções urbanísticas por parte do Estado.

Estabeleci moradia durante seis meses na comunidade⁶ como parte das estratégias do trabalho etnográfico. Aluguei um *kitnet* (quarto com cozinha e banheiro) no local, com o objetivo de estar mais próximo do campo de pesquisa, de criar mais oportunidades para conhecer lugares e interlocutores, de observar a vida na comunidade e as relações estabelecidas com as águas urbanas.

A experiência de morar no campo de pesquisa visava criar condições para a produção conjunta de dados etnográficos e experimentar as dinâmicas

6 A chegada à Mena Barreto se deu por intermédio de uma familiar idosa que realizava trabalhos sociais e religiosos na comunidade. Essa familiar apresentou suas amigas de mesma faixa etária durante uma missa de 7º dia que ocorreu no local.

antropológicas entre um “estar lá” e um “estar aqui” (Geertz 1991), mesmo que em minha própria cidade, além de provocar o estranhamento do familiar (Velho 1994) necessário à pesquisa etnográfica. “Estar lá” permitiu caminhar pelas margens do Canal do Galo até afeira do Barreiro, perceber as atitudes dos moradores durante as chuvas, observar o nível da lâmina d’água do Canal do Galo se elevar em direção ao transbordamento, além de tomar um banho na maré da Baía do Guarajá acompanhado dos moradores da Mena Barreto, experiências que serão abordadas a seguir.

Quando chovia na Mena Barreto, a primeira coisa que se ouvia era o barulho das crianças correndo na chuva. Eu ouvia seus gritos de euforia, seus passos rápidos debaixo da minha janela e quando olhava para fora do *kitnet*, elas estavam chutando a água empoçada e tomando banho nas biqueiras que caem do telhado das casas. A chuva para as crianças é motivo de alegria e brincadeira. Essas crianças, se tiverem entre 8 e 12 anos, provavelmente cresceram no cenário que hoje é encontrado na Mena Barreto: as ruas aterradas e pavimentadas com espaço para correr e brincar, com meio-fio por onde escorre a água da chuva e alguns poucos pontos mais baixos onde a água se acumula formando pequenas “lagoas”. É por aí que as crianças passam correndo e levantando a água com seus pés. Quando a rua se torna mais larga,

é possível inclusive jogar futebol sobre o chão composto por blocos de concreto. Se com um chute mais forte a bola cai dentro do canal, paciência: alguém tem que entrar ali para pegá-la de volta, pois o jogo precisa continuar. A sociabilidade das crianças na chuva evoca os aspectos lúdicos do contato com a água (Figura 2).

Muito diferentes são as atitudes dos adultos mais velhos nas ocasiões em que a chuva cai um pouco mais intensa do que o costumeiro. Enquanto as crianças corriam pela rua, minha vizinha Dona Júlia (63 anos na época) permanecia em sua janela com um olhar preocupado. Inquieta, olhava para o céu examinando a intensidade da chuva que caía e examinava a vazão e o volume da água que corria pelo meio-fio em frente à sua casa. Percebendo que Dona Júlia estava preocupada com os efeitos da chuva, dirigi-me a ela da minha janela, perguntando-lhe se já tinha visto o canal transbordar. Ela disse que sim. Disse também que no passado a rua ficava inundada e a água chegava até o local onde estávamos. “Tomara que hoje não encha”, concluiu.

Pouco tempo depois tive a oportunidade de entrevistar Dona Júlia na sala de sua casa. Dona Júlia e seu irmão Ico são filhos da falecida Dona Nenê, uma importante líder comunitária e principal responsável pela fundação da Comunidade Eclesial de Base ainda hoje existente na Mena Barreto.

Durante a entrevista, Dona Júlia trouxe à tona parte da experiência relacionada às chuvas e inundações na área:

Aqui enchia, quando era essa época agora de março, abril, aqui enchia tudo. A água batia aqui [apontou para a parede uma altura que se aproximava de meio metro do chão]. Demorava três dias pra secar, a gente ficava esperando, eu, os meninos, a gente ficava tudo lá pra cima [no segundo pavimento da casa]. E com a água naquela altura, como é que a gente fazia pra comprar um pão, né? A gente esperava alguém passar e pedia. A pessoa trazia pela água mesmo. Mas era perigoso. Porque não dava pra saber onde era ponte e onde era água. Aí criança caía na água, velho caía.

Aqui era tudo ponte. Desde lá da Djalma. Aí depois aterraram até aí a entrada, mas aqui continuou ponte. A ponte passava aqui na frente. Aqui era uma vila de casas, não tinha tanta casa. Aí na frente onde é teu *kitnet* era um comércio, uma mercearia boa do pai da dona [dos *kitnets*]. O igarapé passava bem debaixo. Aí depois que passou por aqui a macrodrenagem, né? Que abriram o canal e aterraram o igarapé. Isso foi muito bom pra gente, porque aqui era muito ruim. As casas não tinham esgoto, tudo do sanitário caía direto na água, né? Agora pensa no que acontecia quando enchia e a aquela água vinha toda pra cima...

A reação de Dona Júlia diante da chuva de domingo que eu também acompanhava da janela de casa mostrou as diferenças geracionais da relação com a chuva. Os habitantes mais antigos da Mena Barreto são pessoas marcadas pelas consequências das chuvas fortes de inverno do passado. Para eles, a temporalidade do lugar é marcada por um antes e um depois da urbanização, pelo tempo das

pontes que se contrapõe ao tempo do asfalto. Já nascidas no asfalto, as crianças associam a chuva a motivo de festa.

Mesmo após a Macrodrenagem do Una, antigos moradores como Dona Júlia guardam lembranças da subida do nível das águas, mantendo-se em um estado de constante alerta. Outro fator também contribui para a vigília de Dona Júlia em relação à chuva: vários moradores com quem conversei afirmaram que houve transbordamento do Canal do Galo em função da chuva nos anos anteriores, ou seja, posteriormente à conclusão das obras de drenagem na área. Um desses moradores foi Seu Laércio, um senhor de 73 anos na época da pesquisa, que migrou para a Mena Barreto quando ainda era adolescente, vindo de uma localidade no interior do arquipélago do Marajó (PA) chamada Boa Vista.

Sobre as chuvas na Mena Barreto, ele contou:

Aqui já aconteceu umas três vezes, tem mancha pela parede aí. Da água entrar aqui e dava no meio da minha perna assim. Então essa água ela vai desembocar lá no Una. Tem o Una e tem o Jacaré. Tem duas comportas. Tem a do Una que é mais antiga e tem outra mais lá na frente. Eles abrem lá quando a maré tá vazando que é pra água ir embora tudinho. Porque se chover e não tiver escoamento, isso aqui alaga. A última chuva que deu aqui, eu levantei era umas três horas da madrugada. Porque eu sou assim: eu tô dormindo, mas eu me levanto pra ir ver como é que tá o nível da água. Essa água aqui ela nunca tinha lavado essa pista aí. Aí corri assim, entrou água bem aqui. Aí calcei uma bota cano longo e saí pela rua, saí por aí esperando a água descer.

A possibilidade de alagamentos, ainda que remota, justifica o desconforto de moradores como Seu Laércio e Dona Júlia diante da intensidade de uma chuva que demora a terminar. O medo das enchentes marca a subjetividade dos mais velhos, repercutindo até em seu sono durante as noites chuvosas. A chuva também imprime marcas na paisagem da rua: as casas são construídas em um nível mais alto que o da pista e, em muitos casos, observa-se a construção de muretas de proteção contra a invasão da água. Essas práticas expressam a duração de relações com a água estabelecidas no processo de migração e ocupação do solo pelos moradores da Mena Barreto. Ao mesmo tempo, ainda que o transbordamento do Canal do Galo e os alagamentos não sejam tão constantes na Mena Barreto quanto em outros pontos da Bacia do Una, de um modo geral os canais da cidade hoje em dia estão transbordando com mais facilidade (Mansur et al. 2018).

Com o tempo, acabei incorporando o estado de alerta constante comum a pessoas como Dona Júlia e seu Laércio. Enquanto estive na Mena Barreto, o Canal do Galo não transbordou. Porém, a preocupação de que isso acontecesse me preencheu completamente. Se eu estivesse longe de casa enquanto chovia forte, não me tranquilizava até retornar à Mena Barreto. Quando estava em casa, a cada chuva eu me dirigia à margem do canal para olhar a movimentação das águas. Nessas ocasiões,

o canal ganhava volume e correnteza, levando-me a imaginar o rio que ali um dia havia existido.

A mudança na aparência do canal durante as grandes chuvas é capaz de transformar as atitudes de alguns moradores quanto a esses cursos d'água. Em uma das vezes que observava o canal prestes a transbordar, avistei algumas crianças e um rapaz a tomar banho no canal. Olhando para as águas do canal que passavam depressa, avistei de longe uma pessoa que vinha em minha direção carregada pela forte correnteza. Era um de meus conhecidos da rua, um jovem de, no máximo, 22 anos chamado Cleiton, que trabalhava fazendo pequenos bicos de limpeza e como auxiliar de construção. Quando saiu da água, ele contou que pulava de uma ponte no outro quarteirão, deixando-se levar pela água que aumentava de volume quando uma chuva como aquela caía. Perguntei se ele não passava mal tomando banho naquela água. Ele respondeu: “Eu aprendi a nadar nesse canal”. E saiu andando, dizendo que iria tomar um banho com sabão grosso em sua casa. Três crianças brincavam na pista que margeia o canal. Quando o rapaz foi embora, uma delas se aproximou e disse: “Ele sempre toma banho no canal quando chove. A gente também tava tomando banho!” Repeti para as crianças a mesma pergunta que eu fizera ao jovem: “Essa água não faz mal pra vocês?” E um dos garotos me disse: “Não, mas se o senhor for tomar banho, vai passar mal”.

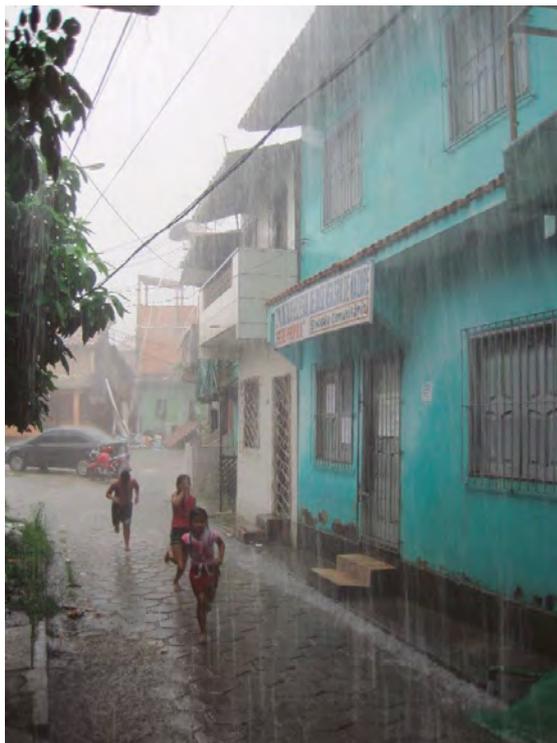


Figura 2 - Chuva na Mena Barreto.
Foto: Acervo pessoal do autor.

O banho no canal durante a chuva não é uma prática comum à maioria dos moradores da Mena Barreto ou de outras áreas próximas a canais em Belém, embora muitas vezes se perceba o banho nos canais como uma forma de sociabilidade juvenil. Ainda assim, em várias ocasiões, os moradores dessas áreas buscam retomar esta relação com o canal que um dia já foi rio ou igarapé. Durante a caminhada pelas margens do Canal do Galo até a Feira do Barreiro é possível observar bosques de árvores frutíferas plantados nos taludes dos canais. Naquele lugar, assim como em diversas áreas da Bacia do Una, as margens dos cursos d'água viram

uma espécie de extensão do quintal ou jardim das residências. Alguns moradores usam esses locais para cultivar suas plantas, outros utilizam esses espaços para criar animais, como galinhas e porcos.

Casais namoram à beira dos canais e amigos se reúnem reproduzindo formas de sociabilidade ribeirinhas. Deques de madeira são erguidos sobre os taludes dos canais, criando salas de estar ou bares onde os moradores tomam sua cerveja. No bairro da Pedreira, próximo à avenida Pedro Miranda, os moradores da passagem 2 de junho construíram um terraço de concreto sobre o talude do Canal do Galo onde estão dispostos bancos e uma pia sob uma árvore que dá bastante sombra. Em um dos galhos uma placa está pendurada: “Orla da 2 de junho”. O rio que foi negado pelas soluções técnicas de engenharia é evocado novamente nas práticas e eventos cotidianos daqueles que habitam próximo aos canais. O papel das margens dos canais é reconfigurado sob a lógica do magnetismo que as águas e a beira do rio exercem nas culturas ribeirinhas da Amazônia.

Não é raro alguns moradores referirem-se ao canal como “vala” ou “valão”. Isso acontece em contextos que trazem à tona a questão da sujeira e do risco de contaminação pelo contato com a água. Também é nesses episódios que fica evidente como projetos de saneamento como o Projeto Una reproduzem as desigualdades sociais urbanas

e a marginalização dos habitantes dos lugares onde houve intervenção. Um dos interlocutores da pesquisa, o senhor Laércio (na época com 73 anos), costumava entrar nas águas do Canal do Galo para retirar com as próprias mãos o lixo que obstruía o cano de concreto por onde escorrem as águas servidas das residências da Mena Barreto. Se Seu Laércio não retirasse o lixo que bloqueava a passagem da água, essas mesmas águas retornariam às casas pelos ralos, trazendo as impurezas dos canais.

Em uma das primeiras vezes em que visitei a sua residência, Seu Laércio havia se queixado de uma ferida no pé que demorava a cicatrizar devido à sua condição de diabético. Houve um dia em que ele não estava em casa e fui recebido por sua esposa Dona Lourdes. Ela me contou que o marido estava no hospital aguardando a liberação dos médicos para retornar à casa. Segundo Dona Lourdes, as repetidas vezes em que entrou no canal - somadas a outros fatores e, principalmente, à própria diabetes - pioraram o estado da ferida que ele tinha no pé, que infeccionou gravemente. Como consequência, ele tivera parte de uma perna amputada.

Ao entrar no canal para retirar lixo e assim liberar a vazão do esgoto, Seu Laércio assumia as responsabilidades da Prefeitura e do Governo do Estado, responsáveis pela drenagem urbana

e pelo esgotamento sanitário, respectivamente. A necessidade de um morador da Mena Barreto entrar no Canal do Galo para fazer por conta própria a manutenção dos sistemas implementados pelo Projeto Una representa a consolidação incompleta do acesso à cidadania ambiental por meio da instalação de infraestrutura urbana e saneamento básico nesta área da Bacia do Una. A incompletude, neste caso, é percebida na ausência de uma política satisfatória a respeito de resíduos sólidos na cidade, a falta de manutenção do sistema de macrodrenagem e a ausência de rede adequada de esgotamento sanitário.

O pragmatismo de seu Laércio e outros moradores é uma resposta à percepção deles sobre os órgãos municipais e estaduais responsáveis pelo saneamento, os quais são vistos como ausentes, vagarosos e ineficientes, realizando trabalhos incompletos. Essas características percebidas no poder público levam os moradores a atuarem para resolver problemas de infraestrutura urbana por sua conta e risco, tal como haviam feito ao longo de todo o processo de migração, ocupação e conquista do solo urbano naquela parte da cidade. No passado, o trabalho coletivo espontâneo na forma de mutirões foi fundamental para construir casas, erguer pontes e aterrar ruas, transformando uma área alagadiça em local de moradia (Soares & Hazeu 2019).

Seu Laércio conviveu com as águas do igarapé - que depois se tornou canal - desde sua juventude, quando migrou da região do Marajó para Belém ajudado por uma irmã e constituiu família na Mena Barreto. Assim, entrar no canal representava a duração da prática cotidiana de cuidar de sua família e de sua casa, moradia erguida por ele mesmo sob as águas da Mena Barreto há mais de 40 anos.

O banho na maré da Vila da Barca

Exposta aos ventos ásperos
E às enchentes lunares
Humilde “Vila da Barca”, és burgo
flutuante,
Com becos estivados, luz mortíça e
funérea,
Com moradores foragidos da cidade,
Que em ti vão esconder a inconsciente
miséria
De uma vida sem pão, nem sombras
de esperança”
(Menezes 1953).⁷

É uma área mitológica de Belém. Na minha época de adolescente ainda se ia até lá para aspirar o ar da maresia, contemplar a baía escondida por muralhas construídas no litoral (mas ainda com baixa altura), ter contato com o povo e fazer pesquisa sobre as “raízes” da cultura popular. Bebia-se e cantava-se sobre as estivas, um olho nas companhias e outro varejando eventuais surpresas, inclusive – e sobretudo – as desagradáveis. Havia de vez em quando um incidente (ou mesmo acidente, quando alguém, mais ébrio, se desequilibrava nas pontes de madeira), mas nada grave. Esse tipo de excursão seria temerária, quando não suicida, nos nossos dias. (Pinto 2014)⁸.

A Vila da Barca é uma comunidade ribeirinha que se estende em estivas e palafitas sobre as águas da Baía do Guajará. O local é representado pelo senso comum como perigoso, frequentemente associado à pobreza e à violência, como fica evidente no final do segundo trecho disposto acima. Desde 2007, ela integra um projeto habitacional do Governo Federal que é parte do primeiro Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) e que tem a Prefeitura de Belém como tomadora de recursos e executora de obras. Esse projeto remodelou parte da paisagem urbana da Vila da Barca. Uma parte dos moradores foi remanejada das casas palafitas onde moravam e reassentada em apartamentos construídos no mesmo local. Não obstante, essa intervenção do poder público, as obras foram interrompidas e grande parte da população da Vila da Barca continua vivendo em assentamentos precários (Rodrigues e Hantani 2019). Durante o trabalho de campo realizado em 2013 e 2014 tive a oportunidade conhecer o local. O motivo da ida à Vila da Barca foi o banho na maré do inverno amazônico.

Naquela semana, os jornais anunciaram as “águas grandes de março” que naquele ano - 2014 - vieram apenas no mês de abril. Como acontece sazonalmente, o nível da Baía do Guajará aumentou

7 Trecho do poema “Velha barca! Velha barca”, de Bruno de Menezes.

8 Extraído do extinto Jornal Pessoal, do jornalista e sociólogo Lúcio Flavio Pinto.

de tal maneira que as suas águas cobriram algumas ruas próximas do Mercado do Ver-o-Peso. Essas imagens da maré foram veiculadas pela imprensa todos os dias da semana. Quando soube por amigos sobre o “banho na maré” fiquei curioso para saber como e onde tomavam banho.

Manifestei minha vontade de conhecer o banho na maré e esperei até o dia seguinte quando fui convidado pelos vizinhos para ir até a Vila da Barca. Na sexta-feira, o banho bom daria às 13 horas. No horário combinado me dirigi até a esquina onde todos se encontravam para beber e jogar baralho. Éramos quatro pessoas. Fizemos uma coleta para comprar um litro de cachaça e seguimos a pé. Subimos a Rua Magno de Araújo, por dentro da Feira do Telégrafo, em direção à avenida Pedro Álvares Cabral e quando cruzamos esta avenida já estávamos na entrada da Vila da Barca.

Já era possível avistar os prédios construídos pelo projeto habitacional e o posto de saúde da Vila da Barca. Passamos pelos prédios de apartamento, cruzamos um campinho de futebol e a pracinha do conjunto habitacional. Logo apareceram os apartamentos que já estavam erguidos, mas que ainda não estavam prontos para serem entregues aos seus novos moradores. Depois desses prédios, vieram outros cujas obras pareciam longe de concluídas e aparentavam uma estagnação de bastante tempo, embora sua

entrega estivesse prevista para o ano de 2014, conforme indicava uma placa em frente à obra. As edificações acabaram e seguimos por uma trilha lamacenta e rodeada de mato. À esquerda encontravam-se as casas palafitas remanescentes da Vila da Barca. No caminho, encontramos um cemitério de embarcações, algumas abandonadas, outras nas quais homens estavam trabalhando. Já enxergávamos a água barrenta do rio.

O que nos esperava à margem da baía não era o parapeito usado para se debruçar e admirar a paisagem fluvial, tampouco era o guarda-corpo usado para separar o canal da pista. Na orla da Vila da Barca, o acesso à água era livre, feito por uma escada de cimento que conduzia para dentro do rio e sobre a qual se debatiam as ondas da maré (Figura 3).

Não éramos apenas nós, da Mena Barreto, que estávamos no local. Todos aproveitavam as altas da maré, que do outro lado da cidade invadiam as lojas e do Ver-o-Peso, que deixavam preocupados os moradores das proximidades dos canais com a coincidência das chuvas com as marés. Naquela sexta-feira nublada chegavam grupos de adolescentes em algazarra dentro e fora d’água, enquanto os aviões sobrevoavam de rasante a Baía do Guajará prontos para aterrissar no aeroporto perto dali. Crianças curiosas se aproximavam atraídas pelo barulho, mulheres com suas crianças

no colo e jovens se lançavam ao rio num clima de festa, recriando o verão em meio ao inverno amazônico chuvoso.

César, um dos amigos que estavam presentes me contava sobre suas aventuras na Baía do Guajará, uma vez em que a atravessou em uma canoa com dois amigos para pescar. Narrou ele que na ida, a água estava calma, a pescaria fora bem-sucedida. Na volta, porém, uma chuva forte caiu e a baía se agitou. César e seus amigos se apressaram para chegar à margem. Já perto da terra firme, resolveram pegar um atalho pelo meio de duas grandes balsas de ferro. De repente, perceberam que o vento e as águas revoltas estavam fazendo com que as balsas se aproximassem. No meio, a canoinha de madeira seria esmagada por aqueles dois imensos paredões de metal. Apressaram-se nos remos enquanto o caminho se estreitava cada vez mais. Remando cada vez mais rápido para se salvar, perderam os peixes que tinham apanhado, perderam as varas de pescar, perderam a cachaça, mas conseguiram finalmente chegar à margem. Depois desse dia César disse que nunca mais quis atravessar a baía.

Ele também falou sobre os antigos espaços de sociabilidade na orla de Belém onde ele, sua família e seus amigos se reuniam antigamente. Contou sobre os churrascos que faziam em um

lugar chamado “Porto Louco”, um conjunto de balsas e embarcações abandonadas ao lado da Vila da Barca. Segundo César: “enchia de gente, era mulher, era criança, a gente levava carne, levava uma churrasqueira, fazia um churrasco em cima da balsa”. “Aí a maré ia enchendo, enchia até a balsa ficar debaixo d’água.” Ele prosseguiu dizendo: “Quando tiraram aquela balsa de lá, a gente pegou muito camarão ali, cada camarãozão, olha!”, e indicava com as mãos o tamanho dos camarões. “A gente pegou muito peixe, tudo aquilo se criava embaixo da balsa, até cobra tinha ali!”. Régis, um dos amigos que estava conosco, contou que naquele local havia pescado um filhote⁹ de 2 quilos. “Peixe de pescaria é pra botar pra correr, né?”, disse ele, indicando que o produto da pesca deveria ser de consumo coletivo dos moradores. César, por sua vez, contou que já havia pescado uma arraia imensa que lhe serviu de alimento.

Entramos na água. A escada que levava à baía acabara num plano de cimento onde eu anda podia dar pé. Mais à frente, porém, já estava fundo. Muito longe, havia uma boia de sinalização onde algumas crianças se seguravam. Após entrarem na água, meus vizinhos passavam um sabão grosso no corpo, inclusive nos cabelos. Repeti essa operação pensando que faziam isso para se proteger das impurezas daquela água,

⁹ Também conhecido com piraíba (*Brachyplatystoma filamentosum*) o filhote é um peixe “nobre” das águas amazônicas.

pois o fato de tomarem banho ali não significava que considerassem a água limpa. Bem ao nosso lado havia um cano de concreto que ficava quase submerso pela maré. Perguntei se aquele cano estava funcionando e me disseram que não, mas que passaria a funcionar após a conclusão nas obras da Vila da Barca, quando os esgotos das novas unidades habitacionais seriam despejados na Baía do Guajará por aquele mesmo cano.

A água estava barrenta, refrescante e agitada. O volume da água e sua dinâmica revoltosa evocavam vida, transformava sua aparência, faziam crer que aquelas águas que recebem o esgoto de uma cidade com mais de um milhão e quatrocentos habitantes eram limpas, próprias para o banho e o lazer. Não havia sinal de dejetos, sujeira ou mal cheiro. Era como se a grande maré chegasse para purificar as águas sujas do entorno de Belém.



Figura 3 - Orla da Vila da Barca. Foto: Acervo pessoal do autor.

“A maré quebrou”, disse César. Já estava começando a secar. “Quando fica mais seco a água começa a cheirar mal”, disse ele. A cachaça também já havia terminado. Chegou a hora de voltarmos. Para retornarmos seguimos um caminho diferente. Passamos pelo outro lado do projeto habitacional, onde pude ver a entrada para as palafitas da Vila da Barca em plena Avenida Pedro Álvares Cabral, avenida onde são erguidos luxuosos arranha-céus com vistas para a Baía do Guajará.

O Canal do Galo conduz ao Canal do Una, que lança suas águas na Baía do Guajará. Os moradores da Mena Barreto mimetizam o caminho do curso d’água se dirigindo à margem da baía. O sistema hidrográfico da Bacia do Una se sobrepõe aos sistemas sociais que traçam redes de relações que se vetorizam dos canais para a baía e vice-versa. Os moradores da Mena Barreto se consultam e são atendidos no Posto de Saúde da Vila da Barca. Possuem parentes e amigos no local, estabelecem relações de trabalho e comércio, além do banho, é claro. Assim, buscam a relação ancestral com a água se aproximando dos canais de macrodrenagem, mas também caminhando até as margens da Vila da Barca onde ainda existem não apenas “janelas” para o rio, mas também caminhos e escadas que levam ao refrigério nas águas turvas e mornas do estuário guajarino.

4 A CIDADE E SUAS MARGENS

Enquanto tomávamos banho na Baía do Guajará era possível observar a intensa verticalização que a orla fluvial central vem sofrendo. Por mais que estivéssemos em uma vila ribeirinha localizada praticamente no centro da cidade, quando atravessássemos a Avenida Pedro Álvares Cabral nos depararíamos com vários arranha-céus luxuosos - alguns ainda em construção - cujo principal diferencial no mercado imobiliário seria justamente a vista para o rio. Esses prédios aparecem como monumentos de uma nova Belém vertical que agora volta seus olhares e seus investimentos econômicos de grande porte para o rio.

A contraditória relação da cidade com o rio, que passa pela sua negação e, recentemente, pela revalorização do ambiente fluvial na vida urbana, é colocada nos seguintes termos por Bolle (2008), alemão radicado no Brasil, escritor e estudioso da literatura paraense:

Dando as costas para o rio e olhando para o Leste, enxergamos apenas uma muralha de prédios. Ora, é justamente essa muralha que constitui, neste caso, um outro ícone urbano expressivo: a cidade vivendo de costas para o rio. As beiras do rio e do estuário eram associadas às águas turvas e à lama, à massa de gente popular, ao barulho de barcos e vendedores, ao trabalho braçal e ao suor, aos detritos e aos dejetos. Esse padrão da classe média de viver de costas para o rio prolongou-se da Belle Époque até os anos 1980 adentro, só começando a mudar a partir da década de 90. (Bolle 2008: 106).

A transformação deste padrão a partir dos anos 90 do século XX está relacionada à perda da importância econômica do porto central de Belém. Com o declínio da zona portuária, surge a necessidade de se pensar em novos investimentos para a área, o que resulta em iniciativas ligadas ora ao turismo de massa, ora ao mercado imobiliário, como mostram os trabalhos de Ponte (2005; 2006) sobre as intervenções urbanísticas na orla fluvial central de Belém. É interessante ressaltar, ainda conforme as reflexões do autor, que este movimento de revalorização da orla belemense vem acompanhado de discursos presentes na mídia e no debate político sobre o que se chamou de “devolução” do acesso ao rio e à baía para os habitantes da cidade.

A ideia recorrentemente aceita de a cidade ter se estruturado “de costas para o rio” e os discursos da retomada e “devolução” da orla em muito contrastam com as práticas de moradores da Vila da Barca e de outros sujeitos que se locomovem de seus bairros e comunidades para banhar-se na maré das águas que contornam a cidade. Tal é o caso de meus amigos da Mena Barreto, os quais se deslocam das margens do Canal do Galo para as margens da baía a fim de vivenciar o contato com a água. Logo, diferentes formas de relacionar-se com o rio foram construídas ao longo do tempo e de acordo com os valores e visões de mundo dos

sujeitos envolvidos no uso e desuso de espaços urbanos como as margens fluviais da cidade.

O padre missionário e viajante Daniel P. Kidder, que esteve em Belém entre 1840 e 1842 relatou em seus escritos o remoto hábito das classes populares de tomar banho na Baía do Guajará:

Vários objetos e costumes observam-se no Pará, que parecem ser totalmente peculiares ao lugar. Em certo ponto da cidade, onde se abatem as redes destinadas ao consumo, vêem-se inúmeros corvos pousados sobre as árvores ou descrevendo lentas evoluções no ar. Ao longo da margem do rio notam-se numerosas pessoas banhando-se, tanto pela manhã como à tarde. Não há cerimônia nessas abluções tão agradáveis quão necessárias. É comum verem-se homens, mulheres e crianças das classes mais humildes, nadando, mergulhando em direções diferentes, todos ao mesmo tempo (Kidder 2002: 171).

O relato de Kidder chama atenção para a duração no tempo desta prática na orla belemense. Nota-se, pela descrição do autor, que no século XIX esse banho se dava nas imediações do Antigo Curro Municipal, hoje conhecido como “Curro Velho”, o qual se encontra muito próximo ao que hoje em dia é Vila da Barca. A partir da década de 1990, o poder público começa a investir na “retomada” da orla fluvial de Belém para criar espaços de consumo, sociabilidade, lazer e sítios turísticos que tornassem a cidade atrativa a consumidores e investimentos econômicos. Enquanto isso, as classes populares têm mantido uma relação ancestral com o rio que

escapou ao discurso oficial tacitamente aceito e difundido segundo o qual, até a década de 1990, Belém estava “de costas para o rio”. Esse também é o caso da história contada por César sobre o local que chamava de “Porto Louco”.

O espaço de sociabilidade de César e sua família às margens da baía foi fechado para a construção de um prédio residencial. É de conhecimento público que a construção do prédio esteve embargada pela justiça e suas obras foram interrompidas durante certo tempo. Eventualmente, as obras do edifício foram concluídas, mas não antes da história percorrer os jornais de circulação regional pelo prédio ter sua construção baseada em fraudes¹⁰: o edifício foi construído em cima de uma área de aterro, o que não é recomendado do ponto de vista técnico e nem permitido pela legislação do município, além de constituir crime ambiental por estar localizado em uma APP (Área de Proteção Permanente) de acordo com o Novo Código Florestal Brasileiro (Pinto 2014).

Essas dinâmicas de utilização das margens da Baía do Guajará levam à reflexão sobre a múltipla vocação do que se entende contemporaneamente por “orla” na cidade de Belém, alvo de interesses e

significações contrastantes quando considerados os atores em conflito nesses territórios. Por um lado, esses conflitos refletem a diversidade cultural da metrópole amazônica e as particularidades do processo histórico de consolidação da cidade que, desde a sua fundação no século XVII, oscilou em uma dialética de utilização/negação/retomada de sua relação com a água. Por outro, há de se considerar as iniciativas do poder público geralmente voltadas para as camadas altas e médias com seus desejos de “recuperar” e “reconquistar” a orla da cidade e que se manifesta na criação de espaços voltados para a fruição da paisagem fluvial. Tal é o caso do Ver-o-Rio, da Estação das Docas, do Projeto Feliz Luzitânia e, mais recentemente, do Portal da Amazônia (Ponte 2006).

Em comum com os projetos de macrodrenagem das águas que recortam a cidade, as intervenções na orla também constituem formas de disciplinamento do uso desses lugares e dos corpos e subjetividades que ali estão presentes. Além disso, nenhuma dessas iniciativas dialoga de fato com a ideia - no passado e no presente - de uma Belém fluvial, integrando o ambiente hídrico à malha urbana¹¹ ou promovendo o tipo de relação com o rio que é observada no banho das marés e na permanência

¹⁰ Jornal Pessoal 2014:7.

¹¹ O Projeto de Macrodrenagem da Bacia do Tucunduba foi concebido a partir do paradigma dos rios urbanos incentivado pela ONU e pode ser considerado, com ressalvas, uma exceção no universo das políticas públicas ligadas à gestão das águas urbanas em Belém (Barbosa et al. 2003).

de pequenas embarcações abaixo das palafitas da Vila da Barca.

As problemáticas referentes à incorporação da Bacia do Una à paisagem urbana belemense tangenciam algumas questões relativas à “devolução” ou “revitalização” da orla fluvial central no que diz respeito ao acesso à água não só como recurso, mas sobretudo como meio e local onde se vive. Tanto na orla como no interior da cidade existem guarda-corpos, muros, parapeitos e passarelas que isolam as pessoas da água, ao invés de conduzir a ela. Uma exceção pode ser a subutilizada rampa para esportes náuticos no Projeto Ver-o-Rio, há algumas quadras da Mena Barreto e da Vila da Barca. De um modo geral, entretanto, o que é pensado nesses projetos de intervenção urbanística é o uso do solo urbano, sendo a terra o elemento referencial, em detrimento da água e das relações efetivas com esse outro elemento.

O usos dados às margens da orla e dos canais remetem a dinâmicas sociais de proximidade com o rio que são recriadas pelos sujeitos no cotidiano por meio de suas formas de sociabilidade e de sua memória, ressoando nas práticas de contato com a água estabelecidas em Belém ao longo do tempo. Por isso, o banho na maré da Baía do Guajará, assim como o banho nos canais e a apropriação de suas margens como espaços de sociabilidade,

plantio de árvores, criação de animais e como extensão do espaço doméstico não precisam ser classificados neste trabalho como usos inadequados dos espaços e equipamentos ali existentes. Quando enquadrados fora das normatividades propostas pelas políticas públicas implementadas nesses lugares, essas práticas revelam maneiras de ressignificar a paisagem hídrica e reconquistar a cidade de acordo com as necessidades e visões de mundo dos moradores dessas áreas, processo que é informado pela memória. A compreensão dessas práticas contribui para que a cidade e o resultado das políticas urbanas sejam considerados menos como a expressão do fracasso ou triunfo da racionalidade cartesiana e mais como reflexo da experiência compartilhada a partir das trajetórias e itinerários de seus habitantes.

A observação das atitudes cotidianas relacionadas à água em Belém também permite notar a superposição de camadas temporais existentes em um mesmo espaço. Os cursos d’água transpostos para os canais, os igarapés aterrados, os charcos pobres de antigamente e mesmo partes da antiga orla fluvial encontram-se sobrepostos pela memória nas paisagens urbanas de Belém a lugares onde hoje em dia existem edifícios de alto poder aquisitivo, intensa especulação imobiliária e tráfego de automóveis. Os antigos igarapés e igarapés, assim como as práticas a eles

associadas, hoje são vivenciados na ordem dos espaços fantásticos (Eckert & Rocha 2005), isto é, espaços que não existem mais da maneira como eram antigamente, mas são trazidos à tona pelas narrativas e práticas de seus habitantes que acompanharam as modificações da cidade e de sua relação com suas paisagens fluviais ao longo do tempo (Figura 4).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A cidade de Belém e a Bacia do Una passaram durante o século XX e início do século XXI por intervenções urbanísticas que alteraram substancialmente a paisagem urbana e os modos de vida de seus habitantes, sobretudo no que diz respeito à relação com a água. Projetos como a macrodrenagem da Bacia do Una, por exemplo,



Figura 4 - Margens. Foto: Acervo pessoal do autor.

foram responsáveis por institucionalizar as fronteiras entre cidade e natureza, o que também significa dirigir as condutas e práticas dos habitantes das áreas beneficiadas em relação às águas urbanas e aos equipamentos que foram instalados. Além disso, tais projetos resultaram na reprodução das desigualdades urbanas e na marginalização dos habitantes das áreas beneficiadas, na medida em que responderam parcialmente aos seus objetivos e às necessidades dos moradores.

Esse contexto da cidade e das políticas urbanas relacionadas à água desencadearam dois processos fundamentalmente ligados à memória. Em primeiro lugar, Bachelard (1988) recorda que o esforço da duração é um esforço para assegurar a continuidade do ser expresso nas coisas do mundo. No caso deste trabalho, o esforço de fazer durar contra a finitude do ser é percebido nas tentativas dos sujeitos de recuperar, reavivar e de continuar evocando as imagens do rio e do igarapé, ainda que em uma conjuntura de crise urbana e ambiental. Em segundo, as práticas dos habitantes do entorno dos canais e da orla fluvial representam resistências ao *modus operandi* das políticas públicas baseadas

na supressão da água e que foram pensadas e implementadas de modo vertical nesses espaços. Assim, o canal se torna rio e igarapé novamente, o banho na baía poluída torna-se de novo possível, ao mesmo tempo em que essas transformações são revertidas. As políticas criaram fronteiras entre cidade e água, mas o movimento das marés e as formas de sociabilidade tornam essas fronteiras ambíguas, móveis e situacionais.

A experiência na Bacia do Una mostrou como a memória vibra no tempo da cidade, estando sujeita aos desígnios dos sujeitos, às descontinuidades de suas experiências, às mudanças em suas trajetórias e aos rearranjos da vida urbana. O trabalho também apontou como a água tem papel fundamental no tensionamento da memória. Mais do que elemento natural inerte ou um recurso, a água agencia relações sociais na cidade, motivando projetos milionários de intervenção urbana, recusando a própria supressão, invadindo casas e corroendo paredes. Ao mesmo tempo, a água também integra o cotidiano e a sociabilidade de populações que viveram sobre a água e a ela retornam, reinserindo o tempo da cidade no tempo das marés.

REFERÊNCIAS

- Abelém, Auriléia Gomes. 1988. *Urbanização e remoção: por que e pra quem?* Belém: UFPA.
- Almeida, C. M. R. 2011. Belém do Pará, uma cidade entre as águas: História, natureza e definição territorial em princípios do século XIX. In Simpósio Nacional de História 26. São Paulo, SP: Universidade de São Paulo. <http://www.snh2011.anpuh.org/site/anaiscomplementares#C>
- Bachelard, Gaston. 2013. *A água e os sonhos: Ensaio sobre a imaginação da matéria*. São Paulo: Martins Fontes.
- Bachelard, Gaston. 1988. *A dialética da duração*. São Paulo: Ática.
- Baena, Antonio Ladislau M. 1839. *Ensaio Corográfico sobre a Província do Pará*. Belém: Typ. de Santos & Menor.
- Barbosa, Maria José et al. 2003. *Estudo de caso: urbanização do igarapé Tucunduba, gestão de rios urbanos*. Belém: UFPA.
- Bateson, Gregory. 1987. Form, substance and difference, in *Steps to an ecology of mind*, pp. 448-464. Londres: Jason Aronson Inc.
- Bolle, Willie. 2008. Belém, porta de entrada na Amazônia, in *Cidades na floresta*, pp.99-150. Belém: Annablume.
- Cardoso, Ana Cláudia D.; Ventura Neto, Raul Silva. 2013. A evolução urbana de Belém: trajetória de ambiguidades e conflitos socioambientais. *Cadernos Metrôpole*. 15(29): 55-75.
- Chevalier, Denis. 1991. Des savoirs efficaces. *Terrain*.16: 5-11.
- Das, Veena e Poole, Deborah. 2004. State and its margins, in *Anthropology in the margins of the state*, pp.6-32. Santa Fe: School of American Research Press.
- Devos, Rafael Victorino; Soares, Ana Paula Marcante e Rocha, Ana Luiza Carvalho. 2010. Habitantes do Arroio: memória ambiental das águas urbanas. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*. 22: 51-64.
- Eckert, Cornelia. 2010. Cidade e Política: nas trilhas de uma Antropologia da e na cidade no Brasil, in *Horizontes das Ciências Sociais no Brasil*, pp.155-196. São Paulo: ANPOCS.
- Eckert, Cornelia e Rocha, Ana Luiza. 2005. *O tempo e a cidade*. Porto Alegre: UFRGS.

- Foucault, Michel. 2002. Aula de 17 de março de 1976, in *Em defesa da sociedade, Curso no Collège de France*, pp. 285-315. São Paulo: Martins Fontes.
- Geertz, Clifford. 1991. O dilema do antropólogo: entre “estar lá” e “estar aqui”. *Cadernos de Campo*. 7(7): 205-35.
- Kidder, Daniel. 2002. *Reminiscências de Viagens e Permanências nas Províncias do Norte do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia.
- Lefebvre, Henri. 2004. *A revolução urbana*. Belo Horizonte.
- Mansur, Andressa Viana et al. 2018. Adapting to urban challenges in the Amazon: flood risk and infrastructure deficiencies in Belém, Brazil. *Regional Environmental Change*, 18 (5): 1411-1426.
- Moreira, Eidorfe. 1989. *Obras reunidas de Eidorfe Moreira*. Vol. VII. Belém: Cejup.
- Meira Filho, Augusto. 1973. *Contribuição à História de Belém*. Belém: Imprensa Oficial do Estado.
- Menezes, Bruno de. 1953. *Lua sonâmbula*. Belém: Falangola.
- Kaika, Maria 2005. *City of flows: Water, modernity, and the city*. New York: Routledge.
- Pará. 2006. *Informações gerais sobre o Projeto Una*. Belém.
- Penteado, Antônio Rocha. 1968. *Belém: Estudo de Geografia Urbana*. v. 1. Belém: UFPA.
- Pereira, J. A. R. 2003. *Saneamento Ambiental em áreas urbanas: esgotamento sanitário na região metropolitana de Belém*. Belém: UFPA.
- Pinto, Lúcio Flávio. 2014. *Jornal Pessoal* 559, 2ª quinzena de abril de 2014. p.8.
- Sant’anna, Denise Bernuzzi. 2007. *Cidade das águas: usos de rios, córregos, bicas e chafarizes em São Paulo (1822-1901)*. São Paulo: SENAC.
- Ponte, Juliano Ximenes. 2006. Sustentabilidade, desenvolvimento e planejamento urbano: reconfiguração das margens fluviais de Belém. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*. 8 (1): 27-44.
- Rodrigues, Roberta Menezes e Hantani, Daniele Saori E. 2019. Moradia e urbanização das baixadas de Belém: uma análise do PAC urbanização de assentamentos precários. In *XVIII Enampur*. Natal, RN: Anpur. <http://anpur.org.br/xviiienanpur/anais>
- Silva, A. M. 2003. *Gestão de conflitos pelo uso da água em bacias hidrográficas urbanas*. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Engenharia Civil, Universidade Federal do Pará.

Soares, Pedro Paulo M.A. 2016. *Memória ambiental na Bacia do Una: Estudo antropológico sobre transformações urbanas e políticas públicas de saneamento em Belém (PA)*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Soares, Pedro Paulo M.A.; Cruz, Sandra Helena Ribeiro. 2019. A Ecologia Política das inundações urbanas na Bacia do Una em Belém (PA). *Emancipação*. 19:1-15.

Soares, Pedro Paulo M. A.; Hazeu, Marcel Theodoor. 2019. Trabalho, migração e contrastes socioespaciais urbanos: trajetórias sociais de habitantes da Bacia do Una em Belém (PA). *Ponto Urbe* 24.

Soares, Pedro Paulo M. A.; Cruz, Sandra Helena Ribeiro e Costa, José Alexandre de Jesus. 2020. Inundações urbanas e violações dos direitos humanos na bacia do Una em Belém do Pará, in *Gestão da água: desafios sociopolíticos e sociotécnicos na Amazônia e no Nordeste brasileiros*, pp.100-122. Belém: NUMA/UFPA.

Valle, A. S. e Oliveira, José Aldemir. 2003. A cidade de Manaus: análise da produção do espaço urbano a partir dos igarapés, in *Cidade de Manaus: visões interdisciplinares*, pp.151-184. Manaus: EDUA.

Trindade Júnior, Saint-Clair. 1997. *Produção do espaço e uso do solo em Belém*. Belém: NAEA/UFPA.

Velho, Gilberto. 1994. Observando o familiar, in *Individualismo e cultura: notas para uma Antropologia da sociedade contemporânea*, pp. 123-132. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

ETNOGRAFIAS DECOLONIAIS: POSSIBILIDADES DE CRÍTICA CULTURAL AOS MODELOS DE “DESENVOLVIMENTO” E À (IN) SUSTENTABILIDADE SOCIOAMBIENTAL AO SUL DO BRASIL

Margarete Fagundes Nunes  

Universidade Feevale

Ana Luiza Carvalho Rocha  

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

submissão: 09/03/2021 | aprovação: 03/08/2021

RESUMO

Este artigo apresenta uma discussão sobre Etnografia da Duração, Memória do Trabalho, Memória Ambiental e Decolonialidade, tendo como lócus de investigação o Vale do Rio dos Sinos, Rio Grande do Sul, Brasil. A partir das categorias trabalho, paisagem e relações étnico-raciais buscamos apreender a rítmica das ocupações territoriais e os conflitos entre diferentes grupos na disputa pelos recursos naturais para a configuração dos territórios e das paisagens urbanas. Apoia-se na Etnografia da Duração articulada ao conceito de decolonialidade, lançando mão de narrativas dos interlocutores da pesquisa e de outras narrativas escritas que versam sobre a região dos Sinos, ao longo da sua fundação e formação.

Palavras-chave: Etnografia da Duração; Decolonialidade; Paisagem Urbana.

DECOLONIAL ETHNOGRAPHIES: POSSIBILITIES OF CULTURAL CRITICISM OF “DEVELOPMENT” AND SOCIO- ENVIRONMENTAL (IN)SUSTAINABILITY MODELS IN SOUTHERN BRAZIL

ETNOGRAFÍAS DECOLONIALES: POSIBILIDADES DE CRÍTICA CULTURAL DE MODELOS DE “DESARROLLO” Y (IN) SUSTENTABILIDAD SOCIOAMBIENTAL EN EL SUR DE BRASIL.

ABSTRACT

The article presents a discussion on the ethnography of duration, memory of labour, environmental memory, decolianity, having rio dos Sinos Valley/RS, Brazil as the locus of investigation. From the categories work, landscape and ethnic-racial relations, it seeks to understand the rhythm of territorial occupations and the conflicts between different groups in the dispute for natural resources for the configuration of territories and urban landscapes. It relies on the ethnography of duration articulated with the concept of decoloniality, making use of narratives from the research interlocutors and other written narratives that tell about the Sinos region, throughout its foundation and formation.

Keywords: Ethnography of duration; Decoloniality; Urban landscape.

RESUMEN

El artículo presenta una discusión sobre etnografía de la duración, memoria del trabajo, memoria ambiental y decolonialidad, teniendo como lugar de investigación el Valle do rio dos Sinos/RS, Brasil. Desde las categorías trabajo, paisaje y relaciones étnico-raciales, se busca comprender el ritmo de las ocupaciones territoriales y los conflictos entre diferentes grupos en la disputa por los recursos naturales para la configuración de territorios y paisajes urbanos. Se sustenta en la etnografía de la duración articulada con el concepto de decolonialidad, haciendo uso de las narrativas de los interlocutores de investigación y otras narrativas escritas que abordan la región del Sinos, a lo largo de su fundación y formación.

Palabras claves: Etnografía de la duración; Decolonialidad; Paisaje urbano.

1 INTRODUÇÃO

Nossas pesquisas na região do Vale do Sinos, Rio Grande do Sul¹, têm como inspiração os estudos desenvolvidos por Devos (2007, 2009) no arquipélago das Ilhas de Porto Alegre (RS). O autor propõe o conceito de memória ambiental para análise e interpretação das formas da vida urbana que conjugam as experiências do tempo dos seus habitantes em sua íntima relação com o ambiente que os cercam. Tendo como referência o estudo da memória como espaço fantástico, na linha dos estudos sobre Etnografia da Duração (Eckert & Rocha 2013), Devos (2007) procura compreender a forma como os ilhéus refletem sobre as transformações da paisagem da região ao longo do tempo e, do mesmo modo, como essas paisagens reagem a essa presença.

Nesse sentido, nossas pesquisas sobre a matriz operário-industrial implantada na região do Sinos, em especial, a de produção do couro e do calçado, que teve seu apogeu e crise ao longo do século XX, tecem fortes laços com os procedimentos de pesquisa adotados por Devos (2007, 2009) sobre o delta do rio Jacuí, na região do lago Guaíba, em Porto Alegre, capital do Rio Grande do Sul.

Quando utilizamos o conceito de paisagem,

concordamos com a visão simmeliana de que ela é a delimitação do todo, é parte da unidade que é a natureza, mas, para a sua demarcação, necessita do olhar humano, pois é modelada por uma disposição estética pela “individualização das formas interiores e exteriores da existência”, pelo gesto espiritual humano que, ao individualizar, deseja retornar ao todo pela parte. A paisagem não é tão somente um conjunto de elementos objetivos e extrínsecos, ela é também resultado da produção espiritual humana (Simmel 1996).

Neste artigo, tratamos de alguns aspectos dos estudos de Etnografia da Duração (Eckert & Rocha 2013) como forma de procedermos ao conhecimento dos arranjos entre cidade e natureza que dão origem às paisagens de nossas metrópoles contemporâneas, em particular, à luz dos fenômenos da memória em suas interconexões com o mundo do trabalho. Eckert e Rocha (2013) propõem o estudo das feições do tempo para a compreensão das formas de vida que transcorrem nos contextos urbano-industriais, focando na investigação da rítmica incessante das interações dos habitantes com o ambiente cósmico e social que os cercam, e vice-versa, isto é, no modo como o ambiente cósmico reage a essa presença.

1 A bacia do rio dos Sinos integra 32 municípios. Possui cerca de 190 km de extensão desde a nascente, no município de Caraá, até a foz, no município de Canoas, na Região Metropolitana de Porto Alegre. As terras baixas do rio dos Sinos formam o Vale do Sinos, englobando 14 municípios da Região Metropolitana, entre eles o município de Novo Hamburgo. Fonte: <http://www.comitesinos.com.br/bacia-hidrografica-do-rio-dos-sinos>.

Por meio da nossa adesão à Etnografia da Duração também atentamos para o modo como os habitantes da região do Sinos, nossos interlocutores, interpretam e dão sentido às suas ações e itinerários urbanos, às suas lembranças acerca do trabalho, das relações étnico-raciais, das paisagens urbanas e dos conflitos socioambientais. Do mesmo modo, trazemos, como parte desta etnografia da duração, narrativas de cronistas, viajantes, intelectuais, políticos e outros personagens da vida urbana a fim de compreender as imagens e representações que fundam uma memória social da região que dialoga com as memórias coletivas dos seus habitantes (Eckert & Rocha 2013). Trata-se de uma pluralidade de vozes que integram as coleções etnográficas, dentre as quais estão as vozes dos próprios antropólogos (as) na condição de narradores urbanos (Rocha & Eckert 2005). Consideramos, igualmente, as transformações das paisagens urbanas e os agenciamentos das matérias terrestre e aquática na sua intrínseca relação com a implantação de uma matriz operário-industrial na região do Sinos.

Privilegiamos o contexto da bacia hidrográfica do rio dos Sinos como delimitação geográfica de nosso universo de pesquisa, considerada, aqui, por conter diferentes escalas espaço-temporais, tal qual propõe Little (2004, 2006), ao dizer que os conflitos socioambientais só podem ser estudados

etnograficamente quando se leva em conta os multiatores envolvidos - sociais e naturais - em seus diferentes níveis de escala, o que ele denomina de conexões fractais. Assim, seguindo a proposta do autor, por contemplar distintos ecossistemas na dinâmica de suas águas, a bacia do Sinos, em nossas investigações, torna-se o foco de análise de conflitos socioambientais. No interior do fluxo de suas águas, acabamos operando com diferentes escalas para o estudo da memória ambiental e dos laços estreitos com as memórias do trabalho nos curtumes e nas fábricas de calçados e componentes para calçados que ali se localizaram ao longo do tempo.

A bacia hidrográfica torna-se, portanto, uma entidade geográfica estratégica que permite acessar os ecossistemas onde diversos grupos sociais, oriundos de distintas tradições sociohistóricas e com suas respectivas instituições socioeconômicas, construíram e constroem modos de vida particulares.

Em nossas reflexões sobre as dinâmicas da vida urbana e industrial no Vale do Sinos, observamos um isomorfismo profundo com a dinâmica das águas. As águas urbanas - rios, canais, arroios... - atuaram ao mesmo tempo como separação e ligação entre territórios vizinhos. Nas metáforas de Simmel (1988), foram concomitantemente ponte e porta, espaços que marcaram a passagem

dos microcosmos da casa e da vizinhança para o universo da cidade.

Para atingir nossos objetivos tratamos o tema, inicialmente, apresentando um breve panorama de nossas filiações teórico-conceituais, desde os procedimentos da Etnografia da Duração à nossa proposição conceitual das Etnografias Decoloniais; seguida da apresentação do Vale do Rio dos Sinos e das narrativas que o configuram simbolicamente ao longo do tempo; da posterior conjugação das narrativas de alguns interlocutores diretos. Por fim, nossas considerações finais.

2 DAS FILIAÇÕES TEÓRICO-CONCEITUAIS

A Etnografia da Duração, pela via dos estudos do imaginário, também se debruça sobre a investigação das feições do tempo que regulam a permanência, o apogeu e o declínio de uma civilização. Particularmente, focam nas modalidades simbólicas de controle do tempo que consolidam tanto o empreendimento colonial nos trópicos e a exploração de seus recursos naturais quanto aquelas que contradizem, invertem ou neutralizam as suas utopias históricas.

Apontamos para o processo infundável de construção e destruição do teatro da vida urbana nas cidades latino-americanas e seus territórios, sempre num diálogo especular com as utopias veiculadas pelos mitos histórico e progressista: o

caso da empreitada da Europa renascentista em seu movimento de conquista e colonização das terras americanas.

Com a concepção de etnografias decoloniais intentamos questionar a manutenção da situação de colonialidade do poder e do saber dos territórios localizados ao Sul do mundo, nos aspectos físicos e geográficos desses espaços - recursos naturais, fauna, flora etc. - e nas dimensões sociais e culturais e suas repercussões nos procedimentos de pesquisa etnográfica na área dos Estudos de Memória Ambiental em contextos metropolitanos. Aproximamo-nos das abordagens teóricas do Grupo de Trabalho do CLACSO, cuja leitura acerca da América Latina e de seus territórios destaca a concepção de “natureza colonizada” (Alimonda 2011). Os autores enfatizam em suas análises a supremacia do Ocidente e seus impactos na América Latina (Quijano 2005), desde a exploração dos recursos naturais e a desigualdade econômica à dominação cultural.

Na esteira, portanto, da tradição de um pensamento político ambiental complexo que se propõe a pensar a “devastação socioambiental” na América Latina (Leff 2015), nossa intenção é contribuir com a desconstrução da colonialidade do poder e do saber ainda presentes nas sociedades latino-americanas e nas narrativas das Ciências Sociais e da Natureza. Assim, entendemos a

instalação dos complexos industriais, seus saberes e técnicas correspondentes como parte constitutiva desse movimento, cujo mito fundante é a “invenção da América” (Todorov 1982), e entre seus desdobramentos está a formação dos Estados nacionais do sistema mundial moderno/colonial (Quijano & Wallerstein 1992).

Em especial, discutimos a importância de uma etnografia dos processos de exploração dos recursos naturais que caracterizaram a formação dos grandes impérios coloniais na América do Sul. Da mesma forma, abordamos os modelos de desenvolvimento presentes nas narrativas modernas de formação dos Estados-nação na região, no apogeu dos processos de descolonização da América Latina, como resíduos socioculturais derivados das recorrências simbólicas do complexo civilizacional do Ocidente nos trópicos.

Desde os tempos modernos, no Ocidente, a cidade é representada pela utopia de um espaço destinado à liberdade e à democracia. Paradoxalmente, os grandes centros urbano-industriais das cidades do Sul revelam que, apesar das experiências de suas comunidades urbanas terem frutificado à sombra de utopias progressistas e históricas que fundaram a experiência da Europa ocidental nos trópicos, ao longo dos séculos, esses ideais não se materializaram na vida social.

Os estudos de memória ambiental, nos termos

aqui apresentados, contrapõem-se à abordagem do fenômeno do tempo linear e progressista do qual resultou a “invenção da América” (Todorov 1982), e que teve por consequência o processo de “comercialização da natureza” em escala mundial como parte de um progressivo processo de exploração e dominação (Alimonda 2011).

No esforço de contribuir para formular uma “epistemologia do Sul” (Santos & Meneses 2009), o teórico Quijano (2014) alerta que a colonialidade do saber e do poder sobreviveu ao fim do colonialismo do séc. XIX e complexificou-se com a globalização, no século XX, na forma de um sistema-mundo moderno/colonial caracterizado por modos de controle sobre os Estados nacionais e seus territórios modernos/coloniais, nas suas mais diferentes escalas, configurando um sofisticado sistema de divisão de classes sociais pautado na racialidade (Quijano 2004, 2005). Novos territórios coloniais são implantados dentro dos Estados-nação, atualizando os processos de pilhagem dos recursos naturais de tais regiões.

Sem dúvida, as cidades do Sul (Comaroff & Comaroff 2010) com seus dispositivos urbanos e industriais, antigamente ditas do “Terceiro Mundo”, como quaisquer outros espaços onde a existência humana se faz presente, situam-se no centro do desenvolvimento técnico e material das sociedades humanas que se desenham na

superfície do globo terrestre e, como tal, orientam-se por dispositivos simbólicos. Em particular, as cidades tropicais resultam de inúmeros paradoxos da fundação da cidade moderna no Ocidente, da qual somos herdeiros, e que remontam aos tempos arcaicos de um violento processo de expropriação da natureza que já vinha ocorrendo desde sua gênese no continente europeu (Harrison 1992, Crosby 1986).

Neste sentido, as cidades latino-americanas, africanas ou asiáticas foram, por muito tempo, consideradas como uma espécie de laboratório de investigação do fracasso espetacular das fábulas progressistas europeias projetadas para o Novo Mundo, recriando-se entre nós, pesquisadores, uma espécie de *logos* morfológico, pautado pelo drama teleológico da cultura bíblica - da queda e da redenção moral do conquistador europeu nos trópicos - para a compreensão do processo de instalação da civilização urbana na América (Rocha 1994, 1995, Souza 1993, 2009, Holanda 1994).

Nessa linha de argumentação, não podemos nos esquecer das heterotopias que acompanham as experiências dessas comunidades e redes urbanas. Os antigos mocambos onde habitavam as populações negras e pardas do Brasil, em seus ciclos colonial e imperial, encontram-se ainda presentes nas bordas de nossas cidades republicanas e democráticas, com uma massa de pessoas vivendo

nas beiras de arroios e várzeas, lugares ermos e escuros, esquecidos dos investimentos e da manutenção de equipamentos urbanos. Os “espaços estranhos” que restituem os mitos arcaicos da fundação do “ocidente euramericano” fortemente marcados por indeterminações, precariedades e improvisações em oposição à norma. As cidades do Ocidente euramericano, erguidas com a intenção de realizarem as utopias das cidades europeias do período renascentista, apresentam-se, cada vez mais, como espaços outros e com força própria, que contestam suas idealizações primeiras, obrigando-se, ao longo de um processo de descolonização, a uma reflexão de si mesmas.

Uma arquetipologia dos gestos e dos ritos de fundação da cidade moderna, ainda que se singularize das estruturas funcionais que assumem o dispositivo urbano contemporâneo, comporta situações ou combinatórias de situações e guarda uma espessura mítica que orienta a história das sociedades humanas; muito especialmente, as utopias eurocêtricas e o espírito iluminista de conquista que inspiraram o pensamento ocidental do homem da civilização nos trópicos e o seu duplo, a saber, a figura do homem da tradição, aquela que exacerbava os temores do conquistador europeu em relação ao Novo Mundo (Rocha 1994). Nessa perspectiva, encontram-se as tradições de pensamento que associam o processo civilizacional

nos trópicos à ambiguidade das imagens de exílio e êxodo, inferno e paraíso, peregrinação e fuga, terror e cura (Taussig 1993), nos moldes de uma geografia fantástica, envolvendo toda a sorte de formas de motivações simbólicas veiculadas pela empresa colonial nos trópicos (Souza 1993): a comercialização da natureza, a evangelização das almas, a exploração dos corpos.

Somos parte dos constrangimentos da bacia semântica (Durand 1983,1984, 2007) que originou as cidades do Sul como prolongamentos dos imaginários utópicos projetados pela empresa colonial no interior de um sistema-mundo elaborado pelas cidades do Norte. Para esse autor, em seus estudos das estruturas antropológicas do imaginário, a alusão à metáfora da potamologia da bacia hidrográfica permite-nos elucidar o trajeto dos símbolos e imagens que se expressam nas obras das culturas humanas sob as pressões culturais e as contingências da história.

A Etnografia da Duração (Eckert & Rocha 2013), aplicada aos Estudos de Memória Ambiental, permite-nos tecer um fundo interpretativo para o trajeto antropológico que inaugura as relações das sociedades humanas com seu meio cósmico e social. Em especial, no Brasil, reconhecemos alguns limites de pensar em outros termos o complexo civilizacional europeu, branco e cristão, presente nas abordagens sobre o fenômeno

urbano latino-americano, e avançar para uma ruptura epistemológica (Bachelard 1968) com a colonialidade das formas de pensar ainda filiadas aos mitos de fundação da América tropical.

Mas nossas reflexões não param no reconhecimento simplista do traço, até certo ponto artificial, da modernização ocidental na América ibérica, que remonta ao passado perdido da presença europeia nos trópicos (Holanda 2000). No interior do giro epistemológico que estamos propondo, trata-se de fazer avançar uma etnografia das feições das cidades latino-americanas em suas relações com aquelas cidades europeias a partir da metáfora do espelho (Morse 1988). Comprometemo-nos com a problematização das quiméricas polêmicas que atribuímos às nossas cidades, pois elas nos permitem decifrar, segundo seu princípio de propagação das imagens, as imperfeições - os não ditos - das formas do viver urbano no coração do próprio complexo civilizacional das cidades europeias que nos servem de inspiração (Silva 1992).

Inspiramo-nos na metáfora do espelho (do Próspero), nos termos que explora Durand (1989, 1992) em seus estudos sobre mitodologia, e, quando aplicada ao que queremos tratar neste artigo, resulta em pontos interessantes de análise, ou seja, na desconstrução da experiência civilizacional do Ocidente moderno e na interpretação das

idades do Sul como possibilidade de produção de etnografias decoloniais e de pesquisas que relacionem etnografia e imaginação histórica (Comaroff & Comaroff 2010).

Se, por um lado, as cidades latino-americanas olham para si a partir do naturalismo das imagens eurocêntricas projetadas sobre elas pelo complexo civilizacional do Ocidente, numa espécie de redundância distorcida e caricatural deste último; por outro, na condição de espelho, a América ibérica fornece um ponto de sustentação para o realismo das propriedades da identidade cultural que o Ocidente moderno constrói para si. Sem dúvida, nas etnografias decoloniais, torna-se fundamental compreender os jogos especulares que reúnem as tradições culturais latino-americanas, aquelas tradições herdadas do mito prometeico e progressista veiculado pelo Ocidente moderno em escala mundial. Etnografias que nos permitam compreender os limites dos projetos de modernização e industrialização transpostos pelos impérios coloniais para a América Latina, com base nos postulados do universalismo das imagens de prosperidade das cidades europeias, desde suas origens, sem negligenciarmos que, na contrapartida, o Próspero encontra sua redenção moral na contemplação das imagens desgarradas do mundo latino.

Mas nesse jogo de espelho que reflete o olhar

de quem vê e o que as imagens projetadas na sua superfície plana contam sobre quem as contempla, há outras possibilidades. E é dela que gostaríamos de tratar, ou seja, pensar essas interpretações e representações como um jogo de espelhos, onde o “original” e o seu “duplo” se entrelaçam num emaranhado de imagens indiscerníveis, hiperbólica e indefinidamente, em torno dos julgamentos que pretendam sobre si e sobre o seu duplo, como se estivéssemos no interior da *sala de espelhos* do filme de Orson Welles, *A Dama de Shangai* (1948).

3 DO VALE DO RIO DOS SINOS

Nesta parte do artigo, vamos remontar alguns aspectos da Etnografia do Trabalho e da Memória Ambiental no Vale do Rio dos Sinos, sob o olhar, portanto, das paisagens hídricas e urbanas e as territorialidades que se vão delineando para as formas de comercialização da natureza e dos gestos de ocupação dos ecossistemas desencadeados pelo eurocentrismo do processo civilizacional industrial.

As atuais paisagens urbanas existentes na região do Vale do Sinos, foco deste artigo, não se afastam da imagem de “espaços migrantes”, expressão da ambivalência dos discursos coloniais, das transferências de sentidos e das múltiplas inscrições culturais que configuram o teatro da vida urbana de outras tantas metrópoles

contemporâneas pós-coloniais, latino-americanas ou não. Suas distopias atuam como verdadeiros “contralugares” que tendem a desconstruir os espaços “perfeitos” concebidos pelo eurocentrismo das fábulas progressistas que se instalaram ao longo da bacia do rio dos Sinos.

Em especial, gostaríamos de relacionar a bacia semântica (Durand 2007) de tais gestos com as motivações simbólicas de redenção moral da América ibérica que lhes são tributárias e onde o personagem mitológico do colono europeu alemão ganha destaque no mito fundacional da matriz urbana e industrial, não apenas para a região da bacia hidrográfica do Rio dos Sinos, mas para o Rio Grande do Sul (Nunes 2009), a despeito da preexistência da indústria das charqueadas na região de Pelotas, na parte mais meridional do estado (Pesavento 2002).

No vale do Sinos, bem como em outras regiões do Brasil, a sociedade urbano-industrial e de consumo vem acompanhada de problemas ambientais relacionados à degradação dos recursos naturais, em especial, dos recursos hídricos, por decorrência da ausência de uma mobilização da comunidade urbana quanto aos riscos ambientais da política econômica local, baseada na indústria manufatureira, numa primeira instância e, logo após, na indústria coureiro-calçadista. Tem-se, então, uma ocupação urbana sem planejamento,

marcada pela precariedade do esgotamento sanitário e pelo descarte indevido dos resíduos sólidos. Ercílio Rosa, em suas crônicas para o jornal 5 de abril, em 23 de julho de 1954, assinala: “as águas volúveis do rio dos Sinos são testemunhas de toda a evolução de um pugilo de imigrantes calcados no desejo fixo de vencer” (apud Selbach 2009:19).

Uma das características que marcam a rítmica da memória ambiental na região pauta-se pela ausência de atribuição de um valor positivo para o antigo modelo colonial extrativista que orientou as formas de acumulação projetadas pela empresa colonial da América ibérica, em particular, aquele da matriz agropastoril associada à colonização portuguesa na antiga província de São Pedro, por intermédio das sesmarias, das estâncias de pouso e das estâncias de criar. É um modelo que vai ser pouco a pouco sobre determinado por outros, oriundos de outras tradições de gestos de exploração e comercialização da natureza, no momento da passagem do Brasil colônia para o Brasil império, que se vai consolidar na matriz operário-industrial - coureiro-calçadista, química e metalúrgica -, e vai afetar, desde suas origens, a terra e os recursos hídricos da região em suas diferentes dimensões (Nunes et al. 2015).

Evidentemente, estamos realçando os arranjos espaço-temporais das formas de trabalho que se

instalam na bacia do rio dos Sinos e os impactos para os estudos antropológicos da memória ambiental na região. Entretanto, para o caso que estamos tratando, gostaríamos de deter-nos, no momento, no surgimento dos curtumes e seu impacto ambiental na bacia do rio dos Sinos, ao longo do século XX, sob o foco do paradigma da modernização (e do progresso industrial) como parte integrante das visões eurocêtricas das relações de fronteira entre humanos e não humanos, cidade e natureza, cultura e ambiente.

A referência regional e local do Vale do Sinos como a “terra das oportunidades” reatualiza o mito fundacional do paraíso terrestre que influenciou a instalação do processo civilizacional do Ocidente moderno sob os trópicos, em alusão à exploração do ambiente cósmico e social e sua mercantilização. Ainda que isso se reporte a momentos históricos, a práticas sociais, a instituições e a obras diferenciadas, mas que impregna as narrativas sobre o crescimento da indústria coureiro-calçadista na região.

Gostaríamos de ressaltar que a memória ambiental na região, e que guarda ainda suas marcas nas territorialidades e paisagens urbanas, ao longo da bacia do rio dos Sinos, é modelada por uma tópica sistêmica que potencializa ou atualiza essas tradições culturais mercantilistas, eurocêtricas, sempre em pauta na recorrência simbólica da

figura heroica do europeu conquistador, espécie de *sermo mythicus*. Tais recorrências simbólicas não se esgotam no processo de substituição da matriz extrativista e agropastoril pela matriz operário-industrial em suas inúmeras modulações; essa última, fruto da passagem do processo manufatureiro para o fabril. Como transparece nas palavras de um dos estudiosos da região (Porto 1934):

Muito em breve, inaugurando uma outra fase de prosperidade, que se vem afirmando há um século, nesse mesmo terreno sáfaro, malsinado pelos inspetores, crescerão as lavouras, e a abundância jorrará em suas caudais perenes. E fecundará o trabalho livre, arrimado pelos cantos de alegria, ou de nostalgia de terras distantes, da velha pátria de origem dos novos povoadores. (Porto 1934: 310).

O trajeto antropológico (Durand 1984) de fundação do mundo do trabalho industrial e suas repercussões para o surgimento da paisagem urbana, com a implantação da indústria coureiro-calçadista na região e seu impacto ambiental na bacia hidrográfica do rio dos Sinos, ao longo do século XX, portanto, estão intimamente associados ao mito do trabalho livre e às motivações simbólicas dos gestos e técnicas da mão de obra oriunda da imigração alemã no vale. Trabalho esse que passa a ser cada vez mais exaltado como expoente da ordem, do progresso, da harmonia e coesão social (Schemes et al. 2013).

A partir do estudo de situações, personagens e narrativas sobre o processo civilizacional que deu origem à indústria coureiro-calçadista em Novo Hamburgo, a ponto de ser batizada como a “cidade do calçado”, compreende-se a colonialidade do poder implantada na política de imigração para o Sul do Brasil, no contexto do Brasil império. O processo civilizacional do Vale do Sinos estava sob o arsenal das imagens de um progressismo prometeico, ainda incipiente com a vinda da Corte Portuguesa para o Rio Janeiro, em sua fuga das guerras napoleônicas na Europa, mas retomado de forma mais contundente no momento da descolonização do Brasil nação e seus acordos econômicos com a Inglaterra e as novas lógicas de acumulação do capital.

A expressão da América ibérica no Sul do Brasil constitui-se em referência às formas clássicas de controle e de exploração do trabalho - escravidão, servidão, pequena produção mercantil, trabalho assalariado etc. - que se articulam em torno da relação capital-salário e do mercado mundial na época áurea do mercantilismo e posteriormente.

O arsenal mitológico da imigração alemã no Rio Grande do Sul impõe-se sobre o cenário local, entrelaçando, numa coerência sincrônica, distintas culturas e seus diferentes “modos e estilos de convivência com o ecossistema da região”, traduzindo uma reserva de “saberes, tecnologias,

formas de organização social e elaborações míticas e simbólicas” (Alimonda 2011:11) singulares. Tais gestos e técnicas fundam o mundo do trabalho fabril e, posteriormente, industrial, que resultou em novos impactos para o ambiente cósmico e social herdado do Brasil colônia, em particular para as populações nativas que ainda se faziam presentes nas áreas de matas e florestas da região.

O desenvolvimento urbano-industrial torna-se manifesto, contrapondo-se ao modelo da monocultura em referência ao espaço-temporal do Brasil colônia, seguindo a lógica de reordenamento econômico dos territórios banhados pelo rio dos Sinos. Sob o impulso das elites aristocráticas locais, os descendentes dos primeiros imigrantes alemães na região iniciam gradativamente a consolidação de seus negócios, ocupando pouco a pouco espaços na política local e regional em detrimento de outros grupos étnicos e raciais.

A apropriação de territórios, antes desprezados pelas tradicionais elites gaúchas e seus modelos extrativistas, afirmaria a Europa moderna, industrial e urbana e suas formas de trabalho como centrais em relação às antigas imagens do Novo Mundo - visto como anacrônico - projetadas pela América ibérica. Conforme constata Petry (1944:10) - político, primeiro intendente de Novo Hamburgo, escritor e jornalista, fundador do jornal 5 de abril: a fauna nativa foi substituída

pelo “espírito empreendedor e providente do povo de Novo Hamburgo que plantou no lugar da fauna nativa eucaliptos e acácias”.

Portanto, fica evidente que os gestos de trabalho estão relacionados às formas de ocupação territorial da matriz operário-industrial do Vale do Sinos, onde os diferentes grupos sociais, raciais e étnicos, ao longo do tempo, inseriram-se no interior das dinâmicas econômicas e de poder, em suas estreitas conexões com os conflitos resultantes da disputa pelos recursos naturais (Martinez-Allier 2007). Isso reverbera em termos de imagens das identidades étnico-raciais inventadas segundo o lugar que os grupos sociais ocuparam nessa divisão de trabalho: “os índios foram confinados na estrutura da servidão”, “os negros foram reduzidos à escravidão” e o europeu ao trabalho assalariado (Quijano 2005:118).

Na retórica da (des)possessão territorial ressoava, sob outras vestes, o ideário prometeico e desenvolvimentista em relação às terras que compunham a bacia hidrográfica do Sinos, materializado no desmatamento do bioma da Mata Atlântica. Os gestos dos colonos em relação à mata nativa e à vegetação das várzeas e banhados não apenas alteravam, mas domesticavam esse ambiente - cósmico e social -, retirando suas feições selváticas anteriores, para abrigar as famílias dos imigrantes do interior do Rio Grande do Sul,

que vinham para contribuir com o crescimento econômico da região. Mais tarde, porém, boa parte vai-se proletarizar nos arredores das fábricas de calçados e dos curtumes.

Nos anos 20 e 30 do século XX, quando transcorre a emancipação da cidade de Novo Hamburgo do município de São Leopoldo, há uma amplificação dos movimentos socioculturais moldados pela matriz urbana e industrial na bacia hidrográfica do Sinos, sob a expressão da figura mítica do imigrante alemão no Sul do Brasil, quando se anuncia a ascensão daqueles que virão a ser os “tubarões do couro” e de seus curtumes.

Os anos 40 do século passado vão representar, na memória ambiental do Vale do Sinos, o início das seqüências cronológicas dos movimentos míticos ascensionais que vão desembocar na construção da imagem arquetípica de Novo Hamburgo como a cidade do calçado, sob a força de racionalidades e discursos embasados na retórica da natureza inesgotável, da presença das águas abundantes dos seus cursos de rios e arroios e do trabalho livre e assalariado (Nunes et al. 2019).

O ciclo imperial no Sul do Brasil preocupava-se em cavar um fosso entre o passado e o futuro, por meio da domesticação do ambiente cósmico e social que antes predominava na bacia do rio dos Sinos: “gente ordeira, pacífica, trazendo da pátria original as noções de disciplina que foi, em todos os

tempos, o penhor da grandeza teutónica, o alemão transplantado para a América” (Porto 1934: 222).

Essa figura mitológica, “forte e paciente”, reatualiza com outro perfil o herói solar conquistador da América ibérica, repercutindo na colonialidade da paisagem o que ainda havia da antiga Mata Atlântica: “nas coxilhas areníticas ao redor de Novo Hamburgo, não existe mais mata virgem, a não ser um pequeno resto no lugar denominado Rondônia, onde antigamente se via a ‘Floresta Imperial’” (Petry 1944: 10). O processo de exploração da natureza, na sequência, vai se nutrir do ideário que regulava a dura vida dos colonos recém-chegados com a paisagem do Vale do Sinos. O gesto soberano e monárquico dos primeiros colonos alemães vai se acirrar com repercussões na etnobioidiversidade da região. Assim sendo, “se os matos naturais já desapareceram em parte, o espírito previdente e empreendedor do povo de Novo Hamburgo supriu a falta, com a plantação, em grande escala, de eucaliptos e acácias” (Petry 1944: 10).

Entretanto, a potencialidade dos antigos modelos de produção colonial e de seus sistemas de saberes do Ocidente dominante vai depositar-se na bacia do rio dos Sinos, ser atualizada no interior de um novo sistema de poder centralizado e, lentamente, impor, ainda mais, a uniformidade de certas formas hegemônicas de exploração do

meio cósmico e social, por meio dos curtumes e das fábricas.

As transformações significativas do mundo do trabalho pelo processo de mecanização agrícola e crescimento urbano, nas décadas seguintes, resultaram em um novo fluxo migratório intenso para o Vale do Rio dos Sinos, originando em Novo Hamburgo, assim como em outras cidades da região, o crescimento dos arrabaldes. As paisagens hídricas, os bairros operários, as fábricas e o cheiro de couro curtido, compunham a ambiência urbana.

Nesse percurso temporal, o Vale do Sinos rende homenagem ao mito do progresso e à visão desenvolvimentista, Novo Hamburgo é transformada em ponto terminal de uma estrada de ferro, produzindo em “grande abundância” e prosperando a “olhos vistos”, recebendo produtos vindos de carretas das colônias do entorno, acumulando-os em armazéns. Essas carretas retornavam para seus locais de origem com ferragens, tecidos e toda a sorte de artigos que suas comunidades não produziam (Petry 1944). Temos, assim, os primórdios da racionalidade progressiva dos movimentos ascensionais do mito fundacional da “Manchester brasileira”.

A instalação de uma civilização urbana e industrial no Vale do Sinos e seus devaneios megalomaniacos, nas décadas subsequentes, foram acompanhados pelo aumento expressivo

da degradação dos recursos naturais. Em especial, no caso de Novo Hamburgo, onde se intensificaram os delírios progressistas e desenvolvimentistas de romper as pontes que ligavam sua comunidade de destino ao passado, negando as origens coloniais para mergulhar, finalmente, no sonho urbano. Como consequência, redundam os problemas atuais de tratamento e abastecimento de água e de esgotos sanitários, da poluição de seus cursos de rios e arroios.

Nas décadas de 1980 e 1990 do século passado, no Vale do Sinos, bem como em outras regiões do Brasil, a sociedade urbano-industrial e de consumo vem acompanhada de problemas ambientais relacionados não apenas à degradação dos recursos naturais, em especial, dos recursos hídricos, mas também da degradação humana. No caso de Novo Hamburgo, a política econômica local, baseada na indústria manufatureira, em uma primeira instância e, logo após, na indústria coureiro-calçadista, teve como consequência a ampliação das áreas de sub-habitação, dos cinturões de miséria e das áreas de risco socioambiental.

A partir desse momento, a paisagem da região do Vale do Sinos vai expressar, portanto, os movimentos descensionais de retorno aos núcleos simbólicos mais significativos dos mitos fundacionais da América ibérica. Estamos referindo-nos à bacia semântica da qual fazem

parte os mitos histórico e do progresso do processo civilizacional no Vale do Sinos (Nunes 2009), agora, sob a pressão de outras dinâmicas culturais - a do ambientalismo e a dos movimentos ecológicos - presenciamos o que Svampa (2016) denomina de giro ecoterritorial, ou seja, novos arranjos entre cidade e natureza que vão resgatar outras formas de pensar e de agir, até o momento tidas e vistas como desaparecidas (Shiva 2002, Nunes & Rocha 2009), associadas à presença das comunidades indígenas e de afrodescendentes na região.

O resultado desse processo de longa duração tem sido marcado por dois temas: o da “ecologia dos pobres” e o da “ambientalização dos conflitos sociais”, como denominam Allier e Milanez (2015) e Lopes (2006), respectivamente. As áreas próximas aos antigos cursos das águas, hoje retificados aos trechos de matas e morros, são objetos de lutas de regularização fundiária, tendo em vista as estratégias empregadas por determinados grupos étnico-raciais empobrecidos, que têm nesses territórios da cidade sua história e memória enraizadas por gerações.

Outra faceta tem sido, desde a última década do século XX, os giros ecoterritoriais (Svampa 2016) que promoveram novas orientações no tratamento do patrimônio ambiental do Vale do Sinos: a ampliação do debate em torno da carga desigual dos custos ecológicos que a matriz

operário-industrial teuto-brasileira do mundo do trabalho provocou na região onde ela se enraizou, expressando traços anteriores do eurocentrismo germânico em relação às formas de colonialidade da natureza (Lekan & Zeller 2005), assim como do imperialismo ecológico europeu em sua formação mais arcaica (Crosby 1986).

Com o esgotamento dessa matriz nos moldes originais, em especial, no que se trata da gestão das águas urbanas, Novo Hamburgo sofre com os seus efeitos, agora sob o ideário da sustentabilidade do crescimento urbano e industrial. Apresenta problemas crônicos com o abastecimento d'água e os resíduos sólidos (quando a cidade está em desenvolvimento ocorre aumento significativo dos sedimentos das obras e demais resíduos de produção que obstruem e contaminam os sistemas hídricos); com as águas pluviais e o esgotamento sanitário, sistema de coleta e tratamento dos efluentes residenciais, comerciais e industriais; com a drenagem urbana (a urbanização tende a produzir aumento das vazões de inundações, erosão e sedimentos e piora da qualidade da água); com as inundações ribeirinhas e as questões de saúde pública (doenças de veiculação hídricas). Todos eles atravessados pelo tema da conservação, preservação e proteção de mananciais de água em contextos metropolitanos.

Nesse contexto, a Etnografia da Duração

ajuda-nos na compreensão das transformações sistêmicas das paisagens urbanas situadas no Vale do Sinos, segundo a diversidade de itinerários de sua população, levando-se em conta as múltiplas interações sociais e naturais que fundamentam os arranjos entre cidade e natureza. Não se trata de um mero registro do passado, mas sim uma reflexão sobre a diversidade sociocultural de representações simbólicas, *ethos* e visão de mundo das populações que habitam as sub-bacias e microbacias.

Cada uma das múltiplas esferas de interação tem suas próprias regras e normas de funcionamento, e é onde buscamos identificar e diferenciar os agentes sociais e os “agentes naturais”, segundo múltiplos níveis tanto espaciais quanto temporais. Da mesma forma, nessa perspectiva, é possível mapear os níveis complexos de articulações e relações entre cidade e natureza que deles decorrem (local, regional, nacional, global), sem perder de perspectiva o processo de mercantilização de seu ecossistema, herdeiro dos mitos fundacionais da instalação da “supremacia do Ocidente” na região do Vale do Sinos e de sua matriz operário-industrial.

Em alusão ao que discute Devos (2009), sobre a visão simmeliana do conceito de “tragédia da cultura” (Simmel 1988), e para o aprofundamento da memória ambiental na região do Sinos, o que vemos é menos a preocupação com a degradação

ambiental e a contaminação das águas e mais a preocupação com a crise coureiro-calçadista por parte dos habitantes locais e dos setores que atuavam diretamente em tais indústrias. Nas narrativas sobre a transformação da paisagem da região, o fechamento e o deslocamento das fábricas tornaram-se um desafio para todos que ali habitam no sentido de enquadrar as descontinuidades na forma como se apresenta a relação cidade e natureza.

Essa “tragédia da cultura” fica evidente na pesquisa de campo desenvolvida por Figueiredo (2014), que ouviu trabalhadores, empresários, sindicalistas, técnicos ambientais e gestores públicos do Vale do Sinos com o objetivo de compreender como esses diferentes agentes lidavam com a percepção de risco ambiental em relação às indústrias curtidoras e quais eram suas principais ações diante do fenômeno. O autor salienta que a percepção do risco era muito mais individual e menos coletiva, não ocasionando grandes mobilizações políticas de defesa do meio ambiente. Ao contrário, em várias passagens do seu estudo, o autor ressalta os fatores sociais e culturais ligados à percepção de risco, pois muitos trabalhadores, por exemplo, destacavam mais o temor diante do desemprego e do fechamento das fábricas do que o medo da contaminação ambiental. Esse mesmo autor (Figueiredo 2014)

aponta para as queixas dos empresários ligados às indústrias de curtimento em relação às legislações ambientais que orientaram as políticas públicas de controle ambiental a partir da década de 1980. Os conflitos socioambientais locais forçaram a migração de alguns complexos industriais para o Norte, Centro-Oeste e Nordeste do Brasil.

A “tragédia da cultura”, nesse caso, pode ser exemplificada pelos deslocamentos dos complexos industriais, favorecidos pelas guerras fiscais entre os estados, pela liberdade de explorar livremente o trabalho e os ecossistemas, movimento distante de qualquer pacto de defesa ambiental que pudesse ter sido elaborado e acordado por diferentes agentes: empresários, representantes do poder público e movimentos sociais.

A guerra fiscal entre os estados pela disputa da implantação de empresas e grandes corporações em seus territórios é um exemplo de preservação da colonialidade do poder e do saber. Segundo Quijano (2005), as linhas demarcatórias das relações do Velho Mundo com o Novo Mundo, desde a era colonial, sofrem transfigurações no sentido da manutenção de relações políticas e culturais excludentes entre ambos e as quais tendem a invisibilizar formas de pensar (indígenas, tradicionais, populares, leigos etc.) que não se encaixam nas formas hegemônicas. Tais relações excludentes, mantidas na modernidade ocidental e

que passam a expressar-se globalmente, segundo o autor, vão continuar a manutenção de uma divisão do mundo em zonas primitivas e zonas civilizadas. Essa mesma lógica colonial é reproduzida entre os Estados nacionais do Sul do mundo e mesmo entre regiões de um mesmo Estado-nação.

4 DOS DIÁLOGOS ETNOGRÁFICOS: “ATRÁS DO BOI ESTÁ O CURTUME”

Mas se tu fores na história, logo depois da imigração, aquela rua do lado de lá, que vai de São Leopoldo para Lomba Grande, era conhecida como a Picada dos Curtumes. Em cada casa, nos fundos, tinha um curtume, porque esses caras todos, eles tiveram na Alemanha, de alguma maneira eram artesãos e tiveram que fazer a vida. Então todo o nosso artesanato, toda a nossa habilidade manual, tudo que aqui se criou veio junto com esses imigrantes [...] então a possibilidade de curtir couro, de fazer sapato, de ter confecções, de ter alfaiates, isso tudo veio no bojo da imigração alemã para cá. E tem coisas extremamente interessantes para contar, tem que me lembrar depois das charqueadas, dos negros que aí vem um treco importante. [...].

Essa relação ela foi muito bem e também houve um outro problema migratório da região quando as charqueadas começaram a ser extinguidas no Rio Grande do Sul: Pelotas, Rio Grande, as charqueadas eram baseadas em mão de obra negra e esses escravos ficaram... escravos, semi-libertos (*sic*), ficavam... eles já eram, na época, já tinha sido abolida a escravatura, mas esses caras perderam os empregos. E eles como tinham a origem no campo, na lida de campo, no abate, na esfola, no trabalho com carne, eles acabaram vindo para o setor de couro, porque eram habituados ao trabalho com peso de um boi, peso de uma pele, o peso de uma paleta,

eles tinham esse cacoete e isso trouxe uma migração de funcionários negros para o Vale do rio dos Sinos atrás de emprego. [...]

Então, nós temos uma ida do boi para o norte e atrás do boi foi o curtume. Primeiro, atrás do boi foi o frigorífico e depois atrás do frigorífico foi o curtume. Porque dificuldade de transporte, o custo da salga, com todo o problema de trazer sal para o centro oeste, trazer couro salgado do centro-oeste para cá, era mais fácil ir lá fazer a instalação do curtume e trabalhar o couro *in verde*. O que *in verde*? Tira do boi e começa a trabalhar. Não conserva. Isso foi um movimento que iniciou nos anos 70, e ele foi progressivo, foi lento ele não foi uma coisa assim, VRUM... foi... É que nem hoje, a gente fala de desmatamento da Amazônia e daí a gente aqui de longe fica pensando, mas como, a gente não vê isso né, a gente não vê esse movimento, mas ele acontece, ele é lento.

E hoje é assim, a indústria de couro no Rio Grande do Sul é um apêndice da indústria do couro do Brasil. Hoje nós temos aqui 1 milhão e meio de abate, 10% (dez) do que nós tínhamos há 35 anos atrás. Consequentemente os curtumes fecharam; o rebanho de bovinos no Rio Grande do Sul, que era expressivo, ele hoje está minguado, há números muito pequenos; se for ver estatisticamente, acho que temos um terço do que a gente tinha. Então, essas coisas foram mudando a face do setor no Estado. Por quê? Porque o setor foi migrando para o Norte e atrás do curtume vai toda a leva.” (Diretor da AICSul 2014).

O trecho da narrativa acima é de um dos nossos interlocutores de pesquisa, um dos diretores da AICSul - Associação das Indústrias de Curtumes do Rio Grande do Sul. Realizamos essa escuta e diálogo com empresários do setor, profissionais técnicos, proprietários e ex-proprietários de curtumes entre os anos de 2013 a 2017. Na década anterior, entre

os anos de 2003 a 2012, em virtude dos projetos de extensão universitária e da pesquisa para tese de doutorado, os encontros etnográficos estavam centrados nas comunidades negras do Vale do Sinos. Nesse intervalo de tempo de quase duas décadas de pesquisa, as categorias trabalho, raça/etnia foram eixos das nossas reflexões teóricas.

Na pesquisa etnográfica com as comunidades negras do Vale, as narrativas sobre a presença negra nas indústrias curtidoras passaram a ganhar relevo porque as lembranças do trabalho realizado por avós, pais, tios, no interior desses curtumes, eram acionadas com frequência por nossos interlocutores. Desse modo, passamos a incorporar, nos estudos da memória do trabalho, a memória ambiental (Devos 2007, 2009), abrindo espaço, assim, para uma Etnografia da Duração atenta aos conflitos socioambientais resultantes da implantação e desenvolvimento da matriz operário-industrial no Vale do Sinos. Por isso, as categorias trabalho, raça/etnia, paisagem urbana e conflitos socioambientais são aqui problematizadas de modo articulado.

Nunes et al. (2013a) mostram o quanto o trabalho negro estava associado às curtidoras do Vale do Sinos, especialmente no transcorrer da primeira metade do século XX. Associação que aparece na voz dos sujeitos da pesquisa dos autores (as), como a do senhor Alcides, 74 anos, na época.

E, naquela época, eu não tenho certeza, mas meu pai contava que negro não trabalhava em calçado, só em curtume, só curtimento, porque tinha muitos curtumes, aqui em Novo Hamburgo. [...] Eu não senti isso, mas o meu pai contava que os negros só trabalhavam no curtume, só curtimento, não trabalhavam em fábrica de calçado. O meu pai sempre trabalhou em curtume, se aposentou pelo curtume. (Nunes et al. 2013:284).

Um dos nossos interlocutores da AICSul destaca o fenômeno da migração de parte da indústria de curtimento para outras regiões do Brasil, que, entre outros motivos, vai “atrás do boi”. Ele ressalta também, como estímulo para migração, os inúmeros conflitos ambientais resultantes da fiscalização e atuação de órgãos públicos por efeito do cumprimento das leis de proteção ambiental. O tenso debate e as dificuldades de negociação entre os agentes - poder público, empresários, técnicos ambientais, trabalhadores, movimentos sociais etc. - teria sido uma das causas para o fechamento das fábricas e/ou deslocamento para outras regiões.

Nas narrativas dos empresários do setor do couro do Vale do Sinos há um destaque para as dificuldades do poder público de gerenciar e liderar o processo de prevenção e controle da contaminação dos ecossistemas pelos resíduos industriais. Segundo eles, além do alto investimento para o tratamento dos resíduos, a responsabilidade para desenvolver e administrar esse serviço era

exclusividade das empresas, sem a participação do Estado.

As tensões e conflitos entre esses diferentes atores já foram exaustivamente observados e analisados por Figueiredo (2014), que aponta a importância de outro agente social, na época, ainda não citado por nós, aqui, a mídia. Segundo esse autor, por um lado, havia escassez de mobilizações coletivas de defesa e proteção ambiental; por outro lado, havia a presença contundente da mídia que exercia influência e pressão sobre os órgãos governamentais, para que algumas medidas fossem tomadas em relação à questão ambiental. Esse fato foi destacado também por mais de um dos nossos interlocutores:

Em 1984, todo mundo teve que fazer um tratamento secundário, e ninguém sabia como fazer isso. Se gastou horrores, mundos e fundos, se fez de tudo e tal, um monte de coisa errada. Até que em 1989, a ABQTIC – Associação Brasileira dos Químicos e Técnicos da Indústria de Couro – que começou a ter uma expressão maior, nós lá, em determinado momento, com pessoas de fora das indústrias químicas, que trabalhavam aqui, a gente conseguiu montar uma equipe para vir aqui nos dar uma mão. Então, na época, veio uma senhora, a senhora Faitys, isso foi no ano de 1989, a senhora Faitys veio aqui. Ela tinha se aposentado no Curtume Floybert que era o grande marco referencial da época áurea da Alemanha. Já estava decadente, e ela era uma senhora com 60 (sessenta) e tantos anos, aposentada, e ela foi convidada, aceitou o convite. Pagou-se (*sic*) as contas dela, não ganhou dinheiro, mas ela fez turismo no Brasil. Veio junto um ex-gerente da Bayer aqui do Brasil, Chalóik,

um holandês, ele trabalhava num curtume na Holanda, Curtume Tank da Holanda. E veio junto mais um formado recentemente com 26 (vinte e seis) anos em engenharia ambiental, também holandês. Na verdade, entrou na carona. Ele tinha alguns trabalhos interessantes na área ambiental e ele veio junto. Nós fizemos juntos um seminário em Estância Velha, um em Londrina no Paraná, e um em Campina Grande, no Nordeste. E eu fiz parte dessa comitiva porque eu já estava envolvido com a ABQTIC até as orelhas. Como eu era sócio numa empresa, mas eu tinha uma certa liberdade de manejar a minha vida, disse aos meus sócios: - vou nessa. Esse talvez tenha sido o pontapé que a gente teve de tecnologia na área de tratamento. Eu digo assim: existe um marco divisório. O antes e o depois das visitas deles. Mas foi uma iniciativa criada pelos técnicos da área de couro, porque do governo nunca ninguém se preocupou em fazer nada a não ser exigir e multar. A entidade aqui era presidida pelo Paulo Muller (AICSul), nos anos 80, e o Antenor Ferrari era o secretário da saúde ou estava ligado ao DMA - Departamento de Meio Ambiente - ou ele era um responsável ambiental, não sei. Eu sei que ele convocou o presidente da casa para as 7horas estar no gabinete dele, 19 h. E o Paulo Muller olhou e tal para o secretário executivo e disse: - Tu vais. Aí, o cara estava lá, ficou no embrulho até às 19 horas, abriram a porta e estava a TV Globo do outro lado, que era a RBS TV, filmando ao vivo e a cores. Ele comunicou que estava fechando 12 (doze) curtumes por não cumprirem as leis ambientais. Ao vivo e a cores, no ar, sem aviso, nem os curtumes sabiam. [...] Isso deixou o setor muito abalado. Porque a gente tinha, olha a gente fazia, tentava fazer e não conseguia. Então, a gente tem problemas, sim, da parte ambiental muitos que aqui nos trouxeram e que deram “pepinos” (problemas). Assim, também vamos lá, o resíduo sólido. O primeiro resíduo sólido controlado foi o do curtume em Estância Velha. Em 1989, surgiu uma área que a FEPAM disponibilizou - vocês têm que resolver e botar todos os

resíduos de vocês num lugar só. Então era uma área, foram lá compraram uma área. - Pode ser aqui? Pode. Então começaram a botar, daí a FEPAM foi lá: - Bah, está feio isso, vamos fazer o seguinte: vamos fazer uma compactação de um aterro para botar esse resíduo em cima. - É, tá, tudo bem, mas corre água para um lado, para o outro, chorume e tal, vamos fazer um buraco e impermeabilizar ele com barro e colocar dentro. - É em filtro, aí foi botado o buraco, compactação, geomembrana, fura. Compactação, geomembrana, areia, mais uma geomembrana. Tá... Tinha que parar de chover dentro - Vamos botar telhado. Assim, foi construída a norma da NBR que define hoje como é um aterro de resíduos industriais perigosos (Diretor da AIC Sul - Acervo de pesquisa 2013-2017).

Por ocasião do desenvolvimento de sua pesquisa e publicação da tese, Figueiredo (2014) mostra os limites da Teoria da Modernização Ecológica (Hajer 1995) para análise da realidade dos países localizados ao Sul do mundo. À medida que o autor avança no diálogo com Beck e Giddens sobre a teoria da sociedade de risco e da reflexividade, também demonstra os limites da Teoria da Modernização Reflexiva (Beck et. al. 2012), especialmente quando se trata da contextualização dos países e dos povos mais vulneráveis ao risco socioambiental. Ainda assim, Figueiredo (2014) não desenvolve uma crítica direta aos autores e apoia-se nessa teoria para a análise das consequências ambientais da implantação do complexo industrial de curtimentos no Vale do Sinos.

Detemo-nos, aqui, para a discussão da indústria

do curtimento por força dos próprios conflitos ambientais decorrentes do sistema de tratamento de resíduos das curtidoras. No entanto, as fábricas de calçados e componentes para calçados também enfrentavam problemas com o resíduo industrial. Durante nossa pesquisa dialogamos com moradores, gestores públicos e empresários que informaram sobre a existência de aterramentos clandestinos espalhados pelas cidades do Vale, devido à quantidade de sobras de materiais usados na produção coureiro-calçadista.

Aí eles vêm fazer um escândalo que lá na Udresa (União dos Trabalhadores em Resíduos Especiais e Saneamento) existem coisas que não estão de acordo. Lógico que existe coisas que não estão de acordo, por quê? Porque não se tinha ideia de como fazer. Agora, vocês acham que se lá estava ruim, imagina o resto como é que era? Botavam em qualquer lugar. Eu desafio qualquer um, aqui no campo de futebol, construído nos anos 90, que o terreno não seja de retalho de couro. O Fórum de Novo Hamburgo, esse antigo Fórum de Novo Hamburgo, ali entre as ruas Jaú e a Três de Outubro, ele racha porque embaixo é só couro. Ele foi construído em cima de um aterro, ali se botava resíduos. Se tu cavares vai achar couro, claro que vai achar couro, está cheio. Vocês imaginam, nos anos 80 teve muita exportação de sapato, nós chegamos a valores de um bilhão e seiscentos milhões de exportação de calçados. Nós chegamos a fazer cento e sessenta milhões de pares de sapatos para exportação. Esse retalho está em algum lugar, ele não evaporou. Alguma coisa foi consumida? - Sim, as olarias queimavam couro na boca do forno, para queimar tijolo usavam couro. - Ah, dava bicromato, dava problema? - Sim, dava. Na época, que controle tinha? Nenhum. Ninguém sabia nada. Todas essas coisas vieram

depois (Diretor da AIC Sul - Acervo de pesquisa 2013-2017).

As narrativas de nossos interlocutores revelam a (in)sustentabilidade socioambiental desse projeto de desenvolvimento econômico, de implantação da matriz operário-industrial, que, se, por um lado, trouxe prejuízos aos ecossistemas terrestre e aquático, por outro lado, suas discursividades e práticas sustentaram relações étnico-raciais desiguais no Vale do Sinos e no Rio Grande do Sul. Ademais, o ideário de progresso e desenvolvimento foi associado ao imigrante alemão, invisibilizando negros, indígenas e outros grupos étnico-raciais da constituição da memória social do mundo do trabalho.

Atualiza-se e preserva-se, assim, a divisão social e racial do trabalho implantada com o processo colonizador (Quijano 2005), em que as representações e imagens do trabalho livre, assalariado, remunerado, liga-se à figura do europeu branco, civilizado, enquanto a escravidão e a servidão são associadas ao trabalho de negros e indígenas. Por isso, na perspectiva do desenvolvimento de etnografias decoloniais, é preciso atentar para a presença dos trabalhadores negros nessa matriz operário-industrial, especialmente no interior da indústria curtidora e, mais tarde, da indústria de calçados e artefatos, colocando-os, dessa forma, como protagonistas do

trabalho industrial do Vale, ao lado dos imigrantes alemães, como já apontam algumas pesquisas (Nunes et al. 2013a).

A minha mãe trabalhou em várias empresas que hoje eu nem me lembro o nome, mas sempre como costureira de calçados, e quando meu pai faleceu ela ficou com a pensão. Mas para manter três crianças não dava, então ela continuou, ela sempre trabalhou mesmo durante... Enquanto meu pai era vivo. Depois ela se manteve trabalhando e eu já estava com 11 anos e eu sempre demonstrei muita vontade de estudar, eu queria estudar, na verdade, eu não era... Não tinha toda uma inteligência, mas eu gostava de estudar, né? E ela me fez uma proposta: – Tu quer estudar, então tu cuida da casa e eu continuo trabalhando na fábrica, e cuida da tua irmã. E a minha irmã tinha um ano e meio quando o pai faleceu, eu com onze e meu irmão com dez e foi assim que aconteceu, aí a mãe continuou trabalhando em fábrica de calçado e eu estudando e cuidando da minha irmã e da casa, né? Eu tinha que fazer todo o serviço da casa. E isso foi meio que... É muito intrigante, porque na época as pessoas diziam para ela assim: – Não, bota essa gurria a trabalhar, bota em uma casa de família – porque era normal que as pessoas, que as mulheres negras - Eu me lembro muito isso, as negras eram empregadas domésticas [...] então, para muitas pessoas era muito estranho que eu estivesse estudando, porque era normal colocar as meninas em casas de família para trabalhar (Trabalhadora autônoma, acervo do projeto *As comunidades negras do Vale e a memória do Trabalho*, 2012).

Ao narrar suas memórias como mulher, negra, filha de uma costureira das fábricas de calçados, nossa interlocutora não apenas ressalta a presença das mulheres negras no interior das indústrias de calçados como menciona a expectativa social em

relação ao trabalho dessas mulheres, a do trabalho doméstico, apontado como “destino”, como uma normalidade em se tratando de mulheres negras. A vinculação do trabalho doméstico com as mulheres negras não é gratuita. É fruto das imagens e representações do trabalho escravizado, que, mesmo no período de transição para o trabalho livre, as mulheres negras continuaram sendo as “protagonistas” da limpeza e do cuidado das chamadas “casas de família”. Situação que era bastante comum na região do Sinos, conforme sinalizam algumas pesquisas (Nunes et al. 2013b).

A experiência da discriminação racial e étnica, narrada por alguns interlocutores negros, não se limitava ao espaço do trabalho. Também os espaços de sociabilidade são lembrados como espaços onde se materializava uma espécie de acordo tácito entre brancos e negros, que evitavam descumprir as regras para a manutenção da convivência.

Tu sabes que eu sou da época que, por exemplo, que com uns 20 anos, eu sou da época que a Pedro Adams (uma das principais ruas da cidade) tinha duas pistas, tinha divisão, um canteiro no meio. Então, naquele tempo, tinha o Café Avenida. Eu tinha 15 anos, por aí. Aí, já entra o racismo. Entra uma parte da discriminação. O Café Avenida, a gente que era criança entrava, não tinha problema, mas normalmente negro não entrava ali pra tomar cafezinho. Não entrava. As calçadas, aquela calçada da direita, era só branco que transitava, e a da esquerda, que dá pro chafariz, ali os negros. Era dividido ali. Um pra cada lado. Não tinha problema de atravessar a rua. Era um pouquinho mais frouxo, não era que

nem o *Apartheid*, lá de Joanesburgo. Não era tão duro assim, mas tinha essa divisão: os negros andavam de um lado e os brancos de outro. [...] Aqui, no próprio Guarani (bairro), o time de futebol aqui, quando eles faziam quermesse, hoje é outro nome, mas naquele tempo era quermesse, eles faziam as quermesses aqui no bairro, ali, e eles faziam dois salões, um salão que era para os brancos e outro salão que era para os negros. Um do lado do outro. Tinha uma divisão no meio, assim, para ninguém dançar, negro com branco. Os negros iam lá dançar no salão dos negros, os brancos no salão dos brancos. (Trabalhador da indústria coureiro-calçadista, aposentado, morador do bairro Guarani, antigo bairro África. Acervo do projeto *As comunidades negras do Vale e a memória do Trabalho*. 2012).

A exclusão social e racial dos trabalhadores não acontecia apenas do ponto de vista espacial e territorial, devido à ocupação das regiões periféricas e dos vazios urbanos - regiões de banhados, várzeas e beiras de arroios - tampouco só no mundo do trabalho, mas a exclusão era também simbólica, isto é, negros, indígenas e outros grupos étnico-raciais foram durante muito tempo invisibilizados nas representações e imagens que sustentaram os mitos do progresso e desenvolvimento industrial do Vale.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo do artigo, abordamos as incongruências da implantação de projetos de desenvolvimento no Sul do Brasil e as consequências socioambientais que transcendem as comunidades locais e regionais.

Nessa direção, nossas experiências etnográficas, ou melhor, nossas formulações teórico-etnográficas (Peirano 2014) visam contribuir com a construção das epistemologias do Sul e, sobretudo, a partir da Antropologia, fortalecer as etnografias decoloniais. Desse modo, intentamos contribuir tanto para a desconstrução do eurocentrismo presente nas discursividades científicas quanto nas discursividades e práticas que orientam a edificação das paisagens urbanas como parte de processos concretos de expropriação territorial que nutrem as políticas públicas para a área ambiental.

De forma geral, constatamos a relevância de refletir e sobre os efeitos dos acúmulos do tempo que desenham a forma como esse processo de uma natureza colonizada vem se perpetuando no mundo contemporâneo, em particular nos países do Sul, e seus consequentes impactos em escala mundial como parte de ações de expropriação territorial. Um processo que se inicia com o domínio das técnicas de uso e manejo do solo no campo, prolonga-se com sua mecanização e, finalmente, consolida-se com a revolução mercantil e industrial.

A exploração dos recursos naturais das terras além-mar mantém-se ao longo da formação dos impérios coloniais modernos e deriva dos gestos oriundos do sistema-mundo de origem, desde os impérios do mundo pré-moderno (China,

Egito, Roma) que lhes serviram de inspiração, como podemos perceber com a leitura da teoria dos sistemas-mundo de Wallerstein (Pennaforte 2011). No entanto, a incorporação progressiva de novos territórios à colonialidade da apropriação da natureza vai absorver outros arranjos de gestos e motivações ao depositar-se nas estruturas político-administrativas dentro das ex-colônias e, mais recentemente, como parte de uma economia do mundo moderno/colonial que mobiliza novas assimetrias de poder, não apenas entre os novos Estados-nações que passaram por um processo de descolonização das suas antigas administrações centrais (interestatal), mas também internamente, na esfera do sistema intraestatal.

Em termos da “questão ambiental”, a matéria que atribui uma forma aos nossos grandes centros urbanos industriais em escala é herdeira de experiências diferenciadas que foram armazenadas e depositadas no tempo pelo Ocidente moderno e expandidas para o mundo, considerando-se a universalidade da humanidade e do seu ambiente cósmico. Mas essa herança, ao chegar em outros mundos, revela-se mais predatória do que se apresentou no processo civilizacional da Europa ocidental. Isso por dois motivos. Primeiro, porque o processo de formação dos impérios coloniais translada para outras regiões do planeta, como o Novo Mundo, uma forma de exploração da

natureza que condensa o que tem de pior das experiências vividas pelos conquistadores em suas terras de origem. Segundo, porque essa herança comprimida de mercantilização da natureza que se exporta para outras regiões do planeta se impõe em outros ecossistemas que não são os de origem.

A perspectiva de construção de etnografias decoloniais, portanto, vem ao encontro da formulação e consolidação de estudos críticos aos modelos de desenvolvimento implantados no Brasil e na América Latina. Realizamos, a partir da Etnografia da Duração e dos Estudos da Decolonialidade, uma reflexão sobre a possibilidade de compreensão e interpretação do processo de formação dos grandes centros metropolitanos latino-americanos.

Antropólogos (as) do Sul do mundo veem-se diante da tarefa de construção de etnografias decoloniais que possam contrapor às concepções e práticas que duram no tempo e sustentam a colonialidade do poder e do saber (Quijano 2005;

2014), a apresentação de vozes dissonantes, que não somente atestam as descontinuidades e heterogeneidades das sociedades complexas, moderno-contemporâneas (Velho 1993), mas que se colocam como sujeitos ativos das narrativas acerca das paisagens urbanas e dos arranjos cidade e natureza.

A utilização da expressão ‘etnografias decoloniais’ situa nossos trabalhos no contexto da produção de uma crítica cultural aos modelos de desenvolvimento e (in)sustentabilidade socioambiental implantados no Brasil e na América Latina. Nessa perspectiva, as etnografias decoloniais estimulam a reflexão tanto epistemológica quanto metodológica acerca da produção e reprodução do conhecimento e da relação sujeito e objeto, contextualizando ambos, pesquisador e objeto de investigação, diante dos projetos de “desenvolvimento” em curso, materializados em nível local/regional, mas articulados e tensionados pelas esferas nacional e global.

REFERÊNCIAS

- Alimonda, Héctor. 2011. La colonialidad de la naturaleza: una aproximación a la Ecología Política Latinoamericana, in *La Naturaleza Colonizada: ecología política e mineria en America Latina*, pp. 21-58. Buenos Aires: CLACSO. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20120319035504/natura.pdf>
- Bachelard, Gaston. 1985. *O Novo Espírito Científico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Bachelard, Gaston. 1988. *A Dialética da Duração*. São Paulo: Ática.
- Beck, Ulrich; Giddens, Anthony; Lasch, Scott; Rizek e Cibele Saiba. 2012. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: Edunesp.
- Comaroff, Jean e Comaroff, John. 2010. Etnografia e imaginação histórica. Tradução de Iracema Dulley e Olivia Janequine. *Proa – Revista de Antropologia e Arte*. 1 (2): 1-73.
- Crosby, Alfred W. 1986. *Ecological imperialism: the biological expansion of Europe, 900-1900*. Cambridge University Press.
- Devos, Rafael Vitorino. 2007. A questão ambiental sob a ótica da antropologia dos grupos urbanos, nas ilhas do Parque estadual Delta do Jacuí. Tese de doutorado, Pós-Graduação em Antropologia Social, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- Devos, Rafael Vitorino. 2009. A crise ambiental sob a perspectiva da memória e dos itinerários no mundo urbano contemporâneo. *Ambiente & Sociedade*. 12 (2): 293-306. <https://www.scielo.br/pdf/asoc/v12n2/a06v12n2.pdf>
- Durand, Gilbert. 1983. *Mito e Sociedade: a mitanálise e a sociologia das profundezas*. Lisboa: Regra do Jogo.
- Durand, Gilbert. 1984. *Les Structures Anthropologiques de le Imaginaire*. Paris: Dunod.
- Durand, Gilbert. 1989. *Beaux-arts et Archétypes: la religion de l'art*. Paris: PUF.
- Durand, Gilbert. 1992. *Figures Mythiques et Visages de l' Oeuvre: de la mythocritique à la mythanalyse*. Paris: Dunod.
- Durand, Gilbert. 2007. L'Anthropologie et les Structures du Complexe. *Sociétés*. 4 (98): 7-13.
- Eckert, Cornelia e Rocha, Ana Luiza. 2013. *Etnografia da Duração: antropologia das memórias coletivas em coleções etnográficas*. Porto Alegre: Marcavisual.

Figueiredo, João Alcione Sganderla. 2014. *La Cuestión del Riesgo Industrial, Tecnológico y Ambiental: indiferencia o necesidades insatisfechas?* Porto Alegre: Cirkula.

Forêts, Robert Harrison. 1992. *Essai sur l’imaginaire occidental*. Paris: Flammarion.

Hajer, Maarten A. 1995. *The Politics of Environmental Discourse: ecological modernization and the policy process*. Oxford: Clarendon Press.

Holanda, Sérgio Buarque. 2000. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense.

Leff, Enrique. 2015. Political Ecology in Latin America: the social re-appropriation of nature, the reinvention of territories and the construction of an environmental rationality. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*. 35 (5):65-88.

Lekan, Thomas e Zeller, Thomas. 2005. *Germany’s nature: cultural landscapes and environmental history*. Piscataway: Rutgers University Press.

Little, Paul E. 2004. A etnografia dos conflitos socioambientais: bases metodológicas e empíricas in I Encontro da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Ambiente e Sociedade. Indaiatuba, SP.

Little, Paul E. 2006. Ecologia política como etnografia: um guia teórico e metodológico. *Horizontes antropológicos*. 12 (25): 85-103.

Lopes, José Sérgio Leite. 2006. Sobre processos de ‘ambientalização’ dos conflitos e sobre dilemas da participação. *Horizontes antropológicos*. 12(25):31-64.

Martinez-Alier, Joan. 2007. *O ecologismo dos pobres: conflitos ambientais e linguagens de valoração*. São Paulo: Editora Contexto.

Martinez-Alier, Joan; Milanez, Felipe. 2015. Ecologismo dos pobres, colonialismo e metabolismo social. *InSURgência: Revista de direitos e movimentos sociais*. 1 (2): 8-18.

Morse, Richard. 1988. *O espelho de Próspero: cultura e ideias nas Américas*. São Paulo: Cia das Letras.

Nunes, Margarete Fagundes. 2009. *O Negro no Mundo Alemão: cidade, memória e ações afirmativas no tempo da globalização*. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

Nunes, Margarete Fagundes; Rocha, Ana Luiza Carvalho da. 2009. Etnografando narrativas étnicas no espaço da cidade: os negros e as ações afirmativas na sociedade brasileira contemporânea. *Revista Iluminuras*. 10 (23): 1-28.

Nunes, Margarete Fagundes; Rocha, Ana Luiza Carvalho da, Magalhães, Magna Lima Júnior e Norberto Kuhn. 2013a. Era um hino de fábrica apitando: a memória do trabalho negro na cidade de Novo Hamburgo (RS), Brasil. *Etnográfica*. 17 (2): 269-291. <https://journals.openedition.org/etnografica/3122>

Nunes, Margarete Fagundes; Magalhães, Magna Lima e Rocha, Ana Luiza Carvalho da. 2013b. Trabalho negro, memória negra no Vale do Sinos (RS): narrativa etnobiográfica de Vó Nair. *Horizontes Antropológicos*. 19 (39):269-292.

Nunes, Margarete Fagundes; Rocha, Ana Luiza Carvalho da e Figueiredo, João Alcione Sganderla. 2015. Sinos River Hydrographic Basin: urban occupation, industrialization and environmental memory. *Brazilian Journal Biology*. 75 (4): 3-9.

Nunes, Margarete Fagundes; Rocha, Ana Luiza Carvalho da e Figueiredo, João Alcione Sganderla. 2019. The memory of labour and environmental memory: the tannery industries of the Sinos River Valley/RS. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*. 21 (1):173-188. https://www.scielo.br/pdf/rbeur/v21n1/en_2317-1529-rbeur-21-01-173.pdf

Peirano, Mariza. 2014. Etnografia não é método. *Horizontes Antropológicos*. 20 (42): 377-391. https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832014000200015

Pennaforte, Charles. 2011. *Análise dos Sistemas-Mundo: uma pequena introdução ao pensamento de Immanuel Wallerstein*. Rio de Janeiro: CENEGRI.

Petry, Leopoldo. 1944. *O município de Novo Hamburgo: monografia*. Porto Alegre: A Nação.

Pesavento, Sandra Jatahy. 2002. *História do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Mercado Aberto.

Porto, Aurélio. 1934. *O trabalho alemão no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Sta Terezinha.

Quijano, Anibal. 2005. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina, in *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Organizado por E. Lander, pp. 107-130. Buenos Aires: Clacso. http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf

Quijano, Anibal. 2014. Colonialidad del poder y clasificación social, in Aníbal Quijano - *Cuestiones y Horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Organizado por Clímaco, D., pp.285-327. Antologías\Clacso.<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140424014720/Cuestionesyhorizontes.pdf>

Quijano, Anibal e Wallerstein, Imanuel. 1992. Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World-System. *International Social Science Journal* 134:549-557.

Rocha, Ana Luiza. 1994. *Le Sanctuaire du Desordre ou l'art de vivre des tendres barbares sous les Tristes Tropiques: Etude de l'esthétique urbaine et la mémoire collective au sud du Brésil*. Tese de doutorado, Université Rene Descartes, Sorbonne, Paris. <https://www.ufrgs.br/biev/livros-e-artigos-2/>

Rocha, Ana Luiza. 1995. A irracionalidade do belo e a estética urbana no Brasil, in *Territórios do cotidiano, uma introdução a novos olhares e experiências*. Organizado por Mesquita, Zilé e Brandão, Carlos Rodrigues. Porto Alegre e Santa Cruz: UFRGS/UNISC.

Rocha, Ana Luiza e Eckert, Cornelia. 2005. *O Tempo e a Cidade*. Porto Alegre: UFRGS.

Rocha, Ana Luiza Carvalho da; Margarete Fagundes Nunes e Figueiredo, João Alcione Sganderla. 2016. Paisagens e territorialidades da Bacia Hidrográfica do Rio dos Sinos: uma etnografia do trabalho e da memória ambiental, in *Rio dos Sinos e Qualidade Ambiental*. pp. Rodrigues, M.A.S.; Kayser, A.C. e Pedde, V. pp. 17-43. Porto Alegre: Evangraf.

Santos, Boaventura de Sousa e Meneses, Maria Paula. 2009. *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina.

Schemes, Claudia; Maroneze, Luiz Antônio Gloger e Júnior, Norberto Kuhn. 2013. Imaginário e relações

de trabalho no jornal “O 5 de Abril”: o discurso da cidade industrial harmônica na Novo Hamburgo dos anos de 1920 e 1930. *Sessões do Imaginário*. 18(30): 36-47.

Selbach, Jeferson Francisco. 2009. *Cumplicidade e traição: a Novo Hamburgo dos anos 40 e 50 na pena do cronista Ercilio Rosa*. São Luís: EDUFMA.

Shiva, Vandana. 2002. *Monoculturas da mente*. São Paul: Gaia.

Simmel, Georg. 1988. *La Tragédie de la Culture*. Paris: Rivages.

Simmel, Georg. 1996. A filosofia da paisagem. *Revista Política & Trabalho*. 12:15-24. <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/politicaetrabalho/article/view/6380>

Souza, Laura de Mello e. 1993. *Inferno atlântico: demonologia e colonização, séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras.

Souza, Laura de Mello e. 2009. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras.

Svampa, Maristella. 2016. Extrativismo neodesenvolvimentista e movimentos sociais: um giro ecoterritorial rumo a novas alternativas, in *Descolonizar o imaginário*, organizado por G. Dilger, M. Lang, e J. Filho. São Paulo: Elefante.

Taussig, Michael. 1993. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Silva, Janice Theodoro. 1992. *América Barroca: tema e variações*. São Paulo: EDUSP.

Todorov, Tzvetan. 1982. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes.

Welles, Orson. *A dama de Shanghai*. 1948. Estados Unidos (87 min).

Velho, Gilberto. 2003. *Projeto e Metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

REFLEXÕES SOBRE A (NÃO) RELAÇÃO ENTRE O MUSEU DO ESTADO DO PARÁ E OS/AS TRABALHADORES/AS DO SEU ENTORNO: INTERDITOS SIMBÓLICOS EM EQUIPAMENTOS CULTURAIS PÚBLICOS NO CENTRO HISTÓRICO DE BELÉM

Hugo Menezes Neto



Universidade Federal de Pernambuco/DAM/PPGA/UFPE

submissão: 15/03/2021 | aprovação: 31/08/2021

RESUMO

Este artigo, fundamentado na interface entre Antropologia e Museologia, apresenta reflexões acerca da (não) relação entre o Museu do Estado do Pará, na cidade de Belém, e os/as trabalhadores/as que atuam no seu entorno. O objetivo é destacar algumas questões construídas a partir das experiências e percepções de sujeitos que, embora trabalhem diariamente junto ao prédio do Museu, nunca entraram em suas dependências e desconhecem os conteúdos e ações da instituição. Como desdobramento, pontuamos como tal (não) relação ilumina uma crítica ao projeto de cidade ancorado na vulnerabilidade da “cidadania patrimonial”, que se converte na formulação de interditos simbólicos em equipamentos culturais públicos.

Palavras-chave: Museus; Interditos Simbólicos; Patrimônio; Centro Histórico de Belém.

REFLECTIONS ABOUT THE (LACK OF) RELATIONSHIP BETWEEN THE MUSEU DO ESTADO DO PARÁ, AND THE WORKERS WHO WORK IN ITS SURROUNDINGS: SYMBOLIC INTERDICTIONS IN PUBLIC CULTURAL EQUIPMENT IN THE CENTRO HISTÓRICO DE BELÉM

ABSTRACT

This article is based on the interface between Anthropology and Museology and presents thoughts about the (lack of) relationship between the Museu do Estado do Pará, located in Belém, and the people that work on its surroundings. The main goal is to highlight some questions that were asked based on the experiences and perceptions of those that, although, work on a daily basis next to the Museum building, never really entered its premises and are unfamiliar with the content and actions of the Institution. As a consequence, it will be said how this (lack of) relationship illuminate a criticism to the project of a city anchored at the vulnerability of “patrimonial citizenship” which convert to the formulation of a symbolic interdiction in public cultural equipment.

Keywords: Museums; Symbolic Interdiction; Heritage; Belém's Historical Center.

REFLEXIONES SOBRE LA (NO) RELACIÓN ENTRE EL MUSEO DEL ESTADO DE PARÁ Y LOS TRABAJADORES DE SU ENTORNO: PROHIBICIONES SIMBÓLICAS DE EQUIPAMIENTOS CULTURALES PÚBLICOS EN EL CENTRO HISTÓRICO DE BELÉM

RESUMEN

Este artículo, basado en la interfaz entre Antropología y Museología, presenta reflexiones sobre la (no) relación entre el Museo del Estado de Pará, en la ciudad de Belém, y los trabajadores que laboran en su entorno. El objetivo es resaltar algunas cuestiones construidas a partir de las vivencias y percepciones de sujetos que, aunque trabajan a diario en el edificio del Museo, nunca ingresaron a sus instalaciones y desconocen los contenidos y acciones de la institución. Como despliegue, señalamos como tal (ninguna) relación ilumina una crítica al proyecto de ciudad anclado en la vulnerabilidad de la “ciudadanía patrimonial”, que se convierte en la formulación de interdicciones simbólicas en los equipamientos culturales públicos.

Palabras clave: Museos; Prohibiciones simbólicas; Patrimonio; Centro histórico de Belém.

1 O ENCONTRO E O PONTO DE PARTIDA

“(...) vidas são vividas não dentro de lugares, mas através, em torno, para e de lugares” (Ingold 2017: p. 219).

No entorno dos museus do Centro Histórico de Belém (CHB), no bairro da Cidade Velha, atuam muitos/as trabalhadores/as informais, pessoas que convivem diariamente com esses equipamentos culturais de acesso livre e gratuito, frequentados por turistas, pesquisadores, estudantes e “outros públicos”. O engraxate Manoel é um desses trabalhadores. Em 2016, ano da pesquisa, ele trabalhava em frente ao imponente prédio do Museu do Estado do Pará (MEP) e, no intervalo entre os atendimentos aos seus clientes, nos¹ contou que, embora atuando há cinco décadas naquele mesmo local, nunca havia sequer entrado no Museu. O encontro foi o ponto de partida para a produção deste artigo.

Para pensar esse contexto da perspectiva de uma Antropologia Urbana seguimos as pistas dos debates acerca dos diferentes usos e apropriações dos lugares públicos das cidades pelos diversos grupos sociais que as constituem (Magnani 2002, Hannerz 2015), mais especificamente, acerca das

desiguais formas de participação e acesso aos “bens urbanos” numa grande metrópole (Velho 1989: 21). O Museu, então, operando tal qual agente que “faz a cidade” (Agier 2011) é tratado aqui como espaço simbolicamente interdito para muitos cidadãos, e a ausência ou exclusão dos trabalhadores e trabalhadoras da vida dos museus com os quais se deparam cotidianamente é compreendida como reflexo da vulnerabilidade de suas “cidadanias patrimoniais”, nos termos de Lima Filho (2015).

Cidadania patrimonial, como defende o autor, se refere à capacidade operativa de indivíduos e grupos para a construção de estratégias de interação com os bens culturais e com as políticas patrimoniais. Não se trata, portanto, da discussão sobre adesão ou negação ao repertório identitário reconhecido oficialmente pelo Estado como bem cultural, tampouco sobre a ressonância patrimonial (Gonçalves 2005:19), que no sentido mais agudo de sua fragilidade geraria “falta de respaldo ou de reconhecimento junto a setores da população”, logo, o desinteresse pelo museu enquanto espaço importante para a experiência social. O que parece está em jogo no contexto estudado é a ação, deliberada ou inadvertida, engendrada pelos próprios museus quando

¹ Optei por usar o plural em algumas passagens em alusão e reconhecimento ao trabalho realizado por todos os membros da equipe de pesquisa. No caso específico das entrevistas com os/as trabalhadores/as, contei com a parceria e o trabalho de campo da bolsista de Iniciação Científica, hoje museóloga, Carlena Anjos Amorim, a quem agradeço.

elaboram a ideia de público (o que define todas as suas ações) ligada à desarticulação das referidas capacidades operatórias. O efeito desse movimento é a precarização do direito de uso e de apropriação patrimonial e museal, que se converte na produção de interditos simbólicos e de exclusão de certas pessoas, grupos e comunidades da vida dos museus.

A problemática em torno da noção de “público de museus” é recorrente no campo da Museologia. Antes da virada conceitual sobre a função social desses locais, a partir dos anos de 1970 (De Varine 2013, Scheiner 2012), as reflexões centravam-se no indivíduo frequentador desses equipamentos e suas motivações. Especialmente no ensejo dos debates sobre ecomuseus e museus comunitários, novas discussões foram travadas, explorando e valorizando as ideias de comunidade e de entorno nos museus, bem como a noção de sujeito de direitos culturais, partícipe e cogestor da instituição. Todavia, tais discussões museológicas ainda parecem amparar-se insistentemente na análise da relação entre capital cultural, escolaridade e *habitus* (Bourdieu & Darbel 2007) para explicar a frequência e a noção de público. Realidades como a encontrada no contexto dos/as trabalhadores/as do entorno do Museu do

Estado do Pará apontam para a necessidade de complexificar essa perspectiva e de revisar as categorias analíticas acionadas para abordar a dinâmica da apropriação dos espaços culturais nas capitais brasileiras (Köptcke 2005).

De partida, entendo que a invisibilidade de certos grupos sociais nos museus, tidos como não públicos (Köptcke 2012), reflète práticas e estratégias conservadoras e despolitizantes que contraditoriamente se impõem aos propósitos emancipatórios da Museologia Social (Lima 2014) produzindo uma antítese das reivindicações de autonomia cultural e participação cidadã (Mignolo 2014). Como desdobramento acionamos a crítica à “maquinaria patrimonial” (Jeudy 2005)², que colabora com a produção de vidas precárias (Butler 2019) e com a precarização da cidadania patrimonial. Chamo atenção ainda para o agenciamento dos programas museológicos pelo campo de forças do capitalismo neoliberal das cidades (Yúdice 2013) - que findam por negligenciar a ampla participação, a diversidade e a gestão das diferenças -, bem como para a necessidade de descolonização dos processos de musealização a partir do reposicionamento crítico quanto à “turistificação” dos museus instalados nos centros históricos.

2 Maquinaria patrimonial, para Jeudy (2005), corresponde ao conjunto de atores envolvidos com o patrimônio (em suas hierarquias simbólicas e disputas); as operações tais como conceituação, definição, seleção, patrimonialização, difusão, preservação e salvaguarda; a gerência e os discursos de bens legitimados como tal.

A dimensão metodológica da pesquisa³ parte da compreensão de Gilberto Velho (1989) sobre fazer uma Antropologia da cidade, antevendo que é possível, em um primeiro momento, “perder alguma coisa na capacidade de generalização dos comportamentos estudados, mas ganha-se algo na apresentação da complexidade das relações sociais e de sua ideologia” (Velho 1989: 82). Realizamos observação nos locais do entorno do MEP: na Praça Dom Pedro II (localizada em frente ao Museu) e nas vias circunvizinhas (Avenida Portugal, Travessa Marquês de Pombal, Rua Dona Tomázia Perdigão, Rua Padre Champagnat, Travessa Félix Roque).

Além de Manoel, contamos com a interlocução preciosa de outros/as trabalhadores/as para produzir questões acerca da experiência (Hall 2003)⁴ elaborada na ausência de relação entre eles/elas e as instituições com as quais convivem sem, no entanto, fazer parte. Foram contatados representantes das categorias profissionais mais expressivas no campo: taxistas, engraxates, comerciários/as, vendedores/as de coco e vendedores/as de balas. Aparecerão ao longo do texto a seguir as falas do engraxate Manoel, das vendedoras de coco da Praça Dom Pedro

II: Cristiane, Elizangela e Maria Hediones, de Maria do Socorro, Carlos e Raimundo Nonato (vendedores ambulantes de balas), de Matheus e Maria Luiza (vendedores nas lojas do entorno), de Chelson, Ronaldo Cardoso e de Raimundo (taxistas). Por outro lado, a pesquisa entrevistou cinco funcionários do MEP, que expuseram o ponto de vista institucional quanto à questão. Ao todo, foram realizadas conversas informais e 20 entrevistas semiestruturadas. Os dados foram sistematizados, analisados pela recorrência e algumas reflexões, apresentadas a seguir, divididas em itens e subitens de acordo com os caminhos sugeridos pelos encontros, conversas e entrevistas.

2 O MUSEU DO ESTADO DO PARÁ NA PERSPECTIVA DOS/AS TRABALHADORES/AS DO ENTORNO

a) Os/as trabalhadores/as nunca entraram no Museu.

No momento de nossa conversa, Manoel tinha 83 anos de idade e era engraxate há 50 anos no bairro da Cidade Velha, atendendo a seus clientes na Praça Dom Pedro II. Após décadas de trabalho naquela região tornou-se um profundo conhecedor

3 O artigo é parte do projeto de pesquisa “Museus e Patrimônios no Centro Histórico de Belém”, executado pelo corpo docente do curso de graduação em Museologia da Universidade Federal do Pará, com o apoio financeiro da PROPESP/UFPA. O trabalho de campo foi realizado entre os anos de 2015 e 2016.

4 No sentido oferecido por Hall (2003: 134): “em última análise, trata-se de onde e como as pessoas experimentam suas condições de vida como as definem e a elas respondem”.

do bairro e das pessoas que por ali transitam. Ele acompanhou a transformação do pomposo Palácio Lauro Sodré em espaço museal (1994) e ali permaneceu engraxando os sapatos de quem circula pelo Centro Histórico e frequenta o Museu. Perguntamos a Manoel se ele alguma vez já havia entrado no MEP. Sua reação foi de surpresa com a indagação, ficou pensativo e depois respondeu: “Nunca pensei nisso. Eu mesmo nunca vi, né? Nunca entrei (...). Mas é bom a gente ter [o Museu] porque é uma coisa maravilhosa. Acho que quem entra deve gostar, deve se sentir importante”.

Cristiane (38 anos), vendedora de coco da Praça D. Pedro II há cinco anos, respondeu: “Eu acho que os vendedores daqui não vão muito, não. (...) Engraçado, a gente que trabalha aqui, mas a gente não vai lá, né?!”. Ela ainda refletiu: “Eu não tinha parado para pensar nisso. Nunca fui e nem eles nunca chamaram a gente, mesmo vendo a gente aqui todo dia. Acho que um Museu assim é muito bom para a cidade e para quem gosta dessas coisas de arte”.

Manoel disse que por ser analfabeto não teria “prática” de frequentar museus, mesmo os encarando todos os dias. No entanto, seu filho, “que estudou”, é frequentador desses espaços: “Eu não tenho muita prática. Mas, (...) eu tenho filho que vai lá assistir, vai dar aula lá. Eu tenho um filho que é desenhista, produtivo. Ele vai e gosta, né?”.

Elizangela (37 anos), vendedora de coco na Praça Dom Pedro II, afirmou não conhecer museus e nunca ter entrado no MEP. Mesmo sendo jovem, já é avó e desejava que sua neta, diferentemente dela e de se sua filha, tivesse a oportunidade de conhecer museus: “Nunca entrei, mas quero que a minha neta conheça outras coisas. Meus filhos não conheceram porque eu não tive tempo de levar, porque eu tinha que trabalhar, mas com a minha neta será diferente de nós. Eu já quero que ela conheça essas coisas, quero ela com essa oportunidade”.

Carlos (48 anos), vendedor de balas na Praça D. Pedro II, que “já perdeu as contas de quanto tempo trabalha ali”, assim como seus/suas colegas, também nunca entrou no MEP e nos demais museus do CHB. Em suas palavras: “Apesar de que eu estou perto dos museus, eu ainda não tive oportunidade de visitar. Mas é muito importante com relação à educação e à cultura. (...)”.

As falas de Manoel, Cristiane, Elizangela e Carlos propõem que os museus são equipamentos urbanos valorizados socialmente cujo acesso, porém, é seletivo e desigual. Também apontam que os museus não apenas recebem frequentadores, eles produzem pessoas “importantes”, sua frequência forja pessoas com *status* social elevado, o acesso a esses espaços se inscreve em um movimento de seleção, ou segregação, revelando aqueles que têm

a “oportunidade” - detentores de capital simbólico (Bourdieu & Darbel 2007), jovens e escolarizados - dos que a não tiveram. Da perspectiva desses/as trabalhadores/as, as pessoas na condição de trabalho informal, sem escolaridade, não fazem parte da expectativa de público, não se enquadram como pessoas autorizadas pela conformação dos equipamentos públicos a, ao menos, adentrar esses espaços. Trata-se da formulação ou reconhecimento do processo de produção e manutenção da histórica barreira simbólica que os impede de entrar.

b) O que tem dentro do MEP?

Embora considerem o Museu do Estado do Pará “uma coisa maravilhosa”, nas palavras de Manoel, e “muito bom para a cidade”, nas de Cristiane, todos/as os/as trabalhadores/as entrevistados/as desconhecem seus conteúdos, história, ações e projetos.

O Museu do Estado do Pará é uma instituição tradicional, bastante conhecida em outros circuitos. Foi fundado em 1983 e sua primeira sede fora no Centro Cultural Tancredo Neves (CENTUR), no bairro de Nazaré. Em seguida, foi transferido para

o Centro Histórico, ocupou o Palacete Bolonha, até ser novamente deslocado, em 1994, para sua atual sede no Palácio Lauro Sodré⁵. O Palácio foi construído em 1761 pelo celebrado arquiteto italiano Antônio Landi, defronte à Praça Dom Pedro II. Foi a primeira edificação restaurada e musealizada do CHB, apresentando-se como um dos símbolos do passado colonial de Belém, relevante para a história oficial por ter sido o Palácio dos Governadores, o local de saída do primeiro cortejo do Círio de Nazaré (registrada como Patrimônio da Humanidade pela UNESCO) e ponto referencial dos conflitos da Cabanagem (Britto 2007).

O equipamento abriga um acervo composto por mobílias, pinturas e artes decorativas que pretensamente narram o processo de formação do estado do Pará e da cidade de Belém (Oliveira 2010) na perspectiva das relíquias históricas representativas da contribuição branca e ocidental. Tais objetos constituem a exposição permanente do Museu, distribuída em cinco salões, de estilo *art nouveau*, que têm as seguintes denominações: Salão Renascença, Salão Pompeiano, Salão Eclético

5 O complexo museal ao qual o MEP pertence foi concluído com o último grande projeto de revitalização do Centro Histórico de Belém, no começo dos anos 2000, promovido pelo Governo do Estado do Pará, projeto chamado de Feliz Lusitânia (nome do primeiro agrupamento de casas portuguesas na cidade). Tratou-se, em síntese, da revitalização urbana da outra parte do núcleo histórico da cidade de Belém, vizinha ao MEP, e instauração de novos equipamentos culturais em prédios coloniais (Miranda 2013). O referido complexo é formado por equipamentos muito próximos fisicamente: Museu de Arte Sacra, Forte do Presépio (Museu do Encontro), Casa das Onze Janelas, Museu da Imagem e do Som, Museu do Círio, Museu do Estado do Pará e Museu de Arte de Belém. Com exceção desse último, de responsabilidade da Prefeitura de Belém, todos são administrados pelo Sistema Integrado de Museus (SIM), da Secretaria de Cultura do Estado do Pará (SECULT -PA).

e o Salão Império. A exposição de longa duração, espalhada pelos salões supracitados, explora principalmente a história do próprio Palácio Lauro Sodré e destaca personalidades e eventos da história oficial do Pará nos séculos XVIII, XIX e começo do XX.

O acervo e a exposição de longa duração do MEP iluminam narrativas de uma história oficial, valorizando principalmente a participação europeia na constituinte social paraense, em detrimento das matrizes culturais afro-brasileiras e indígenas. O Museu promove, por exemplo, a *belle époque* à referência cultural relevante para a cultura e a configuração da paisagem urbana da cidade de Belém, localizando-a na posição de centralidade simbólica frente a outros marcos referenciais⁶. Assim, o MEP não traduz a experiência das minorias sociais e os problemas da vida urbana na atualidade, muitos deles enfrentados pela

comunidade envolvente e pelos/as trabalhadores/as de seu entorno.

Maria do Socorro (49 anos), vendedora de balas há 10 anos, nunca entrou nos museus do CHB, mas intui o que o público deve esperar de uma visita ao MEP. Ela acredita que é importante para as crianças e para os estudantes conhecerem os museus, excluindo-se do que chamou de público “certo”. Quem frequenta esses museus, segundo a vendedora, terá contato com animais não humanos: “Tem pessoas certas para entrar no Museu. Quem entra conhece os animais, que é uma coisa superimportante que tem dentro do museu. Eu acho que no museu os animais são bem-tratados”. Por total desconhecimento do que existe dentro dos muros dessas instituições, Maria de Socorro replica aos museus do CHB a imagem do parque zoobotânico do Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG), o único que já visitou, importante

6 Os museus não estão atentos às armadilhas da ficção memorial da *belle époque* em Belém. A produção acadêmica paraense, por outro lado, revela outras interpretações sobre essa época no Pará, com enfoques mais críticos que problematizam o período e assinalam seus desdobramentos nem sempre positivos. O mais conhecido dos trabalhos dessa temática é o da historiadora Maria de Nazaré Sarges (2010), que embora mostre a partir de dados históricos como a Belém do começo do século XIX se afrancesou rapidamente impulsionada pelo sucesso da borracha, não se furta em criticar os processos de higienização e gentrificação da cidade que culminam no desalojamento da população pobre e discriminação espacial das classes sociais. Sarges (2010) ainda complementa e alerta para as consequências atuais da celebrada “reurbanização europeizante”, pontuando que essa população marginalizada pelos mecanismos de controle do Estado depois de certo tempo volta para disputar com a elite o espaço de onde fora anteriormente expulsa. Na chave da segregação de parcelas da população devido às reformas urbanas, ver também Derenji (2001). Outros trabalhos, como o de Trindade Jr. (1997), desmistificam a homogeneidade impressa na experiência urbana da Belém da *belle époque*, apresentando “estratégias de sobrevivência” de uma parcela da população da cidade excluída desse desenvolvimento. Vale lembrar também de Cancela (2009), que analisa a história do cotidiano de Belém no auge do ciclo da borracha - final do século XIX e começo do XX quando da reurbanização da cidade - abrindo espaço para as narrativas e discursos dos moradores de bairros periféricos e não contemplados pelo plano urbanístico de afrancesamento da capital paraense. Por fim, Costa (2006) analisa criticamente as consequências do discurso turístico que elabora uma imagem de Belém como cidade-monumento remanescente da *belle époque*.

referência de instituição museal em Belém⁷. Para ela, que trabalha no entorno do MEP há “mais de 10 anos”, todos os museus têm animais em exposição.

Cristiane, vendedora de coco, mais atenta ao contexto, intui que dentro dos museus do CHB encontram-se “Coisas do passado, para a gente aprender como foi nosso passado porque museu é um passeio para aprender”. No mesmo sentido, Maria Hediones (62 anos), vendedora de coco há 20 anos naquelas imediações, afirma que nunca foi ao Museu do Estado do Pará, contudo, acha que lá: “A gente vai conhecer as lembranças do passado de como a gente era mesmo”. Matheus, comerciário de 19 anos, jovem com ensino médio completo, trabalhando há apenas um ano no entorno do MEP nunca foi ao Museu, “Porque não tem nada lá que me interesse, só coisa do passado, de história. Nada de novo”. Raimundo Nonato (60 anos), vendedor de balas há 13 anos, nunca entrou no MEP porque, para ele, os museus “Não têm nada sobre nossa vida, nossas coisas. Eles deveriam mostrar a história, mas também coisas do presente para que a gente sinta vontade de entrar lá”.

Para os/as trabalhadores/as, a imagem do MEP, e dos demais museus do CHB, permanece presa

à ideia de passado e desvinculada da experiência presente, das questões sociais da cidade, da vida deles/as. Eles/elas não se identificam, não se sentem parte dos públicos dos museus e não desenvolvem o desejo de conhecer os equipamentos públicos de cultura da cidade onde vivem e do lugar onde trabalham.

c) Como os/as trabalhadores/as usam os espaços do CHB?

Nas conversas e entrevistas com esses/as trabalhadores/as, a parte externa do Museu do Encontro (no Forte do Presépio) e do Museu Casa das Onze Janelas (duas instituições próximas ao MEP, localizadas às margens da Baía do Guajará) surgem como lugares mais frequentados por eles/as. Lá, sentam-se nos bancos à beira do rio, descansam em seus intervalos e apreciam a paisagem. Também, por vezes, almoçam e se encontram para socializar, conversar um pouco. Esses espaços ao ar livre ligados aos museus proporcionam a contemplação da vista para a bela baía, um famoso cartão-postal de Belém.

No entanto, os/as trabalhadores/as usufruíram apenas da área externa, não adentravam nos equipamentos culturais, também desconheciam

7 Centenário, o Museu Paraense Emílio Goeldi possui um parque zoológico muito visitado, localizado em outro bairro da cidade, Nazaré. Visitar esse parque, principalmente aos domingos, faz parte da dinâmica de lazer das famílias de Belém. Nesse parque tem animais livres e outros presos para a exposição pública. Sobre a história do MPEG, ver Sanjad (2010).

suas exposições e acervos. Maria Luiza (52 anos), comerciária, há seis anos trabalhando no bairro, disse: “Visitei o Forte (Museu do Encontro). Por causa da paisagem, mas nunca entrei, não sei se tenho vontade”. Maria Hediones (62 anos) também prefere a apreciação da paisagem a visitar o interior dos museus: “Dos museus eu acho melhor ir para lá, é mais bonito lá no Forte. Porque lá é mais amplo, tem a vista para admirar.”

Carlos, vendedor de balas, explica que usufrui da parte externa dos referidos museus, pois os lugares públicos para o exercício de contemplar o rio Guamá são raros na cidade. No Centro Histórico de Belém, ele complementa, os portos privados ao longo da orla impedem a livre observação da paisagem: “Desses museus, a gente vê a beira do rio (...), o rio faz parte da cidade, né?! Muitos lugares estão tomados de portos privados e a gente não vê mais ele”. Em suas análises, o ato trivial de apreciar o rio, “que faz parte da cidade”, em espaços para esse fim no CHB evoca questões políticas associadas ao projeto de cidade engendrado em Belém e as desigualdades econômicas constituintes da ocupação do espaço urbano.

Para Chelson (40 anos) taxista que trabalha no ponto da Praça Dom Pedro II, também afirma que a vista do rio Guamá, na área externa no Museu do Encontro e no Museu Casa das Onze Janelas, é o único lugar do CHB pelo qual se interessa e com o qual se identifica: “Você aprende a se identificar não só com bairro, mas com a parte do rio, e a exigir um pouco mais de cuidado, pela Baía do Guajará, o rio Guamá. Tem o pôr-do-sol muito bonito”. O também taxista Ronaldo Cardoso (28 anos), que trabalha no mesmo ponto, concorda com a opinião de Chelson, afirma nunca ter visitado os museus, exceto o uso dessa mesma parte externa, “Porque é um lugar tranquilo para a pessoa pensar, refletir um pouco da vida”. A paisagem⁸ compõe o CHB e foi, de certa forma, musealizada junto com os prédios antigos. A articulação entre arquitetura colonial, supervalorizada no mundo ocidental, e o ambiente (o que resta dele) emoldurado numa bela vista, converte-se em objeto de apreciação pública também para os/as trabalhadores/as.

Os taxistas entrevistados também nunca entraram no MEP ou em nenhuma outra das instituições. Foram, contudo, os trabalhadores que

8 Atentamos para as advertências de Silveira (2009: 72): a expressão “paisagem cultural” é uma tautologia, uma vez que toda e qualquer paisagem é um fenômeno da cultura. A expressão “paisagem natural”, por sua vez, ilumina a perspectiva reducionista que separa cultura e natureza, “aquilo que tomamos como ‘natural’ revela-se uma ideia e uma construção da realidade”. As paisagens são manifestações culturais, “Ou seja, toda e qualquer paisagem mediante o ato cognitivo de interpretação, intimamente associado à percepção e à representação emerge como fenômeno da cultura experienciado num contexto específico” (Silveira 2009: 73). A relação entre paisagem cultural e museu é explorada no trabalho de Soares (2021: 75): “Para além de musealizá-las, colocando-as em discurso desde que as paisagens passaram a ser entendidas como patrimônio, os museus fazem parte das paisagens, eles as constroem e as criam, e, em certos contextos e sob certas condições, os museus são paisagens”.

mais falaram sobre a paisagem como patrimônio e atração turística, valorizando o “cartão-postal” oferecido pela área externa dos museus do CHB como fundamental elemento do turismo. Segundo eles, os turistas que transportam diariamente não se interessam apenas pelos conteúdos dos espaços museais, procuram também as paisagens naturais do Norte do país para apreciar e tirar fotos. Para Raimundo Damasceno (60 anos), taxista, há 20 anos trabalhando na Cidade Velha, basicamente são os turistas que frequentam os museus do bairro: “Museu, é uma coisa boa. É para onde os turistas vêm. Os melhores pontos aqui de Belém são a Casa das Onze Janelas, o Goeldi, o Mangal das Garças⁹”. Não coincidentemente esses são lugares cujo “patrimônio natural”, direta ou indiretamente, é projetado para a experiência museal e a categoria patrimônio funciona como estratégia de promoção dos atributos naturais turistificáveis (Lobo 2012: 69).

Segundo os/as interlocutores, em suma, os espaços a céu aberto nos museus do CHB propõem contemplação da paisagem, livre circulação, pouco monitoramento dos comportamentos, e não exigem conhecimentos prévios ou códigos para entendimentos de conteúdos, por isso são, dentro da estrutura edificada do complexo de museus, aqueles utilizados por eles/elas.

d) Como os/as trabalhadores/as analisam a atuação do MEP?

Parar durante o dia de trabalho para visitar o MEP seria “perder dinheiro”, como fala seu Manoel Raimundo Nonato, 60 anos, vendedor de balas há 13 anos no bairro da Cidade Velha, explica que quando os museus estão abertos é a hora de maior circulação de seus clientes: “Quando eles estão funcionando aumento a minha venda, aí é uma coisa boa para mim. Não dá para parar e entrar para fazer lazer”. Os taxistas também destacam a falta de tempo, devido à rotina de suas ocupações, como dificuldade para conhecer os museus. Enquanto forma de lazer seria difícil de experimentar, uma vez que os horários de funcionamento são incompatíveis com o labor cotidiano. O taxista Raimundo destaca: “Ir ao museu é um luxo que os trabalhadores não têm direito na sua cidade. É mais fácil viajar e ir a um museu de outra cidade nas férias”.

Para os que não conseguem vislumbrar férias e a possibilidade de estar em outra cidade para ver outros museus, como Carlos, vendedor de balas, não resta alternativa. Ele ressalta: “A gente vive uma vida sofrida, de trabalho árduo, no sol. O pouco tempo que tem é só para descansar, não dá

⁹ Parque público nas proximidades do Centro Histórico de Belém, bastante visitado, suas principais atrações são a vista d’água, aves e répteis, um mirante e um borboletário. Sua visitação direciona-se à apreciação do “patrimônio natural”.

para ter lazer, não dá para ir a museu. Não importa se a gente trabalha todos os dias em frente a ele, não vamos ter tempo, cabeça e vontade de entrar”.

Carlos ainda complementa com outra indagação pertinente: “O senhor acha mesmo que eu seria bem-visto em um museu como esse [MEP] entrando com essas roupas, todo sujo depois de um dia de trabalho? Os turistas vêm arrumados, os estudantes de uniforme e a gente entra como?”. Assim, além da falta de tempo, elaborada na reivindicação de um horário de funcionamento especial, os/as trabalhadores/as cultivam uma ideia de público que se relaciona a padrões estéticos e de consumo distantes de suas realidades. Carlos afirma que seria “barrado na porta de entrada” porque tem certeza que ele não atende às regras de vestimenta impostas pelo MEP, embora, o que ele não sabe, essas regras não existam oficialmente. Contudo, Carlos ainda tem razão, não é oficial, porém, os códigos de comportamento e vestimenta - do que é aceitável, recomendado e plausível - fazem parte do acordo tácito entre os museus e seus públicos.

As conversas com os/as trabalhadores/as sugerem a existência de pré-noções, teorias e regras para produzir e justificar interditos simbólicos, tais como a imponência de um palácio colonial que exigiria códigos de conduta singulares, comportamento e estética inalcançáveis; o peso

da ideia de museu como lugar para turistas, ricos, intelectuais e estudantes; a autoimagem negativa construída, como um grupo que já não mais deve ter a oportunidade de ser público de museus por sua condição de vida e de trabalho; a falta de tempo devido à lida exaustiva e cotidiana com o trabalho nas ruas; o consenso de que não têm repertório para usufruir dos conteúdos oferecidos ou aparência compatível com um modelo ideal de visitante; e a ideia de que o lugar de quem não é público se restringe à admiração da paisagem.

Em meio a essas impressões há a ausência de esforços dos museus das grandes cidades tal qual Belém, para a conexão efetiva e mobilizadora com grupos sociais específicos, como os/as trabalhadores/as instalados em suas portas. Os/as trabalhadores/as afirmam que o Museu do Estado do Pará, ou de outros museus do CHB, não buscou aproximar-se deles/as. Alguns dos depoimentos são exemplos emblemáticos de suas pontuações, eles condensam sentidos das respostas da maioria:

Não, nunca procuraram. Acho que falta um pouco, assim, de interesse deles também. Interesse de lá, da parte de dentro, né? Ir nas lojas, justamente aqui. Tem muitas lojas, né? Falta um pouco deles incentivar. Vem só para comprar o material, mas nunca divulgou nada. (Luzia, comerciária).

Eu acho que é muito superficial esses projetos que eles montam. Tipo, eles não vão mais a fundo, eles não tentam realmente chegar em quem está perto. (...) Porque as pessoas

não têm conhecimento do museu, simplesmente não tem conhecimento. Parte é culpa de quem não quer saber, não se importa. Outra parte é culpa deles que também não se importam em falar com nós que somos os vizinhos mais próximos. (Mateus, comerciante).

Falta de informação mesmo pra nós, sabe? Eu acho que mais falta de informação, divulgação. Porque a partir do momento que você não conhece nada sobre aquele museu, a partir disso você também não se interessa em querer conhecer ele, entendeu?! Assim como você não divulga nada, não se chama a própria comunidade pra ele. Então isso tudo nos afasta mais. Uma maior divulgação, você conseguiria, com certeza, ter mais uma maneira de se identificar com ele. É que nem o dos pontos turísticos de Belém, principalmente essa parte portuária, Portal da Amazônia, Mangal das Garças, fazem divulgação deles lá fora. Por que não fazem dos museus na parte interna pra nós mesmo? Entendeu?! Por isso que eu não me identifico muito, mas é por falta de informação. (Chelson, taxista).

Não! Eles não tentam mesmo. A não ser se for pelos colégios, por aqui não. Eles são soberbos, esses pessoal aí [refere-se ao MEP]. Eles acham que sabem as coisas, mas todo mundo sabe. Fala para eles lá, eles são soberbos. Eles acham que têm cultura, as pessoas que estão na rua não têm cultura, né?! Muitas das vezes eles privam as pessoas disso, de ter mais cultura. (Carlos, vendedor de balas).

As discussões museológicas contemporâneas produzem uma ideia de museu alinhada com o compromisso cidadão ou a responsabilidade social com a comunidade envolvente e os vários públicos possíveis. Os museus devem atuar como espaços de inclusão (De Varine 2013, Scheiner 2012) para subverter a lógica excludente e elitista

que forjam a experiência das grandes cidades brasileiras. A relação comercial estabelecida no dia a dia, às portas do MEP ou sem seu entorno, aliada ao pouco prestígio dos trabalhos do grupo pesquisado, transforma pessoas que convivem com o Museu em invisíveis sociais, em não público. As reivindicações mais recorrentes solicitam a implementação de ações direcionadas à realidade deles, bem como um programa de divulgação especial. A fala do vendedor de balas Carlos dá a tônica da tensão estabelecida entre esses/as trabalhadores/as com o MEP. Para ele, a instituição é soberba por “ter cultura” e por achar que quem está na rua não a tem. Enfático, Carlos acusa o MEP de privar os trabalhadores da rua de adquirir “cultura”, privilegiando outros grupos, como os estudantes das escolas públicas e privadas.

Se, por um lado, o hábito de classe e o capital cultural (Bourdieu & Darbel 2007) parecem incidir na percepção desses/as trabalhadores/as acerca de sua relação com o MEP. Por outro lado, o Museu não se mobiliza para desconstruir as barreiras simbólicas que geram interditos sociais furtando-se de exercer um importante papel de agente transformador da experiência social urbana, de promotor de cidadania patrimonial por meio da redefinição do acesso democrático aos bens culturais da cidade.

3 TRABALHADORES DO ENTORNO NA PERSPECTIVA DO MEP E A PRECARIZAÇÃO DA CIDADANIA PATRIMONIAL

Do mesmo modo que os/as trabalhadores/as do entorno do MEP desconhecem o interior do Museu, o MEP desconhece esses/as trabalhadores/as, suas diferenças e demandas, suas identificações e desconexões com os conteúdos museológicos promovidos pelo complexo museal do Centro Histórico. Um dos profissionais do MEP (Funcionário 5) indica a necessidade de um estudo com fins de reconhecimento desse corpo de trabalhadores do entorno, internamente tão heterogêneo e invisibilizado, com vistas a incluí-lo em projetos e políticas públicas de cultura. A atuação junto a esse grupo responderia à função social do museu, em sua responsabilidade com o entorno, inscrita no Estatuto dos Museus, que orienta uma atuação democrática, inclusiva e cidadã.

Bom, a princípio, para trazer esse público para cá, eu acho que o Museu precisa conhecer esse público do entorno. O Museu poderia desenvolver pesquisas de público, por exemplo. A partir daí, então, ficaria mais fácil direcionar, pensar em projetos, ter um contato com esse público do entorno, dentro desse parâmetro diversificado que ele tem. Acho que, a princípio, uma pesquisa de público do Museu para conhecer realmente esse entorno,

para depois fazer um contato. (...) O Museu precisa conhecer o entorno, ter essa preocupação de ter esse visitante do entorno no Museu, participando desse processo de educação e de comunicação do Museu. (...) Assim, ele estaria cumprindo com a sua, com sua função social e estaria também atendendo ao próprio estatuto de museu. (Funcionário do MEP 5).

Os/as profissionais do MEP¹⁰ afirmam que os estudantes, pesquisadores, artistas e turistas são os públicos aos quais os esforços de aproximação são direcionados. Reconhecem, desse modo, a ausência de interação com os/as trabalhadores/as do entorno do Museu. Não existem ações para o grupo analisado, tampouco estudos, projetos ou ideias para o futuro. Reconhecem ainda a necessidade por uma atenção especial àqueles que lá estão todos os dias, na mesma proporção em que admitem inabilidade, falta de debate e limitações das políticas públicas para uma expansão efetiva da noção de público de museu¹¹:

Olha, o Museu tem alguns projetos para envolver a comunidade do entorno para visita. (...) Esses programas que a gente tem, na verdade, eles ainda são muito incipientes. A gente está começando a ter essa ideia, porque, na verdade, a gente utilizava muito mais os programas com as escolas, universidades. Enfim, esse programa já é bem forte de trazer as escolas aqui, inclusive as escolas do entorno, escolas públicas normalmente e, claro, também particulares. Mas, a comunidade, que eu digo não das escolas, as pessoas, de

10 Sobre os trabalhadores de museus e a sua importância para a dinâmica das instituições museais, ver Figurelli (2011). Sua leitura desperta o interesse por esses profissionais que, em grande medida, personalizam os museus, efetivam discursos e práticas patrimoniais e têm potencial para atuar no desenvolvimento social da comunidade.

11 Os/as profissionais do MEP não foram identificados para evitar conflitos ou prejuízos a esses/as técnicos e gestores.

um modo geral, isso ainda está bem no começo. (Funcionário do MEP 1). No tempo que eu passei nas Onze Janelas [outro Museu do CHB] era muito frequente os vendedores de coco, os bombozeiros que ficavam lá perto, eles vinham lá no Museu. Aqui no MEP é mais difícil, eu particularmente, não lembro de ter atendido ambulantes aqui. Era necessário fazer projetos de abrir exceção, esse público de ambulantes é um público mais complicado de trazer, pelo menos, durante o horário de trabalho deles, porque vive da renda, a qualquer momento que eles vêm é o momento que eles não estão ganhando. (Funcionário do MEP 2).

A gente sempre conta com a participação do público escolar, é o público do entorno que mais a gente acaba atraindo. Então todos os anos, a gente faz parcerias, exposições, oficinas, sempre conta com esse público escolar. Entre as escolas do entorno que a gente acaba tendo uma parceria maior está o Paes de Carvalho, a gente já também teve parceria aqui com o Rui Barbosa. Mas, assim, a proximidade com o entorno geralmente se dá algum momento especial da Cultura [Secretaria]. Por exemplo, Semana dos Museus que foi agora em maio, às vezes, na Primavera de Museus, algum evento, e também na programação de férias. As pessoas que trabalham, por exemplo, gente aqui que tem guardador de carro, os comerciantes, até onde eu sei não existe. (Funcionário do MEP 4).

Um dos funcionários argumenta que os/as trabalhadores/as do entorno têm certa resistência a entrar, “uma barreira”, devido à imponentia do Palácio Lauro Sodré, por isso, elas não têm o hábito de visitar museu, acham que ele deve ser frequentado pelas elites ou por quem tem estudo, e que só podem entrar bem-vestidas/os. Suas conclusões, contudo, não sinalizam para ações

efetivas com vistas à desconstrução dessa imagem, pois não basta para os grupos historicamente excluídos obter a informação de que “o museu pertence a todo mundo”, se na prática ele não se reconhece como pertencente, partícipe e cidadão com direito ao usufruto dos equipamentos culturais do Estado. O depoimento de um dos funcionários reforça:

Ainda não há essa interação do jeito que a gente gostaria. É um processo longo, é um processo que não é fácil. (...) As pessoas não têm o hábito de visitar museus. Talvez pelo próprio prédio histórico ser muito antigo, muito grande, cria uma certa barreira das pessoas, passam na porta elas ficam com certo medo de entrar. É uma certa ideia que museu é para elite e é uma ideia completamente errada. Museu é para todo mundo, para elite, classe média, povo, é para as pessoas mais pobres, o museu pertence a todo mundo. As pessoas, infelizmente, não têm essa ideia do pertencimento, acham que só podem entrar aqui se estiverem muito bem-vestidas, muito bem-calçadas, o que não é verdade. Você pode entrar aqui de qualquer forma. Sábado e domingo, a gente recebe pessoas aqui que vêm de bermuda, chinelos, de camisa sem manga. Não é preciso você ter uma roupa especial para entrar aqui, não é preciso ter certo nível de estudo pra entrar aqui, não precisa ter ensino médio, ensino superior, pós-graduação. Você pode entrar aqui com qualquer nível de estudo e as pessoas não sabem disso, infelizmente. (Funcionário do MEP 1).

Para outro funcionário do MEP, os/as trabalhadores/as, se bem-informados/as acerca dos conteúdos e atividades do Museu, podem ser “bons divulgadores da instituição”. Nessa perspectiva,

ao invés de serem pensados como público em potencial, os/as trabalhadores/as são convertidos em parceiros (numa parceria assimétrica) uma vez que lidam diretamente com outros frequentadores quando chegam ou saem do Palácio Lauro Sodré. Esses termos sinalizam uma contrapartida utilitária que não se manifesta no diálogo do Museu com outros públicos, ou com seu “público-alvo”.

Requer um pouco mais de atenção, um pouco mais de conscientização (...) fazer um trabalho nesse sentido de mostrar a importância deles, a importância do espaço para eles também. Conhecendo o espaço, eles acabam atraindo mais atenção para as pessoas que estão passando lá [na rua], que estão em contato com eles, podem até influenciar no resto das visitas. Então, é um trabalho importante. (Funcionário do MEP 2).

Acredito que para se construir um museu cuja missão passa pela valorização da diversidade de públicos, democratização do acesso e promoção de direitos culturais é preciso uma reestruturação conceitual das ideias de tempo e espaço acionadas por tais equipamentos em Belém bem como em Centros Históricos similares em outras cidades.

Parece urgente desestabilizar o “dever de memória” (Huyssen 2000, 2014)¹², tão caro ao complexo museal do CHB, para aproximar os museus das questões do presente, ativando,

consequentemente, uma pertinente crítica à história oficial, elitista e branca, que constitui as bases dos discursos patrimoniais contemporâneos e que definitivamente não representa os/as trabalhadores/as do entorno. A noção de patrimônio mobilizada no CHB, prene de sentidos preservacionistas e universais que lastreiam a ação dos museus, saturou-se e não pode mais ser lida por cima dos marcadores sociais de raça, gênero, sexualidade e classe, tampouco sem levar em consideração os problemas sociais da urbanidade. Trata-se, portanto, de um movimento de retomada do presente para desconcertar o “espírito patrimonial” (Jeudy 2005) a fim de reintegrar à História (e à memória) sua relação íntima e indissociável com a vida cotidiana e suas questões prementes. As diretrizes da Mesa de Santiago do Chile (1972) compõem um documento importante para a Museologia e para a orientação das práticas museais, elas já apontavam para o papel do “museu de cidade” como problematizador das questões de seu tempo. Segue um trecho da “Carta de Santiago”:

Os “museus de cidade” deverão insistir de modo particular no desenvolvimento urbano e nos problemas que ele coloca, tanto em suas exposições quanto em seus trabalhos de pesquisa.

¹² Huyssen (2000, 2014) entende a emergência da memória, de um determinado tipo de memória colonial, como uma das preocupações culturais e políticas centrais das sociedades ocidentais. “Dever de memória”, para ele, se constitui e manifesta-se em um interesse monumentalizante, musealizador e excessivo por um passado que deve ser apresentado como fundamento original do mundo social contemporâneo, mas que existe apenas a serviço de uma proposta ideológica, da manutenção da história oficial, e de uma lógica socioeconômica, do consumo.

(...) Os museus deverão organizar exposições especiais ilustrando os problemas do desenvolvimento urbano contemporâneo. (Primo 1999).

Quanto à ideia de espaço, é ingênuo acreditar na premissa de que estar de “portas abertas” e ser gratuito é o suficiente para que aqueles grupos tidos como “não público” sintam-se impelidos, convidados ou à vontade para entrar e frequentar os museus. Fronteiras simbólicas impedem o trânsito e a ocupação de equipamentos culturais por grupos específicos, leia-se, pobres, não brancos, pouco escolarizados, trabalhadores/as alojados em posições subalternas na escala hierárquica do trabalho no Brasil. Tratam-se de sujeitos de vidas precárias (Butler 2015, 2019)¹³, que dentre os problemas estruturais e violências enfrentados está a impossibilidade do exercício da sua cidadania patrimonial.

O MEP funciona como exemplo paradigmático da ação dos museus tradicionais na produção de mais camadas de exclusão social de grupos oprimidos historicamente, sem direitos efetivos, desamparados pelo Estado, “expostos ao dano”. A ausência de esforços do Museu para desestruturar as fronteiras simbólicas historicamente erguidas é parte dos processos de precarização da cidadania patrimonial que produz sujeitos interditados,

sem o direito de consumir e frequentar museus e, conseqüentemente, de viver experiência museal/patrimonial a partir da convivência/participação nesses espaços. Logo, aos sujeitos de vidas precárias - inscritos na extrema vulnerabilidade, opressão, silenciamento e na exclusão do espaço público - se impõe uma cidadania patrimonial igualmente precarizada.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Centro Histórico de Belém é mais uma dobra dos processos de “requalificação” ocorridos em outras cidades do Brasil que reificam a necessidade de preservar a memória e o passado colonial (Huysen 2005, Gonçalves 1996). Grandes prédios coloniais são convertidos em lugares de “sobrevivência das memórias” e de “desenvolvimento cultural atual” (Jeudy 2005: 122), com vistas a atender planos de turistificação em recortes específicos da cidade, não necessariamente para melhorar a vida dos seus moradores e usuários. O reinvestimento simbólico nesses lugares “se realiza segundo um princípio de igualitarismo social que supõe a ocorrência do acesso de todas as camadas da população à criação artística” (Jeudy 2005: 122), bem como à experiência museal.

13 Precarização nos termos de Butler (2019: 40) é “a situação politicamente induzida na qual determinadas populações sofrem as conseqüências da deterioração das redes de apoio sociais e econômicas mais do que outras, e ficam diferentemente expostas ao dano, à violência e à morte”.

Esse princípio, porém, é apenas um artifício retórico, como alerta Yúdice (2013), uma vez que as premissas sobre a melhoria sociopolítica e crescimento socioeconômico que acompanham as revitalizações dos centros históricos e a criação de museus, não incidem em “todas as camadas da população”. O que se vê é a atualização dos processos de produção de invisibilidades, da estrutura de exclusão e ainda a qualificação do sistema de controle e monitoramento dos usos dos espaços e equipamentos urbanos.

O Centro Histórico de Belém assumidamente celebra a arquitetura e as referências culturais europeias, e valoriza a narrativa histórica hegemônica de uma Belém da *belle époque* (Miranda 2006, Oliveira 2010). A inclusão dos/as trabalhadores/as do entorno nas ações do MEP pode apontar para a destituição dessa narrativa do lugar de centralidade simbólica para que, conseqüentemente, sejam trazidas às dependências dos museus narrativas históricas invisibilizadas e problemas contemporâneos que delas se desdobram. Ou seja, a quebra das barreiras e interditos simbólicos passa pela produção de processos de identificação que cause impacto efetivo para pessoas que não são entendidas como sujeitos de direitos culturais e de uso da cidade.

Clifford (2016: 16) toma emprestado o termo de Mary Louise Pratt, “zona de contato”, para analisar

a função e as potencialidades dos museus para os processos de descolonização. Para ele, os museus são espaços propícios para os “encontros coloniais”, por invocarem a “co-presença espacial e temporal de sujeitos anteriormente separados por disjunções geográficas e históricas” (Clifford 2016: 16). A noção de zona de contato, entretanto, pode ser estendida para incluir relações culturais dentro de um mesmo país, região ou cidade, pois, segundo ele, “é mais fácil o contato intercontinental do que com quem está ao lado” (Clifford 2016: 14), uma vez que a distância em questão é mais social do que geográfica:

Para a maioria dos moradores de um bairro pobre, localizado às vezes a poucos quarteirões ou a um curto trajeto de ônibus de um museu de belas artes, é como se o museu ficasse em outro continente. As perspectivas de contato reconhecem que distâncias sociais “naturais” e segregações são produtos históricos/políticos. (Clifford 2016:16).

Em suas análises, o autor indica que específicos grupos sociais nas grandes cidades, como os/as trabalhadores/as aqui apresentados, têm uma história de contato com museus ancorada na exclusão e na condescendência. Nesse sentido, os museus, desprovidos de autocritica, têm dispensado seu potencial para promover o encontro “com quem está ao lado” e testar uma nova gestão das diferenças, subvertendo a lógica segregacionista do projeto de cidade imposto e fortalecendo a cidadania patrimonial. Para o autor:

Na medida em que os museus se veem a si mesmos como interagindo com comunidades específicas através dessas fronteiras, mais do que apenas educando e edificando um público, eles começam a operar – conscientemente e às vezes autocriticamente – em histórias de contatos (Clifford 2016: 14).

A interação entre o MEP e os/as trabalhadores/as do entorno revela práticas e concepções conservadoras e despolitizantes que produzem a invisibilidade de sujeitos instalados no cotidiano do Museu. Engendrar novas práticas e concepções provocaria, como efeito, um movimento de autocrítica e, por conseguinte, de crítica ao projeto de cidade imposto, que se mostra elitista, excludente e gentrificador, e ainda promoveria

a construção de uma institucionalidade potente o suficiente para viabilizar, de fato, processos de democratização dos museus e produção de cidadania e emancipação (Lima 2004: 85). Nesses termos, o MEP e outros museus do CHB se quiserem democratizar suas ações e produzir cidadania devem adotar a representação da diversidade e a relação direta com a realidade social como conceitos positivos e temas de debates urgentes. Um museu histórico e tradicional deve se reinventar, voltar-se para os problemas da sociedade, debatendo as violências e exclusões constitutivas do empreendimento colonial. Tudo começa, no entanto, fazendo entrar aqueles que nunca foram convidados.

REFERÊNCIAS

- Agier, Michel. 2011. *Antropologia da Cidade: lugares, situações e movimentos*. São Paulo. Ed. Terceiro Nome.
- Bourdieu, Pierre e Darbel, Alain. 2007. *O amor pela arte: os museus de arte na Europa e seu público*. São Paulo: Ed. USP.
- Britto, Rosângela Marques de. A invenção do patrimônio histórico musealizado no bairro da Cidade Velha de Belém do Pará, 1994-2008. 2009. Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, MAST, Rio de Janeiro.
- Butler, Judith. 2015. *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira.
- Butler, Judith. 2019. *Corpos em aliança e política das ruas: notas para uma teoria performativa de Assembleia*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira.
- Cancela, Cristina Donza. 2009. Paisagens e trajetórias na Belém da economia da borracha, in *Paisagem e Cultura: dinâmicas do patrimônio e da memória na atualidade*. Organizado por Silveira, Flávio Leonel Abreu e Cancela, Cristina Donza. Belém: Ed. UFPA.
- Clifford, James. 2016. Museus como zonas de contato. *Periódico Permanente*. 6. <http://www.forumpermanente.org/revista/numero-6-1/conteudo/museus-como-zonas-de-contato?searchterm=james+clifford>
- Costa, Antônio Maurício Dias. Uma metrópole na floresta: representações do urbano na Amazônia, in *As cidades e seus agentes: práticas e representações*. Organizado por Frúgoli Jr., Heitor; Andrade, Luciana Teixeira e Peixoto, Fernanda Arêas. São Paulo: Edusp.
- De Varine, Hugues. 2013. *As raízes do futuro*. Porto Alegre: Medianiz.
- Derenji, Jussara da Silveira. 2001. *Faces da cidade*. Belém: Ed. Mídia. Com. S/C.
- Figurelli, Gabriela. 2011. Trabalhadores de museus: o público esquecido pelos serviços educativos. *EducaMuseu*. 1 (1).

Filho, Manuel Ferreira Lima. 2016. Cidadania Patrimonial. *AntHropológicas*. 26 (2). <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas/article/view/23972>

Gonçalves, José Reginaldo. 1996. *A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; IPHAN.

Gonçalves, José Reginaldo Santos. 2005. Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios. *Horizontes Antropológicos*. 11 (23): 15-36. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832005000100002>

Hall, Stuart. 2003. *Da Diáspora: identidades e mediação cultural*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

Hannerz, Ulf. 2015. *Explorando a cidade: em busca de uma Antropologia Urbana*. Petrópolis: Ed. Vozes.

Huyssen, Andreas. 2000. *Seduzidos pela memória: arquiteturas, monumentos e mídia*. Rio de Janeiro: Ed. Aeroplano.

Huyssen, Andreas. 2014. *Culturas do Passado-Presente: modernismo, artes visuais, políticas de memória*. Rio de Janeiro: Ed. Contraponto.

Ingold, Tim. 2017. *Estar Vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Ed. Vozes.

Jeudy, Henri-Pierre. 2005. *O espelho das cidades*. Rio de Janeiro: Ed. Casa da Palavra.

Köptcke, Luciana Sepúlveda. 2005. Bárbaro, escravos e civilizados: o público dos museus no Brasil. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. 31: 186-205.

Köptcke, Luciana Sepúlveda. 2012. Público, o X da questão? A construção de uma agenda de pesquisa sobre os estudos de público no Brasil. *Museologia & Interdisciplinaridade*. 1(1): 209-235.

Lima, Glauber Guedes Ferreira de. 2014. Museus, Desenvolvimento e Emancipação: O Paradoxo do Discurso Emancipatório e Desenvolvimentista na (Nova) Museologia. *Museologia e Patrimônio*. 7(2).

Lobo, Andrea. 2012. Do feio ao belo: Aridez, seca, patrimônio natural e identidade em Cabo Verde, in *Memórias da África: Patrimônios, Museus e Políticas de identidades*. Organizado por Sansone, Lívio. Salvador: Ed. UFBA.

Mignolo, Walter. 2014. Activar los archivos, descentralizar a las musas. *Programa de estudios independientes do Museu de Arte Contemporânea de Barcelona – MACBA*. <https://www.macba.cat/es/aprender-investigar/publicaciones/activar-archivos-descentralizar-musas>

Miranda, Cybelle Salvador. 2003. *Cidade Velha e Feliz Lusitânia: cenários do patrimônio cultural em Belém*. Tese de doutorado, Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Belém.

Oliveira, Sávio de Castro. 2010. *Arquitetura, escultura e elementos ornamentais: arte pública no Centro Histórico de Belém, no Pará*, in *19º Encontro da Associação Nacional de Pesquisadores em Artes Plásticas "Entre Territórios"*. Cachoeira, BA.

Primo, Judite. 1999. *Museologia e Patrimônio: Documentos Fundamentais – Organização e Apresentação*. *Cadernos de Sociomuseologia*. 15:95-104.

Sanjad, Nelson Rodrigues. 2010. *A coruja de Minerva: o Museu Paraense entre o Império e a República (1866-1907)*. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Oswaldo Cruz.

Sarges, Maria de Nazaré. 2010. *Belém: riquezas produzindo a Belle Époque*. Belém: Ed. Paka-tatu.

Scheiner, Teresa Cristina. 2012. *Repensando o Museu Integral: do conceito às práticas*. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Ciências Humanas*. 7 (1): 15-30. <http://www.scielo.br/pdf/bgoeldi/v7n1/a03v7n1.pdf>

Silveira, Flávio Leonel Abreu. 2009. *A Paisagem como fenômeno complexo, reflexões sobre um tema interdisciplinar*, in *Paisagem e Cultura: dinâmicas do patrimônio e da memória na atualidade*. Organizado por Silveira, Flávio Leonel Abreu e Cancela, Cristina Donza. Belém: Ed. UFPA.

Soares, Bruno Brulon. 2017. *Paisagens culturais e os patrimônios vividos: vislumbrando a descolonização, para uma musealização consciente*. *Museologia e Patrimônio*. 10 (1).

Trindade Jr., Saint-Clair C. 1997. *Produção de espaço e uso do solo urbano em Belém*. Belém: Ed. Plades.

Velho, Gilberto. 1989. *A Utopia Urbana: um estudo de Antropologia Social*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar.

Yúdice, George. 2013. *A conveniência da cultura: usos da cultura na era global*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

O CONTEXTO DA ALTERIDADE NO COSMOPOLITISMO DAS FRONTEIRAS: ESBOÇO PARA UMA ETNOGRAFIA URBANA NO NORTE BRASILEIRO

Jesus Marmanillo Pereira  
Universidade Federal do Maranhão

submissão: 11/03/2021 | aprovação: 21/07/2021

RESUMO

O texto traz uma narrativa etnográfica que busca refletir sobre a possibilidade de inversão da ideia de cosmopolitismo metropolitano e alteridades mínimas, pensando tais aspectos nas situações de migração de pessoas dos centros para cidades pequenas no Norte do Brasil. Para tanto, baseando-me, principalmente, na noção de cosmopolitismo de fronteira (Agier 2016) e na problematização a respeito dos deslocamentos da história da alteridade no Brasil de lugares distantes para os centros metropolitanos (Peirano 2000). Assim, parto de uma ideia de cidade plural que emerge de frentes de expansão (Martins 2018) que possibilitam o encontro com o outro, cosmopolitismos e construção de barreiras étnicas (Barth 2000). O trabalho de campo teve como fundamento observações e coletas de dados realizadas nas cidades de Boa Vista e Rorainópolis, ambas em Roraima. Nessa perspectiva, observo que as classificações e esforços de fixação da cultura em determinados espaços apontam para a necessidade do debate sobre as implicações políticas e ideológicas no âmbito das pesquisas sobre as cidades, ou seja, exigem descolonizar uma ideia de urbano, e de Região Norte, para que seja possível considerar e respeitar o outro, integrado no contexto plural e cosmopolita amazônico.

Palavras-chave: Alteridade; Cidade; Fronteira.

**THE CONTEXT OF OTHERNESS IN THE
COSMOPOLITANISM OF BORDERS:
OUTLINE FOR AN URBAN ETHNOGRAPHY IN
NORTHERN BRAZIL**

ABSTRACT

The text brings an ethnographic narrative that seeks to reflect on the possibility of inverting the idea of metropolitan cosmopolitanism and minimal alterities, considering such aspects in situations of migration of people from the centers to small towns in Northern Brazil. For that, based mainly on the notion of frontier cosmopolitanism (Agier 2016) and on the problematization of the shifts in the history of alterity in Brazil, from distant places to metropolitan centers (Peirano 2000). Thus, I start from an idea of a plural city that emerges from expansion fronts (Martins 2018) that enable the encounter with the other, cosmopolitanism and the construction of ethnic barriers (Barth 2000). The field work was based on observations and data collection carried out in the cities of Boa Vista and Rorainópolis, both in Roraima. From this perspective, I note that the classifications and efforts to fix culture in certain spaces point to the need for a debate on the political and ideological implications in the context of research on cities, that is, they demand to decolonize an idea of the urban, and of the North Region, so that it is possible to consider and respect the other, integrated in the plural and cosmopolitan Amazon context.

Keywords: Otherness; City; Border.

**EL CONTEXTO DE LA ALTERIDAD EN EL COS-
MOPOLITISMO DE FRONTERAS: ESQUEMA DE
UNA ETNOGRAFÍA URBANA EN EL NORTE DE
BRASIL**

RESUMEN

El texto trae una narrativa etnográfica que busca reflexionar sobre la posibilidad de invertir la idea de cosmopolitismo metropolitano y alteridades mínimas, considerando tales aspectos en situaciones de migración de personas de los centros a pequeños pueblos del norte de Brasil. Para eso, basado principalmente en la noción de cosmopolitismo de frontera (Agier 2016) y en la problematización de los cambios en la historia de la alteridad en Brasil, de lugares lejanos a centros metropolitanos (Peirano 2000). Así, parto de una idea de ciudad plural que surge de frentes de expansión (Martins 2018) que posibilitan el encuentro con el otro, el cosmopolitismo y la construcción de barreras étnicas (Barth 2000). El trabajo de campo se basó en observaciones y recolección de datos realizadas en las ciudades de Boa Vista y Rorainópolis, ambas en Roraima. Desde esta perspectiva, observo que las clasificaciones y los esfuerzos por fijar la cultura en determinados espacios apuntan a la necesidad de un debate sobre las implicaciones políticas e ideológicas en el contexto de la investigación sobre ciudades, es decir, demandan descolonizar una idea de ciudad, lo urbano, y de la Región Norte, para que sea posible considerar y respetar al otro, integrado en el contexto plural y cosmopolita de la Amazonía.

Palabras clave: alteridad; Ciudad; Frontera.

1 INTRODUÇÃO

Partindo de algumas inquietações sobre a questão da alteridade (Peirano 2000) e dos cosmopolitismos de fronteira (Agier 2016), este artigo reflete sobre as possibilidades de inversão imaginária do eixo nativo distante-metrópole para pensar realidades empíricas que são marcadas pela migração, por fronteiras culturais e pluralidades. Com esse objetivo, tomo como campo as observações realizadas na cidade de Rorainópolis, em Roraima, local que, de acordo com os estudos de Martins (2018), pode ser compreendido como uma fronteira, ou seja, o lugar da alteridade e do encontro. Assim, partimos de uma ideia de cidade plural que emerge de frentes de expansão (Martins 2018) que possibilitam o encontro com o outro, cosmopolitismos e construções de barreiras étnicas (Barth 2000).

Trata-se, dentre outras coisas, de um exercício de rompimento com um viés reificador que naturaliza as cidades amazônicas como exóticas, isoladas e distintas em relação ao cosmopolitismo metropolitano. Mais que reafirmar essa ideia difundida no senso comum e nos grandes projetos que entendem o Norte como espaço vazio, parto da experiência, aspecto valorizado nos estudos de Agier (2016) sobre os cosmopolitismos que ocorrem nas fronteiras. Quero deixar claro que não se trata apenas de fronteiras geográficas

e externas ao grupo e à cidade, mas sociais e internas dentro dos próprios processos analisados.

Em viés similar, que toma as relações sociais como elementos definidores das fronteiras e da alteridade, valho-me das contribuições dos estudos de Peirano (2000), Gupta e Ferguson (2000) e Barth (2000), dentre outros que problematizam as relações espaciais nas Ciências Sociais e a fixação da cultura nos estudos sobre alteridade. De modo geral, tais autores descortinam as relações existentes entre a produção teórica e a dimensão política incrustada na formação da Antropologia, desde a formação clássica da disciplina.

A análise parte de registros fotográficos produzidos durante a pesquisa de campo e da observação do cotidiano. Tanto os registros quanto a observação foram realizados no período de seis meses ininterruptos. Constam também, entre os materiais, recortes jornalísticos, dados oficiais de órgãos como o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) e dados da 3ª Companhia Independente de Polícia Militar e Secretaria Municipal de Saúde de Rorainópolis (SEMSA). Considerando o diálogo entre o referencial e a experiência de campo, organizo o argumento do referido estudo em três partes: 1) Desenvolvimento breve dos aspectos da referência adotada; 2) Contextualização teórica, por fim, 3)

Viés situacional e de experiência para refletir sobre as repercussões cotidianas.

2 NO CAMINHO DE RORAINÓPOLIS: A FRONTEIRA E O ENCONTRO COM O OUTRO¹

Baseado nos estudos sobre o cosmopolitismo nas fronteiras (Agier 2016), traçarei um quadro dos primeiros contatos e impressões na cidade de Rorainópolis. Isso porque Agier (2016) pensa as situações de fronteira de acordo com os processos migratórios e a fluidez dos papéis sociais. Ele explica que isso ocorre no encontro com o outro em lugares distintos, como hospitais, campos de refugiados e outros contextos e situações que caracterizam a interação entre esse eu e o outro.

Assim, a ideia de fronteira estaria presente não apenas nos lugares, mas também nos atores sociais e na maneira como eles mobilizam suas características de origem e as novas situações. Agier (2016) apresenta o exemplo do Hospital de Gaza, em Beirute, composto de 11 andares que acomodavam cerca de 500 refugiados libaneses, iraquianos, sírios, egípcios, sudaneses e bengalis. Ele enfatiza que se tratava de um contexto de

imigração e cosmopolitismo materializado na experiência com o outro, e nas formas de organização e hierarquização advindas dela. Um lugar de alteridade marcado na relação dos chegantes com os estabelecidos.

Nesse viés, é importante esclarecer ao leitor que a região na qual se localiza a cidade que abordo foi marcada pela migração de professores oriundos de diversas partes do Brasil, devido ao Programa de Apoio à Reestruturação e Expansão da Universidade Federal (Reuni), que resultou na criação de instituições de ensino superior públicas², como a Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), em 2009, e a Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (UNIFESSPA), em 2014. A Universidade Federal do Amazonas (UFAM) expandiu-se da capital para os municípios de Itacoatiara, Benjamin Constant, Parintins, Humaitá e Coari. Em Roraima, a universidade federal herdou sete novos cursos de graduação. A bordo desse processo, a Universidade Estadual de Roraima (UERR) realizou um grande concurso em 2011 e criou cursos nas cidades de Caracaraí, São João da Baliza, Pacaraima, Normandia e Rorainópolis.

1 É importante ressaltar que o presente estudo não faz parte de nenhum projeto mais amplo, e que está ancorado em um exercício de redimensionamento teórico e amadurecimento da percepção sobre uma experiência vivida na referida cidade, que já resultou em um primeiro exercício de problematização presente no artigo “Lógicas imagéticas de uma sociedade interiorana: usos da fotografia e narrativa visual no Brasil Setentrional”, em que tateava e incursionava a questão da fronteira.

2 Mais informações sobre o programa e seus impactos nas regiões Norte e Nordeste podem ser consultadas no estudo de Trombini, Rocha e Lima (2020).

Embora não esteja diretamente vinculada ao Reuni, essa instituição também recebeu, direta ou indiretamente, investimentos federais e integrou-se nesse processo de expansão, atraindo professores de vários estados do Brasil. Segundo Lima et al. (2016), a economia do estado entre 2000 e 2013 era inexpressiva, e as principais receitas eram obtidas por meio de transferências de recursos dos fundos de participação dos estados. Nesse sentido, destaca-se que, em 2013, a UERR recebeu uma transferência de R\$ 29.139.139,00. Na reportagem “Em RR, servidores e alunos denunciam obras paradas na UERR”³, verifiquei que os *campi* de Caracarái, Mucajaí e Alto Alegre estavam diretamente vinculados a recursos federais.



Imagem 1 - Campus novo da UERR na cidade de Caracarái. Foto: Do autor, 2012.

³ <http://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2013/06/em-rr-servidores-e-alunos-denunciam-obras-paradas-na-uerr.html>.

A expansão da UERR pelo interior de Roraima acarretou a criação de novos postos de trabalho. Na imagem 1 é possível ver o Campus de Caracará inaugurado em 2012. Diante do processo de expansão, a instituição lançou um edital, no segundo semestre de 2011, para o preenchimento de 97 vagas. Nesse período, foi criado um curso de Sociologia na cidade de Rorainópolis que, apesar de existir desde 2006, foi influenciado pelo processo mais amplo ocorrido no estado.

Tive a oportunidade de observar, preliminarmente, o cosmopolitismo de fronteira quando passei três dias em um alojamento coletivo construído em uma das salas do campus da Universidade Estadual de Roraima (UERR) em Boa Vista. O alojamento tinha a função de receber os candidatos de outros estados

e constituiu-se uma experiência que pode ser relacionada de forma direta aos estudos de Agier (2016).

O alojamento consistia de uma sala retangular cujo espaço foi totalmente utilizado na distribuição de sete beliches. Eles ficavam paralelos entre uma porta, área comum no interior do prédio, e uma janela que possibilitava ver outras edificações do campus. Em frente ao beliche, havia cerca de 1 metro até uma parede onde se localizava a porta para um banheiro coletivo, com muitos compartimentos, chuveiros e pias.

No prédio existiam quatro alojamentos, desses com cerca de quatro ou cinco candidatos cada um. No alojamento em que fiquei, tive a oportunidade de dividir o espaço com dois candidatos do Rio Grande do Sul, um de São Paulo e um de Goiás,



Imagem 2 - Alojamento



Imagem 3 - Jantar dos candidatos

Fotos: Do autor, 2012.

que eram das áreas de Educação Física e Filosofia. Já no alojamento vizinho, estavam candidatas do Amazonas, Rio Grande do Sul e Brasília. No dia seguinte, um candidato manauara prejudicou-se ao se atrasar para o início das provas. O atraso foi resultante de um bloqueio em terras indígenas no Sul do estado. Como mencionado, foram três dias que sinalizaram as trocas provenientes do cosmopolitismo do lugar, e das inúmeras fronteiras culturais estabelecidas entre pessoas provenientes de diversos locais do Brasil. Na imagem 2 observa-se (da esquerda para direita) candidatos do Amazonas, Distrito Federal, São Paulo, Maranhão e Rio Grande do Sul. Apesar do momento de descontração, no decorrer das etapas, as diferenças e similaridades foram sendo evidenciadas aos poucos.

Se externamente os candidatos constituíam o elemento novo naquela paisagem, representando uma semana de ruptura com o cotidiano dos comerciantes locais, a convivência intensa durante o processo permitiu constatar conflitos que ressaltavam a competição pela vaga e as diferenças de humor na forma como percebiam a situação e como se percebiam. Mais que diferentes fenótipos, observei um encontro de várias regiões em um único lugar. Por outro lado, o deslocamento de pessoas de várias capitais para uma capital menor (em população absoluta) e recente (em termos de

fundação) serve como um importante ponto de reflexão sobre o lugar da alteridade. Isso porque o cosmopolitismo nas fronteiras possibilita deslocar o eixo da história de nossa Antropologia nacional, narrada primorosamente por Peirano (2000), ou aquela Sociologia urbana que busca enquadrar qualquer metrópole ou cidade média no modelo de Chicago.

Grosso modo, isso ocorre quando se tira a exclusividade do cosmopolitismo e processos migratórios em direção aos centros econômicos, para pensar o movimento no sentido oposto, dos centros econômicos para as cidades pequenas da Região Norte. Trata-se de lugares cuja alteridade máxima tem um movimento dialógico em que o outro não pode ser pensado no singular, nem como se seguisse uma rota linear e única para os grandes centros. Por mais que as universidades interioranas funcionem muitas vezes como locais de mediação e um passo dentro da carreira para chegar a esse fim, tais instituições e cidades podem ser compreendidas na relação entre cosmopolitismo e migração para as fronteiras geográficas e sociais.

Aproximadamente um ano após esse concurso fui convocado e lotado na cidade de Rorainópolis, localizada a 260 km de Boa Vista e a 495 km de Manaus, no Amazonas. Assim, entre o domingo de 22 de julho de 2012 e a última semana daquele ano, pude observar o contexto cotidiano daquela

cidade e do trabalho na UERR. Em seguida, em 2013, minha semana se dividia em dois dias em Rorainópolis e cinco em Boa Vista.

Do primeiro dia de contato com a cidade na qual fui lotado, recordo-me que, após uma manhã inteira de deslocamento no sentido Norte-Sul pela BR-174, cheguei em companhia de um professor de Boa Vista, que agilmente me direcionou para o “restaurante do Ceará” e, posteriormente, para o campus da universidade estadual e, que depois desapareceu seguindo viagem pelo caminho que me trouxe. A situação me fez lembrar do relato de Malinowski⁴, quando sinalizou a própria solidão ao observar o barco que o deixou, afastando-se das ilhas Trobiand e perdendo-se no horizonte do mar. O sentimento de isolamento e distância foi otimizado, também, pelo fato de o lugar não dispor de sinal de dados para a operadora de celular que eu utilizava, e os únicos aparelhos de telefone estarem nos órgãos oficiais da cidade (Universidade, Prefeitura etc.), de acesso impossibilitado naquele dia de domingo.

Com a sensação de isolamento e a comunicação cortada naquela cidade incrustada no meio da floresta, restou-me a realização de alguns registros fotográficos, o tempo de reflexão sobre a decisão

de ter optado por aquele local, em detrimento do Instituto Federal do Maranhão (IFMA), localizado na cidade de Timon. Assim, naquela instituição adaptada em um prédio de três blocos térreos, que abrigou um colégio estadual, fiquei por cerca de uma semana em um alojamento construído dentro de uma sala de aula. Tratava-se de um “cômodo” com três camas de solteiro, ar-condicionado, um frigobar, uma prateleira e um banheiro anexo. Além dos vigilantes e de mim, havia uma família paranaense, acomodada em outra sala, e composta de um casal e duas crianças. A mulher chamava-se Patrícia Hebert Pilonetto e, assim como eu, permanecia no local por causa do concurso público.



Imagem 4 – Alojamento da universidade.
Foto: Do autor, 2012.

4 “Imagine-se o leitor sozinho, rodeado apenas de seu equipamento, numa praia tropical próxima a uma aldeia nativa, vendo a lancha ou o barco que o trouxe afastar-se no mar até desaparecer de vista.” (Malinowski 1984:19).

Se o primeiro contato foi marcado pela noção de isolamento⁵, o momento levou a uma alteração na minha percepção, ou seja, permitiu-me a reflexão posterior sobre o lugar como fronteira de encontro e não como local isolado, considerando-se que a comunicação com diferentes culturas e regiões era possível por meio do contato face a face. Apesar de não ter comunicação com o restante do Brasil, aquele domingo no interior do estado de Roraima foi marcado pela construção de uma socialização entre um nordestino e uma família do Sul, em um esforço cooperativo de ajuda mútua.

Entre um corredor “habitacional”, a sala de aula, a sala de professores e a direção, eu me desloquei durante uma semana até encontrar uma espécie de quitinete próxima da universidade. Conhecida como Estância, essa habitação simples era associada historicamente aos trabalhadores responsáveis pela construção da BR-174. O termo era instigador, já que foi a primeira vez que tive contato com essa palavra que estava diretamente ligada à cultura gaúcha. O fato de viajar da Região Nordeste para o Norte brasileiro para ter conhecimento de um termo da Região Sul foi um importante sinal do fluxo de pessoas e da necessidade de pensar a cultura na experiência e nos deslocamentos das pessoas.

A primeira estância apresentava estrutura úmida, escura, quente e insalubre, e logo optei por uma habitação mais estruturada. Essa última me foi indicada por uma professora que já havia residido no local. A minha nova residência era conhecida como “Estância do Pantho”. Pantho era o apelido de Francisco Alencar do Nascimento, funcionário público municipal e percebido como um proeminente investidor em habitações destinadas aos migrantes. Apesar de não dispor de portão, o local era seguro e tinha boa vizinhança, composta de um policial civil casado com uma aluna da UERR, de um casal vindo da Paraíba, formado por uma professora do Instituto Federal e o vocalista da banda de Rock Dark V8 e de outro funcionário público, com o qual não tive muito contato. Todos tinham em comum o fato de serem de outras regiões e cidades.



Imagem 5- Estância do Pantho. Foto: Do autor, 2012.

⁵ Pela noite, a refeição foi em uma lanchonete na margem da BR-174, em frente à universidade. As luzes da universidade e do lugar de refeição pareciam pequenas ilhas em meio à escuridão da rodovia e à paisagem noturna.

Ao longo de seis meses, as três últimas portas dessa “estância” marcaram um espaço de convivência esporádica. Churrascos, conversas da tarde, dicas sobre a cidade e região, entre outras situações que reforçavam uma moral interna e relações de solidariedade. Desse pequeno núcleo consegui informações, contatos e compartilhamento de experiências que me auxiliaram na viagem para o litoral da Venezuela e para Manaus, o que demonstra que aquela pequena “sociedade do Pantho” não era desconectada de lugares além dos limites de Rorainópolis.

As experiências cotidianas remetem muito à ideia de cosmopolitismo de fronteira desenvolvida por Agier (2016), e de fronteira como lugar da alteridade (Martins 2016). Se o hospital de Gaza foi usado como exemplo de lugar no qual ocorria um povoamento histórico em que os primeiros que chegavam desenvolviam relações hierárquicas e de poder com os que vinham depois, inclusive na criação e acesso a determinados recursos, a experiência em Rorainópolis mostrou que as redes de relações interpessoais e de vizinhança possibilitavam uma forma de proteção, ao mesmo tempo em que, no campus da universidade, alguns professores migrantes buscavam instituir relações

de hierarquia dentro da instituição e no âmbito da própria cidade.

Assim, convém ressaltar que constatei que nas relações entre os professores universitários havia uma divisão clara entre os que habitavam em Rorainópolis e os que moravam na capital, embora fossem lotados na cidade. Esses eram vistos como esnobes e tratados preconceituosamente e sobre eles se dizia que “apareciam apenas para dar aula e depois partiam”.

Alguns professores migrantes estimulavam essa divisão ao mesmo tempo em que valorizavam a cidade por meio de declarações públicas e rotineiras. Um desses indivíduos era oriundo do estado de São Paulo⁶. Chegara um ano antes para ministrar disciplinas de Ciências Humanas. Nos poucos contatos sempre buscou transmitir a própria interpretação da cidade e das relações de gênero. Uma vez explicou: “Aqui em Rorainópolis as coisas funcionam desse jeito! Ou a pessoa se adapta ou se muda para outro lugar”. A esse portavoz autorizado, que tentou construir um cenário clássico de diferenciação entre o eu e o outro, indaguei se a cultura local seria algo estático e não seria passível de processos de negociação e conflito que lhe garantissem um caráter de construção

⁶ No Campus de Rorainópolis foi possível observar professores dos estados de Minas Gerais, Tocantins, São Paulo, Sergipe, Paraíba, Pernambuco, Paraná e apenas dois do próprio estado de Roraima.

constante e não de dado pronto⁷. A construção da afirmação era estruturalmente condicionada por essa Antropologia que busca mapear lugar da cultura, em vez de pensá-la no lugar, ou seja, carrega uma espécie de determinismos geográficos que aprisionam as capacidades criativas de dinâmicas dos processos culturais. Assim, não por acaso, o advérbio de lugar “aqui” era o componente que endossava toda a construção do argumento.

Apesar de as relações se tensionarem a partir daquele momento, a situação é rica para compreender o que Abu-Loghod (2012) e Gupta e Ferguson (2000) explicam sobre a fixação e manipulação de símbolos culturais em contextos de relação de poder. Estava claro que a preocupação com a hierarquia das posições era algo priorizado em relação à própria interpretação da cultura local. Tratava-se do primeiro docente da disciplina, do mais popular na cidade, de maior faixa etária e o único doutor. Mais que isso, selecionar determinados símbolos tomados como sinônimos de uma totalidade cultural em detrimento do ocultamento dos processos criativos que resultam na cultura demonstrou-se como uma atitude política, antes de tudo.

Uma questão que me fazia era: como poderia um migrante ter uma fachada tão adaptada à

realidade social local (em disputa)? Embora não tenha como responder tal questão, o contexto remete ao viés de Simmel (2005), quando nota que o aspecto transfronteiriço seria uma das principais características dos estrangeiros, atores sociais absolutamente móveis que têm contatos específicos, mas não se encontram vinculados organicamente a nada e a ninguém, nomeadamente, em relação aos estabelecidos parentais, locais e profissionais.

Ao fixar a cultura como algo estático e se pôr como um observador externo, o referido agente ritualiza a operação da Antropologia clássica de ser uma espécie de porta-voz do outro, descartando uma visão de cultura enquanto criatividade (Wagner 2012) para reforçar um exotismo que só existe na imaginação de quem percebe uma cidade isolada e autocontida, de quem não enxerga os fluxos de experiências e pessoas. Ao relacionar essa forma colonizadora de hierarquizar o outro com o estudo de Pereira (2018), observo que tanto a ideologia que torna o outro exótico e distante quanto a que reafirma a cidade sem diversidade carregam a matriz de pensamento moderno, o que condiciona, portanto, a alteridade de maneira caricatural e distante, como não participante do processo de construção da própria modernidade.

Trata-se de uma exclusão e de uma barreira

⁷ Não se pretende trazer uma generalização da postura migrante com base nessa situação descrita, mas enfatizar que foi algo recorrente ao longo dos seis meses de moradia no lugar.

epistêmica que ocasionam uma espécie de cegueira a ponto desses porta-vozes autorizados negarem qualquer tipo de contato e conservarem uma ideia positivista de pureza associada às narrativas que priorizam as culturas fixas, autocontidas e isoladas. Os estudos de Pereira (2012, 2018) já sinalizavam que a ideia de isolamento era totalmente fictícia, já que muitas residências da cidade dispunham de antenas de TV por assinatura e provedores de internet e os jovens seguiam uma estética global de cultura de rua que se repete em várias cidades. Nesse sentido, meu vizinho Bruno, fundador da banda Dark V8, migrante nordestino, é apenas um exemplo das conexões e comunidades imaginadas em torno de uma estética do rock'n roll e de uma cultura extremamente urbana, mas que também marcava as noites da cidade e os churrascos na Estância do Pantho.

O isolamento e a distância, tão característicos da alteridade extrema, que é uma característica da origem de nossa disciplina (Gupta & Ferguson 2000), também são observados além dos muros das universidades: nas falas dos pesquisadores que adentram as fronteiras e nos “nativos” que também se posicionam como porta-vozes das especificidades do lugar. Para refletir sobre a relação entre a alteridade e o cosmopolitismo da fronteira, posso tomar como parâmetro as variáveis espaciais de localização. Saliento a

necessidade de inversão do sentido do eixo que separa as metrópoles das cidades pequenas, ou seja, não de pensar, apenas, o outro no caminho das grandes cidades, mas também no sentido oposto. Isso significa romper com uma ideia de fixação da cultura e compreender a formação de quaisquer cidades como resultado de fluxos de pessoas, portanto, como produtos que emergem das fronteiras da cultura, antes de tudo. Em outros termos, ultrapassar uma compreensão de fronteira geográfica para as próprias fronteiras da cultura. Nas palavras de Barth (2000) significaria focalizar as fronteiras sociais, por mais que se materializem no território. Para ele:

Os grupos étnicos não são apenas ou necessariamente baseados na ocupação de territórios exclusivos; e as diferentes maneiras através das quais eles são mantidos, não só as formas de recrutamento definitivo como também os modos de expressão e validação contínuas, devem ser analisados. Além disso, a fronteira étnica canaliza a vida social. Ela implica uma organização, na maior parte das vezes bastante complexa, do comportamento e das relações sociais (Barth 2000:34).

Assim, compreendo que embora exista uma ideia que ratifica a Região Norte como fronteira geográfica e/ou frente pioneira, as formas de recrutamento, as relações sociais e os modos de expressão cultural ultrapassam essa primeira impressão, mais homogeneizante, e evidenciam um conjunto de fronteiras internas que parecem desenhar um tipo de mosaico nacional manifestado

nesses lugares observados. Por isso, incomum seria não notar os cosmopolitismos e pluralidades que marcam as formações urbanas nesses lugares, já que esses dois aspectos são pungentes na vida cotidiana de Rorainópolis e Boa Vista.

3 AS FRONTEIRAS GEOGRÁFICAS E A CULTURA

Para Martins (2018), um dos elementos mais ricos e de grande potencial analítico que pode ser explorado nas fronteiras brasileiras são as situações de conflito social. Por esse viés, o autor compreende a fronteira como o lugar da alteridade. Se a alteridade, como refleti anteriormente, classificava o outro em relação ao distanciamento e familiaridade do pesquisador (exótica, proximidade extrema, próximo etc.), a expressão fronteira também faz referências aos locais de onde se percebe o lugar. Martins (2018) observa que o empresariado tende a classificar as fronteiras geográficas de acordo com a ideia de frente pioneira, enquanto os antropólogos a entenderiam como frente de expansão. De modo similar à interpretação de Escobar (2005), posso dizer que, no primeiro caso, a compreensão toma a ideia de

espaço como potencialidade econômica, enquanto no segundo a fronteira seria compreendida como “lugar”, marcada por relações de territorialização, culturas e trazendo à tona os atores sociais, suas práticas e relações com a natureza.

Nas áreas destacadas em amarelo (Imagem 6) é possível verificar a existência dos córregos e de um tipo de urbanização que parece ser marcado pelo “semeamento” (Holanda 1995) de casas que avançam e se tensionam com a drenagem natural que marca os caminhos das águas naquele lugar⁸. Ao mesmo tempo, a imagem mostra uma fatura de água que explicaria a existência de 11 poços tubulares distribuídos em quase todos os 13 bairros da cidade (Silva 2018). Durante o segundo semestre de 2012, a influência das águas e do calor era perceptível no mato verde e na umidade de alagadiços das ruas. Em 2017, a relação entre urbanização e natureza pode ser interpretada por meio de notícias como “Enchente em igarapé desaloja vários moradores na cidade de Rorainópolis (Folha de Boa Vista, 28/09/2017)⁹ ou “Em Rorainópolis, moradores também enfrentam ruas alagadas” (Folha de Boa Vista, 04/07/2017)¹⁰

8 Para Buarque (1995), a forma de relação com a natureza seria um ponto decisivo para interpretar as formas de colonização. Para ele, os ladrilhadores seriam aqueles que modificam a natureza de forma radical para impor a materialização do discurso moderno, enquanto os semeadores seriam os que se adaptam e se acomodam às formas da natureza, sem a realização de grandes projetos ou investimentos na urbanização.

9 <https://folhabv.com.br/noticia/CIDADES/Interior/Enchente-em-igarape-desaloja-varios-moradores-na-cidade-de-Rorainopolis/32696>.

10 <https://folhabv.com.br/noticia/CIDADES/Interior/Em-Rorainopolis--moradores-tambem-enfrentam-ruas-alagadas/30002>.



Imagem 6 - Rorainópolis e seus córregos. Fonte: Google Earth 2021.

No círculo vermelho (Imagem 6) é possível ver um córrego no bairro do Andaraí. A influência da água pode ser observada na maneira como emanava de alguns trechos da via pública e pela faixa verde de vegetação que deixa, por onde passa, como é possível verificar na imagem 7.

Provavelmente esse quadro deve ser contextualizado dentro da história do crescimento da cidade, pois a partir da segunda metade de década de 1990 iniciou-se o seu processo de expansão sobre as áreas dos córregos. O local de instalação da cidade pode ser compreendido como algo violento, tendo início ao lado do rio Chico Reis¹¹ e espalhando-se por toda a extensão de sua

bacia hidrográfica próxima à nascente desse rio, que por sua vez já nasce agredido.

A criação do município ocorreu em 1995, três anos antes da construção da BR-174 que liga Manaus a Boa Vista, *pela* Lei Estadual nº 100, de 17 de outubro de 1995. A cidade também é conhecida por seus moradores mais antigos como a “Vila do Inkra”. Rorainópolis recebe esse apelido, pois as primeiras ocupações do lugar, ocorridas na década de 1970, foram estimuladas por um projeto de colonização capitaneado pelo *Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Inkra)*. *Acredita-se que* esse tipo de estímulo tenha influenciado a característica rural preponderante no município.

11 A ironia da expansão é que o nome do rio foi dado em homenagem ao Senhor Francisco Carvalho Duarte, considerado o primeiro morador da cidade. Segundo Oliveira (2014), ele chegou a Rorainópolis em 1976, junto com o amigo João de Sousa Rosa, que trabalhava na construção da BR-174. A BR foi considerada por eles o embrião da cidade.

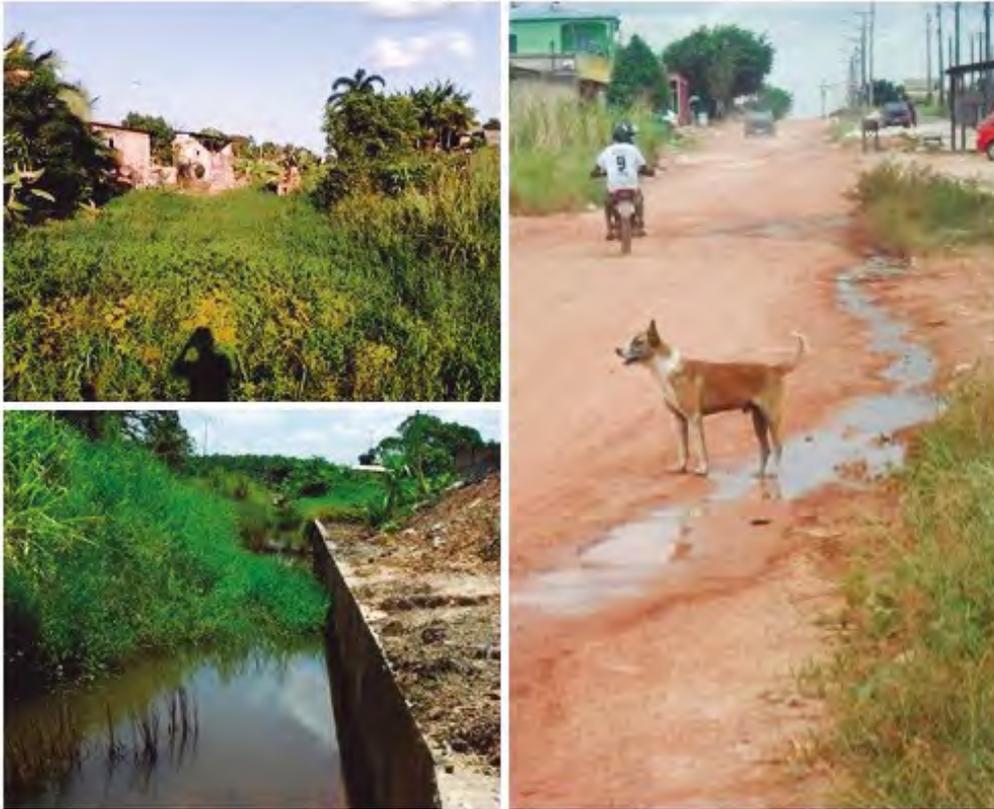


Imagem 7- Córrego e influência da água no bairro do Andaraí. Fotos: do autor, 2012.

Sobre as características demográficas relacionadas à expansão dos bairros, no seu primeiro censo, em 1991, o município contabilizava 5.496 habitantes, dos quais 1.457 viviam na zona urbana e 4.039 na área rural. Cinco anos depois, a população atingiu o número de 7.544, distribuídos, respectivamente entre 2.712 habitantes da zona urbana e 4.832 da zona rural (Pereira 2012). Por meio da base de dados do *Sistema IBGE de Recuperação*

*Automática (Sidra)*¹², tive acesso aos dados do Censo 2010 e verifiquei que a população total do município continuou crescendo nas décadas posteriores atingindo um total de 12.664 e 19.201 habitantes nos anos de 2000 e 2010. De forma similar, a população urbana seguiu no mesmo movimento de crescimento como demonstra a tabela 1.

12 Disponível no site <https://sidra.ibge.gov.br/>. Dados extraídos a partir da tabela 616: Pessoas de 10 anos ou mais por grupos de idade, condição de atividade na semana de referência, sexo e situação do domicílio.

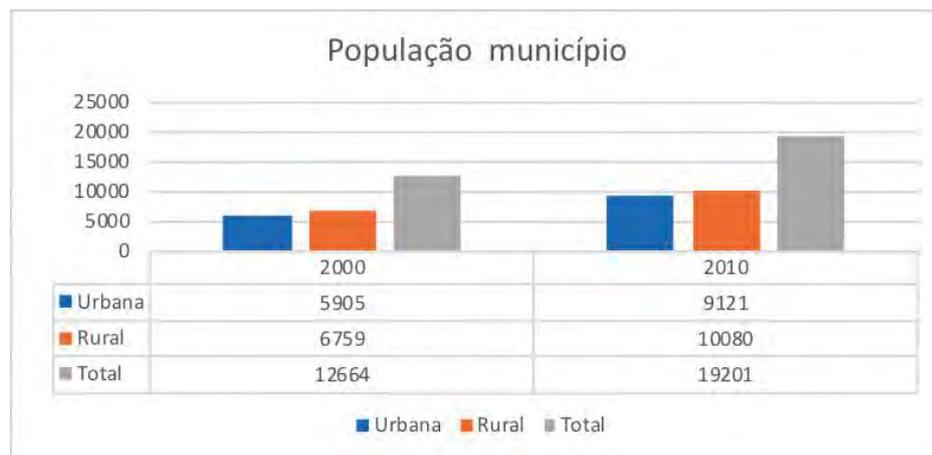


Tabela 1- População urbana e rural de Rorainópolis. Fonte: IBGE, 2010.

Embora verifique-se um crescimento populacional ao longo das décadas, Rorainópolis destaca-se desde seus primeiros anos de criação. Como nota Nascimento (2005), o lugar foi citado como o “Eldorado Brasileiro”¹³. O projeto de colonização ligado à Vila do Incra representou o imaginário da colonização relacionado à riqueza e oportunidades que poderiam emanar de um lugar incrustado no meio da Floresta Amazônica.

No processo migratório que compunha o município, destacam-se o estado do Amazonas e uma migração interna (por município) dentro do próprio estado de Roraima: dos 10.433 habitantes provenientes da migração interna da região, 8.405 eram desses dois estados em 2000. Já quando se fala da migração nordestina, o destaque é para o estado do Maranhão, pois dos 10.433 nordestinos residentes no município, 4.485 eram maranhenses, entre os anos de 2000 e 2010.

Em 2010 ocorreu uma queda no número de maranhenses (4.379 habitantes), mas houve uma incursão de pessoas de outros estados, como Alagoas, Paraíba e Rio Grande do Norte, que resultou no aumento total para 16.822 habitantes emigrantes da Região Nordeste. Sobre possíveis interpretações locais para esses dados, encontrou-se o estudo de Oliveira (2005), que destaca o papel dos migrantes na composição urbana de Rorainópolis. Segundo ele:

A origem da população da área urbana de Rorainópolis, bem como do município como um todo, a maioria é constituída por nordestinos, tendo o Estado do Maranhão como destaque no âmbito migratório, assim como os representantes políticos, como vereadores e prefeitos. Contudo, percebeu-se a tímida representação de políticos roraimenses, entre os que assumiram cargo eletivo, sendo apenas 9% de vereadores roraimenses e nenhum prefeito eleito para o executivo municipal (Oliveira 2019: 17).

13 A citação ocorreu na edição da revista *Veja* publicada em 4 de agosto de 1999.

Seguindo nesse argumento de observar a presença migrante na política, o pesquisador verificou que entre 1997 e 2016, a cidade teve seis prefeitos migrantes, dos quais cinco eram nordestinos e o primeiro deles, originário da Região Sul. Tais dados e interpretações têm ligação direta com a experiência vivenciada em 2012, na qual alunos e colegas falavam, em tom jocoso, que todo mundo tinha um pai ou avô maranhense em Rorainópolis. Nas caminhadas pela cidade era possível notar certo cosmopolitismo, pois se tratava de uma cidade na qual “é possível almoçar em restaurante cujo proprietário é cearense, solicitar internet para um microempresário gaúcho e fazer compras de casa no supermercado de um baiano” (Pereira 2012:170).

O nome das ruas e dos comércios fazia menção direta a esse processo migratório e às referências nacionais, regionais e locais que se mesclavam na construção de uma representação de lugar e de identidade. As avenidas Dra. Yandara, Ayrton Senna e Tancredo Neves, que fazem referência, respectivamente, à primeira médica da cidade, Maria Yandara, ao brasileiro campeão mundial de automobilismo e ao primeiro presidente civil após a ditadura militar. Existem, também, comércios, como Mercantil do Goiás, Lojão Tocantins, Cuiabano Café. Da mesma forma, observando o quadro profissional do campus da Universidade

Estadual de Roraima, implementada localmente em 2007, verifiquei que existiam professores e técnicos de São Paulo, Sergipe, Paraíba, Tocantins, Rio Grande do Sul, Paraná, Minas Gerais, Pernambuco, Maranhão e Amazonas.

Na imagem 8 é possível observar (da esquerda para a direita e de cima para baixo) as avenidas Dra. Yandara, Ayrton Senna e a rua Ulisses Guimarães de um lado, e Dra. Yandara e Ayrton Senna de outro. Se o delinear das ruas se entrecruzava com o traçado dos córregos, a experiência das caminhadas revelou ruas relativamente vazias que caracterizam uma cidade nova, na qual o espaço não é um problema. Os comércios e pessoas, embora comuns em qualquer lugar de concentração, revelam uma vida cotidiana de fartura de madeira que pode ser observada em postes, cercas, casas e ornamentações na cidade. Nas ruas de Rorainópolis é possível ouvir diferentes sotaques e relatos sobre as motivações e expectativas dos migrantes que transitam pelos comércios e ruas da cidade.

Embora com fluxos de pessoas e carros que sinalizam um tempo lento, distante dos centímetros e minutos disputados nos engarramentos das grandes metrópoles, esse lugar já nasce cosmopolita e assim tem se desenvolvido, ao longo dos anos, com o recebimento de contingentes populacionais de diversas partes do país.



Imagem 8 - Ruas de Rorainópolis. Fotos: Do autor, 2012.

Tais observações denotam que a análise da cidade de Rorainópolis como uma unidade autocontida seria grandemente limitadora. O processo de existência e diversidade cultural emergente dessas ligações, fluxos e dos encontros propiciados na fronteira direciona a outra interpretação. Quando se tenta associar ou fixar qualquer qualidade à cidade interiorana, na verdade, se está caracterizando o resultado desses fluxos migratórios, ou seja, falando de pessoas que se deslocam e levam consigo suas antigas

referências, que são postas, negociadas, negadas de acordo com os cenários socialmente construídos.

Por esse caminho seria possível desnaturalizar estigmas e uma ideia de cultura urbana fixa para pensá-la nos termos de Barth (2005), que considera importante romper com o modelo que toma a cultura e a diferença por meio do contraste entre nós e os outros. Assim, Barth (2005) defende a necessidade de não pensar a cultura como uma unidade autocontida, organizada e isolada em relação às outras unidades, ou seja, opondo-se à

ideia de cultura como uma espécie de mosaico a ser aplicado nos mais diferentes tipos de mapas.

Para o autor é preciso compreender onde a cultura está sendo (re)produzida, já que é gerada por meio de experiências e aprendizados das pessoas. Por isso, não se trataria de um fenômeno estático, sedimentado, mas de um fluxo constante que resulta das interações dos agentes e da própria diversidade cultural no interior (e exterior) do grupo étnico. Se no âmbito da escala microanalítica nota-se que a cultura e a etnicidade do grupo não são naturais, mas moldadas socialmente, em outras escalas também ocorrem processos de mobilização e construção política das culturas nacionais e regionais (Bourdieu 1989). Nesse sentido, as *comunidades imaginadas e as tradições inventadas* (Anderson apud Hall 2001, Gupta & Ferguson 2000) trazem um conjunto de práticas, âncoras simbólicas fundamentais na construção de uma narrativa de nação. Tais aspectos permitem tanto questionar como diferenças regionais e étnicas são subordinadas a um teto político quanto compreender como determinados grupos de migrantes se organizam em locais distantes de suas origens geográficas.

Esses fluxos da experiência migrante e as comunidades imaginadas podem ser sinalizados em dois exemplos ligados a manifestações culturais que ocorrem no Sul e no Nordeste. Observei que em 11 de agosto de 2012 iniciou-se um processo associativo em torno de um centro de tradições gaúchas chamado Querência do Sul. Em 20 de dezembro daquele mesmo ano, o centro obteve um CNPJ¹⁴ relacionado a “atividades de organizações associativas ligadas a cultura e arte”. No fim do primeiro ano de existência, o aniversário do CTG foi comemorado com o “bailão gaúcho”. Foram anunciadas apresentações de invernadas mirins, participação do CTG de Boa Vista e apresentação da banda Raça Campeira¹⁵, do Paraná. A organização promovia, ainda, um curso de dança de salão gaúcha e, a partir de 22 de fevereiro de 2013, passou a expressar-se nas redes sociais por meio de uma página¹⁶.

Desde o ano de 2008 ocorre um arraial junino na cidade conhecido como “Arraianópolis”. A festa congrega a simbologia e danças do São João nordestino. No evento realizado em 2016 foram mobilizadas quadrilhas das cidades de Mucajaí, Boa Vista e Caracaraí, resultado de uma articulação que

14 <https://consultas.plus/lista-de-empresas/oraima/orainopolis/17359777000140-centro-de-tradicoes-gauchas-querencia-do-sul/>.

15 <http://www.paginadogaicho.com.br/musi/grup/g-rc.htm>.

16 <https://www.facebook.com/ctg.querenciosul>.

contou com apoio do governo do estado. Segundo a Secretária Municipal de Educação, Iderlândia dos Prazeres, “para nós e para o município é muito importante, nós preservamos a nossa cultura”¹⁷. Em filmagens da edição 9, em 2017, ocorreu a apresentação do bumba-meu-boi maranhense¹⁸, o que possibilitou um tipo de ancoragem que, tal como o consumo de chimarrão, liga os migrantes aos lugares de origem, constituindo uma simbologia necessária para a formação das comunidades imaginadas.



Imagem 9 - Arraiánópolis de 2019.
Foto; Prefeitura de Rorainópolis, 2019¹⁹.



Imagem 10 - Invernada no Bailão Gaúcho.
Foto: Foto: página do CTG, 2013²⁰.

O estudo de Souza (2018) relata o I Encontro de Mestres da Cultura Popular de Matriz Maranhense, ocorrido em dezembro de 2015, na comunidade de São Raimundo Nonato, em Boa Vista. Segundo a descrição, na ocasião foi possível ter contato com o “seu” Zé da Viola de Rorainópolis acompanhado do seu grupo de Reisada²¹. Em 2017, Zé Viola recebeu da Assembleia Legislativa a comenda Orgulho de Roraima²²

José Lima dos Santos, popularmente conhecido como Zé da Viola, é agricultor em Rorainópolis e lá desenvolve um festejo tradicional, o Reisada, entre os dias 25 de dezembro e 6 de janeiro, desde 1998. Tudo começou

17 <https://www.youtube.com/watch?v=87epBLThLc4>.

18 <https://www.youtube.com/watch?v=wiHpyYZ2AEo>.

19 <https://www.facebook.com/prefrorainopolis/photos/pcb.610362802704817/610359999371764>.

20 <https://www.facebook.com/photo?fbid=186509114869685&set=pb.100005317923194.-2207520000>.

21 <https://www.youtube.com/watch?v=CZvqKbFXcZk>.

22 <https://al.rr.leg.br/2017/08/22/personalidades-que-lutam-pela-igualdade-racial-recebem-comenda-orgulho-de-roraima/>.

quando a mulher dele adoeceu, então ele decidiu fazer uma promessa para o Santo Reis, caso houvesse a cura, anualmente ele cantaria pelas ruas da cidade ao som de viola. A mulher curou do que seria uma gastrite, então há quase 20 anos, Zé da Viola anima os moradores do Sul do Estado com a Reisada (AL-RR, 2017).

Notícias como “Comunidade realiza caminhada da reisada em Rorainópolis”, publicada no jornal *Folha de Boa Vista* (5/1/2017)²³, reforçam a ideia de que o festejo tem sido produzido há mais de 15 anos na cidade e, ainda, que o grupo de Reisado caminha e passa pelas casas da comunidade, trajando roupas muito coloridas, chapéus, fitas e espelinhos enquanto canta canções de louvação. O autor complementa que o mestre maranhense Zé Viola migrou e passou a juventude em São Domingos do Araguaia (PA), onde foi iniciado por uma família de brincantes. Ele é repentista e conhecedor das brincadeiras de Lindô, Mangaba²⁴ e de todas de sotaque maranhense.

Esses dois casos citados brevemente são ilustrativos dos fluxos simbólicos e da heterogeneidade que compõem a cultura de Rorainópolis. O encontro entre os diferentes orienta a ideia de fronteira elaborada por Martins (2018) como lugar de encontro com o outro. Nesses contatos, os processos sociais de invisibilidade e

visibilidade são fundamentais para compreender as produções identitárias enquanto um campo de relações de poder (Bourdieu 1989), ou seja, todos os esforços dos agentes e associações narrados até então tendem a institucionalizar a identidade por meio de discursos performativos que reforçam a diferença. Há, assim, uma espécie de luta de classificação que impõe visões do mundo social ligadas a uma ideia de cultura singular e fixa.

Se os dois grupos citados caracterizam as diferenças e marcam esses processos de visibilidade e institucionalização, o mesmo não se poderia falar das populações indígenas que praticamente não aparecem na cidade de Rorainópolis. Embora eu tenha observado grandes manifestações políticas, como a Marcha dos Povos Indígenas na capital do estado, durante a experiência em Rorainópolis não foi possível presenciar nenhuma manifestação relativa aos povos dessa origem.

Segundo os dados do Ibge (2010), o município conta com um total de 538 indígenas, dos quais apenas 18 vivem na área urbana e os restantes 520, na área rural. Vale ressaltar que a população total da área urbana naquele ano era de 10.673 e a rural, de 13.606, ou seja, nessa cidade incrustada no meio da floresta amazônica, a população indígena não chegou a representar nem 2% do total

23 <https://folhabv.com.br/noticia/Comunidade-realiza-caminhada-da-Reisada-em-Rorainopolis/24081>.

24 <https://www.youtube.com/watch?v=ehyKOo5UL6A>.

populacional. Andando pelas ruas de Rorainópolis é possível compreender parte desse afastamento, quando notei a estrutura madeireira da cidade expressa nos caminhões velhos e sem placas transitando com toras gigantescas de árvores centenárias. A influência dos madeireiros pode ser observada nas declarações do próprio Secretário de Meio Ambiente do município, Diego Salomão, concedidas ao jornal Folha de Boa Vista:

O secretário municipal acrescentou que o setor é de suma importância para a região por gerar cerca de dois mil empregos diretos e indiretos em Rorainópolis, sendo considerado o **“carro-chefe” do município**. Salomão **afirma que quando o setor madeireiro está em crise, o município todo sofre. “O dinheiro não circula no comércio, é uma reação em cadeia, um efeito dominó**. O município não tem condição de empregar todo mundo aqui”, completou. Salomão afirma ainda que a Prefeitura de Rorainópolis vai se reunir com os representantes da Associação dos Madeireiros no município para obter maiores informações sobre o caso e saber qual medida pode ser tomada a respeito. (Folha de Boa Vista 2019)²⁵.

Por outro lado, os indígenas eram motivo de escárnio no cotidiano por parte dos moradores. Em certa ocasião, um interlocutor me dizia que os índios eram burros porque não compreendiam

os tratores dos madeireiros e atiravam pedras contra os faróis. Argumentei com meu interlocutor ao levantar a seguinte questão: “Já parou para pensar que sem luz os tratoristas teriam dificuldade de adentrar a floresta fechada ou de executar ações durante a noite?”. Os faróis poderiam simbolizar os próprios olhos de quem opera a máquina. Buscando mais informações sobre o lugar, encontrei dados como: “Setor madeireiro é alvo de operação em Rorainópolis”²⁶, “Ibama multa em R\$ 15 milhões responsáveis por extração ilegal de madeira em terra indígena de Roraima”²⁷ e “FUNAI anuncia surgimento de nova tribo e ameaça retirar produtores”²⁸. Tratam-se de dados que evidenciam uma representação coletiva sobre a questão indígena e refletem o conflito entre produtores rurais e madeireiros.

A dimensão do conflito era visível não apenas na relação com o outro, caracterizada nos atores sociais citados e seus respectivos lugares ligados à natureza local, seja como reserva ou lugar de cultivo e exploração, seja no centro urbano, onde realizei a observação. Na cidade, a violência pode ser compreendida por meio dos dados da 3ª

25 <https://folhabv.com.br/noticia/Setor-madeireiro-e-alvo-de-operacao-em-Rorainopolis/49887..>

26 <https://folhabv.com.br/noticia/Setor-madeireiro-e-alvo-de-operacao-em-Rorainopolis/49887.>

27 <https://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/ibama-multa-em-r-15-milhoes-responsaveis-por-extracao-ilegal-de-madeira-em-terra-indigena-de-roraima.ghtml>.

28 <https://folhabv.com.br/noticia/Funai-anuncia-surgimento-de-nova-tribo-e-ameaca-retirar-produtores/2401.>

Companhia Independente de Polícia Militar e da Secretaria Municipal de Saúde de Rorainópolis (SEMSA) que revelam que, nos anos de 2010 e 2011, foram registradas, respectivamente, 416 e 430 ocorrências policiais espalhadas pelos bairros da cidade. Esses sinais mostram que a cidade se constitui no contexto do conflito e da alteridade, traduzindo-se em uma espécie de fronteira que

À primeira vista é o lugar do encontro dos que por diferentes razões são diferentes entre si, como os índios de um lado e os civilizados de outro; como os grandes proprietários de terra, de um lado, e os camponeses pobres, de outro. **Mas, o conflito faz com que a fronteira seja essencialmente, a um só tempo, um lugar de descoberta do outro e de desencontro. Não só o desencontro e o conflito decorrentes das diferentes concepções de vida e visões de mundo de cada um desses grupos humanos.** O desencontro na fronteira é o desencontro de **temporalidades históricas**, pois cada um desses grupos está situado diversamente no tempo da História. (Martins 2018: 133, grifos do autor).

Assim, com diferença de tempos, de relação com a natureza, de percepção de mundo e cultura, seguiram os movimentos dos habitantes de Rorainópolis, e que, tal como diz Barth (2005), marcam uma ideia de identidade que só pode ser compreendida no fluxo das experiências das pessoas. Talvez por isso, o projeto de colonização do Incra tenha se urbanizado cada vez mais e se tornado mais heterogêneo ao longo dos anos. O lugar é caracterizado por cosmopolitismo de

fronteira (Agier 2016) que se manifesta na própria ideia de frente em expansão de Martins (2018), portanto, gera a demarcação de fronteiras étnicas de grupos que se (re)conhecem nesses contextos fronteiriços de relações sociais.

4 CONCLUSÕES PRELIMINARES

Partindo da perspectiva da fronteira como experiência marcada pela alteridade, foi possível iniciar um esforço voltado à desnaturalização da ideia de cultura como algo fixo e passível de ser mapeado enquanto unidade autocontida. Os cosmopolitismos nas fronteiras incitam um processo de interpretação da cultura e das cidades de forma criativa, plural e dinâmica. Nesse sentido, pesquisas que pretendam compreender as dinâmicas da cultura nas cidades da Região Norte do país veem-se imersas nos caminhos e fluxos da população por meio da trajetória de seus habitantes. Portanto, a valorização da experiência pode ser um caminho fundamental para a ruptura de obstáculos epistemológicos que ofuscam a observação sobre as relações de poder existentes nas classificações fixas e estatizantes da cultura. Valorizar a experiência e o campo significa uma possibilidade de criatividade, nos dizeres de Wagner (2012).

A diversidade pode ser considerada um ponto de partida para a interpretação das cidades do

Norte, pois, como verificado, o cosmopolitismo tão atribuído às grandes metrópoles também é uma característica explícita na forma de ocupação e construção da cidade amazônica na qual realizei observações. Indo dos aspectos históricos e estruturais à experiência cotidiana, notei diversas formas de expressão do cosmopolitismo de fronteira: desde os dados das migrações, passando pelas manifestações culturais e monumentos até as frases e situações rotineiras.

A noção de distância e aproximação, embora seja aplicada à compreensão das hierarquias de cidades no Brasil, subvertem, no âmbito social,

a lógica cartesiana espacial, possibilitando a (re)construção criativa de paisagens urbanas desenvolvidas de acordo com as dinâmicas dos grupos migrantes. Isso porque, mais que separar, as fronteiras geográficas e humanas, distanciamentos e aproximações constituem condições de contato, e por isso de encontro com o outro. Dessa forma, observei que a noção de fronteira transita entre dois polos: entre distâncias geográficas e as relações étnicas experienciadas cotidianamente nas cidades, sinalizando que a cultura é produtora das fronteiras étnicas e das percepções a respeito das possibilidades geográficas do lugar.

REFERÊNCIAS

- Barth, Fredrik. 2005. Etnicidade e o conceito de cultura. *Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política*. 19 15-30.
- Barth, Fredrik. 2000. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa Livraria.
- Bourdieu, Pierre. 1989. *O poder simbólico*. Lisboa: Difel. pp. 107-132.
- Escobar, Arturo. 2005. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento, in *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais*. Organizado por Landier, Edgardo. pp.133-168. Buenos Aires: CLACSO.
- Gupta, Akhil e Ferguson, J. 2000. Mais além da “cultura”: espaço, identidade e política da diferença, in *O Espaço da diferença*. Organizado por Arantes, A. Augusto. pp. 30-49. Campinas: Papyrus.

- Holanda, Sérgio Buarque de. [1936] 1995. *Raízes do Brasil*. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras.
- Malinowski, Bronislaw. 1984. *Argonautas do Pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural. pp.17-37.
- Martins, José de Souza. 2018. *Fronteira: a degradação do Outro nos confins do humano*. São Paulo: Editora Contexto.
- Nascimento, Antonio de Souza. 2013. Juventude Rural na Amazônia: mobilidade de jovens rurais entre o lote e a sede de Rorainópolis/RR. *Cadernos de Ciências Sociais da UFRPE* 2(3): 49-70.
- Oliveira, Roniel Vitor de. 2014. O papel do migrante como sujeito da genealogia e dinâmica urbana do município de Rorainópolis. Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, BR.
- Peirano, Mariza. 2000. A alteridade em contexto: a Antropologia como ciência social no Brasil. *Dan* 255.
- Pereira, Jesus Marmanillo. 2012. Lógicas imagéticas de uma sociedade interiorana: usos da fotografia e narrativa visual no Brasil setentrional. *Iluminuras* 13 (31): 157-176.
- Trombini, M. M. S. L.; Rocha Silva, Mônica A., Lima, F. S. 2020. Avaliação do Programa Reuni em Universidades Federais do Brasil. *Humanidades & Inovação* 7: 98-105.
- Simmel, Georg. 1983. O estrangeiro, in *Simmel: sociologia*. Organizado por Moraes, E.F. pp.182-189. São Paulo: Editora Ática.
- Wagner, Roy. 2012. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 69-106.

The background features four stylized sun icons in a light gray color. Each sun has a central circle with a smaller dot inside, surrounded by several elongated, teardrop-shaped rays. The suns are arranged in a scattered pattern: one large sun at the top center, one medium sun to the left, one large sun to the right, and one small sun at the bottom left.

ENSAIO FOTOGRÁFICO



AS QUEBRADEIRAS DE COCO DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE PUÇÃO

Lanna Peixoto  

Universidade Federal do Pará/Grupo de Pesquisa Antropologia
das Paisagens: memórias e imaginários na Amazônia

Rafael Diaz  

Universidade Federal do Pará-EHNAPAN

submissão: 09/03/2021 | aprovação: 02/06/2021



Pução está localizada no município de Presidente Vargas, mesorregião Norte do estado do Maranhão e microrregião do Itapecuru Mirim. Dista 165 km da capital do estado do Maranhão, São Luís, e situa-se às margens da BR-222, que vai de Fortaleza (CE) a Marabá (PA). Sabe-se que esse coletivo tem histórico de, pelo menos, 118 anos na área em que reivindica como seu território. O processo de titulação da área corre no âmbito da regularização fundiária de territórios quilombolas junto ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). O ensaio em questão foi elaborado a partir da pesquisa de campo desenvolvida em 2017 e 2018 para elaboração de relatório antropológico pelos autores deste artigo¹, peça que compõe o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) de comunidades quilombolas.

De acordo com os quilombolas de Pução, a comunidade teve início com a união de Francisco Lourenço Bezerra e Inácia de Maria da Conceição. O casal deixou de herança as terras compradas para a filha Rumana da Conceição Bezerra e o genro Felipe Nery Coelho, que posteriormente deixaram como herança a propriedade para seus filhos.

Felipe Nery Coelho foi escravizado em uma fazenda de plantação de arroz, no período que antecedeu a abolição da escravidão em 1888.

Nesta fazenda, Felipe e outros trabalhadores escravizados trabalhavam durante a semana inteira para o dono do estabelecimento, e aos fins de semana eram liberados para trabalhar para o sustento da família. Mesmo com o fim do trabalho escravo instituído por lei, Felipe continuava sendo mantido em regime escravagista. Em uma ida à cidade de Vargem Grande, a serviço do patrão, um dos trabalhadores escravizados da fazenda foi informado sobre a abolição. Quando chegou à fazenda contou aos outros, que se organizaram para partir do lugar.

Tempos mais tarde, depois que Felipe conseguiu abandonar a fazenda, casou-se com Rumana e herdou com ela as terras dos sogros. O nome do povoado decorre de sua localização inicial às margens de um grande poço, o Pução. Na área onde se localizavam as moradias da comunidade ocorriam enchentes no período do inverno, o que motivou a mudança do povoado para uma área mais alta, onde a água não chegasse às habitações. Esse local é justamente onde está situado atualmente o povoado. Desde o início da organização comunitária, as principais atividades econômicas eram a agricultura, a pesca e o extrativismo do coco-babaçu (*Attalea ssp.*). De acordo com dona Maria:

1 Trabalho desenvolvido a partir de contrato firmado entre a empresa 3R Tecnologia Ambiental e o Incra para prestação de serviço de relatório antropológico.

“Ô, minha irmã, aqui quando eu nasci, que eu me criei aqui, sempre foi plantando: fazendo a roça e quebrando o coco! Quando não era a roça era o coco. Aí meu pai ia vender esse coco pra comprar o comê [sic]. Nós passava o dia todinho quebrando coco, aí quando ia vender chegava de noite com o comê [sic] e nós já tava dormindo. Aí eles iam acordar a gente pra comer. Na roça, ele plantava o milho, o arroz, a semente de abóbora, a semente do maxixe, a cabaça, que não tinha pote. Aí vinha o quiabo, vinagreira e fava, tudo os véio plantava!” (Maria Bezerra, 78 anos).

No trecho da narrativa acima, Maria Bezerra conta como a coleta do coco-babaçu e o plantio de roças sempre estiveram presentes na vida da comunidade do Puçãu, mas também as dificuldades atreladas à sua coleta e comercialização. A atividade de coleta marca a vida produtiva de Puçãu, bem como as formas como manifestavam a cultura, a organização social e demarcavam a luta pelo território, na medida em que as áreas de cocais estiveram em disputa desde o início dos processos de expropriação do território da comunidade. A partir da metade do século XX, o grupo passou a sofrer com a investida de grandes proprietários de terra sobre sua área, ameaçando sua permanência no território de pertencimento.

De acordo com os relatos dos moradores, desde o início da comunidade até hoje, a maior parte da produção de Puçãu é voltada ao consumo e às trocas entre os próprios quilombolas, havendo

também relações comerciais e de permutas com povoados vizinhos, como Paulica, e mesmo com a cidade de Vargem Grande. Na roça, há produção de arroz, mandioca, feijão, jerimum, maxixe, quiabo, melancia, milho, dentre outros cultivos. Já o babaçu é utilizado de várias formas no contexto do Puçãu: para a produção do azeite do coco, do carvão e do leite do coco. A pesca também é uma atividade constante durante o ano todo, principalmente para consumo. Há, ainda, a criação de aves e gado pelos moradores da comunidade para o consumo interno.

O território de Puçãu possui uma vasta área territorial chamada de cocais, onde a palmeira do coco-babaçu é a principal vegetação presente no ecossistema, representando quase 40% (37,9%) do total da área da comunidade. O coco retirado nesta área é o principal produto de troca monetária da comunidade, que vende as amêndoas para fábricas de produção de azeite. Em Puçãu, como em muitas comunidades do Maranhão, o extrativismo do coco-babaçu é uma atividade quase que exclusivamente feminina, ocorrendo o beneficiamento desde a palha da palmeira até a amêndoa do coco. Das amêndoas é extraído o azeite e o leite do coco, da casca se faz carvão, e da palha são feitos utensílios, como o jacá, cesto utilizado no transporte do coco coletado.

O processo, desde a coleta até a produção dos insumos do coco, foi relatado pelas mulheres e é

descrito a seguir: i) o primeiro passo é a escolha das palmeiras que estão dando bons cocos, inclusive algumas delas ficam conhecidas pelo nome das mulheres que as reconhecem, como “a palmeira da Das Dores”; ii) posteriormente, os cocos caídos são coletados e postos em cestos de palha, ou sacos de ráfia; iii) os cocos coletados são transportados ao local onde serão quebrados e, dependendo da distância das palmeiras até o povoado, pode-se usar animais no transporte ou são as mulheres que carregam os cestos na cabeça; iv) os cocos são quebrados, essa etapa pode ser feita antes do transporte, no mesmo lugar onde o coco foi coletado ou na sede da comunidade.

O coco é quebrado para retirada das amêndoas que serão vendidas, custando R\$ 1,40² o quilo. Na comunidade, as amêndoas são quantificadas por latas de um litro, sendo que cada duas latas valem um quilo. Em 2017, em nossa primeira ida a campo, o quilo do coco vinha sendo vendido por R\$ 2,25. Em 2018 houve uma baixa do valor pago pela fábrica de produção de azeite em Vargem Grande. Quando as amêndoas não são comercializadas diretamente na cidade, são vendidas a comerciantes locais que revendem o produto do trabalho comunitário.

As amêndoas que não são vendidas são utilizadas na produção do leite do coco que é

uma marca da cultura alimentar local, utilizado no preparo de ensopados, seja de carne de gado, porco ou galinhas. Já as frituras são preparadas com o azeite de coco-babaçu, feito em parte pelas mulheres da comunidade, e em parte comprado na cidade. No período da pesquisa, poucas mulheres se dedicavam a fazer azeite de coco para venda, produziam somente para consumo, isso decorre do fato de não terem como competir com o preço estipulado pela fábrica, que vendia o litro de azeite a menos de 15 reais.

Outra importante utilização do coco vem das cascas após a retirada da amêndoa. Delas é feito o carvão que é utilizado nos fogões de barro, comuns em toda a comunidade. Nos últimos anos houve o aumento do consumo do carvão vegetal na comunidade, por causa do aumento do preço do gás de cozinha, muitas famílias cozinham exclusivamente no carvão feito do coco.

As fotografias apresentadas a seguir são narrativas do processo relatado aqui também em forma de texto, desde a coleta do coco até a quebra. As imagens foram produzidas a partir da estadia em Puçã, de caminhadas com os quilombolas que nos apresentaram seu território para a produção do relatório antropológico, ao passo que contavam sua história, mostravam seus lugares afetivos e de memória no território de pertença.

2 Valor referente ao ano de 2018.



Figura 1- Coco-babaçu nas mãos de Valquíria. Foto: Lanna Peixoto, 2018.



Figura 2 - Coco-babaçu no jacá, à espera do transporte. Foto: Rafael Diaz, 2018.



Figura 3 - Lucimar transportando o cesto com coco-babaçu na cabeça depois da coleta. Foto: Rafael Diaz, 2018.



Figura 4 - Valquíria transportando o coco-babaçu na cabeça, na companhia de seus filhos. Foto: Lanna Peixoto, 2018.



Figura 5 - Burro utilizado no transporte do coco-babaçu. Foto: Rafael Diaz, 2018.



Figura 6 - Valquíria quebrando coco-babaçu. Foto: Lanna Peixoto, 2018.



Figura 7 - A quebra de coco-babaçu. Foto: Rafael Diaz, 2018.



Figura 8 - A lata, que serve de medida para o quilo de coco a ser vendido, ao lado da quantidade de coco a ser quebrada para enchê-la. Foto: Lanna Peixoto, 2018.



AS VEREDAS DE BUDA

Alexsânder Nakaóka Elias  

Pós-doutorando em Antropologia Social (NAVISUAL/UFRGS)



submissão: 09/03/2021 | aprovação: 02/06/2021

O início do processo migratório entre Japão e Brasil data da primeira década do século XX, quando o navio *Kasato Maru* zarpou do porto de Kobe e, após 52 dias, atracou no cais de Santos trazendo a bordo 781 pessoas, divididas em 165 famílias (Usarski 2002, Correia 2008). Do dia 18 de junho de 1908 para cá, são mais de 112 anos de uma contínua imigração, marcada por ondas mais ou menos intensas, mas sempre existentes, que constituem uma comunidade heterogênea e espalhada por todo o país. Sobre esse processo migratório, tema caro à Antropologia Urbana, é fundamental dizer que a chegada dos japoneses e a formação dos grupos de *nikkeis* gerou um fenômeno no sentido inverso, isto é, a emigração de brasileiros, em sua maioria com ascendência nipônica, para a “Terra do Sol Nascente”. Nos dois casos, tais migrações foram acarretadas por momentos de crise e possuem o “trabalho” (ou a busca por ele) como característica comum: de um lado, os japoneses vieram para o Brasil inicialmente pela necessidade de aliviar a tensão socioeconômica no país, resultante de uma grande densidade/explosão demográfica e, posteriormente, devido aos períodos de escassez entre as duas grandes guerras. Por outro lado, o movimento

inverso se deu devido à (eterna) instabilidade e desamparo socioeconômico em que vivemos, havendo no Japão cerca de 180.923 *decasséguis*¹, de acordo com dados publicados em 2017 pela Bloomberg².

Embora exista uma importante questão relativa à “identidade”, uma vez que os brasileiros com ascendência nipônica são vistos com *decasséguis* no Japão, ou seja, não são “legítimos” japoneses; enquanto os japoneses e suas proles são considerados como *nikkeis* no Brasil, isto é, não são “totalmente” brasileiros (Hikiji & Kishimoto 2008), o trajeto mais potente e instigante parece ser o de investir nessa via de mão dupla que envolve não apenas pessoas que cruzam barreiras geográficas, mas também o trânsito de relações de sociabilidade as mais diversas (dinheiro, informações, fotografias, vídeos, afetos, experiências etc.).

Dessa forma, opto por utilizar e reiterar a presença de um estilo de vida compartilhado pelos *decasséguis* e pelos *nikkeis*. Koury (2010) e Velho (1995) dizem, a partir das definições de culturas “objetivas” e “subjetivas” de Simmel (1998), que o estabelecimento do estilo de vida está relacionado ao processo de individualidade na sociedade, em especial, às formas de sociabilidades urbanas. Para

1 *Decasségui* ou *dekasegi* é resultado da junção dos termos “deru”, que significa “sair” e “kasegu”, que significa “para trabalhar” ou “para ganhar dinheiro trabalhando”.

2 <https://www.bloomberg.com>

Koury (2010), a cultura subjetiva é formada na troca interacional entre indivíduos, o que permite o aumento da diferenciação entre cada um deles e nos grupos e arranjos sociais por eles organizados, fator que complexifica a relação e a vida na cidade. Por sua vez, Velho (1995: 231) chama a atenção não apenas para a “coexistência de diferentes visões de mundo e estilos de vida”, mas para a necessidade de se perceber “como os indivíduos lidam e se deslocam entre códigos e mundos diferenciados quanto aos valores, orientações e sistemas classificatórios”. Seguindo o autor, trato aqui de um processo contemporâneo que agrega indivíduos dos mais variados estratos e procedências, assim como ocorre com os *nikkeis*, cujos sujeitos exercem as mais diversas funções sociais. Todas essas questões partem, assim, do campo de debate da Antropologia Urbana, refletindo sobre a existências das “sociedades complexas” (Peirano 1983, Velho 1981, 1994), isto é, analisando a urbe em toda a sua pluralidade, composta por um conjunto heteróclito de formas de sociabilidade e experiências.

Nessa direção, é fundamental mencionar a existência de outro aspecto nas comunidades *nikkeis*, que consiste no fato delas apresentarem, simultaneamente, uma noção de pertencimento local e global. Local, pelo fato de cada família, dependendo das regiões de fixação, apresentar particularidades e expressar com maior ou

menor intensidade as características desse *ethos* (Bateson 1936) japonês, como se formassem espécies de “clãs” que incluem não somente laços de consanguinidade, mas também de afinidade. Depois, existe uma relação global, já que comunidades *nikkeis/decasséguis* são formadas não apenas no Brasil e no Japão, mas em todo o mundo, revelando as dimensões transnacionais dessa mesma identidade. Para Velho (1995), as inovações econômicas e tecnológicas, que foram aceleradas a partir do século XVIII (com a Revolução Industrial e o Capitalismo), mas cujas origens remontam aos séculos XV e XVI, geraram “um processo inédito de globalização ao estabelecerem vínculos econômicos, políticos e culturais entre quase todas as grandes regiões do planeta”. Aqui, “tanto a liberdade individual quanto a identidade singular de grupos situam-se num mundo de relações cujas fronteiras, em muitos casos, podem ser planetárias” (Velho, 1995: 230) e esse jogo de relações não se estabelece sem diferenciações e momentos de crise e ruptura. Como ressalta Koury (2010: 46), existem sempre novas inserções e registros sociais que ampliam a cultura subjetiva de um dado espaço-tempo, compondo novas performances individuais e em grupo dentro de um estilo de vida existente.

No presente ensaio, portanto, busco dar a ver a comunidade *Honmon Butsuryu-shu*, primeira

escola budista a aportar no nosso país (no mesmo navio *Kasato Maru*), com a qual realizei trabalhos de campo durante o mestrado e o doutorado. Aqui, destaco que acompanhei esse grupo no Brasil, tendo feito pesquisas nos templos das cidades paulistas de São Paulo, Campinas e Mogi das Cruzes, que possuem como característica serem fixados estrategicamente em cidades com grande presença de *nikikeis*, seguindo o próprio processo de migração e estabelecimento dos japoneses no país. Também participei de uma caravana composta por sacerdotes e adeptos, japoneses e brasileiros, que realizou uma peregrinação pelo Japão (onde existem mais de 300 templos da *HBS*), Índia e Nepal (os dois últimos são os locais que abrigam os mitos primordiais do Budismo). A sequência de imagens escolhidas diz respeito, especificamente, a uma passeata realizada por monges, uma monja e alguns adeptos pela Avenida Paulista, coração financeiro de São Paulo, maior cidade do país. Esse tipo de prática (passeata) é comum na *HBS* do Brasil, pois possui o intuito de disseminar o mantra sagrado *Namumyouhourenguekyou*, recitado incessantemente ao longo da caminhada para criar elos com todos os seres “sencientes” que o escutam, o que, em um futuro distante, os conduzirão à Iluminação (Nirvana).

REFERÊNCIAS

- Bateson, Gregory. [1936] 2006. *Naven: Um esboço dos problemas sugeridos por um retrato compósito, realizado a partir de três perspectivas, da cultura de uma tribo da Nova Guiné*. São Paulo: EdUSP.
- Correia, Kyouhaku. 2008. *O que é primordial? Budismo 100 anos*. São Paulo: Editora Rmc.
- Hikiji, Rose Satiko Gitirana e Kishimoto, Alexandre. 2008. Nikkeis no Brasil, *decasséguis* no Japão: identidade e memória em filmes sobre migrações. *Revista USP*. 79: 144-164.
- Koury, Mauro Guilherme Pinheiro. 2010. Estilo de vida e individualidade. *Horizontes Antropológicos*. 33: 41-53.
- Peirano, Mariza. 1983. Etnocentrismo às avessas: o conceito de “sociedade complexa”. *Revista de Ciências Sociais*. 26: 97-115.
- Usarski, Frank. 2002. *O budismo no Brasil*. São Paulo: Editora Lorosae.
- Velho, Gilberto. 1981. *Individualismo e Cultura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Velho, Gilberto. 1994. *Projeto e Metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Velho, Gilberto. 1995. Estilo de vida urbano e modernidade. *Estudos Históricos*. 16: 227-234.



Imagem 1 - Vista frontal da nave (*hondo*) do Templo (*Otera*) *Nikkyoji*, sede nacional da escola HBS do Brasil, na cidade de São Paulo, antes da reforma. É aqui o local de residência dos monges e da monja que farão a passeata.
Foto: Alexsânder Nakaóka Elias (2011).



Imagem 2 – Agrupamento dos monges, monja e adeptos para o início da passeata, na Avenida Paulista.
Foto: Alexsânder Nakaóka Elias (2011).



Imagem 3 – Passeata em fila indiana parada em frente ao Banco do Brasil. Foto: Alexsânder Nakaóka Elias (2011).



Imagem 4 – Vista frontal dos adeptos e religiosos parados, aguardando o sinal ficar verde para os pedestres.
Foto: Alexsânder Nakaóka Elias (2011).



Imagem 5 – Vista de trás da fila indiana, com os adeptos e religiosos aguardando o sinal abrir, próximos ao Vão do MASP. Nota-se um outro fotógrafo acompanhando, curioso, a passeata. Foto: Alexsânder Nakaóka Elias (2011).



Imagem 6 – Vista de trás da fila indiana, com os adeptos e religiosos aguardando o sinal abrir. Agora, nota-se o mesmo fotógrafo registrando a passeata por outro ângulo. Foto: Alexsânder Nakaóka Elias (2011).

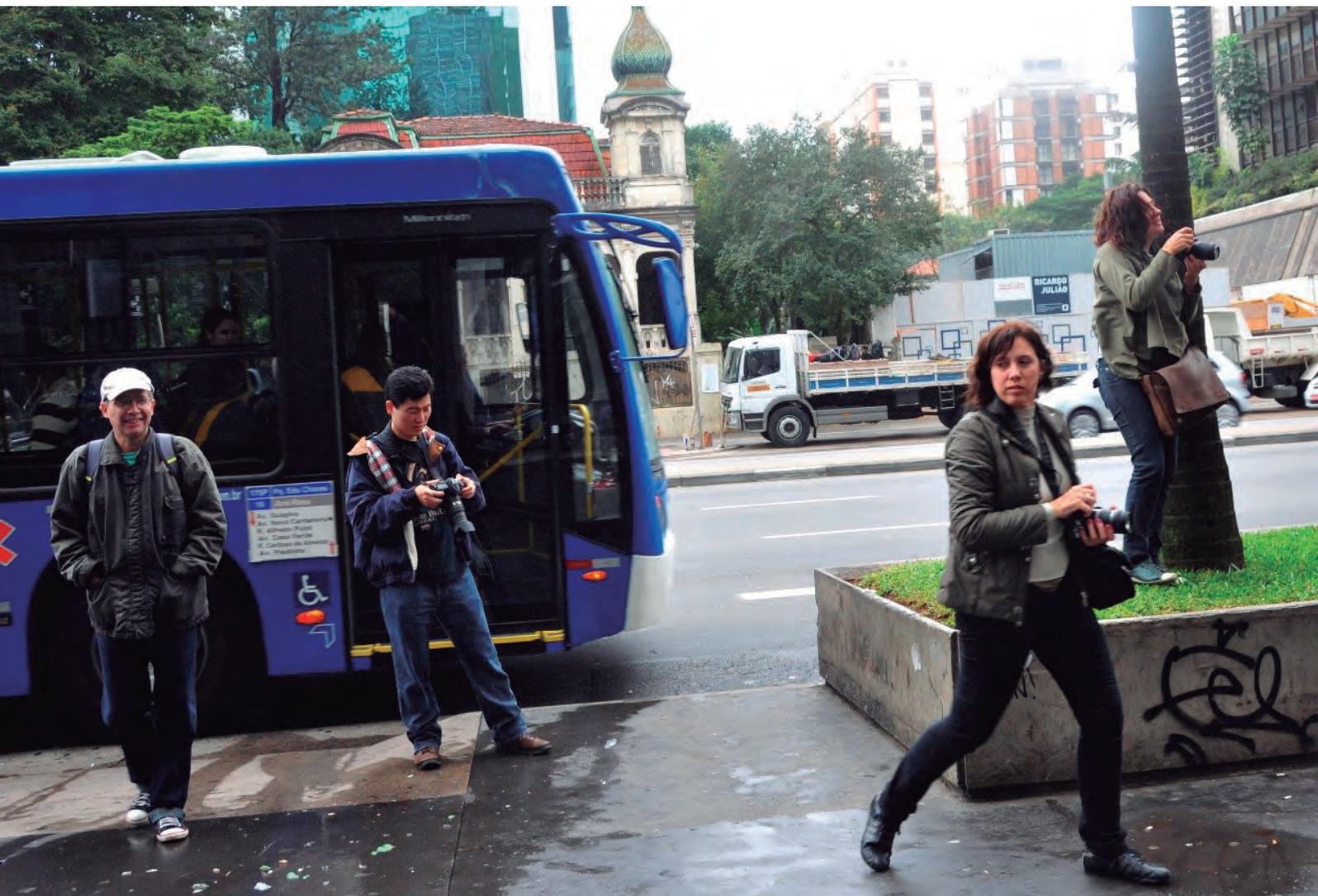


Imagem 7 – Fotógrafos e transeuntes curiosos com a passeata, em um dia nublado.
Foto: Alexsânder Nakaóka Elias (2011).



Imagem 8 – Adeptos cruzam a faixa de pedestres, com o sinal aberto. Foto: Alexsânder Nakaóka Elias (2011).



Imagem 9 – Adeptos cruzam a faixa de pedestres, com o sinal aberto. É possível notar o movimento dos lábios, entoando o *Namumyohourenquekyou*, assim como a postura e os gestos manuais.

Foto: Alexsânder Nakaóka Elias (2011).



Imagem 10 – Plano detalhe da posição das mãos, durante a entoação do *Namumyouhourenguekyou*. Entre as mãos está o *odyuzu* (espécie de colar de contas ou “terço budista”). Foto: Alexsânder Nakaóka Elias (2011).



Imagem 11 – A passeata prossegue, quando um jovem se aproxima, um tanto agressivo.
Foto: Alexsânder Nakaóka Elias (2011).



Imagem 12 – O jovem encara o Arcebispo Correia, sacerdote que liderava a passeata.
Foto: Alexsânder Nakaóka Elias (2011).



Imagem 13 – O transeunte aborda o Arcebispo Correia, passando de um lado para o outro.
Foto: Alexsânder Nakaóka Elias (2011).



Imagem 14 – O jovem continua “acompanhando” a passeata, desferindo ofensas ao Arcebispo.
Foto: Alexsânder Nakaóka Elias (2011).

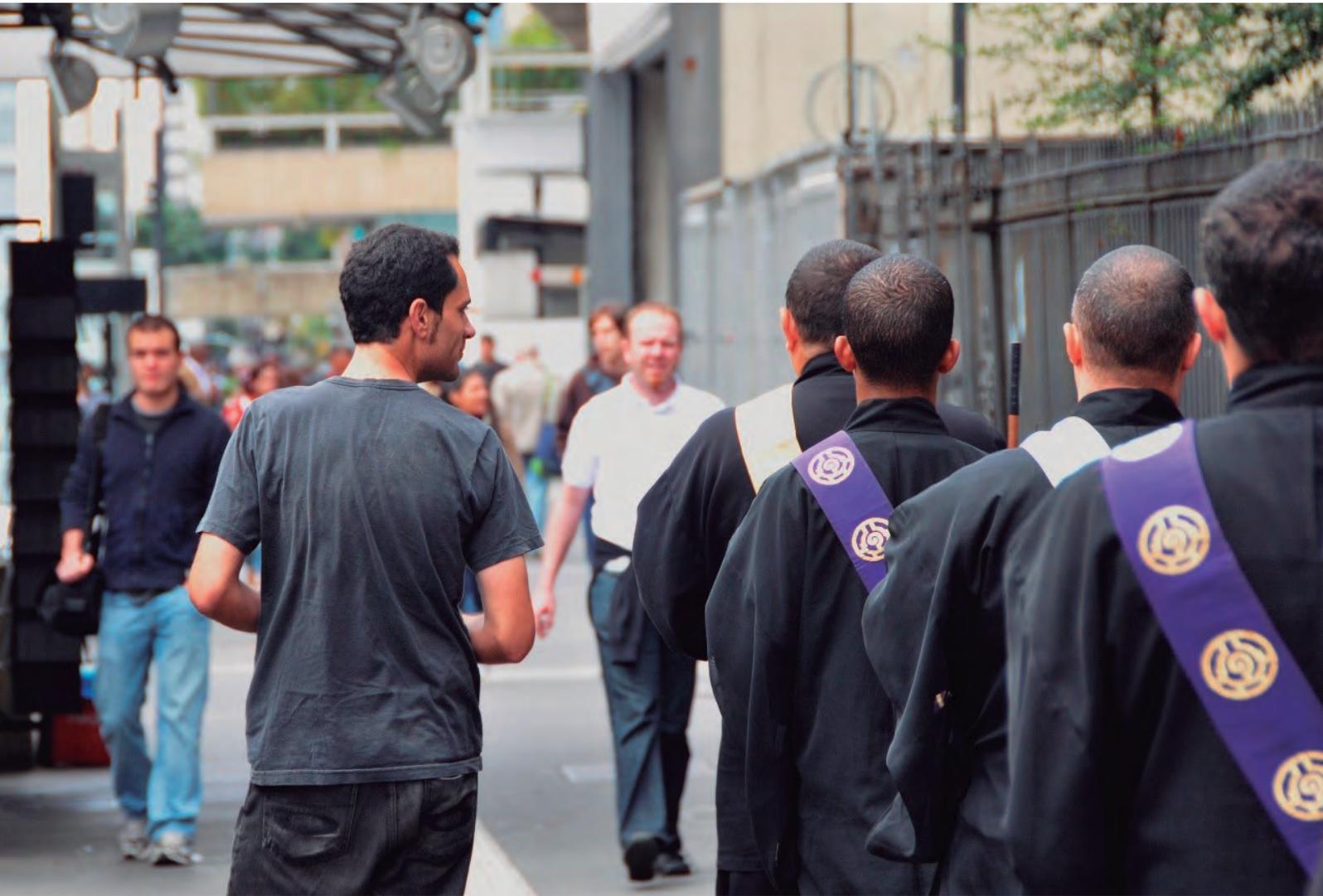


Imagem 15 – O Arcebispo continua a passeata, argumentando calmamente com o rapaz.
Foto: Alexsânder Nakaóka Elias (2011).



Imagem 16 – O jovem desiste da sua investida e vai embora, já que a sua postura agressiva não foi correspondida.
Foto: Alexsânder Nakaóka Elias (2011).



Imagem 17 – Após a passeata, os religiosos e adeptos retornam para a Catedral *Nikkyoji*. Essa tomada fotográfica dá a ver a fachada do Templo, após a reforma. Foto: Alexsânder Nakaóka Elias (2012).



RESENHA



O REGIME EPISTEMOLÓGICO DAS CIÊNCIAS HUMANAS NA FRANÇA CONTEMPORÂNEA

Manoel Ribeiro de Moraes Júnior



Universidade do Estado do Pará

submissão: 13/07/2021 | aprovação: 24/06/2021

RESENHA

Dosse, François. 2018. *O Império do Sentido: a humanização das Ciências Humanas*. Trad. Ilka Stern Cohen. São Paulo: Ed. Unesp.

François Dosse (1950 -) é um intelectual com formação acadêmica em História. Sua tese de doutorado intitulada *L'école des Annales dans les médias depuis 1968*, sob a orientação de Jean Chesneaux, já o direciona a um horizonte interdisciplinar e contemporâneo de investigação no palco da Nova História. Em nosso tempo, Dosse desenvolve suas atividades de investigação e docência na Université Paris-Est-Créteil-Val-de-Marne e no Institut d'Études Politiques de Paris. Seus trabalhos como pesquisador e docente associaram sempre as esferas temáticas da Epistemologia e da história de pensadores e movimentos intelectuais contemporâneos, consecutivamente enfocando temas de pesquisa contidos no contorno das Ciências Humanas. De sua arrojada e numérica produção bibliográfica, pode-se destacar as seguintes obras: "Histoire du structuralisme", "L'Empire du sens. L'humanisation des sciences humaines", "Paul Ricœur. Les sens d'une vie", "Michel de Certeau. Le marcheur blessé", "La Marche des idées. Histoire des intellectuels, histoire intellectuelle", "Le Pari biographique. Écrire une vie", "Michel de

Certeau. Entre le dire et le faire", "Paul Ricœur et les sciences humaines", "Gilles Deleuze et Félix Guattari, biographie croisée", "Castoriadis. Une vie, Paris" e "La Saga des intellectuels français". É importante notabilizar que seus trabalhos têm grande apreciação, inclusive decisiva, entre os/as pesquisadores/as brasileiros/as.

Tematicamente, os escritos de François Dosse têm uma envergadura temática ampla e, por isso, importante para o conhecimento e discussão da atual Ciências Humanas. Pessoas, pensamentos, épocas e livros ... Seu ponto de vista vai além da clássica tradição histórico-científica da França - em consequência, claro, às veredas abertas pelas novas escolas intelectuais da história francesa após os movimentos de 1968. Suas ponderações realçam com destreza e brilhantismo assuntos sobre a História e sua cientificidade cotejadas continuamente aos desafios que lhes são contemporâneos. Esse binômio reflexão e crítica é resultado de uma interlocução que o autor tece entre a História, a Sociologia, a Antropologia e a Filosofia. Não é por menos. Tempo, consciência, memória, cientificidade, época, história, biografia e outros conceitos que constituem o estofa categórico da prática científica, segundo o próprio Dosse, são ainda pouquíssimamente refletidos na tradição científica histórica em favor do exercício empírico-científico.

Foi no IHTP (*Institut d'Histoire du Temps Présent* - Instituto de História do Tempo Presente), sob a direção de Henri Rousseau, que Dosse apreendeu a importância da reflexão epistemológica como algo *sine qua non* no exercício da investigação histórica. Esse fronte de reflexão/escrita lhe impulsionou para uma discussão circunscrita à epistemologia do “tempo presente”. A obra *L'empire du sens: l'humanisation des sciences humaines* representa essa diligência do pensar a história do pensamento científico-humano num horizonte interdisciplinar e hodierno. Mas, não só, posto que Dosse perfaz essa historiografia consciente do dispositivo crítico de inspiração kantiana, ou seja, do princípio metódico que se pergunta sobre as possibilidades e os limites da práxis científica. Dessa forma, sob as suas inquietações, François Dosse afirma que o historiador não deve se ver só desafiado por seu tema de investigação, mas também por seus horizontes epistemológicos, o que justamente são os que estofam suas pragmáticas científicas.

A versão brasileira de “O império do sentido: a Humanização das Ciências Humanas”, um trabalho traduzido por Ilka Stern Cohen, publicado em 2019 pela editora UNESP, mundaniza na lusofonia, na acepção heideggeriana, o importante trabalho de François Dosse sobre a prática contemporânea da História e de toda as Ciências Humanas - como já se afirmou, a partir do protagonismo (colaborativo)

dos pensadores franceses. A delimitação que Dosse opta ao evidenciar os cientistas e filósofos euro-francófonos, não o faz perder de vista os movimentos mais globais dos intelectuais, das interlocuções disciplinares, das práticas científicas interdisciplinares e das rizomatizações (não cartográficas) dos saberes. Enfim, Dosse circula por grande parte dos temas contidos no ciclo integral das humanidades - ambiente intelectual de múltiplos conhecimentos e de ramificações de saberes (Levy e Deleuze).

A obra tem um vigor documental, analítico, panorâmico e conclusivo de modo tematicamente intenso, mas sem perder o cenário do seu propósito fundamental: a diversidade da “pragmática científica” contemporânea. Dosse faz uma história atual das Ciências Humanas com um enfoque muito singular e com uma envergadura própria, tal como as dos grandes intelectuais desta área - dos quais se destacam Koyré, Feyerabend, Kuhn, Stegmuller, Popper, Foucault, Russel, Reale e Zilsel. Dosse escreveu “O império do sentido” a partir dos jogos linguísticos e epistemológicos do próprio presente científico do qual ele faz parte.

Dosse dividiu a obra em nove sessões. Em cada uma delas, ele foca um horizonte contemporâneo de discussão epistemológica entre um ciclo específico de pensadores. É um *par-delà* tanto quanto ao positivismo documental ou factual nos estudos da

História, quando ao próprio avanço aberto pela Escola dos Annales. Três dimensões poderiam ser destacadas neste horizonte investigativo de François Dosse: i) a cientificidade de uma história do presente; ii) que se interlocuciona com outras áreas das ciências; e iii) que, por último, se põe a uma contínua reflexão epistemológica da pragmática científica.

Por que essas questões se tornam tão patentes para Dosse na obra “O império do sentido”? Diferentes de muitos pensadores das ciências, o autor não instiga um conceito unificado de ciência. Mesmo enfocando pensadores franceses contemporâneos numa historiografia do presente, o *leitmotiv* dessa sua obra é cosmopolita e intensamente compreensiva, em concordância com Daniel Andler, para uma consecutiva apreciação crítica tanto das ciências europeias quanto da historiografia positivista. Por conseguinte, se dê destaque então a dois termos presentes no título e que são desenvolvidos em todo o livro com serenidade epistemológica e determinante discussão, são eles: o “sentido” e a “humanização”.

Conflitos, protestos e reformulações ideológicas sobrevividos de “maio de 1968” provocaram uma atenção maior às questões dedicadas aos sentidos, às significações - dimensões de uma nova articulação intelectual que são concomitantemente política e científica, segundo Gauchet. Os pensadores

contemporâneos se sensibilizaram a elas e, desta forma, assumiram posições não positivistas e não universalistas (*a priori*), às contingências antropológicas.

Essa virada não destinaria as Ciências Humanas ao ceticismo ou a um relativismo despropositado, mas sim a um vetor mais abrangente no qual o comportamento investigativo se desdobraria com maior atenção, autocrítica e sensibilidades às contingências das ações, aos sentidos próprios das experiências vividas. As ações e os sentidos de mundo agora seriam acolhidos como expressões autenticamente humanas, ou seja, práxis desprendidas por pessoas enquanto dimensão elementar do ser-conjunto, ou por grupos enquanto coletividade intersubjetiva. Se antes tais dimensões tinham suas idiossincrasias banalizadas, agora elas são consideradas aspectos tão diversos e, ao mesmo tempo, tão fundamentais para os estudos de casos e, por conseguinte, para a redimensionalidade da Epistemologia.

E, quanto ao termo da humanização, se estabelece o desafio de ampliação dos fazeres científicos atentos ao âmbito da cooperatividade - renunciando ao solipsismo da genialidade -, e o destaque de um regime intelectual cômico da pluralidade dos temas de pesquisa, das cooperações científicas (trabalhos investigativos acontecidos em rede) e das pertinentes e diversas existências

das “oficinas da razão”. As questões implicadas ao conceito de humanidade relembram ao cientista que sua dimensão existencial não o transpõe para um além privilegiado em relação a qualquer outra humanidade existente.

Nas nove partes do trabalho, as que agregam os 35 tópicos ou semicapítulos dispostos no livro, Dosse revela um novo regime de trabalho nas Ciências Humanas contemporâneas. Nelas, o leitor pode observar a existência de, ao menos, três forças motrizes que dinamizam os ciclos científicos das humanidades: o horizonte interpretativo das Ciências Humanas, a perspectiva analítica das ciências formais e o criticismo metodológico de inspiração filosófica. O que outrora poderiam ser vistos como fissuras intelectuais entre escolas de pensamento, Dosse as entende como vias interconectáveis para um fértil ambiente de investigação em que as ações de integrações sociais ou outras que acontecem a cargo da singularidade existencial, podem ser mais bem interpretadas e traduzidas conforme aspectos da capacidade humana de estabelecer continuamente ações e significações - em dinâmicas linguístico-pragmáticas (Habermas) e dialógicas (Bakhtin).

Esses transbordamentos significativos levaram inclusive a uma condição trans-humana, sobretudo das discussões sobre o universo significativo de saberes e parentescos entre humanos e não

humanos - com Latour e Callon contra Depuy. Essa ampliação se justificaria mais ainda quando se percebesse dois aspectos específicos às culturas, algo que podem ser entendidos com clareza durante o texto: 1) Na percepção do fato da descentralização dos pontos originários da razão, pelo menos no sentido sincrônico de Latour, e 2) Na condição reguladora da observação científica que favorecer percepção teórica, o que favorece entender que as constituições sociais das representações e os tecidos conceituais das ações intersubjetivas têm alteridades específicas a um grau de pertencimento encarnado (ou não) de um determinado grupamento humano ao seu ambiente. Essa discussão, que parece ser exótica no instante em que se amplia a percepção da dinâmica intelectual de uma cultura como algo emergente de corpos socializantes, pensantes e linguisticamente interligados ao que se é amplamente, à natureza, ainda pode ser restringido ou censurado aos intelectuais ainda afeitos ao antropocentrismo positivista e ascético.

Sentido e política são as macrodimensões a partir das quais este livro se desdobra, do escritor ao leitor. Mesmo que François Dosse seja um historiador, sua escrituralidade esclarece a Epistemologia contemporânea no campo das Ciências Humanas ao centro daquilo que Hegel diria ser o “conceito”. A revolução de maio de 1968

não foi somente contra as forças autoritárias do Estado em relação à sociedade civil, mas também contra as pressões desumanas de um Estado nacional contra os imigrantes. Este livro é uma reflexão epistemológica que revela um autor cômico dos desafios abertos às ciências para uma integração global equânime e democrática. É sob essas provocações que Dosse pensa os sentidos/as significações como elementos a serem enfocados na história, nas Ciências Sociais, nas ciências da linguagem, na Filosofia, nas ciências cognitivas e ademais, como um debate de reconhecimento das alteridades. A humanização das Ciências Humanas faria então com que o pensamento científico não se coloque mais na posição de transcendência em relação aos outros saberes, e que também não veja a si mesmo como atividade presa à monolítica, unilateral e restrita ambivalência ocidental “Sociedade Civil/Estado” (Levy, Ricoeur, Noiriel).

Ainda na esteira da política e dos sentidos plurais, Dosse destaca que as Ciências Humanas devem se envergar às tradições e as suas diversas dimensões temporais e socioculturais, como uma advertência aos tempos pré-críticos de saber. Em nosso tempo, cabe a ela revelar e sensivelmente esclarecer as complexas dimensões humanas de organização, expressão, significação, comunicação etc., conscienciosa de que seus aportes podem não ser decodificados imediatamente nos sistemas categóricos dispostos pelos investigadores. Além de sua criticidade. Dosse destaca que, às Ciências Humanas, fica a responsabilidade contínua de ampliar a ação cooperativa e dialogante entre leigos e cientistas, e também as possibilidades das esferas públicas política e científica para que a emancipação seja continuamente transversal entre saberes e povos.

REFERÊNCIAS

- Ferreira, Marieta de Moraes. 2012. François Dosse. *Revista Brasileira de História*. 32 (64): 341-350. http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882012000200018&lng=en&nrm=iso
- Dosse, François. 2018. *O império do sentido: a humanização das Ciências Humanas*. Trad. Ilka Stern Cohen. São Paulo: Editora Unesp.



ARTIGOS ORIGINAIS



BIOMARCADORES PREDITIVOS EM TECIDOS BUCAIS E SUAS IMPLICAÇÕES NA SAÚDE EM UMA POPULAÇÃO MISCIGENADA DA AMAZÔNIA

Cristina Maria Duarte Valente  

Universidade Federal do Pará, Belém/PA, Brasil

Milene Raiol de Moraes



Universidade Federal do Pará, Belém/PA, Brasil

Antonio André Conde Modesto



Universidade Federal do Pará, Belém/PA, Brasil

Leandro Magalhães



Universidade Federal do Pará, Belém/PA, Brasil

Ándrea Kely Campos Ribeiro-dos-Santos



Universidade Federal do Pará, Belém/PA, Brasil

submissão: 06/11/2019 | aprovação: 09/08/2021

RESUMO

Os casos de câncer aumentaram mundialmente. Estimam-se, para o Brasil, 14.700 novos casos de Carcinoma de Células Escamosas Oral (CCEO) para o biênio 2018-2019. A maioria dos casos de câncer pode ser prevenida com medidas simples, como estilo de vida saudável, alimentação balanceada e mais natural, higienização, exercícios físicos, somada a exames laboratoriais de triagem que podem ajudar a prevenir ou identificar processos carcinogênicos, como as análises de microRNAs (biomarcadores envolvidos na oncogênese). Considerando o exposto, o objetivo deste estudo foi relacionar fatores socioeconômicos e epigenéticos - nível de expressão do microRNA da família Let-7 (*miR-let-7c*), em uma amostra de indivíduos residentes no município de Belém, Pará, Brasil. O resultado da investigação, apesar de se constituir de uma amostra heterogênea, não apresentou diferenças estatísticas na expressão do microRNA *let-7c*. Esse resultado sugere que no processo da formação da população de Belém, esse biomarcador não sofreu influência da ancestralidade genômica, fazendo dele um bom marcador de risco e que pode ser utilizado como ferramenta em estudos comparativos relacionados ao desenvolvimento do câncer ou doenças infectocontagiosas. Um vasto campo e uma infinidade de biomarcadores ainda podem ser identificados e analisados, resultando em tratamentos menos invasivos, com melhores prognósticos.

Palavras-chave: Fatores socioeconômicos e ambientais; microRNAs; câncer bucal; oncogenes; genética.

PREDICTIVE BIOMARKERS IN ORAL TISSUES AND THEIR HEALTH IMPLICATIONS IN A MYSTICULTURAL POPULATION OF THE AMAZON

ABSTRACT

Cancer cases have increased worldwide. In Brazil, there were an estimated 14,700 new cases of oral squamous cell carcinoma (CCEO) in the 2018-2019 period. Most cases of cancer can be prevented with simple measures such as a healthy lifestyle, balanced diet, hygiene, exercise, and screening tests, that can help prevent or identify cancerous processes such as microRNA analyses (biomarkers involved in oncogenesis). The aim of this study was to relate socioeconomic and epigenetic factors (expression levels of Let-7 family microRNA, *miR-let-7c*) in a sample of individuals living in the city of Belém, Pará, Brazil. Despite the heterogeneous nature of our samples, results did not show statistically significant differences in the expression of *let-7c* microRNA, showing that this biomarker is not influenced by genomic ancestry in the population of Belém, making it a good risk marker that can be used as a tool in comparative studies related to cancer or infectious diseases. Numerous biomarkers remain unknown and may be identified and analyzed, resulting in less invasive treatments and better prognoses.

Keywords: Socioeconomic factors; microRNAs; oral cancer; oncogenes; genetics.

BIOMARCADORES PREDICTIVOS EN TEJIDOS ORALES Y SUS IMPLICACIONES PARA LA SALUD EN UNA POBLACIÓN MÍSTICA DE LA AMAZONÍA

RESUMEN

Los casos de cancer han aumentado en todo el mundo. Se estima, para Brasil, 14.700 nuevos casos de carcinoma de células escamosas orales (CCEO) para el bienio 2018-2019. El cancer se puede prevenir con un estilo de vida saludable y con análisis de microARN, biomarcadores implicados en la oncogénesis. El objetivo de este estudio fue evaluar la asociación entre el nivel de expresión de los microARN de la familia Let-7 (*miR-let-7c*) - factores epigenéticos y socioeconómicos de individuos que viven en la ciudad de Belém (Pará), Brasil. La muestra, a pesar de la heterogeneidad, no presentó diferencias estadísticas en la expresión del microARN *let-7c* que muestra que, en el proceso de formación de la población de Belén, este biomarcador no sufre influencia de ascendencia genómica, por lo que es un buen marcador de riesgo que puede utilizarse como herramienta en estudios comparativos relacionados con el cancer o las enfermedades infecciosas. Todavía se puede identificar y analizar un vasto campo y una multitud de biomarcadores, lo que resulta en tratamientos menos invasivos, con un mejor pronóstico.

Palabras clave: Factores socioeconómicos y ambientales; microARN; cáncer oral; oncogenes; genética.

1 INTRODUÇÃO

O câncer representa um importante problema de saúde pública mundial devido ao seu impacto social e aos elevados índices de morbimortalidade. No Brasil, as unidades de alta complexidade do Sistema Único de Saúde são responsáveis pela maioria dos atendimentos (Cervigne et al. 2009). Entre os anos de 2003-2007, observou-se um aumento no número de casos em todas as regiões brasileiras, resultado de diferentes variáveis entre as quais: (a) envelhecimento populacional, genética, exposição a agentes infecciosos como *Helicobacter pylori*, o vírus do papiloma humano (HPV), as hepatites B e C e o vírus Epstein-Barr (Nasman et al. 2019); (b) a poluição do ar, da água e do solo com substâncias químicas carcinogênicas também contribui para o ônus do câncer em diferentes graus, dependendo das configurações geográficas; e (c) o consumo de tabaco, que na sua composição tem mais de 7.000 produtos químicos, dos quais mais de 50 estão relacionados ao desenvolvimento do câncer. Dentre essas variáveis destacamos o câncer de pulmão, de esôfago, de laringe (boca), de boca, de garganta, de rim, de bexiga, do pâncreas, do estômago e do colo do útero. Portanto, o tabaco constitui-se no maior fator de risco evitável para a mortalidade por câncer, já que 6 milhões de pessoas tabagistas a cada ano apresentam sintomas da doença (Blot et al. 1988, Prado 2014).

Atividades de prevenção primária ao câncer devem ser incorporadas ao nosso cotidiano, principalmente por aqueles indivíduos com variantes moleculares (presentes na molécula de DNA ou RNA) que necessitam de um maior controle sobre os fatores ambientais, além da prática de atividades físicas regulares, visando a diminuição à susceptibilidade do desenvolvimento do câncer e seus fatores de risco associados (Guerra, Moura Gallo & Mendonça 2005, Nogueira 2010, Ribeiro-dos-Santos et al. 2010, Castro 2009).

Do ponto de vista biológico, o câncer é resultado da acumulação gradual de mutações genéticas e epigenéticas que afetam principalmente genes *drivers*, alterando a homeostase das funções essenciais das células (Tomasetti et al. 2017). Em resposta a essas alterações *drivers*, a célula adquire uma série de novas habilidades, incluindo a capacidade de emitir sinais de proliferação contínua, bloquear os sinais de supressão tumoral, resistir à morte celular, ajustar o metabolismo energético, escapar da resposta imune, induzir angiogênese, habilitar imortalidade replicativa celular e ativar o mecanismo de invasão e metástase em órgãos distantes (Hanahan & Weinberg 2011, Bourguignon 2012, Yang et al. 2014). A maioria dos cânceres pode se apresentar com frequência variável em função das características biológicas e culturais de cada região do país (Guerra et al.

biênio 2018-2019, números que correspondem a um risco estimado de 10,86 novos casos a cada 100 mil homens, ocupando a quinta (5ª) posição; e de 3,28 para cada 100 mil mulheres, sendo o 12º mais frequente entre todos os cânceres. Segundo dados do Inca (2018), sem considerar os tumores de pele não melanoma, o câncer da cavidade oral em homens é o 6º mais frequente na Região Norte (3,59/100 mil). Para as mulheres, é o 12º mais frequente na região (1,78/100 mil). No estado do Pará, a estimativa foi de 220 casos novos, sendo 140 nos homens e 80 nas mulheres. E, no município de Belém, 60 novos casos, sendo 30 nos homens e 30 nas mulheres de câncer da cavidade oral.

Em 2018, foram estimados 246 mil casos novos de cânceres de língua e cavidade oral em homens e 108 mil em mulheres, no mundo, sendo mais comum em homens acima dos 40 anos do que em mulheres. O risco estimado para essa neoplasia foi de 6,4/100 mil em homens e 2,9/100 mil em mulheres (Bray et al. 2018, Ferlay et al. 2018). Lábios, gengivas, bochechas, céu da boca, língua e a região embaixo da língua são estruturas anatômicas afetadas pelo câncer de boca (Silva 2019).

Por causa da maioria dos cânceres se desenvolver em pessoas com idade avançada, presume-se que o envelhecimento populacional (tempo de vida prolongado) seja um dos principais fatores envolvidos na carcinogênese, pois ocorre alteração

do equilíbrio entre o mecanismo da apoptose e proliferação celular afetado pelo surgimento de mutações germinativas ou somáticas (Dantas et al. 2009, Prado 2014) no genoma nuclear e/ou mitocondrial. Tais mutações podem ocorrer devido a exposição a determinadas substâncias mutagênicas ou “carcinógenos” (Andreghetto et al. 2011, Cavalcante et al. 2019).

Atualmente, os testes genéticos identificam a presença principalmente de oncogenes e supressores tumorais específicos para certos tipos de cânceres, marcadores tumorais que revelam a presença de substâncias produzidas pelas células cancerosas, indicando o grau do tumor, contribuindo para a precocidade do diagnóstico (Prado 2014).

Considerando que o câncer oral é uma doença agressiva, mutiladora que frequentemente deixa sequelas irreversíveis na fala, respiração, deglutição e pode evoluir para o óbito (Argyris et al. 2008, Ferlay et al. 2010, Jemal et al. 2009, Nasman et al. 2009), comprometendo a saúde e a qualidade de vida, faz-se necessária a investigação de biomarcadores preditivos que possam auxiliar no diagnóstico precoce, obtendo-se melhor prognóstico e tratamentos menos invasivos e agressivos.

O microRNA *let-7C* é um biomarcador natural do nosso organismo, regulador do gene *VDR*, hormônio da vitamina D. Quando esse

microRNA apresenta um perfil de expressão elevado, denominado de hiperexpresso, terá o papel de antibactericida natural eliminando os microrganismos existentes no meio celular, favorecendo a saúde do indivíduo. Por outro lado, quando o *let-7c* se apresenta com nível de expressão baixa, hipoexpresso, os microrganismos permanecerão no interior das células deixando o organismo vulnerável a qualquer tipo de infecção, como a tuberculose, a hanseníase, incluindo o desenvolvimento do câncer. Portanto, investigações no perfil de expressão deste miRNA podem fornecer uma ferramenta genética importante para o estabelecimento de biomarcadores relacionados a várias doenças como o câncer (Silveira et al. 2012, Harding & Sherr 2014, Yang et al. 2014).

2 FATORES DE RISCO PARA O CÂNCER

Fatores Ambientais

Os fatores de risco mais conhecidos incluem o tabagismo e o consumo excessivo de álcool, sendo que o risco é 30 vezes maior para os indivíduos que fumam e bebem do que para aquelas pessoas que não o fazem (Silva 2019). Dentre outros fatores de risco, encontra-se a exposição ao sol sem proteção. Mais de 30% dos pacientes com câncer nos lábios trabalham expostos aos raios solares (Inca 2014), o excesso de gordura corporal, a infecção pelo HPV relacionada ao câncer de orofaringe e fatores

relacionados à exposição ocupacional (Silva 2019).

Nas pessoas que fazem uso de tabaco nas mais diferentes formas, aumenta-se em 90% o risco de câncer de boca, garganta ou laringe (Hukkanen et al. 2005). As bebidas alcoólicas também aumentam esse risco em torno de 75% a 80%. A combinação do uso de cigarro e bebida é a mais fatal (Blot et al. 1988). Alguns estudos mostram a influência do trauma crônico na mucosa oral de pacientes com lesões potencialmente malignas e em pacientes com câncer, por isso, acredita-se que o uso de dentaduras, pontes ou coroas mal-adaptadas também sejam um fator de risco para o câncer oral (Piemonte, Lazos & Brunotto 2010).

Agentes infecciosos também têm papel importante no aparecimento do câncer, por exemplo, cita-se tipos de HPV (Human Papiloma Vírus) associados ao desenvolvimento do câncer de colo de útero, também encontrados em 20% a 30% dos cânceres de amígdalas, o que sugere um fator para o desenvolvimento de câncer de garganta em 20% das pessoas (Lima et al. 2014).

Conservantes de carnes e embutidos, salmouras, raios ultravioletas, radiações ionizantes, bebidas alcólicas, herbicidas, pesticidas e fungicidas utilizados indiscriminadamente em produtos destinados ao consumo humano, também podem resultar no surgimento de tumores malignos (Andreghetto et al. 2011, Linhares 2014).

Fatores Epigenéticos

Os microRNAs (ou miRNAs) são pequenas moléculas de RNA não codificantes compostas por cadeias de 18 a 25 nucleotídeos, de fita dupla e pertencem a uma longa família altamente conservada (Ambros 2004, O'Donnell et al. 2005, El-Hani et al. 2006, Ivey & Srivastava 2010). Elas controlam diversas vias de regulação, como o desenvolvimento, diferenciação celular, proliferação, envelhecimento do organismo, senescência e apoptose. Portanto, a desregulação da expressão de miRNAs contribui para a manifestação de algumas doenças, dentre elas, o câncer (Yanaihara et al. 2006, Calin et al. 2007, Farazi et al. 2011). O processo de seleção é dirigido pela interação molecular entre a extremidade 5'UTR do regulador e a extremidade 3'UTR do regulado e pelo reconhecimento da sequência *seed* (2-8 nucleotídeos iniciais da extremidade 5'UTR do miRNA) (Figura 2 e 3).

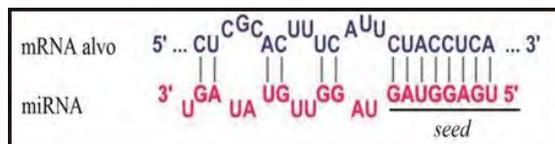


Figura 2 - Sequência de microRNAs com destaque em *Seed*. Fonte: Ribeiro-dos-Santos et al. (2010)

Geralmente, um miRNA regula centenas de genes-alvo, alternativamente, um gene pode ser reprimido por centenas de miRNAs, resultando na formação de vias de regulação complexas (Bartel et al. 2008). A justificativa do uso desses elementos é que, em média, 60% dos mRNAs apresentam uma ou mais sequências evolutivamente conservadas que estão previstas para interagir com miRNAs (Krek et al. 2005, Lewis et al. 2005, Bartel et al. 2008, Friedman et al. 2009). Outro fundamento é o auxílio das análises de bioinformática, que podem prever que a região 3' UTR de um único gene como alvo frequente de vários miRNAs diferentes (Krek et al. 2005, Lewis et al. 2005), muitas dessas análises mostram a importância do controle da regulação gênica em genes fundamentais para o desenvolvimento e manutenção da vida foram, e têm sido validadas experimentalmente, demonstrando a cooperação do miRNA para regulação da expressão (Ivanovska & Cleary 2008).

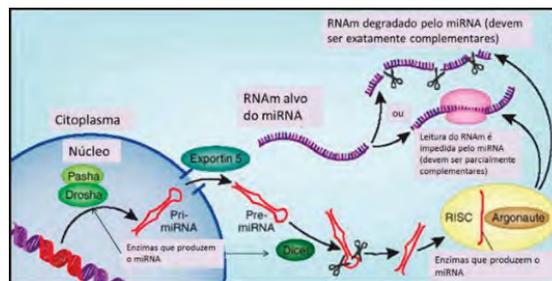


Figura 3 - Biogênese ou geração de miRNAs e os mecanismos de inibição da síntese proteica. Um miRNA primário (pri-miRNA) é transcrito ou produzido no núcleo. Fonte: www.institutonanocell.org.br1300 × 642.

As evidências biológicas têm demonstrado que o surgimento do câncer envolve alterações em oncogenes, genes supressores de tumor, genes controladores do reparo de DNA, do ciclo celular e adesão celular, assim como envolve também inúmeras alterações epigenéticas, em que se destacam os microRNAs. Esses elementos têm emergido como principais agentes da estabilidade e do equilíbrio celular (também denominada de homeostase), portanto, a análise da expressão dos miRNAs e a desregulação de sua função pode fornecer informações valiosas das diversas doenças humanas (Ross & Davis 2011, Glaser et al. 2009).

3 MICRORNAS NO CÂNCER ORAL

Os miRNAs regulam genes alvos e desempenham um papel crucial na iniciação e progressão do câncer oral e alterações nessa expressão determinam uma assinatura específica que pode auxiliar no diagnóstico, prognóstico e alvos terapêuticos nos casos de carcinoma de CCEO (Lo et al. 2012, Shao et al. 2013, Min et al. 2015). Estudos mostraram a expressão desregulada de miRNAs no tecido tumoral ou em linhagens celulares derivadas de câncer oral, quando comparadas a amostras de tecidos adjacentes ao tumor indicando seu potencial papel no desenvolvimento da doença (Figura 4) (Andreghetto et al. 2011, Nagadia et al. 2013).

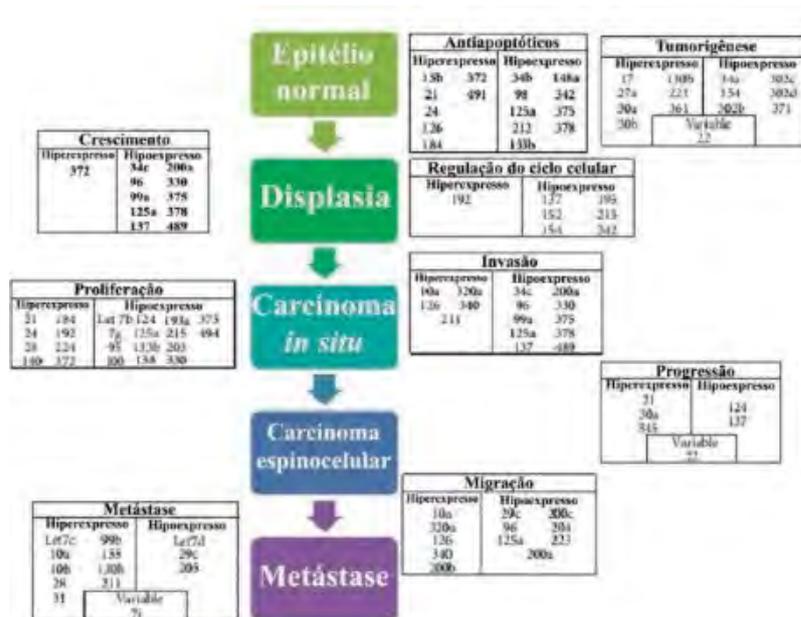


Figura 4 - MiRNAs desregulados em cada etapa do processo de desenvolvimento ao CCE. Fonte: Adaptado de Nagadia et al. (2013).

Vários autores apontaram vários tipos de microRNAs relacionados com o desenvolvimento de diversas patologias da cavidade oral, como o CCEO, conforme tabela 1.

Adicionalmente, estudos recentes têm sugerido que marcadores genéticos ligados ao grupo étnico específico a que os indivíduos pertencem pode influenciar na sobrevida de pacientes com câncer orofaríngeo. No estudo de Megwalu e Ma (2017), os indivíduos de ascendência africana obtiveram piores índices, atribuídos, provavelmente, às

piores condições socioeconômicas dificultando o acesso ao tratamento nesses indivíduos. Silva et al. (2017) relataram em seus estudos o efeito da ancestralidade genética no risco de suscetibilidade ao desenvolvimento do câncer gástrico, em uma população da Amazônia brasileira, sendo que a composição étnica do grupo caso investigado foi constituída de 41% europeia, 26% africana e 33% nativa americana, em comparação as contribuições ancestrais do grupo de controle que foram 47% europeias, 23% africanas e 30% nativa americana.

Tabela 1 - miRNAs avaliados em estudos de investigação oncológica e em publicações no câncer oral.

mirRNA	Doenças e Tecidos	Referências
<i>hsa-miR-21</i>	Diversos tipos de cânceres Câncer oral (leucoplasias)	(Huang 2009b, Huang 2009, Avissar et al. 2009, Reis et al. 2010, Ren et al. 2010, Kawakita et al. 2014, Brito et al. 2013).
<i>hsa-miR-181b</i>	Hiperexpresso em displasias orais	(Cervigne et al. 2009, Santhi et al 2013).
<i>hsa-miR-345</i>	Hiperexpresso em displasias orais	(Cervigne et al. 2009, Santhi et al 2013).
<i>hsa-miR-96</i>	Hiperexpresso em displasias orais	(Cervigne et al. 2009, Santhi et al 2013).
<i>hsa-miR-31</i>	Hiperexpresso no câncer oral em todos os estágios Hiperexpressão na saliva Hiperexpressão na leucoplasias e câncer oral	(Harris et al. 2012, Hung et al. 2014).
<i>hsa-miR-221</i>	Distingue tecido livre de câncer de outro com câncer Hiperexpressão em linhagens celulares e câncer oral.	(Avissar-Whiting et al. 2010, Shiiba et al. 2013).
<i>hsa-miR-375</i>	Distingue tecido livre de câncer de outro com câncer	(Avissar-Whiting et al. 2010).
<i>hsa-miR-18</i>	Hiperexpressão em linhagens celulares e câncer oral.	(Avissar-Whiting et al. 2010, Shiiba et al. 2013).
<i>hsa-miR-451</i>	Expressão global em câncer oral fixado em ormol	(Hui et al. 2010).
<i>Let-7c</i>	Processos inflamatórios da cavidade oral Participação no CCEO	(Lopes 2016, Zhang et al. 2015, Fassina et al. 2011).

Adicionalmente, Pereira et al. (2012) em outra publicação também da região Amazônica, relataram sobre a ancestralidade genômica do município de Belém (PA), com uma população que apresentou uma distribuição de 53,7% de europeus, 16,8% africanos, e 29,5% de nativos americanos.

Diante de vários estudos, observa-se a importância de se associar os fatores do ambiente, socioeconômicos, alimentares e de atividade física, com a presença de marcadores biológicos (biomarcadores) que poderão ser capazes de identificar e auxiliar para a prevenção em maior ou menor risco envolvido no processo de adoecimento, quer seja de uma população ou de um indivíduo (Guerra et al. 2005, Nogueira 2010, Ribeiro-dos-Santos et al. 2010, Castro 2009). Para isso, propomos detectar a variação da expressão do miRNA-*let-7c*, de forma precoce, em relação à carcinogênese oral, associando com os fatores socioeconômico e alimentar por causa da contribuição ancestral ímpar presente principalmente nas populações que habitam a região amazônica, como a população miscigenada de Belém.

Portanto, investigações no perfil de expressão do miRNA-*let-7c* podem fornecer uma ferramenta genética/epigenética importante para o estabelecimento de biomarcadores relacionados a várias doenças, dentre elas o câncer (Silveira et al. 2012, Harding & Sherr 2014, Yang et al. 2014).

4 MATERIAL E MÉTODOS

Trata-se de uma pesquisa de campo descritivo/quantitativo de amostras sem câncer de 100 indivíduos voluntários que residem no município de Belém, estado do Pará. A coleta foi realizada de 5/12/2016 até 10/1/2017 e encontra-se dividida em 50 indivíduos do setor privado de saúde (Consultório odontológico particular: SPRS, situado na Av. Senador Lemos, n. 100) e 50 indivíduos do setor público de saúde (Unidade de Saúde da Sacramenta, situada na Av. Senador Lemos, s/n).

A realização desta pesquisa segue os princípios de Helsinque e da Resolução 466/12, do Conselho Nacional de Saúde/Ministério da Saúde. O estudo foi aprovado pelo Comitê de Ética Institucional do Hospital Universitário João de Barros Barreto (CAAE nº 56822516.1.0000.0018; Parecer: 1.906.415). Todos os participantes deram seus consentimentos informados por escrito e assinado (TCLE). Os indivíduos que aceitaram participar da pesquisa são residentes no município de Belém, estado do Pará, de ambos os sexos, maiores de 18 anos.

A totalidade dos indivíduos foi investigada em relação aos fatores ambientais modificáveis, como os hábitos tabagistas, etílicos, ambos e sem hábitos deletérios, assim como em relação à expressão de um marcador epigenético - o microRNA *let-7c*.

Os fatores ambientais, aqui incluídos como

dados socioeconômicos, foram apresentados ao paciente e em seguida realizados pela aplicação de um formulário individual e sucinto, antes do atendimento. Nele existiam perguntas e respostas diretas que dizem respeito à existência ou não de hábitos tabagistas, etílicos, ambos e sem hábitos deletérios.

No que diz respeito aos fatores epigenéticos, eles foram provenientes de amostras obtidas por raspado da mucosa oral com escova apropriada, acondicionadas em tubos Eppendorf com 500 µL de água DEPC + 500 µL de RNA *later* (Ambion) + 200 µL de Ampicilina 2g, armazenadas a -80°C. Os RNAs foram extraídos com TRIzol® Reagent (Life Technologies, CA, USA), seguindo o protocolo do fabricante, hidratados com água DEPC e armazenadas à temperatura de -80°C. As concentrações de RNA foram determinadas com o kit específico para RNA - Qubit® RNA-Assay Kit (Life Technologies, CA, USA), medido no equipamento Qubit® 2.0 Fluorometer (Life Technologies, CA, USA). Obtivemos o DNA por meio da reação de Transcriptase Reversa, utilizando o kit TaqMan® Micro-RNA RT (Life Technologies, Foster City, CA, EUA) segundo as instruções do fabricante e o estocamos a -20°C para posterior uso. Utilizamos o programa sugerido pelo fabricante do kit. Nessa etapa, os *primers* são específicos para a molécula de miRNA, além da

síntese do controle endógeno (RNU24), que corrige e normaliza os resultados. A etapa seguinte foi a Reação em Cadeia da Polimerase Quantitativa (qPCR) em Tempo Real- (PCR em tempo real) para a análise da expressão utilizando o equipamento 7.500 Real Time PCR System (Applied Biosystems, EUA). Todas as reações foram feitas em triplicata, foi transcrito um pequeno RNA sintético (RNU24) que foi utilizado como endógeno, a fim de favorecer uma quantificação relativa e um NTC, para avaliar possíveis contaminações. A análise dos resultados foi realizada por quantificação relativa, mediante o método *Threshold Cycle* (CT) comparativo.

A fim de evitar associação espúria entre os polimorfismos genéticos e os grupos de indivíduos do estudo, decorrente de subestruturação genética populacional, foram estimadas a proporção de mistura interétnica das amostras, com um painel de 61 MIA como previamente descrito (Santos et al., 2010, Colares et al. 2014, Cardena et al. 2014, Ota et al. 2013).

A metodologia do ΔCt foi utilizada para análise dos dados. Em seguida, calculou-se $2^{-\Delta\text{Ct}}$ e o respectivo *fold change* entre as amostras. As diferenças entre as amostras foram calculadas por meio do teste U – Mann Whitney test, em que os valores de $p \leq 0,01$ foram considerados significativos (escolhemos neste teste o valor de $p \leq 0,01$, porque o número amostral era pequeno e as amostras eram

de tamanhos diferentes). As frequências alélicas nas amostras de caso e controle foram estimadas por contagem gênica, e os desvios do equilíbrio de Hardy-Weinberg foram realizadas pelo cálculo de qui-quadrado com correção de Bom Ferroni. Os haplótipos e as frequências haplotípicas foram estimadas com o software PHASER 2.0 (Stephens & Donnelly 2003). Todos os outros testes estatísticos para a análise de associação das características socioeconômicas e biológicas (microRNAs) entre os grupos foram realizadas pelo teste de qui-quadrado de Pearson dentro do pacote estatístico SPSS18.0 para Windows®. Significância estatística foi definida com p-valor <0.05 com 2 desvios padrões. As proporções interétnicas individuais, considerando três populações ancestrais (Europeu, Africano e Nativo Americano) foi estimada com o programa STRUCTURE 2.3.3 com um *burn-in* de 200,000 e 200,000 correções de Markov Chain Monte Carlo após cada *burn-in* (Pritchard et al. 2000). A associação estatística entre caso e controle após as correções por estratificação populacional foi feita com o software STRAT (Pritchard et al. 2000).

5 RESULTADOS E DISCUSSÕES

Análise dos dados socioeconômicos

Na presente amostra, observou-se um percentual médio de 72% de mulheres para 28% de homens que realizam a busca ativa por atendimento

de saúde na população da cidade de Belém. Esses resultados corroboram os dados da literatura (Moro et al. 2018). Em nossos resultados, observamos uma diferença estatisticamente significativa do sexo feminino ($X^2= 19,36; p<0,001$).

Quando associamos o uso do cigarro ao sexo, encontramos valores significativos de $p= 0.04$ para o sexo feminino, demonstrando que há uma probabilidade 11 vezes maior de que as mulheres façam uso do cigarro em relação aos homens na presente amostra. Ou seja, a probabilidade de a mulher vir a desenvolver alguma doença associada ao tabagismo com a probabilidade de agravamento torna-se mais alta nessas mulheres do que em relação aos que não são tabagistas. Esses dados assemelham-se aos encontrados na literatura pesquisada (Castro 2009).

Em relação ao tabagismo, 24% dos usuários do setor privado fazem ou fizeram uso do cigarro, já no setor público esse percentual foi de 42% (Tabela 2). Encontramos um número bem superior à média citada pela literatura pesquisada, que é de 4,9% (Vigitel 2018), destacando que a capital paraense é a que possui menor número de fumantes do país (Vigitel 2018). Nossos resultados mostram a maior frequência encontrada, em torno de 3 a 5 cigarros diários (6%) nos dois grupos analisados; de quatro vezes ou mais por semana (10%) no setor privado e duas a três vezes por semana no setor

público. Apenas 4% dos usuários dos dois grupos admitiram fumar mais de 20 cigarros/dia, ressaltando-se que a maior incidência foi dos entrevistados que não fazem uso de cigarros, sendo (82%) do setor privado e (84%) do setor público, fator positivo de mudança de comportamento (Tabela 3).

Nos últimos nove anos houve uma queda expressiva do consumo de cigarros; essa redução do consumo foi em torno de 30,7% resultando em melhoria na qualidade de vida (Prado 2014, Inca 2018, Vigitel 2018), esse resultado reflete a veiculação massiva das campanhas publicitárias nacionais realizadas pelo Ministério da Saúde.

A Pesquisa Nacional de Saúde de 2014 cita que o estado do Pará aparece alinhado a uma tendência nacional, pela qual os homens são os que mais usam produtos do tabaco. De cada 1.000 entrevistados no estado do Pará, 27% se declararam fumantes, dos quais 18% eram homens e 8,9% mulheres (Brasil 2004, Inca 2018).

No estudo de Ferreira et al. (2013) observa-se uma diferença estatisticamente significativa entre “fumantes e ex-fumantes” e “média diária de cigarros” no que concerne às quantidades utilizadas ($\chi^2= 44.44$; $p < 0,001$). Outro estudo (Prado 2014) investigou a dependência do tabaco e a qualidade de vida dos fumantes em relação a ex-fumantes e não fumantes, correlacionando a qualidade de vida com o grau de dependência nicotínica pelo QTF. Os autores avaliaram 45 fumantes, 43 ex-fumantes (12 anos de abstinência) e 64 não fumantes. Quanto ao grau de dependência nicotínica, todos os grupos apresentaram dependência à nicotina em graus diferentes, entretanto, um resultado interessante obtido nesse trabalho foi que os ex-fumantes apresentaram quesitos sugerindo que a interrupção do hábito de fumar pode ter melhorado a qualidade de vida desses indivíduos. Independente dos artigos descritos acima, e da constatação dos prejuízos que o tabagismo traz ao dia a dia desses indivíduos, tal

Tabela 2 - Distribuição percentual dos grupos de indivíduos atendidos no sistema de saúde particular e público, sobre tabagistas, ex-tabagistas e etilistas dos usuários. Elaboração: Questionário aplicado pelos autores da pesquisa.

Setor Privado			Setor Público			
	Usuários que fumam	Usuários que já fumaram	Etilistas	Usuários que fumam	Usuários que já fumaram	Etilistas
Sim	2 (4%)	Sim 10 (20%)	18 (36%)	Sim 2 (4%)	Sim 20 (40%)	8 (16%)
Não	48 (96%)	Não 40 (80%)	13 (26%)	Não 48 (96%)	Não 30 (60%)	25 (50%)
		Socialmente	19 (38%)		Socialmente	17 (34%)

fato parece não afetar essa rotina, uma vez que a maioria continua a fazer uso do cigarro (Ferreira et al. 2013).

Em relação ao etilismo, 74% dos usuários do serviço particular ingerem bebida alcoólica; enquanto no serviço público, esse percentual foi de 50% (Tabela 2). Uma pesquisa divulgada pelo IBGE em 2013 mostrou que o percentual de homens que consomem bebidas alcoólicas é quase três vezes maior do que o das mulheres no país; 36,3% (25 milhões) da população masculina fazem uso de algum tipo de bebida alcoólica, uma vez ou mais por semana, enquanto 13% (10 milhões) da população feminina ingere algum tipo de bebida alcoólica (Blot et al. 1988, Inca 2018).

Encontramos 4% dos usuários do setor privado que fazem uso diário de bebida alcoólica.

A ingestão semanal fica em 30% e 18% para os setores privado e público, respectivamente: 22% (privado) e 48% (público) dos entrevistados não são etilistas (Tabela 3). Os entrevistados do setor privado de saúde têm maior percentual de pessoas etilistas, tanto na frequência quanto na variedade de bebidas ingeridas. Na literatura (Castro 2009, Lopes 2016) encontramos que 47,5% dos entrevistados consumiam bebidas alcoólicas fermentadas e destiladas; 55,25% utilizavam a bebida de uma a três vezes na semana; 3,4% acima de quatro vezes na semana; 21,9% utilizavam a bebida mensalmente e 21,15% utilizavam raramente algum tipo de bebida. Quanto à frequência do consumo de bebidas alcoólicas: 1% fazia uso diário de bebida alcoólica; 36,3% utilizavam 1 a 2 dias por semana; 4,4% bebiam 3 a 4 dias por semana; 1,5% bebiam 5 a 6 dias por

Tabela 3 - Distribuição percentual sobre frequência do fumo e média de cigarros utilizados pelos usuários quando fumam. Elaboração: Questionário aplicado pelos autores da pesquisa.

Setor Privado		Setor Público
	Frequência do fumo	Frequência do fumo
Diariamente	1 (2%)	3 (6%)
Duas a três vezes por semana	1 (2%)	3 (6%)
Quatro vezes ou mais	5 (10%)	0 (0%)
Uma vez por mês	3 (6%)	0 (0%)
Não fumo	40 (80%)	44 (88%)
	Média de cigarros	Média de cigarros
1 a 2	2 (4%)	3 (6%)
3 a 5	3 (6%)	3 (6%)
6 a 9	1 (2%)	0 (0%)
10 a 20	1 (2%)	0 (0%)
Mais de 20	2 (4%)	2 (4%)
Zero	41 (82%)	42 (84%)

semana (diariamente); 5,9% faziam uso da bebida de 15 em 15 dias; 8,9% bebiam uma vez por mês e 41,8% não utilizavam nenhum tipo de bebida alcoólica (Harding & Sherr 2014, Inca 2014). Ao consumo excessivo de álcool são atribuídas cerca de 50 a 70% de todas as mortes por câncer de língua, cavidade oral, faringe e esôfago (Lopes 2016).

Prado et al. (2014) obtiveram diferença estatisticamente significativa quando relacionaram os termos “ingerir bebida alcóolica” e “tipos diferentes de bebida” ($\chi^2= 96,62$; $p < 0,001$). Os entrevistados sabem as consequências do uso de bebidas alcoólicas, favorecendo a predisposição a vários tipos de doenças, apesar disso, não suspendem o seu consumo, tornando este hábito um fator de risco significativo para o desenvolvimento do CCEO. A maioria afirmou beber “socialmente”, em média, dois tipos diferentes de bebidas e ainda associadas ao cigarro. Devido a tal fator, também obtivemos valores significativos em nossa amostra ($\chi^2= 28,59$; $p < 0,027$) quando comparamos o “uso da bebida alcóolica” e “frequência do fumo”. A estreita correlação entre casos de câncer oral e hábitos deletérios, como o tabagismo e o alcoolismo, usados isoladamente, são ainda mais acentuados se estiverem associados (Inca 2018).

Na atualidade, as doenças crônicas não transmissíveis são as principais causas de morte no mundo. Consideradas doenças multifatoriais,

elas possuem em comum os fatores de riscos modificáveis, como inatividade física, colesterol elevado, excesso de peso, tabagismo, consumo excessivo de bebidas alcoólicas e alimentação não saudável (Nogueira 2010, Inca 2014), assim como fatores biológicos.

A presença de traumas na mucosa oral, o estresse psicológico, poucas horas de sono, a presença da bactéria *Helicobacter pylori* que provoca a gastrite, deficiências vitamínicas, alterações hormonais, o cigarro ou aftas (em cerca de 20% da população), pode favorecer o surgimento de alterações teciduais, podendo evoluir para um CCEO (Brito et al. 2013, Piemonte, Lazos & Brunotto 2010).

Em nosso estudo, nos usuários do setor privado, 6% afirmaram a presença de aftas com frequência, abaixo do encontrado por Brito et al. (2013) e Piemonte, Lazos e Brunotto (2010), 16% possuíam dentes quebrados ou próteses machucando e 36% mordiam as bochechas ou a língua com certa frequência. Já nos usuários do setor público, 34% afirmaram sofrer com a presença de aftas, percentual superior ao encontrado por Brito et al. (2013) e Piemonte, Lazos e Brunotto (2010), 48% possuíam dentes quebrados ou próteses machucando e 30% mordiam as bochechas ou a língua com certa frequência.

Tabela 4 - Distribuição percentual dos grupos de indivíduos atendidos no sistema de saúde particular e público sobre a condição de sua mucosa oral. Elaboração: Questionário aplicado pelos autores da pesquisa.

	Setor privado			Setor público		
	Aftas	Dentes quebrados/ Próteses machucando	Morde bochechas/ Língua com frequência	Aftas	Dentes quebrados/ Próteses machucando	Morde bochechas ou a língua com frequência
SIM	3 (6%)	8 (16%)	18 (36%)	17 (34%)	24 (48%)	15 (30%)
NÃO	45 (90%)	41 (82%)	32 (64%)	33 (66%)	26 (52%)	34 (68%)
NÃO SEI	2 (4%)	1 (2%)	0 (0%)	0 (0%)	0 (0%)	1 (2%)

6 ANÁLISE DE ANCESTRALIDADE

A análise da ancestralidade genômica permite estimar o processo de contribuição dos diferentes macrogrupos humanos que formaram a população brasileira, estabelecendo a base biológica da contribuição das populações parentais (asiática - indígena ou ameríndia; africana e europeia). Para a efetiva comparação entre os resultados observados no presente estudo, foi praticado um Painel de Marcadores Informativos de Ancestralidade (MIA), utilizado em casos forenses e estudos de associação com doenças dentro da população brasileira. Analisamos 100 amostras de Belém, das quais obtivemos resultados somente para 93 indivíduos (7 amostras foram retiradas da pesquisa por não possuírem material suficiente para confirmação dos resultados), todos não relacionados do ponto de vista biológico, representando, portanto, grupos familiares distintos. Na análise da distribuição

geral da ancestralidade genômica da amostra da cidade de Belém, observou-se uma média de 61,4% de contribuição europeia, 26,9% de contribuição nativo americana e 11,7% de contribuição africana.

Paralelamente, também foi realizada a análise de ancestralidade genômica, considerando os dois setores separadamente, privado e público. O resultado desta análise geral também não apresentou diferenças entre suas médias. Esses resultados sugerem que os dois setores, privado e o público, apresentam uma distribuição de ancestralidade semelhante, portanto, os resultados podem ser testados e comparados estatisticamente, uma vez que não apresentaram viés de subestruturarão populacional. Os resultados da distribuição de ancestralidade genômica encontrados em nosso trabalho são similares aos descritos por Santos et al. (2010). Os achados encontrados por Manta et al. (2013) também corroboram nossos resultados.

Tabela 5 - Distribuição categórica da ascendência ameríndia, europeia e africana nos usuários do setor público de saúde (SPUS) e usuários do setor privado de saúde (SPRS). laboração: dos autores 2021.

Ancestralidade Genômica		SPRS	SPUS
Ancestralidade Americana		N= 39	N=50
5-10%		-	-
10-20%		6 (13,96%)	9 (18,00%)
20-30%		18 (41,86%)	9 (18,00%)
30-40%		6 (13,95%)	17 (34,00%)
40-50%		9 (20,93%)	10 (20,00%)
50-60%		-	5 (10,00%)
>60%		-	-
p-valor		-	1,000
Ancestralidade Europeia		N=43	N=50
5-10%		2 (04,65%)	-
10-20%		1 (02,33%)	2 (04,00%)
20-30%		2 (04,65%)	6 (12,00%)
30-40%		2 (04,65%)	9 (18,00%)
40-50%		7 (16,28%)	17 (34,00%)
50-60%		11 (25,58%)	7 (14,00%)
>60%		18 (41,86%)	9 (18,00%)
p-valor		-	1,000
Ancestralidade Africana		N=43	N=50
5-10%		4 (09,30%)	5 (10,00%)
10-20%		17 (39,54%)	25 (50,00%)
20-30%		12 (27,90%)	12 (24,00%)
30-40%		4 (09,30%)	4 (08,00%)
40-50%		1 (02,33%)	3 (06,00%)
50-60%		5 (11,63%)	1 (02,00%)
>60%		-	-
p-valor		-	1,000

7 ANÁLISE *MIRNALET-7C* VS DADOS SOCIOECONÔMICOS E ANCESTRALIDADE

A Teoria do Campo de Cancerização (*field effect*) sugere a presença de uma área adjacente ao tumor que possui aspecto histopatológico normal, mas que já apresenta alterações moleculares (genéticas e epigenéticas), o que pode alterar a homeostase epitelial predispondo essa região adjacente ao tumor ao desenvolvimento do câncer. Dentre as diversas alterações moleculares estão os microRNAs (miRNAs), reguladores da expressão de genes importantes da via carcinogênica. Avaliar a existência de diferenças significativas na expressão do microRNAs *let-7c* nos dois grupos (privado e público), levando em conta as diferenças existentes em relação a hábitos deletérios, condições gerais de acesso à assistência médica e odontológica e ancestralidade, era nosso objetivo principal.

Nosso grupo de pesquisa foi o primeiro a realizar o miRnoma (expressão global de microRNAs) em CCEO por meio da plataforma de Sequenciamento de Alto Desempenho (Lopes et al. 2016). Os resultados foram capazes de discriminar o tecido acometido pelo CCEO do tecido normal. Foram descritos no referido estudo sete novos miRNAs, dentre os quais *let-7c*. A averiguação do miRNA *let-7c* no CCEO parece coerente, uma vez que participa de processos inflamatórios da

cavidade oral com o mesmo perfil de expressão (Lopes et al. 2016, Zhang et al. 2015).

Em nossas análises não obtivemos diferenças estatisticamente significativas entre os dois grupos analisados (setor privado e público). Dessa forma, concluímos que os fatores epigenéticos que regulam o mecanismo de expressão dos genes, como a ação de miRNAs e os outros processos modificadores do ambiente aos quais esses usuários foram expostos, não foram capazes de determinar diferenças significantes na expressão do miRNA *let-7c*, sendo as médias obtidas para os usuários oriundos do serviço privado de 1,3113555 e do serviço público de 1,02328733 (N=100; p=0,3897) (Figura 5).

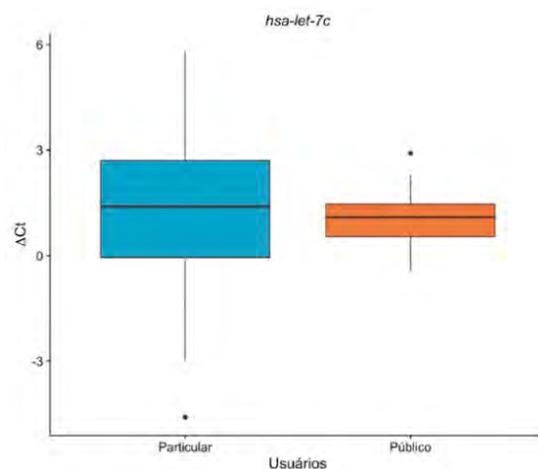


Figura 5 - A figura ilustra um *Box Plot* de comparação dos níveis de expressão do *let-7c* nos dois grupos de usuários estudados. Elaboração: dos autores baseados nos protocolos de pesquisa (2021).

Na literatura avaliada, o câncer resulta do crescimento celular anormal ou da perda da capacidade de apoptose, e os principais elementos que regulam essas duas vias são controlados pelos miRNAs (Bartel 2004, Blot et al. 1988), em que o silenciamento ou a hiperexpressão de miRNAs específicos parecem ser fenômenos essenciais na iniciação e desenvolvimento da doença. Normalmente, os miRNAs que aparecem em níveis elevados (hiperexpressos) em tecidos neoplásicos podem ser considerados oncogenes - “oncomiRs”, que atuam promovendo o desenvolvimento tumoral, por meio da inibição de genes supressores tumorais e/ou genes que controlam a diferenciação celular e a apoptose. Em contrapartida, os miRNAs que apresentam expressão diminuída (hipoexpresso) em tecidos tumorais são considerados genes supressores tumorais, como é o caso da família Let-7, onde encontra-se o miRNA *let-7c*, que usualmente previnem o desenvolvimento tumoral inibindo negativamente a expressão de oncogenes e/ou genes que controlam a diferenciação celular e a apoptose.

Para cada tipo de tecido há um padrão diferenciado da expressão dos miRNAs. Assim, tipos diferentes de tumores mostram padrões de expressão de miRNAs distintos, associados

a características clínico-patológicas específicas. Por causa dessa particularidade, esses elementos podem ser usados como biomarcadores, tornando-se uma poderosa ferramenta diagnóstica ou de segmento de uma doença (Gonçalves 2016).

Se um microRNA, como o *let-7c*, sofre uma alteração em sua expressão em determinado tecido, as células podem se desenvolver fora de controle, levando ao desenvolvimento da doença.

A importância da variabilidade da expressão de miRNAs reside no fato de que a família Let-7 demonstra agir como supressor de tumor inibindo oncogenes e principais reguladores de vias mitogênicas incluindo *RAS*, *MYC*, *HMGA2* etc.

Numerosos estudos com câncer mostraram que os níveis de expressão de *let-7* são frequentemente baixos e os clusters cromossômicos de *let-7* são frequentemente deletados em muitos tipos de cânceres. *Let-7* é expresso em níveis mais elevados em tumores mais diferenciados, que também têm níveis mais baixos de oncogenes ativados, como *RAS* e *HMGA2*.

Na figura 6, mostramos *box plots* comparando a expressão do microRNA *let-7c* com a ancestralidade genômica dos dois grupos pesquisados pertencentes à Região Norte do Brasil, mas com hábitos e condições socioeconômicas distintas.

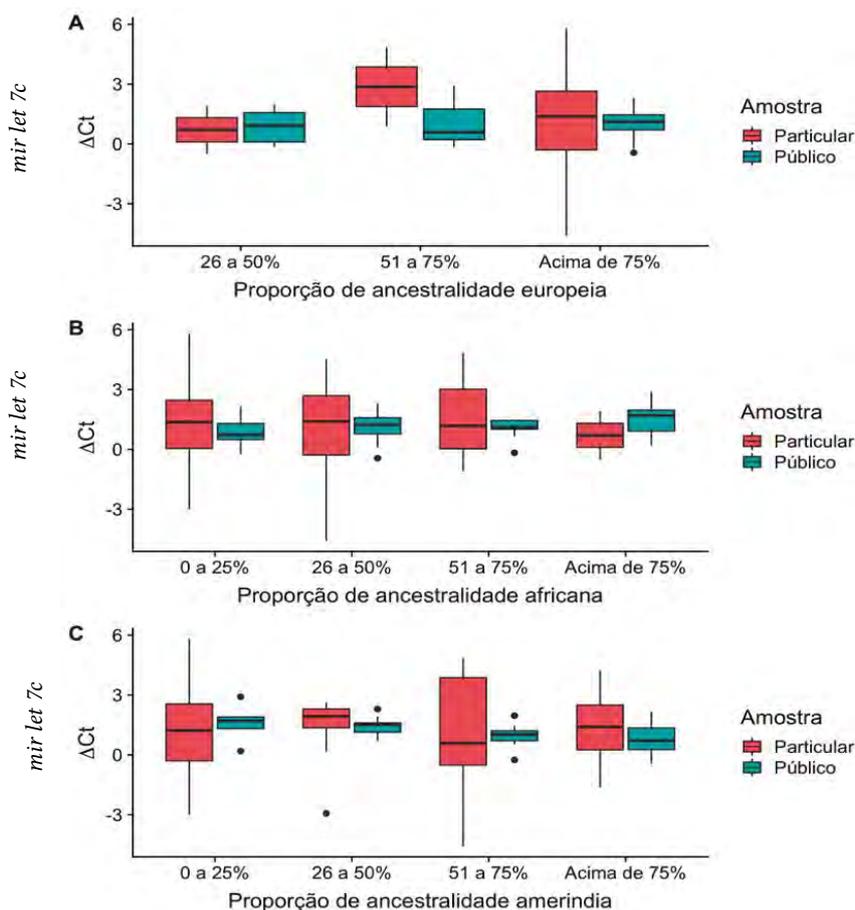


Figura 6 - Box Plot relacionando a expressão do microRNA *let 7c* com a ancestralidade dos dois setores da Pesquisa. Elaboração: dos autores, baseados nos protocolos de pesquisa (2021).

A análise da expressão do microRNA *let 7c* não apresentou influência da ancestralidade genômica, mesmo considerando as diferenças socioeconômicas observadas nos dois grupos investigados. Portanto, os dados obtidos sugerem que a expressão semelhante desse biomarcador entre os dois serviços de saúde oferecidos para a população de Belém (privado

e público) pode ser utilizado como balizador do mecanismo de adoecimento nesta população. Esses resultados também sugerem que o processo de miscigenação dos povos formadores da população de Belém serve como ferramenta para as análises de mudança de perfil de expressão e, consequentemente, de risco para várias doenças, inclusive o câncer oral.

8 CONCLUSÕES

A amostra investigada foi bastante heterogênea em relação às diversas variáveis, apesar disso, não apresentou diferenças estatísticas significativas em relação à expressão do microRNA *let-7c*. As implicações em se trabalhar com pacientes saudáveis nos dois grupos de estudo tinha como objetivo avaliar se as influências ambientais e de hábitos pessoais de cada grupo e indivíduo seriam suficientes para modificar o padrão de expressão diferencial do microRNA *Let-7c*. Entretanto, não obtivemos um valor de “*p*” estatisticamente significativo nos diferentes grupos. Observamos uma maior elevação da expressão do microRNA *let-7c* no grupo proveniente do setor privado, de usuários que relataram diagnósticos anteriores com outros tipos de câncer não oral. Esse fato pode ter influenciado na elevação da expressão desse microRNA, porém, como o número amostral foi relativamente pequeno e não obtivemos

um valor de “*p*” estatisticamente significativo, não podemos afirmar que há expressão distinta entre esses dois grupos. Na presente amostra, o biomarcador *let-7c* não apresentou influência da ancestralidade genômica em sua expressão, portanto, os dados obtidos sugerem que a expressão desse biomarcador foi semelhante entre os dois serviços de saúde oferecidos para a população de Belém (privado e público).

Dessa forma, o *let-7c* pode ser utilizado como uma ferramenta a mais em estudos comparativos relacionados ao câncer ou as doenças infectocontagiosas. Há, portanto, um vasto campo para que novas investigações possam validar os resultados observados no presente estudo, sempre na intenção de encontrar meios que possam auxiliar os profissionais de saúde a intervir precocemente às enfermidades, por meio da identificação prematura de biomarcadores alterados, o que pode auxiliar na busca de tratamentos menos invasivos e com melhores prognósticos.

REFERÊNCIAS

- Allgayer, Heike. 2010. Pdc4, a colon cancer prognostic that is regulated by a microRNA. *Critical Reviews in Oncology/Hematology*. 73(3):185-91. 10.1016/j.critrevonc.2009.09.001
- Ambros, Victor. 2004. The functions of animal microRNAs. *Nature*. 431(7006): 350-5. 10.1038/nature02871
- Andreghetto, Flavia Maziero et al. 2011. Avaliação da expressão de microRNAs em linhagens celulares de carcinoma epidermóide de cabeça e pescoço e em cultura primária de queratinócitos orais. *EINSEinstein*. 94: 442-448. <http://dx.doi.org/10.1590/S1679-45082011AO2149>
- Argyris, Jason et al. 2008. Genetic and hormonal regulation of seed thermoinhibition. *Plant Physiology Preview*. 148(2): 926-47. 10.1007/978-3-319-14451-1_1
- Avissar, Michelle et al. 2009. MicroRNA expression ratio is predictive of head and neck squamous cell carcinoma. *Clinical Cancer Residence*. 15(8): 2850-5. 10.1158/1078-0432.CCR-08-3131
- Avissar, Michelle; McClean, Michael, Kelsey, Karl e Marsit, Carmen. 2009. MicroRNA expression in head and neck cancer associates with alcohol consumption and survival. *Carcinogenesis*. 10.1093/carcin/bgp277
- Avissar-Whiting Michelle et al. 2010. Bisphenol A exposure leads to specific microRNA alterations in placental cells. *Reproductive Toxicology*. 29(4):401-6. 10.1016/j.reprotox.2010.04.004
- Banerjee, Sami. 2013b. MicroRNA let-7c Regulates Macrophage Polarization. *The Journal of Immunology*. 190: 6542-6549. 10.4049/jimmunol.1202496
- Bartel, David P. 2004. MicroRNAs: genomics, biogenesis, mechanism, and function. *Cell*. 116(2): 281-97. 10.1016/s0092-8674(04)00045-5
- Bartel, David P. et al. 2008. Early origins and evolution of microRNAs and Piwi-interacting RNAs in animals. *Nature*. 455:1193-1197. 10.1038/nature07415
- Blot, Willian J. et al. 1988. Smoking and drinking in relation to oral and pharyngeal câncer. *Câncer Research*. 48:3282-7. 10.1007/s10552-007-9026-4
- Bourguignon, Lily Y. W. 2012. Hyaluronan-CD44 interaction promotes microRNA signaling and RhoGTPase activation leading to tumor progression. *Small GTPases*. 3(1): 53-9. 10.4161/sgtp.19110

- Brasil. 2004. *Informações de saúde: estatísticas vitais/mortalidade geral*. <http://www.datasus.gov.br/>
- Brito, João A. R. et al. 2013. Relationship between microRNA expression levels and histopathological features of dysplasia in oral leukoplakia. *Journal of Oral Pathology and Medicine*. 43 (3): 211-216. 10.1111/jop.12112
- Calin, George A. et al. 2007. Ultraconserved regions encoding ncRNAs are altered in human leukemias and carcinomas. *Cancer Cell*. 12(3): 215-29. 10.1016/j.ccr.2007.07.027
- Castro, Regina. 2009. Câncer na mídia: uma questão de saúde pública. *Revista Brasileira de Cancerologia*. 55(1): 41-48. <https://doi.org/10.32635/2176-9745.RBC.2009v55n1.1675>
- Cavalcante, Giovanna C. et al. 2019. A Cell's Fate: An Overview of the Molecular Biology and Genetics of Apoptosis. *International Journal of Molecular Science*. 20(17): 4133. 10.3390/ijms20174133
- Cardena, Mari M.S.G. et al. 2014. Amerindian genetic ancestry is associated with higher survival rates compared to African and European ancestry in Brazilian patients with heart failure. *International Journal of Cardiology*. 176: 527-528. <https://doi.org/10.1016/j.ijcard.2014.07.039>
- Cervigne, Nilva Ket al. 2009. Identification of a microRNA signature associated with progression of leukoplakia to oral carcinoma. *Human Molecular Genetical*. 18(24):4818-29. 10.1093/hmg/ddp446
- Colares, Vinícius Sardão et al. 2014. MYH9 and APOL1 Gene Polymorphisms and the Risk of CKD in Patients with Lupus Nephritis from an Admixture Population. *Plos One*. 9: e87716. 10.1371/journal.pone.0087716
- Dantas, Élide Livia Rafael et al. 2009. Genética do Câncer Hereditário. *Revista Brasileira de Cancerologia*. 2009. 55(3): 263-9. <https://rbc.inca.gov.br/revista/index.php/revista/article/view/1619>
- El-Hani, Charbel Niño; Queiroz, João e Emmeche, Claus. 2006. A semiotic analysis of the genetic information system. *Semiotica*. 160: 1-68. 10.1515/SEM.2006.039
- Farazi, Thalia A. et al. 2011. MicroRNA sequence and expression analysis in breast tumors by deep sequencing. *Cancer Residencal*. 77 (8): 2052-2063. 10.1158/0008-5472.CAN-11-0608
- Fassina, Ambrogio; Cappellesso, Rocco e Fassan, Matteo. 2011. Classification of non-small cell lung carcinoma in transthoracic needle specimens using microRNA expression profiling. *Chest*. 140(5): 1305-1311. 10.1378/chest.11-0708

Ferlay, Jacques et al. 2010. Estimates of worldwide burden of cancer in 2008: GLOBOCAN 2008. *International Journal of Cancer*. 127(12): 2893-917. 10.1002/ijc.25516

Ferreira, Lucas Lima; Pereira, Carolina Benfanti, Dias, Marília Armiato e Alves, Sueli Aparecida. 2013. Análise da dependência do tabaco e da qualidade de vida de indivíduos fumantes. *Revista Inspirar*. 5 (1-22):1-5.

Feng Zhi et al. 2013. A microRNA expression signature predicts meningioma recurrence. *International Journal of Cancer*. 132 (1): 128-136. 10.1002/ijc.27658

Friedman, Robin C. et al. 2009. Most mammalian mRNAs are conserved targets of microRNAs. *Genome Research*. 19: 92-105. 10.1101/gr.082701.108

Glaser, Brian T. et al. 2009. Studying the salt dependence of the binding of sigma70 and sigma32 to core RNA polymerase using luminescence resonance energy transfer. *Plos One*. 4(8): e6490. 10.1371/journal.pone.0006490

Gonçalves, Jussara Maria. 2016. Análise da expressão imuno-histoquímica das proteínas P53, USP1 e WDR48 com os dados clínico-histopatológicos em carcinomas epidermóide intrabucais. Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências da Saúde, Programa de Pós-Graduação em Odontologia, Florianópolis.

Guerra, Maximiliano Ribeiro; Moura Gallo, Cláudia Vitória e Mendonça, Guinar Azevedo e Silva. 2005. Risco de câncer no Brasil: tendências e estudos epidemiológicos mais recentes. *Revista Brasileira de Cancerologia*. 51(3): 227-234.

Hanahan, Douglas e Weinberg, Robert A. The hallmarks of cancer. 2000. *Cell*. 100(1): 57-70. 10.1016/s0092-8674(00)81683-9

Harding, Richard e Sherr, Lorraine. 2014. Comment on “Pain in people living with HIV/AIDS: a systematic review (Parker et al. 2014)”. *Journal of the International of AIDS Society*. 17(1): 19096. 10.7448/IAS.17.1.19096

Harris, Simon R. et al. 2012. Evolution of MRSA During Hospital Transmission and Intercontinental Spread. *Science*. 327 (5964): 469-474. 10.1126/science.1182395

Huang, Da Wei; Sherman, Brad T. e Lempicki, Richard. 2009b. Systematic and integrative analysis of large gene lists using DAVID bioinformatics resources. *Nature Protocols*. 4: 44-57. 10.1038/nprot.2008.211

Huang, Yin-Hen et al. 2009. Epigenetic Repression of microRNA-129-2 Leads to Overexpression of SOX4 Oncogene in Endometrial Cancer. *Cancer Research*. 69 (23): 9038-46. 10.1158/0008-5472.CAN-09-1499

Hui, Angela B. et al. 2010. Comprehensive MicroRNA profiling for head and neck squamous cell carcinomas. *Clinical Cancer Research*. 16:1129-1139. 10.1158/1078-0432.CCR-09-2166

Hukkanen, Janne; Pleyton, Jacob III e Benowitz, Neal L. 2005. Metabolism and disposition kinetics of nicotine. *Pharmacological Reviews*. 57(1): 79-115. <https://doi.org/10.1124/pr.57.1.3>

Hung, Shih-Chiang et al. 2014. Determining delayed admission to the intensive care unit for mechanically ventilated patients in the emergency department. *Critical Care*. 18(4): 485. 10.1186/s13054-014-0485-1

Inca. 2014. *Estimativa 2014: incidência de câncer no Brasil*. Rio de Janeiro: Inca.

Inca. 2018. *Estimativa 2018: incidência de câncer no Brasil*. Rio de Janeiro: INCA.

Ivanovska, Irena e Cleary, M. A. 2008. Combinatorial microRNAs: working together to make a difference. *Cell Cycle*. 7(20): 3137-42. <https://doi.org/10.4161/cc.7.20.6923>

Ivey, Kathryn N. e Srivastava, Deepak. 2010. MicroRNAs as regulators of differentiation and cell fate decisions. *Cell Stem Cell*. 7(1): 36-41. 10.1016/j.stem.2010.06.012

Jemal, Ahmedin et al. 2009. Cancer Statistics. *CA: A Cancer Journal for Clinicians*. 59(4):225

<http://dx.doi.org/10.3322/caac.20006>

Kawakita, Akiko. 2014. MicroRNA-21 Promotes Oral Cancer Invasion via the Wnt/ β -Catenin Pathway by Targeting DKK2. *Pathology & Oncology Research*. 20 (2): 253-261. 10.1007/s12253-013-9689-y

Krek, Azra et al. 2005. Combinatorial microRNA target predictions. *Nature Genetics*. 37(5): 495-500. <https://doi.org/10.1038/ng1536>

- Leite, Kátia R. M. et al. 2010. MicroRNA-100 Expression is Independently Related to Biochemical Recurrence of Prostate Cancer. *Journal of Urology*. 185(3):1118-22. 10.1016/j.juro.2010.10.035
- Lewis, Benjamin; Burge, Christopher B. e Bartel, David. 2005. Conserved Seed Pairing, Often Flanked by Adenosines, indicates that Thousands of Human Genes are MicroRNA Targets. *Cell*. 120 (1): 15-20. 10.1016/j.cell.2004.12.035
- Lima, Marco Antônio Pereira de; Silva, Lima, Cláudio Gleiston da Silva e Rabenhorst, Sílvia Helena. 2014. Association between human papillomavirus (HPV) and the oral squamous cell carcinoma: a systematic review. *Journal Brasileiro de Patologia e Medicina Laboratorial*. 50(1):75-84. <http://dx.doi.org/10.1590/S167624442014000100011>
- Linhares, Amanda Guedes. 2014. Efeito de pesticidas organofosforados e carbamatos sobre a acetilcolinesterase eritrocitária humana e seu potencial uso como biomarcador da exposição ocupacional. Dissertação de mestrado, Pós-graduação em Ciências Biológicas Universidade Federal de Pernambuco, Recife.
- Lo, Hisiao-Chi. C. et al. 2012. Cdc7-Dbf4 is a gene-specific regulator of meiotic transcription in yeast. *Molecular Cell Biology*. 32(2): 541-57. 10.1128/MCB.06032-11
- Lopes, Camile de B. 2016. Perfil de Expressão de MicroRNAs no câncer oral. 118 f. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Genética e Biologia Molecular, Universidade Federal do Pará, Belém.
- Manta, Fernanda Saloum de Neves et al. 2013. Revisiting the Genetic Ancestry of Brazilians Using Autosomal AIM-Indels. *Plos One*. 8(9): e75145. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0075145>
- Min, Anjie et al. 2015. MicroRNAs as Important Players and Biomarkers in Oral Carcinogenesis. *BioMed Research International*. 2015: 1-10. 10.1155/2015/186904
- Moro, Juliana da Silva et al. 2018. Câncer de boca e orofaringe: epidemiologia e análise da sobrevida. *Einstein*. 16(2): eAO4248. 10.1590/S1679-45082018AO4248
- Näsman, Anders et al. 2009 Incidence of human papillomavirus (HPV) positive tonsillar carcinoma in Stockholm, Sweden: an epidemic of viral-induced carcinoma? *International Journal of Cancer*. 125: 362-366. <https://doi.org/10.1002/ijc.24339>
- Nogueira, Roberto Passos. Organizador. 2010. *Determinação Social da Saúde e Reforma Sanitária*. Rio de Janeiro: Cebes.

O'Donnell, Rebekah K. et al. 2005. Gene expression signature predicts lymphatic metastasis in squamous cell carcinoma of the oral cavity. *Oncogene*. 24: 1244-1251.

Oliveira, Marco Antônio de. 2016. Estudo da participação de microRNAs na regulação da resposta imune inata de macrófagos murinos à infecção por *Paracoccidioides brasiliensis*. Dissertação de mestrado, Instituto de Ciências Biológicas, Departamento de Biologia Celular, Universidade de Brasília, Brasília.

Ota, Vanessa Kiyomi et al. 2013. Candidate genes for schizophrenia in a mixed Brazilian population using pooled DNA. *Psychiatry Research*. 208(2): 201-2. 10.1016/j.psychres.2012.12.009

Prado, Bernadete Bisi Franklin. 2014. Influência dos hábitos de vida no desenvolvimento do câncer. *Ciência e Cultura*. 66 (1): 21-24. <http://dx.doi.org/10.21800/S0009-67252014000100011>

Pereira, Rui et al. 2019. Straightforward inference of ancestry and admixture proportions through ancestry-informative insertion deletion multiplexing. *Plos One*. 7(1): e29684. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0029684>

Piemonte, Eduardo David; Lazos, Jerônimo Pablo e Brunotto, Mabel. 2010. Relationship between chronic trauma of the oral mucosa, oral potentially malignant disorders and oral cancer. *Oral Pathology of Medicine*. 39(7): 513-17. 10.1111/j.1600-0714.2010.00901.x

Pritchard, Jonathan K. et al. 2000. Association mapping in structured populations. *American Journal of Human Genetical*. 67(1): 170-81. 10.1086/302959

Reis, S. T. et al. 2010. MicroRNA-100 Expression is Independently Related to Biochemical Recurrence of Prostate Cancer. *Journal of Urology*. 185(3):1118-22. 10.1016/j.juro.2010.10.035

Ren, Yu et al. 2010. MicroRNA-21 inhibitor sensitizes human glioblastoma cells U251 (PTEN-mutant) and LN229 (PTEN-wild type) to taxol. *BMC Cancer*. 10 (27). 10.1186/1471-2407-10-27.80

Ross, Sharon A. e Davis, Cindy. 2011. MicroRNA, nutrition, and câncer prevention American Society for Nutrition. *Advances in Nutrition*. 2(6): 472-485. <https://doi.org/10.3945/an.111.001206>

Santhi, W. S. et al. 2013. Oncogenic microRNAs as biomarkers of oral tumorigenesis and minimal residual disease. *Oral Oncology*. 49(6). 10.1016/j.oraloncology.2013.01.001

- Santos, Ney P. C. et al. 2010. Assessing individual interethnic admixture and population substructure using a 48-insertion-deletion (INSEL) ancestry-informative marker (AIM) panel. *Human Mutation*. 31:184-90. 10.1002/humu.21159
- Shiiba, Masashi et al. 2013. MicroRNA-125b regulates proliferation and radioresistance of oral squamous cell carcinoma. *British Journal of Cancer*. 108(9): 1817-21. 10.1038/bjc.2013.175
- Silveira, Augusta et al. 2012. Head and Neck Cancer: Health Related Quality of Life Assessment considering clinical and epidemiological perspectives. *Revista Brasileira de Epidemiologia*. 15(1): 38-48. 10.1590/s1415-790x2012000100004
- Stephens, Matthew e Donnelly, Peter. 2003. A comparison of bayesian methods for haplotype reconstruction from population genotype data. *American Journal of Human Genetic*. 73(5):1162-9. 10.1086/379378
- Tomasetti, Cristian; Lu Li e Vogelstein, Bert. 2017. Stem cell divisions, somatic mutations, cancer etiology, and cancer prevention. *Science*. 355(6331):1330-1334. 10.1126/science.aaf9011
- Vigitel. *Brazil 2018: surveillance of risk and protective factors for chronic diseases by telephone survey: estimates of frequency and sociodemographic distribution of risk and protective factors for chronic diseases in the capitals of the 26 Brazilian states and the Federal District in 2018*. http://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/vigitel_brasil_2018_vigilancia_fatores_risco.pdf
- Yanaihara, Nozomu et al. 2006. Unique microRNA molecular profiles in lung cancer diagnosis and prognosis. *Cancer Cell*. 9(3):189-98. 10.1016/j.ccr.2006.01.025
- Yang, Chengzhi et al. 2014. Regulation of cell survival by the HIP-55 signaling network. *Molecular Omics*. 10 (6):1393-9. 10.1039/c3mb70552h
- Zhang, Chen-Lu et al. 2015. Prognostic role of the let-7 family in various carcinomas: A meta-analysis update. *Journal of the Balkan Union of Oncology*. 20(2): 631-44. PMID: 26011360

PARA ALÉM DO COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA: DESAFIOS E PERSPECTIVAS DO TRABALHO DE CAMPO DE BIOANTROPOLOGIA NA AMAZÔNIA BRASILEIRA FRENTE À DOENÇA FALCIFORME

Ariana Kelly Leandra Silva da Silva  

Secretaria de Estado de Educação do Pará
Universidade do Estado do Pará

Roseane Bittencourt Tavares Oliveira  

Universidade do Estado do Pará - GEB

Lígia Amaral Filgueiras  

Secretaria de Estado de Educação do Pará
Universidade do Estado do Pará

Laércio Moreira Cardoso-Júnior  

Universidade Federal da Bahia

submissão: 02/06/2020 | aprovação: 04/08/2021

RESUMO

O artigo relata uma experiência de caso sobre estudos de Bioantropologia em um contexto de saúde hematológica, indicando os principais desafios e perspectivas do trabalho de campo durante os cursos de Mestrado/Doutorado com concentração em Bioantropologia na Universidade Federal do Pará (UFPA). Descrevemos o *step by step* da imersão em campo em um hemocentro de Belém (PA) em contato com pessoas com doença falciforme, apresentando o *métier* da Bioantropologia com os diversos percursos éticos/bioéticos da área em questão. Realizamos pesquisa qualitativa em saúde com 60 pessoas com diagnóstico da forma mais grave da doença falciforme, a anemia falciforme (AF ou Hb SS), com um total de 120 entrevistas em duas fases via Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) com o intuito de levantar dados sobre ancestralidade genética com teste de DNA autossômico, identidade étnico-racial e aspectos socioeconômicos, utilizando a técnica da observação participante e extensa revisão bibliográfica. Os resultados demonstraram que o grupo pesquisado tem maior frequência de DNA europeu (58,2%) e enfrenta obstáculos ligados à pobreza e ao racismo, sendo que a análise bioantropológica é interdisciplinar nas ciências humanas e afins, exercitando amplamente o caráter ético/bioético da pesquisa sociocultural no contexto amazônico.

Palavras-chave: Bioética; Bioantropologia; Doença Falciforme.

**BEYOND THE RESEARCH ETHICS COMMITTEE:
CHALLENGES AND PERSPECTIVES OF
BIOANTHROPOLOGY FIELDWORK IN THE BRAZILIAN
AMAZON IN THE FACE OF SICKLE CELL DISEASE**

ABSTRACT

The article reports a case study on Bioanthropology studies in a hematological health context, indicating the main challenges and perspectives of fieldwork during the Masters/Doctorate courses with a concentration in Bioanthropology (Federal University of Pará/UFPA). We describe the step by step of immersion in the field in a blood center in Belém/PA in contact with people with sickle cell disease, presenting the Bioanthropology metier with the different ethical/bioethical paths of the area in question. We conducted qualitative health research with 60 people diagnosed with the most severe form of Sickle Cell Disease, Sickle Cell Anemia (SCA or Hb SS), with a total of 120 interviews in two phases via the Informed Consent Form (ICF) in order to collect data on genetic ancestry with autosomal DNA testing, ethnic-racial identity and socioeconomic aspects, using the technique of participant observation and extensive bibliographic review. The results showed that the researched group has a higher frequency of European DNA (58.2%), faces obstacles linked to poverty and racism and that the bioanthropological analysis is interdisciplinary in the humanities and related sciences, largely exercising the ethical / bioethical character of the research socio-cultural context in the Amazon.

Keywords: Bioethics; Bioanthropology; Sickle Cell Disease.

**AU-DELA DU COMITE D'ÉTHIQUE DE LA RECHERCHE:
DEFIS ET PERSPECTIVES DU TRAVAIL DE TERRAIN
EN BIOANTHROPOLOGIE EN AMAZONIE BRÉSILIENNE
FACE A LA DREPANOCYTOSE**

RESUMEN

L'article rapporte une étude de cas sur les études de bioanthropologie dans un contexte de santé hématologique, indiquant les principaux défis et perspectives du travail de terrain lors des cours de maîtrise/doctorat avec une concentration en bioanthropologie (Universidade Federal do Pará/UFPA). Nous décrivons pas à pas l'immersion sur le terrain dans un centre de transfusion sanguine à Belém/PA en contact avec des personnes atteintes de drépanocytose, présentant le métier de Bioanthropologie avec les différents parcours éthiques/bioéthiques de la zone en question. Nous avons mené une recherche qualitative en santé auprès de 60 personnes diagnostiquées avec la forme la plus sévère de drépanocytose (Hb SS), avec un total de 120 entretiens en deux phases via le formulaire de consentement éclairé (ICF) afin de recueillir des données sur l'ascendance génétique avec des tests ADN autosomiques, l'identité ethnique et raciale et les aspects socio-économiques, en utilisant la technique de l'observation participante et une revue bibliographique approfondie. Les résultats ont démontré que le groupe étudié a une fréquence plus élevée d'ADN européen (58,2%), fait face à des obstacles liés à la pauvreté et au racisme et que l'analyse bioanthropologique est interdisciplinaire dans les sciences humaines et connexes, exerçant largement la nature éthique et bioéthique de la recherche socio-contexte culturel en Amazonie.

Mots-clés: Bioéthique; Bioanthropologie ; Drépanocytose.

1 INTRODUÇÃO

“Sou branco de olho azul, eu não sei porquê tenho Anemia Falciforme”¹. A fala racializada² do interlocutor com Doença Falciforme³ (DF) evidencia o teor da pesquisa de campo do bioantropólogo, com características peculiares da estranheza, que é conhecer as liminaridades do *Outro* com uma doença genética - o *nativo* à la Malinowski⁴ -, particularmente na Amazônia paraense⁵, numa terra entre grandes cidades urbanizadas e lugares rurais, rios e florestas, sociabilidades e relações étnicorraciais que dão o tom e o contexto de conhecer - e reconhecer - o *modus operandis* da observação participante no

cotidiano de um hemocentro regional na cidade de Belém por pesquisadores que experimentam a realidade social de uma enfermidade crônica entre protocolos, termos de consentimentos, ética e bioética na pesquisa e vicissitudes humanas das mais diversas formas.

As análises bioantropológicas que estão na interconexão entre a biologia e a cultura, a natureza e a sociedade ou entre o natural e o social estão cada dia mais em voga na contemporaneidade, em particular, por apresentarem uma abordagem biocultural em estudos de campo na região amazônica e/ou no Brasil. O campo de atuação da Bioantropologia nos dias de hoje busca concentrar

1 O relato descreve uma das narrativas a respeito da pergunta: “Você sabe o que é Anemia Falciforme?”, em entrevista realizada no hemocentro regional de Belém no ano de 2011 (Pesquisa de mestrado em Antropologia), na qual o interlocutor, Pedro (fictício), autônomo, 45 anos, morador do interior do Pará, descreve a sua perplexidade por ser branco e ter uma doença genética que ainda é vista como uma “doença de negro” em nossa sociedade.

2 De acordo com Munanga (2004: 1): “Parece simples definir quem é negro no Brasil. Mas, num país que desenvolveu o desejo de branqueamento, não é fácil apresentar uma definição de quem é negro ou não. Há pessoas negras que introjetaram o ideal de branqueamento e não se consideram como negras. Assim, a questão da identidade do negro é um processo doloroso. Os conceitos de negro e de branco têm um fundamento etno-semântico, político e ideológico, mas não um conteúdo biológico”.

3 A Doença Falciforme é a doença genética mais prevalente em todo o mundo. No Brasil, cerca de 3.500 pessoas nascem anualmente com a sua forma sintomática, o grupo homocigoto (*Hb SS*), com uma alteração na morfologia celular das hemácias do indivíduo que, em uma situação de estresse ambiental, ficam em forma de foice ou meia-lua, daí o nome “falciforme”, causando uma série de consequências fisiológicas no organismo da pessoa com a doença. Cerca de 200.000 pessoas nascem com o chamado Traço Falciforme (*Hb AS*), com apenas um alelo alterado, pessoas, em geral, assintomáticas. A DF tem cura por meio do Transplante de Medula Óssea (TMO) entre doadores compatíveis (Cançado 2007, Naoum 2000a e 2000b, Naoum 2011).

4 No sentido de ser uma experiência de estudo de caso em um hemocentro no qual a convivência com os interlocutores é mais imediata e mediada por um TCLE, uma prancheta, um jaleco e outros elementos diferenciados da convivência diária da observação participante vivenciada pelo autor.

5 No Pará, estima-se que a DF ocorra em cerca de 1% da população paraense para as pessoas com Anemia Falciforme (*Hb SS*), e em torno de 4,40% para os indivíduos com o Traço Falciforme (*Hb AS*), com maior prevalência entre as pessoas “negras” e “pardas” e menor prevalência entre as pessoas “brancas” e “amarelas”. Todavia, como o Teste do Pezinho (Teste de Guthrie) fora universalizado apenas em 2010, o número de subnotificações deve ser considerado provavelmente para um número maior de pessoas com a síndrome (Cardoso e Guerreiro 2010, Silva 2015, Silva 2016).

estudos interdisciplinares que podem ser observados a partir de informações que vão desde identificações genéticas ou filogenéticas de grupos humanos do passado e do presente, pesquisas sobre determinantes sociais da saúde em comunidades tradicionais ou urbanas, escavações de fósseis ancestrais em contextos de sítios arqueológicos, levantamento de vulnerabilidades sociorraciais sobre saúde e doença e demais idiosincrasias de populações humanas diferenciadas etc., demandando uma maneira com um recorte específico de fazer pesquisa de campo (Bezerra e Silva 2009, Gaspar-Neto 2012, Silva e Silva 2013, Da-Glória e Piperata 2019, Silva et al. 2020).

O *locus* de atuação dos bioantropólogos - e de antropólogos sociais, culturais, sociólogos, historiadores etc. -, em muitas situações, necessitam de “prévia autorização” de comitês, hospitais, hemocentros, carceragens, centros de saúde, escolas, repartições públicas e outros núcleos que lidam diretamente com a saúde, a doença e a vida desses indivíduos, alterando o estilo, digamos, clássico, de gerar um dado de pesquisa na Antropologia, como os estudos etnográficos com povos originários ou outros agrupamentos humanos, que são autorizados mediante o contato do ser aceito em campo utilizando a técnica do olhar, ouvir e escrever, sendo o uso de entrevistas substituído pela convivência diária com os sujeitos

da pesquisa (Cardoso de Oliveira 2000, Laguardia 2002, 2006, Laplantine 2004, Fry et al. 2007, Uriarte, 2012).

A primeira dissertação específica na área de Bioantropologia em um programa de Antropologia no Brasil foi defendida em 2012 na UFPA, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA), criado em 2010 e, até o momento, o único curso a oferecer, de forma integrada, formação em Antropologia Social/Cultural, Arqueologia e Bioantropologia no Brasil.

Na dissertação “Doença Falciforme como experiência: as relações entre vulnerabilidade social e corpo doente enquanto fenômeno biocultural no estado do Pará” (Silva 2012) buscou-se problematizar o convívio com uma doença crônica de um grupo de 45 interlocutores acometidos pela Doença Falciforme (*Hb S*) no Pará, em especial, entre aqueles que apresentam o agravo conhecido como Anemia Falciforme (*Hb SS*), que é a hemoglobinopatia mais comum em todo o mundo. No estudo em questão, a abordagem bioantropológica se concentra na representação biossocial da doença partindo da experiência relatada pelos próprios sujeitos que convivem com a cronicidade da síndrome em seu cotidiano (Silva 2012, Silva & Silva 2013).

Assumindo o *métier* do antropólogo, e diante da variedade de estudos na área em questão,

pretende-se aqui entender como se configurou um estudo de caso dentro do trabalho de campo do bioantropólogo, especialmente na Amazônia paraense, que, dentre outras demandas, é um observador da saúde e da doença humana em consonância com aspectos biológicos, socioambientais, evolutivos e ecológicos de diferentes grupos culturais e étnicorraciais, quais sejam: ribeirinhos, quilombolas, trabalhadores rurais, interlocutores de centros urbanos ou acometidos por doenças crônico-degenerativas, a fim de descrever uma pesquisa de campo em um ambiente particular: um hemocentro regional, com relatos anteriores e posteriores à aprovação de um Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) via Plataforma Brasil, num exercício de “se fazer entender” um campo de concentração que se abre, pretendendo ir além das divisórias acadêmicas.

A pesquisa realizada no hemocentro na cidade de Belém é analisada como o contexto de uma Aldeia, de acordo com a perspectiva malinowskiana tratada por Giumbelli (2002: 97) na qual descreve que o trabalho de campo propicia “um contato o mais íntimo possível” com os indivíduos estudados,

permitindo ao pesquisador “tomar parte na vida da aldeia”, sendo que a nossa Aldeia tem como foco o ambiente do hemocentro.

Giumbelli (2002: 97) indica ainda que, de acordo com a perspectiva de Malinowski⁶, a etnografia clássica ou propriamente dita precisa trilhar “três caminhos”, quais sejam: “a documentação estatística por evidência concreta, a atenção aos imponderáveis da vida real e a elaboração de um *corpus inscriptorum*”. Assim sendo, a documentação estatística na Aldeia-Hemocentro é representada pelos TCLE, prontuários, os imponderáveis, as entrevistas gravadas ao longo de nove meses de pesquisa de campo, o *corpus*, os laudos de ancestralidade, que longe de demonstrarem relações de simples trocas por “miçangas”, podem ser entendidos como a complementação do estudo de caso com pessoas com AF que foi realizada.

Para tanto, é necessário relatar sobre o surgimento dos CEP e da Bioética enquanto lugar de discussão privilegiada da ética propriamente dita, fazendo um paralelo com uma doença crônica, a Doença Falciforme na Amazônia. Posteriormente, contextualizar a AF no processo do trabalho de

6 Bronislaw Malinowski (1884-1942) foi um dos cientistas sociais mais carismáticos do século 20. Suas contribuições como o pai fundador da Antropologia Social e sua personalidade complexa lhe deram notoriedade internacional e um status quase místico. Quando tinha 36 anos de idade, já havia criado uma inexorável metodologia de campo e técnicas etnográficas que assegurariam seu legado intelectual. Malinowski teve contato com os principais pesquisadores da disciplina e no início da I Guerra Mundial viajou para sua primeira pesquisa de campo na Austrália, com vários povos, como os Mailu em 1915 e depois com os nativos da Nova Guiné, os Trobriand. Em 1922, publicou sua obra “Argonautas do Pacífico Ocidental”. Outras de igual importância são “Sexo e repressão na sociedade selvagem” (1927), “A vida sexual dos selvagens” (1929) e “Jardins corais e sua magia” (1935) (Young 2004, tradução livre).

campo bioantropológico em um hemocentro, a fim de delimitar os desafios e as perspectivas envolventes. Situar a ética, a bioética e a AF em discussões que abordem situações globais e locais é o que se pretende descrever à guisa de conclusão.

2 ALGUNS ANTECEDENTES HISTÓRICOS DA BIOÉTICA E DOS COMITÊS DE ÉTICA EM PESQUISA NO MUNDO E NO BRASIL

O livro “O que é Bioética”, de Diniz e Guilhem (2008), engloba três grandes abordagens da Bioética: a Historicista, com eventos pontuais do passado, como os campos nazistas, as guerras mundiais e os tratados de direitos humanos, que contribuíram para as inúmeras discussões éticas que envolvem a dignidade da pessoa; a Filosófica, que aborda a história da Filosofia da Moral, exigindo certo domínio da História da Filosofia, lugar que tratava sobre assuntos morais, éticos e filosóficos profundos; e a Temática, que discute um grande número de casos e conjunturas de temas da vida, além de dilemas peculiares.

O foco da obra em questão é redirecionar a trajetória da bioética no Brasil a partir de teorias e críticas com o intuito de refletir sobre os conflitos morais que a regem, aglutinando tópicos desde o seu nascimento, isto é, quais os principais acontecimentos ocorridos no mundo europeu e americano que impulsionaram o seu surgimento,

até matérias mais focais, como as principais publicações na área.

A institucionalização do termo Bioética, a Teoria Principlista, regida pelos princípios éticos de autonomia (respeito) às pessoas envolvidas em uma pesquisa científica, assim como a beneficência em participar do estudo, a sua não maleficência, abrangendo os menores riscos possíveis, e a justiça, com igualdade de condições para quaisquer países, sendo “ricos” ou “pobres”, com garantias de direitos e, ainda, as críticas ao Principlismo, propondo a sua renovação, são pontos-chave da Bioética, pois tal perspectiva não comportava um corpo teórico uniforme capaz de dar conta da pluralidade de conflitos entre as diversas sociedades, incluindo tal teoria como seu artifício hegemônico (Diniz & Guilhem 2008).

A cronologia de eventos que deram impulso à formação da Bioética, entendida, em linhas gerais, como “a ciência da sobrevivência humana”, sendo também um “estudo que revitalizou a ética médica”, o campo ou disciplina em “permanente construção, que deve oferecer ferramentas capazes de sempre proporcionar as melhores circunstâncias aos habitantes do planeta” (Costa 2008: 26) são as variadas formas de compreender o que vem a ser “Bioética”.

Tais assuntos foram debatidos no artigo de Costa (2008), que no texto “O desafio da ética

em pesquisa e da bioética” traça os caminhos pelos quais determinados episódios circundaram a sua formação, como o surgimento da bioética, com o pioneirismo de Potter, médico oncologista (Universidade de Wisconsin), que entendia a Bioética dentro de uma visão global, não restrita à moral das ciências biomédicas; a criação da Enciclopédia de Bioética do Kennedy Institute (1978), em que a área é definida como o exame moral interdisciplinar e ético das dimensões da conduta humana nas áreas das ciências da vida e da saúde (Stephen Garrard Post); os primeiros códigos de Nuremberg e de Helsinque, como códigos éticos de fora dos EUA que foram importantes pontos de referência para a atribuição da ética em situações de guerra e conflitos entre países e/ou experiências científicas duvidosas, humilhantes e degradantes, sendo tais episódios fundamentais para a compreensão do início das discussões sobre o tema ao redor do mundo (Costa 2008).

Um dos pontos significantes da emergência da Bioética discute a barbárie do Holocausto, na II Guerra Mundial, que resultou na elaboração do Código de Nuremberg (1947), um marco importante à dignidade da pessoa humana, documento com diretrizes éticas à realização de estudos com seres humanos, valorizando o consentimento de toda pessoa que participaria de uma pesquisa. Além

dele, tem-se a *World Medical Association* (1964), publicada em Helsinque, Finlândia.

A Declaração de Nuremberg subsidiou a prática de pesquisa médica em oposição ao *duplo standard* (duplo padrão ético), benefício de países desenvolvidos em detrimento dos países pobres, e a Modificação da Assistência Sanitária, que incidiu um novo olhar sobre a clientela, ou seja, as pessoas (os pacientes), agora compreendidas como agentes morais, responsabilizando-se por sua própria saúde, sendo titulares de direitos, todos esses fatos são primordiais para o aparecimento da Bioética no cenário mundial. A área chegou ao Brasil tardiamente, mas hoje já comporta cerca de 848 CEP em todo o país (Costa 2008: 30, Brasil 2020).

Outro caso emblemático a respeito da importância do debate sobre Bioética está relacionado ao Estudo Tuskegee, que ocorreu no Alabama, EUA (1932-1972), conduzido durante 40 anos, com 399 homens negros com sorologia positiva para sífilis, que compuseram o grupo experimental do estudo e que não foram tratados nem informados sobre a natureza de sua doença, apesar da descoberta da penicilina (1943), antibiótico eficaz à sífilis, sendo que o grupo não teve acesso ao medicamento, eles foram acompanhados de 201 homens saudáveis, que pertenciam ao grupo-controle, tendo como

“objetivo” o “estudo da história natural da doença”, finalizando com a necropsia dos corpos (Costa 2008: 33).

Em Tuskegee, os homens do experimento recebiam placebos, como injeções, comprimidos, unguentos e tinham o seguro funerário garantido em troca de sua inclusão no projeto. As informações sobre os sintomas e os sinais decorrentes da sífilis eram interpretadas como se eles fossem portadores de “sangue ruim”.

Posteriormente, a jornalista estadunidense Jean Heller, da Associated Press, desvendou o fato em 1972: mediante a investigação do Departamento de Saúde, Educação e Bem-Estar dos EUA, constatou-se que 74 participantes sobreviveram à pesquisa, que foi um grande escândalo ético de caráter mundial (Costa 2008).

Afora esse episódio, a Bioética é repleta de outras histórias semelhantes. Pode-se relatar aqui o evento do ginecologista americano James Marion Sims, considerado um dos pais da ginecologia, que, no século 19 foi acusado de praticar cirurgias para curar as fístulas vesico-genitais em mulheres escravizadas, três delas imortalizadas na pesquisa da médica e historiadora Vanessa Gamble, da Universidade de Washington: Anarcha, Lucy e Betsy. Segundo a historiadora, somente em Anarcha, Sims realizou cerca de 30 cirurgias. O

médico também registrou que Lucy chorava de dor e achava que ia morrer (Gamble 1995).

Além de performar cirurgias sem anestésias em mulheres negras, porque acreditava que elas eram mais resistentes à dor, argumento racista que até o momento presente ainda se pode observar no meio médico, Sims também chamava outros médicos para assistir às cirurgias, todos esses episódios, sem a prévia permissão de suas pacientes, pois eram os senhores que tinham suas posses e quem respondiam por elas legalmente (Gamble 1995).

O fato é que os defensores de Sims afirmam que ele era simplesmente um homem de seu tempo, que esses julgamentos com olhares de hoje acabam distorcendo vários comportamentos e as mulheres escravizadas com fístulas provavelmente queriam o tratamento, já que viver com esse problema era tão sofrível que teriam concordado em participar de seus experimentos (Holland 2017).

Até recentemente existiam três estátuas de Sims nos estados de Nova Iorque, Carolina do Sul e Alabama, nos Estados Unidos. Em 2018, após análise do comitê que revisa os monumentos da cidade, a estátua de Nova Iorque foi removida do Central Park e colocada no cemitério onde ele está enterrado, um dos vários momentos de reparação histórica vivenciada em nossa atualidade

no que diz respeito a questões éticas, raciais e/ou humanitárias⁷.

Pode ser citado mais um exemplo: em um caso ocorrido no município de Santana (AP), de uma pesquisa da Universidade da Flórida, em parceria com a Fundação Oswaldo Cruz (FIOCRUZ), a Universidade de São Paulo (USP), a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) e a Secretaria Estadual de Saúde do Amapá (SESA), intitulada “Heterogeneidade de vetores de malária no Amapá”, de 2003 a 2005. O objetivo era analisar os vários tipos de transmissores de malária na região e para isso 40 moradores da comunidade quilombola São Raimundo do Pirativa, próximo à Santana, ganhavam uma quantia em dinheiro para participar da pesquisa, sendo que “por nove noites de trabalho por mês, os ribeirinhos receberiam R\$ 108,00 capturando e alimentando mosquitos transmissores da malária, ou seja, R\$ 12,00 por noite” (Santos & Santos 2011: 147).

É essencial pontuar que muitos moradores eram analfabetos, com escassos recursos econômicos, ou seja, a comunidade em questão era considerada vulnerável. Além disso, as pesquisas entomológicas desse tipo devem ser realizadas por profissionais treinados, mas na pesquisa relatada não se estabeleceu critério de participação e os

moradores afirmam que houve apenas um pequeno treinamento poucas semanas antes do começo do estudo (Martínez 2014). Segundo relato do senador Cristovam Buarque, responsável na época pela Comissão de Direitos Humanos do Senado, formada para analisar a situação, em reportagem ao jornal Folha de São Paulo:

“Diariamente, eles eram submetidos a picadas de cem mosquitos transmissores da malária. Cada pessoa tinha de reunir 25 insetos por vez dentro de um copo e, então, eles colocavam o copo na perna para que os mosquitos chupassem seu sangue. Isso acontecia durante uma, duas, três horas, o tempo que fosse necessário para que os insetos ficassem tão saciados de sangue que caíssem. Depois, os insetos eram entregues aos pesquisadores” (Folha de São Paulo 8 de janeiro de 2006).

Em nota, a Fiocruz explicou que o projeto enviado em 2001 para ser analisado pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal do Amapá (CEP/UNIFAP) não mencionava o pagamento aos colaboradores nem a sua utilização como “isca humana” e que uma frase do texto original do projeto prevendo o uso de cobaias humanas teria sido omitida da versão em português. Com tudo isso, novamente, quem apresentou os danos foram os participantes quilombolas: foi constatado que 50% deles haviam sido contaminados com malária - apesar de que

7 Matéria do portal Geledés: “Sims era um salvador ou um sádico? Depende da cor das mulheres que você pergunta”. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/sims-era-um-salvador-ou-um-sadico-depender-da-cor-das-mulheres-que-voce-pergunta/>.

não se pode afirmar se os quilombolas foram contaminados com a experiência ou pelo local onde moravam (Folha de São Paulo 2006, Luz 2014).

Em se tratando de situações como as elencadas acima, Costa (2008) informa que entre os princípios aceitos em nossa tradição cultural, aqueles que são relevantes envolvendo seres humanos são: o respeito pelas pessoas (informação, compreensão e voluntariedade), a beneficência (não causar dano, maximizar os benefícios e diminuir possíveis danos) e a justiça (ofertar mais a quem mais precisa, os iguais devem ser tratados igualmente) e a não maleficência (da máxima deontológica *primum non nocere*, a fidelidade de compromisso com a pessoa), condutas que moldaram a teoria Principlista, que em 1979 passou a ser dominante na pesquisa científica e no campo assistencial, domínio teórico utilizado como ferramenta para mediar os conflitos morais na prática biomédica, sinônimo da própria bioética (Costa 2008).

A vulnerabilidade das pessoas torna-se um mote muito importante à Bioética, por sua dificuldade conceitual ou por inúmeras discussões de diferentes tópicos da ética em pesquisa, sendo que o baixo nível de educação dos participantes e a falta de acesso a serviços de saúde de qualidade são fatores determinantes à vulnerabilidade, devendo ser repensada e reavaliada, especialmente, nos países periféricos, culminando no Conselho de

Organizações Internacionais de Ciências Médicas (CIOMS), o qual institucionaliza que a pessoa comprometida de sua capacidade ou liberdade de consentir ou recusar-se a participar de uma pesquisa é um indivíduo vulnerável, e ainda que os países que não dispõem de mecanismos, regulamentações legais ou informações éticas tornam-se incapazes de impor sanções a patrocinadores ou a pesquisadores que violem diretrizes: “Se os pobres são submetidos aos riscos, e os ricos recebem os benefícios, há uma grave violação ao princípio da justiça: a pesquisa safári” (Costa 2008: 44). No Brasil, a primeira norma ética foi a Resolução Conselho Nacional de Saúde 196/1996, sendo que ela

incorpora, sob a ótica do indivíduo e das coletividades, os quatro referenciais básicos da bioética: autonomia, não maleficência, beneficência e justiça, entre outros, e visa assegurar os direitos e deveres que dizem respeito à comunidade científica, aos sujeitos da pesquisa e ao Estado. (Brasil 1996: 1).

Assim como os demais princípios apreendidos pela teoria Principlista, percebe-se, com a resolução, um avanço significativo nos códigos de ética em pesquisa em nossa sociedade.

Atualmente, a Resolução 466/2012 está em vigor e trata das normas envolvendo pesquisas com seres humanos (Brasil 2012), a qual elabora um amplo protocolo para garantir aos grupos pesquisados a normatização eficiente, baseada em

termos de assentimentos, o reconhecimento de indivíduos vulneráveis, a ponderação de benefícios pela participação em pesquisas, a assistência integral quando do uso de fármacos, dentre outras prerrogativas éticas e bioéticas fundamentais para o avanço de pesquisas nacionais e internacionais na área médica, biomédica e social.

Posteriormente à 466/2012, a Resolução 510/2016, também vigorando desde então, tratou das normas específicas para pesquisas nas áreas das Ciências Humanas e Sociais em todo o país:

cujos procedimentos metodológicos envolvam a utilização de dados diretamente obtidos com os participantes ou de informações identificáveis ou que possam acarretar riscos maiores do que os existentes na vida cotidiana. (Brasil 2016a: 1).

A Resolução 510/2016 está em processo de constante adequação nos CEP de Ciências Humanas e Sociais brasileiros por causa das características metodológicas das pesquisas etnográficas envolvendo seres humanos e que só podem ser autorizadas mediante a convivência prolongada com os grupos, por meio de vídeos e/ou outras maneiras de consentimento e que têm sido aprimoradas desde então.

O campo da Bioética se encontra em nichos de

construção de ideias e princípios que respeitam a diversidade humana, biológica e cultural, elementos eficazes à proteção de pessoas vulneráveis ou não.

Para a Bioantropologia, o tema da bioética é um assunto indissociável, justamente por englobar em sua dimensão ética a feitura de projetos com/e em seres humanos⁸ substancialmente vulneráveis.

Neste artigo isso será discutido no contexto de uma síndrome genética, a Doença Falciforme, partindo do cotidiano dos interlocutores, de seus relatos sobre a própria doença e de constantes envolvimento éticos, como a pesquisa antropológica com autorização prévia. Mas antes, deve-se tratar sobre a “vulnerabilidade”.

3 AS DIVERSAS VULNERABILIDADES NO CAMPO DA BIOÉTICA

Usa-se aqui o sentido de Kottow (2008) para vulnerabilidade, descrito por Morais (2010) como:

O atributo antropológico dos seres humanos devido ao simples fato de estarem vivos. Ser vulnerável significa estar susceptível a sofrer danos. Algumas pessoas são afetadas por circunstâncias desfavoráveis (pobreza, educação, dificuldades geográficas, doenças crônicas ou outros infortúnios) que as tornam mais expostas: padecem de perda de capacidade ou de liberdade; tem reduzida a gama de oportunidades de escolha dos bens essenciais para suas vidas (Morais 2010: 333).

8 Para Oliveira (2010: 30), as pesquisas com seres humanos (investigação das Ciências Sociais, de interlocução) e em seres humanos (investigação das Ciências Biomédicas, de intervenção) têm o compromisso ético de respeitar o sujeito envolvido na pesquisa, ainda que as duas intervenções - ‘verbais’ ou de ‘procedimento laboratorial’ - consigam dar conta de atitudes éticas, mantendo-se o antropólogo com a responsabilidade ética da “definição de o quê, como e quando publicar”.

O conceito não é fechado em si mesmo, pois ainda não existe um consenso entre os estudiosos do tema. Para tanto, é importante entender que, segundo a Resolução 196 (Brasil 1996), vulnerabilidade é:

O estado de pessoas ou grupos que, por quaisquer razões ou motivos, tenham a sua capacidade de autodeterminação reduzida ou impedida, ou de qualquer forma estejam impedidos de opor resistência, sobretudo no que se refere ao consentimento livre e esclarecido (Brasil 1996:3).

O artigo “Populações especiais: vulnerabilidade e proteção”, de Rogers e Ballantyne (2008), discorre a respeito dessa palavra ou conceito tão amplamente discutido nas Ciências Biomédicas e no campo da ética, para eles, vulnerabilidade seria “a incapacidade [dos envolvidos em pesquisas científicas] de proteger os próprios interesses” (Rogers & Ballantyne 2008: 123, adendo nosso). Logo, a vulnerabilidade “existe como um espectro, não é nem presente nem ausente”, discutindo-a como tema principal e afirmando que ela está associada às desigualdades sociais e às relações de poder entre aquele que participa voluntariamente de uma pesquisa científica e o pesquisador, sendo a *prima facie* das considerações ao entendimento das “capacidades mentais reduzidas”, pela sensibilidade de ter uma doença, por limitação financeira, promessa de benefícios etc. (Rogers & Ballantyne 2008: 123).

Os autores pontuam duas vulnerabilidades: a intrínseca, que é “causada por características que tem a ver com os próprios indivíduos, tais como doença mental, deficiência intelectual, doença grave ou os extremos de idade (crianças e idosos)” (Rogers & Ballantyne 2008:123); e a extrínseca, aquela que é “ocasionada por circunstâncias externas, como falta de poder socioeconômico, pobreza, baixa escolaridade ou carência de recursos”, conceitos envoltos em questões éticas relevantes que estão imbricadas, possuindo ambas as vulnerabilidades (Rogers & Ballantyne 2008: 125).

Rogers e Ballantyne (2008) citam como exemplos os bebês prematuros da Bolívia com a Síndrome Respiratória Aguda Grave (SARS), da sigla em inglês *Severe Acute Respiratory Syndrome*, um dos sintomas de alta gravidade da atual pandemia global, a Covid-19. No caso dos bebês bolivianos, ela foi associada a questões de natalidade, todos vulneráveis por não terem acesso a surfactantes nem a instalações de cuidados intensivos necessários à sobrevivência. Outro exemplo foram crianças com HIV sem AZT (Zidovudina), na África, sem acesso à Terapia Antirretroviral (TARV), populações com vulnerabilidades extremas, que foram submetidas a experimentos exatamente por sua condição de pobreza (vulnerabilidade intrínseca e extrínseca).

Os pesquisadores citam como questões extrínsecas: a “falta de poder” (por questões de gênero, raça, idade, sexo ou populações indígenas, suscetíveis em relação à sociedade nacional) e outros riscos ligados à integralidade física, riscos psicológicos, sociais e econômicos, desvantagem educacional (o que dificulta o entendimento do TCLE), o não acesso a cuidados básicos de saúde e outros. Já as questões intrínsecas, basicamente, seriam a não capacidade para decisões, como é o caso de bebês, crianças, e adolescentes; e a incapacidade mental de pessoas dependentes de cuidados médicos e de idosos.

Por outro lado, o polêmico texto “Pagamento a participantes de pesquisa”, de Castro (2008: 219), inicia com algumas indagações: “Os sujeitos humanos devem ser pagos por participarem de pesquisas biomédicas? O que pode haver de errado, se assim o for, em pagar sujeitos humanos para tomar parte em estudos biomédicos? É aceitável que a pesquisa biomédica seja tida como uma oportunidade de ganhar dinheiro?”, abordando argumentos a favor e contra o pagamento a sujeitos participantes de pesquisas na área da saúde.

Castro (2008) descreve casos sobre o pagamento em pesquisas, como o de Reed, que pagou \$ 100 (cem dólares americanos, em ouro) para voluntários que quisessem participar de um experimento sobre a febre amarela (e mais 100 para os que contraíssem

a doença e/ou morte), soma que constava no TCLE do estudo! O autor declara que, hoje em dia, muitas pessoas são pagas para participar de pesquisas científicas, todavia, “gera uma tensão preocupante entre a necessidade de recrutar sujeitos humanos e a de assegurar sua capacidade de decidir livre e independentemente” (Castro 2008: 222), isto é, o dinheiro poderia proporcionar ao sujeito uma decisão arbitrária, contrária ao que foi estabelecido em Nuremberg, o que gera muitas controvérsias (Castro 2008).

O autor supõe que o altruísmo, talvez, não deva ser a única forma de incentivo à participação em pesquisas científicas, entretanto, no campo das Ciências Biomédicas, existem muitos avanços das experiências que contribuem à participação voluntária e, assim sendo: “Nessa interpretação extrema, parece não haver nenhuma justificativa para pagamentos, sejam eles de qualquer espécie” (Castro 2008: 222).

Mais adiante, declara: “Em vez de prestar atenção no debate sobre pagamento *versus* não pagamento, talvez se devessem focalizar as condições sob as quais o pagamento poderia ser oferecido” (Castro 2008: 222), distinguindo três exemplos de pagamento: o modelo de mercado, em que “o mercado é o local onde se usa dinheiro para encorajar as pessoas a trocar bens que elas possuem ou para oferecer serviços que estão em

demanda, a ideia é ser sensível às tendências do mercado” (Castro 2008: 229); o de salário-pagamento, em que a “participação em pesquisa em pé de igualdade com o trabalho não-qualificado assalariado” (Castro 2008: 230), e o modelo de reembolso: “centrado nas despesas contraídas em decorrência da participação do indivíduo, para cobri-las” (Castro 2008: 231).

Castro (2008) afirma também que a vulnerabilidade é preocupante com as possíveis consequências de oferecer pagamento:

Nas Filipinas, crianças de rua que foram recrutadas para pesquisas receberam pagamento em forma de biscoitos ou pães. Mesmo quantias pequenas podem servir como incentivos para populações extremamente vulneráveis” (Castro 2008: 242).

Além disso, pessoas encarceradas também foram/são envolvidas em pesquisas científicas, como as experiências nazistas da II Guerra Mundial (coercitivas). Na atualidade, nos EUA, uma pesquisa sobre malária em uma prisão de Illinois (paga), gerou efeitos colaterais indesejados, tornando o incentivo ao pagamento uma questão contraditória. Castro (2008) conclui descrevendo algumas regras para o pagamento, como “a proibição da menção de pagamento em anúncios, para minimizar a possibilidade de indução indevida” ou a “permissão apenas de presentes não monetários como um sinal de agradecimento (anunciado e oferecido após o

ensaio)” (Castro 2008: 246-250).

Será que tais condições são válidas sem usar de coerção? O texto é impreciso para quem o lê e, se esse não for o desígnio do pesquisador, então, continua-se em dúvida sobre o que ele propõe, o que torna o “esclarecimento ético” do pagamento para participação em pesquisa muito conflitante, sendo necessário rever tais conceitos, especialmente, no Brasil, constituído de tantas desigualdades sociais com vulnerabilidades em diversos aspectos.

Vale ressaltar que no Brasil, as resoluções tratam apenas sobre o ressarcimento dos participantes da pesquisa, que é a “compensação material, exclusivamente de despesas do participante e seus acompanhantes, quando necessário, tais como transporte e alimentação” (Brasil 2012: 3).

Com relação ao consentimento livre e esclarecido, observam-se diferenças na Resolução 510/2016, quando comparada às resoluções anteriores. Nela, o consentimento pode ser obtido em qualquer etapa da pesquisa, assim como poderá ser retirado, podendo ainda ser comunicado e obtido de várias formas, de acordo com as características dos participantes:

Registro do consentimento ou do assentimento: documento em qualquer meio, formato ou mídia, como papel, áudio, filmagem, mídia eletrônica e digital, que registra a concessão de consentimento ou de assentimento livre e esclarecido, sendo a forma

de registro escolhida a partir das características individuais, sociais, linguísticas, econômicas e culturais do participante da pesquisa e em razão das abordagens metodológicas aplicadas (Brasil 2016a: 4).

No artigo “Consentimento livre e esclarecido: ainda uma ferramenta útil na ética em pesquisa?”, Luna (2008) pondera sobre os usos do TCLE, que desde as violações da II Guerra Mundial é usado para impedir pesquisas de caráter abusivo entre pessoas (prisioneiros de guerra, por exemplo) e

embora não seja o primeiro documento na área de ética em pesquisa, ele é paradigmático e um dos documentos mais bem conhecidos, sua intenção era a de eliminar a pesquisa antiética, e o foco adotado foi sobre o TCLE (Luna 2008: 154).

Mesmo após o Código de Nuremberg e a ‘fé na ciência e no progresso’, casos como de Tuskegee e outros, continuaram ocorrendo, arriscando a vida de pessoas vulneráveis “sem seu consentimento ou aprovação”. A autora aborda inúmeras situações nas quais o documento foi, deve ou é usado, como uma “regra de ouro” no domínio da ética em pesquisa, especialmente nos países em desenvolvimento (Luna 2008: 155-162). Para Luna (2008), o TCLE é demasiado formal, pois

frequentemente, o consentimento livre e esclarecido é uma comunicação única e unidirecional, um obstáculo que os pesquisadores precisam transpor para irem para a etapa seguinte do seu protocolo de pesquisa. (Luna 2008: 162-163 apud Heise & Wood 2005: 19).

De forma geral, a autora considera que o TCLE não é exatamente “claro” como deveria ser, ao contrário, é um documento que dificulta o seu entendimento, pois as pessoas envolvidas em estudos acadêmicos são socioculturalmente diversas em termos de “língua, religião, economia e tradição”, lembrando ainda que “uma grande porcentagem da população é altamente vulnerável devido às desigualdades estruturais, ao racismo, à pobreza, à baixa alfabetização e à disparidade de gênero” (Luna 2008: 163 apud Bhan et al. 2006: 39).

A pesquisadora conclui informando que a pobreza (escassez de recursos) é um problema a ser debatido, “um convite à exploração”, sendo um desafio para a pesquisa em geral e o TCLE “uma condição necessária, mas não suficiente” (Luna 2008: 181-182).

Diante dos temas sobre ética, bioética e desafios na pesquisa científica expostos é importante refletir sobre como as vulnerabilidades associadas às pessoas com Doença Falciforme na região amazônica podem influenciar na autonomia dos indivíduos participantes do estudo em relação ao consentimento de pesquisa, além de outras etapas do trabalho de campo.

Valêncio e Domingos (2016) refletem sobre essas condições apesar da carência de publicações sobre o tema. De acordo com os autores, a vulnerabilidade biológica se manifesta nas implicações clínicas da

AF: dor, intervenções clínicas e cirúrgicas, danos físicos e suas consequências no âmbito psíquico, estigmatização, preconceito, limitações laborais etc.

Além disso, a vulnerabilidade cultural da AF está associada à convivência com os piores índices de escolarização e desenvolvimento econômico, sobretudo na população negra, também submetida ao racismo e intolerância religiosa (Valêncio & Domingos 2016). Nesse sentido, o processo de consentimento informado nas pessoas com AF deve ser avaliado com cautela, considerando as suas singularidades (Valêncio & Domingos 2016).

Por conseguinte, é imprescindível repensar o modelo documental do TCLE e, acima de tudo, enfrentar as desigualdades entre os países com maior respeito às pessoas envolvidas nos projetos de pesquisa, a fim de beneficiar os grupos participantes, dando-lhes maior dignidade. Podemos começar a fazê-lo no Brasil. Mas como pensar a Bioética na área da Bioantropologia?

De que forma pode-se refletir sobre a aplicação da Ética na abrangência do trabalho de campo entre indivíduos com doenças crônicas, como a Doença Falciforme, com pessoas consideradas vulneráveis pela cronicidade da enfermidade e outros elementos bioculturais? É o que se pretende discutir daqui em diante.

4 O HEMOCENTRO COMO ALDEIA E O ENFOQUE BIOÉTICO

A *Aldeia* pesquisada ou lócus de observação foi um hemocentro na cidade de Belém, estado do Pará, Região Norte. Os nativos foram as pessoas com o diagnóstico confirmado de Anemia Falciforme (AF, a forma sintomática da doença) que faziam acompanhamento de sua evolução clínica e multiprofissional na Fundação Centro de Hemoterapia e Hematologia do Estado do Pará (HEMOPA). As miçangas como artefatos de “trocas por informações” foram documentos técnicos, como o projeto de pesquisa e o TCLE, seguindo a Resolução 196/96 do Conselho Nacional de Saúde (CNS), posteriormente substituída pela Resolução 466/2012 e em seguida complementada pela Resolução 510/2016, ambas em vigência.

O laudo de ancestralidade fornecido após a análise genômica do grupo estudado e imediatamente informado durante a leitura do TCLE também pode ser entendido como o *corpus inscriptorum*, contendo as narrativas dos antepassados genéticos do grupo, que são os instrumentos de feedback com os participantes da pesquisa na qual fomos aceitos no decorrer da vivência pelos caminhos do Hemocentro (Giumbelli 2002: 97-98, Peirano 1995).

É fundamental destacar que a entrada em campo depende da apresentação no local de uma

carta de recomendação do projeto de pesquisa pelo pesquisador principal, o cadastro da folha de rosto digital na Plataforma Brasil, a assinatura de próprio punho e o carimbo do professor responsável pela pesquisa, o Certificado de Apresentação de Apreciação Ética (CAAE), ou seja, o número de registro de aprovação no CEP/Plataforma Brasil, dentre outras comprovações atualmente obrigatórias antes de qualquer pesquisa científica que envolva seres humanos, embora a abordagem específica sobre as documentações e aprovações prévias necessárias às pesquisas em Ciências Humanas e Sociais tenham sido posteriormente regulamentadas (Luna 2008, Brasil 2012).

Os dados e registros em questão constituem a primeira aceitação do estudante aspirante a bioantropólogo, que precisa aguardar o parecer técnico de um CEP, que tem um prazo de 30 a 60 dias para emitir a autorização do estudo ao pesquisador - que não é o discente que está no front, mas sim, geralmente, o seu orientador, porque até aquele momento o aluno de pós-graduação é apenas um sopro de areia cercado de invisibilidade -, à espera do parecer consubstanciado favorável para a entrada em campo. Somente após esse caminho, o estudante - agora proclamado com o seu ditame - pode finalmente dar início aos imponderáveis da pesquisa científica - Malinowski era feliz e não sabia.

O trabalho de campo do bioantropólogo na abordagem da saúde e da doença cursa algumas passagens que são realmente distintas daquelas tradicionalmente trilhadas com a imersão de estudos nas áreas da Antropologia Social/Cultural e, até mesmo, da Arqueologia - que precisa de documentos mais específicos, por exemplo, autorizações do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), para intervenções (escavações) em sítios arqueológicos ou o contato prévio com comunidades indígenas ou ribeirinhas para conviver entre os sujeitos pesquisados. Na Antropologia Social, os métodos de pesquisa de campo em serviços de saúde podem ser descritos como o uso da socialização e da observação, na criação de laços, de proximidade e distância do pesquisado, que são práticas culturais que englobam relações sensíveis entre o pesquisador e o pesquisado (Ferreira & Fleischer 2014).

No contexto da Bioantropologia, necessita-se com frequência da submissão do projeto de pesquisa a um Comitê de Ética institucional. Ele, como a própria rubrica indica, é um conselho técnico que valida o cumprimento de diversos preceitos éticos nas pesquisas com seres humanos, a fim de evitar a exposição das pessoas a situações antiéticas, insalubres, vexatórias, que causem malefícios na integridade física e moral dos sujeitos, constrangimentos, dentre outros

princípios adotados na área da Bioética, como a autonomia, a justiça, a beneficência e a não maleficência (Diniz & Guilhem 2008, Rogers & Ballantyne 2008, Fonseca 2010).

A observação do *Outro* na instituição de saúde pública referida é circundada por um Procedimento Operacional Padrão (POP), que exige dos discentes-pesquisadores uma conduta que seja similar ao do corpo técnico que acompanha os usuários no atendimento de rotina: é preciso que o bioantropólogo modifique o seu *métier*, desde a vestimenta que costuma usar - diga-se mais informal - adotando o uso de um “jaleco”, acessório habitual no local -, passando por um ritual⁹ de reconhecimento dos espaços e rotinas na recepção dos usuários do Sistema Único de Saúde (SUS), nesse caso, de clínica hematológica, até a observação do modo como os interlocutores são acolhidos no dia a dia nos setores de ambulatórios médicos, odontológicos, de fisioterapia, enfermagem, psicossocial e urgência que compõem o hemocentro.

Munidos de todo o indumentário padrão: jaleco branco, sapatos fechados, crachá de identificação, TCLE, gravador digital, prancheta e questionários, os aprendizes estão prontos para o seu primeiro

dia em campo. Normalmente, porém, o início da pesquisa é desolador, a impressão que se tem é a de estar sozinho, numa praia deserta, olhando o barco a motor desaparecer no horizonte... Aos moldes clássicos! E de certa maneira, é isso mesmo o que acontece, porque, naquele momento, os pesquisadores estão desamparados, sem livros ou teorias e, literalmente estão lá, no lugar de sua pesquisa (Geertz 2000).

Durante a pesquisa de campo, as pessoas que se encontravam na sala de espera aguardavam ansiosamente o atendimento médico, um dos espaços no qual a pesquisa ocorreu. Após duas ou três abordagens com cada interlocutor, no mesmo dia, quando a sorte lhes sorria, os entrevistados relatavam a respeito de suas vidas, angústias, medos, euforias, impressões de saúde e doença, sobre o seu próprio diagnóstico, seus credos, preconceitos, entre tantas perguntas ordenadas no formulário semiestruturado, que fora anteriormente aprovado pelo CEP.

A abordagem com cada interlocutor em campo é muito particular, neste caso, depende do momento em que se percebe que o sujeito aparentemente está descontraído e, necessariamente, sem crise de dor. Em geral, sucedeu ser imprescindível estar presente

9 Na ocasião, as chefias de cada clínica e assessorias técnicas conduziram os estudantes para serem formalmente apresentados nos locais dos diversos ambulatórios. A conduta ocorre com todos os pesquisadores, sem exceção, mesmo aqueles que já fizeram parte do hemocentro como antigos servidores públicos, como é o caso de uma das pesquisadoras do estudo.

bastante cedo ao hemocentro, antes dos pacientes chegarem ao local. Na recepção de ambulatório era de praxe recolher a agenda médica, anotar ou decorar os nomes dos interlocutores, idade, cidade, sexo, horário e tipo de consulta do dia para fazer a chamada e iniciar a entrevista.

A prioridade era manter a observação do momento em que o interlocutor chegava e confirmava a sua consulta para, posteriormente, iniciar a primeira abordagem: apresentar-se ao *nativo*. O momento da aceitação do *nativo* é único. Ambos, pesquisadores e pesquisados, costumam expressar certa cumplicidade e ao final da consulta médica, iniciam a “conversa com finalidade” (Minayo 2000: 90). Obviamente, nem todos os interlocutores concordavam em participar do estudo, porém, as justificativas se mostravam sempre afinadas, como: “Tenho hora certa para voltar ao meu município de origem”, “Tenho que visitar um parente”, “Eu não terei tempo hoje”, e demais formas de dizer “não”, todavia, os diálogos com as pessoas com AF nos ambulatórios fluíram com apropriada segurança depois de se explicar os principais objetivos da pesquisa via TCLE e adotando a percepção biossocial da Doença Falciforme partindo das narrativas dos interlocutores.

As vulnerabilidades da AF se encontram explicitadas na vivência de muitos interlocutores.

Silva e Silva (2013) analisaram a vulnerabilidade biossocial desses sujeitos descrevendo sobre a baixa renda familiar, o déficit escolar e a discriminação sociorracial do grupo, sendo que tais indivíduos ainda apresentam as restrições físicas impostas pela doença, associadas a dificuldades de acesso aos serviços de saúde, sobretudo, entre as populações ribeirinhas (Silva & Silva 2013, Silva 2015).

O cuidado no momento de obter o consentimento dos pesquisados recaiu principalmente sobre a linguagem utilizada na aplicação do TCLE e durante a condução da pesquisa, de maneira acessível, acolhedora, respeitando sua autonomia e não reforçando tais vulnerabilidades, ao contrário, dando-lhes visibilidade, a fim de problematizar as políticas públicas e sociais para essa população. Outro aspecto considerado no consentimento, conforme explicitado por Valêncio e Domingos (2016), foi deixar claro aos sujeitos que a participação na pesquisa não estava vinculada à continuidade do seu tratamento na rede de saúde.

O critério de seleção dos sujeitos da pesquisa, a título de delimitação, foi eleger apenas as pessoas com diagnóstico confirmado de AF. A sigla para identificar a doença tanto na nomenclatura genética, médica e laboratorial quanto no prontuário eletrônico do hemocentro é conhecida como *Hb SS*, ou seja, que aquela pessoa possui um alelo mutante em sua hemoglobina (*Hb S*),

os conhecidos “glóbulos vermelhos” do sangue, mutação chamada então de SS; para os indivíduos ditos de hemoglobina normal, a mesma sigla é representada com AA (Guerreiro et al. 1994, 1999, Cardoso & Guerreiro 2010).

Durante o ano de 2011, no período da pesquisa de mestrado, foram realizadas 45 entrevistas extensas e, muitas vezes, bastante tocantes, um risco não esperado antes do TCLE. Os interlocutores apresentavam declarações comovidas, com choro discretamente contido, lágrimas espontâneas e soluços enternecidos que são quase indescritíveis no sentido de atravessar o momento sem “objetivamente se neutralizar” diante do andamento do diálogo. Tal situação de cunho sensível é difícil de refrear diante do anseio de compreender o universo do Outro, porque o domínio emotivo durante a entrevista é subjetivo. A ressalva do sentimento mútuo é importante porque o ato de se encontrar perante o imponderável é um estranhamento essencialmente humano e, por isso, pode ocasionar em parar a entrevista para “respirar”, mudar de assunto, chegar-se ao entrevistado, perguntar se está tudo bem e seguir, mesmo com o anseio à flor da pele, que nem sempre pode ser expresso durante a pesquisa de campo.

Outras narrativas informavam sobre a demora do atendimento no SUS, do incômodo rotineiro por quilômetros e quilômetros de distância

percorridos pelos interlocutores, que saíam de diversas cidades do interior do Pará até encontrar acolhimento médico especializado apenas em Belém ou mesmo pela longa espera no hemocentro devido ao grande número de consultas realizadas ao dia, principalmente, para aquelas pessoas que relataram momentos de dores diversas.

Os sintomas mais comuns relatados pelas pessoas com AF foram dor pélvica, no “corpo inteiro”, nos ossos, nas pernas, no baço, nos rins, nas “juntas” (algia nas articulações), nos tecidos bucais, na coluna cervical, epigástrica, nos braços, tornozelos, e demais sintomas extremamente desagradáveis que constituem a experiência de viver com AF em períodos de aflição ou crise. Dados dos prontuários médicos que relatavam a evolução clínica dos interlocutores desde o primeiro atendimento até o último exame de rotina também foram recolhidos e analisados, com o intuito de visualizar o acompanhamento e adesão ao tratamento (Silva & Silva 2013).

Além disso, assuntos como renda familiar, sensação ao ser diagnosticado, discriminação, preconceito, apoio familiar, religiosidade, informações sobre AF, tratamentos não acadêmicos, vivências, deslocamentos e demais sociabilidades do cotidiano das pessoas com o agravo foram narradas ao longo de oito meses de trabalho de

campo no Hemopa. Algumas falas¹⁰ mostram aspectos bioculturais do agravo:

“A gente *abusa* de tá vindo, sofro um calafrio, é muito ruim, depois que ela tirou o baço [a filha], as crises e internações acabaram. Assim, na verdade, tranquilo não é. Os pacientes com anemia falciforme são uma caixinha de surpresas, tem que *tá* preparado pra qualquer coisa a qualquer hora” (Alzira, Do lar, Mãe de adolescente de 14 anos com AF, município de Jacundá, estado do Pará).

“Ele é muito tímido, calado, não gosta de viver com outras crianças, eu aconselho ele a ir brincar, é atrasado na escola, não consegue acompanhar os estudos, é o jeitinho dele mesmo, ele é retraído, fechado” (Raimunda, Doméstica, Mãe de adolescente de 13 anos com AF, município de Abel Figueiredo, estado do Pará).

“No próprio ambiente de saúde já sofri discriminação. Quando estava internada e dizia que as dores não passavam, elas [as enfermeiras e técnicas de enfermagem] diziam que era psicológico. Isso causava tristeza. Tem muitas pessoas que não entendem que essas dores são tão fortes, que precisam de opioides, mas que são paliativos, não resolvem o problema com a sangria e a transfusão, os profissionais não entendem que a dor é complicada. Eu considero isso muita negligência” (Joana, pedagoga, 35 anos, pessoa com AF, município de Belém, estado do Pará).

“Quase todo dia eu sinto dores nos ossos, na cabeça, no corpo. Eu sou ruim pra comer, eu não sinto vontade de comer. Tem dia que eu *tô* bem, mas quase todo mês eu tenho crise de dor, principalmente no período menstrual, eu já *pelejei* pra passar no ginecologista porque eu não quero mais menstruar,

porque desde a primeira vez que eu menstruei eu vim *parar* pra Belém” (Aldalice, estudante, 25 anos, pessoa com AF, município de Marabá).

“É um pouco complicado pela dificuldade de morar longe, não tenho condições de comprar as passagens, dou graças a Deus a *saúde* dar pra gente (TFD). A passagem custa R\$ 40,00, são quatro passagens [para a criança e o pai, ida e volta, ao todo ambos gastam R\$ 160,00, mais do que o pai arrecada por mês revendendo o excedente da farinha que produz]. Eu não tenho condições de comprar e eles só dão a passagem mesmo. Quando a gente vem, fico na casa do pai do meu cunhado, aqui no Jurunas, venho a pé pro Hemopa” (Jairo, agricultor, pai de criança de 10 anos com AF, município de Oeiras do Pará).

As leituras de prontuários clínicos durante a pesquisa de campo no hemocentro foram momentos cruciais de formação acadêmica bioantropológica e bioética, porque nesses documentos existem elementos que são relevantes na constituição de saúde e doença dos sujeitos da pesquisa, que estão para além dos sintomas especificamente.

Os prontuários, em geral, descreviam a respeito do primeiro atendimento que levou o paciente a ser encaixado como “tratamento para doença falciforme”, muitas vezes referenciado de outras unidades de saúde como suspeita de hepatite, leucemia ou reumatismo, sendo que muitos não tiveram acesso ao teste do pezinho

10 Durante a fase do trabalho de campo no mestrado (2011), o TCLE foi confeccionado para garantir o anonimato dos relatos, sendo que as entrevistas foram exclusivamente publicadas sem identificação dos participantes nem uso de imagens ou vídeos, utilizando nomes fictícios como os citados acima. Quase no final da pesquisa, foram feitas duas fotografias de uma das entrevistadas durante uma conversa informal de corredor, que foram arquivadas. Foi pedida autorização para uso das imagens em questão, alguns anos depois, para uma palestra fechada, que foi concedida.

durante a infância ou adolescência. Em muitos documentos, observa-se a subnotificação de raça/cor, que não era requisito importante de coleta de informações, sendo hoje um dado fundamental para compreender a relação entre AF e ancestralidade genética, ou ainda a distribuição de medicamentos que são usados na terapêutica de AF, que nem sempre eram distribuídos de forma regular pelo hemocentro por causa de algumas falhas de reposição administrativa ou logística.

Nos mesmos documentos, notam-se relatos sobre outras doenças genéticas ou crônicas associadas à AF ou casos de não aceitação da condição genética de pacientes pelos pais e ou parentes, com relatos descritos nos exames psicológicos. Outros casos graves, como crises de priapismo, necroses ósseas, sequelas de AVC, a descontinuidade no tratamento devido a situação de renda dos pacientes, dentre outras manifestações clínicas e socioculturais importantes também faziam parte das vicissitudes dos pacientes. Todos, instrumentos bioéticos que devem ser levados em consideração no momento da descrição densa sobre as pessoas pesquisadas, levando em consideração a confidencialidade, a privacidade e o respeito com eles, preservando as suas identidades, sempre que for o caso.

Para entender as representações sobre a Doença Falciforme é adequado considerar o contexto

biocultural no qual os indivíduos realizam suas práticas de convivência, labores, sociabilidades e, principalmente, organizam itinerários terapêuticos que são ordenados no domínio de suas estruturas socioeconômicas, ambientais e humanas. Idealmente é interessante que o bioantropólogo em campo possa realizar a proximidade com os sujeitos da observação de modo discreto, com um diálogo preliminar como se resguardasse um segredo, para que se habituem ou consigam figurar o pesquisador de maneira mais amigável em campo.

Quanto maior a afinidade que a abordagem do primeiro contato apresente como *retorno* (consentimento/assentimento) e mais estreitas possíveis forem as relações com o pesquisado, o entrevistador conseguirá avizinhar-se das informações que pretende, arranjando a tão desejada adjacência com o agrupamento que ambiciona estudar. Em outras palavras, o pesquisador consegue ser aceito pelos indivíduos, em definitivo (Peirano 1995).

O envolvimento bioético da AF no Pará está relacionado à forma de estar em campo, pois na pesquisa social, as autorizações, os riscos, os modelos de diálogo com os sujeitos da pesquisa, os benefícios e as trocas de informações entre os pesquisados e o bioantropólogo são, todos,

instrumentos que lidam diretamente com sensibilidades diversas e, mesmo o risco mínimo¹¹, - como uma resposta emocionada sobre um assunto delicado no cerne de uma doença crônica - deve ser considerado, risco esse que, de modo geral, não é pensado de modo crítico.

O conceito envolve a ideia de procedimentos ou intervenções médicas e não um ímpeto bastante humano como o ato de se emocionar ou se chocar diante de uma pergunta inesperada, portanto, é preciso repensar conceitos sobre novos riscos envolvidos em pesquisas antropológicas, por exemplo, considerar os diversos riscos como fatores cruciais para o envolvimento de pessoas adoecidas e/ou em situação de vulnerabilidade social (Guerrero & Bosi 2015).

Havia uma inadequação da atual resolução diante das características da pesquisa em Ciências Humanas e Sociais, que possuem diferenças em relação às Ciências Biomédicas, além do uso do conceito de “risco” em diretrizes à CHS no ambiente da saúde, apontando as interfaces e as tensões que discutem “mérito científico e avaliação ética”, abordando os empecilhos no

diálogo interparadigmático na pesquisa em saúde, consideradas as características das distintas tradições, a ancoragem da CONEP na perspectiva positivista e a defesa da hegemonia dessa tradição

(Guerrero & Bosi 2015: 2615).

A Resolução 466/2012 não dava conta do trabalho de campo do antropólogo. Era notório que existia uma inconformidade dessa resolução para a grande área das CHS, pois os méritos e vicissitudes da pesquisa social *versus* pesquisa biomédica são diferentes, ainda que complementares e estão “para além dos comitês de ética em pesquisa”, porque a mera autorização assinada por um protocolo de pesquisa não garante a legitimidade da empatia com o *nativo*. O documento, talvez, avalize a autoridade do pesquisador, nada longe disso.

5 DESAFIOS BIOÉTCOS E QUEBRA DE PARADIGMAS

Cinco anos após a primeira entrada em campo na ocasião do curso de mestrado (2011), a pesquisa com pessoas com AF continuou entre o final de 2016 e início de 2017 durante o curso de doutorado em Bioantropologia (UFPA) com o projeto de pesquisa “A Doença Falciforme na Amazônia: as intersecções entre identidade de raça/cor e ancestralidade genômica no contexto paraense”.

Esse novo estudo abordou a AF na investigação bioantropológica da Era da Genômica (Santos & Maio 2005), agora com

11 De acordo com a Resolução 510/2016 (Brasil 2015: 4), o risco da pesquisa envolve a “possibilidade de danos à dimensão física, psíquica, moral, intelectual, social, cultural do ser humano, em qualquer etapa da pesquisa e dela decorrente”, o que não foi observado de modo contundente durante a nossa pesquisa.

um *n* de 60 pessoas entrevistadas, também de abordagem qualitativa. Todavia, muitos empecilhos foram enfrentados no âmbito do site da Plataforma Brasil, novamente, com inúmeros documentos para a autorização do estudo na avaliação ética que então se iniciava.

O tempo de espera foi longo, de exatos seis meses, por uma grande dificuldade de comunicação entre a pesquisadora principal e os códigos eletrônicos exigidos pelo site da Plataforma, com longa demora e pouca resolução nas respostas do CEP, como um documento com assinatura digitalizada do responsável pelo projeto, que voltou para o ambiente do site de registro da pesquisa, pois é necessário que seja assinado de próprio punho, atrasando o início da pesquisa por três meses, além de um dos filtros de escolha do tipo de pesquisa não se adequar à proposta do projeto, pois o site entendia “análise genética” apenas como “questões laboratoriais” e não “antropológicas”, o que tornou o aceite mais demorado.

Com os devidos ajustes resolvidos, a resposta da assinatura inadequada demorou 30 dias para ser analisada e, após apresentar o documento adequado, outros detalhes e carimbos foram exigidos, sendo, finalmente, encerrados e o projeto de pesquisa,

obtendo parecer favorável, um semestre após a submissão, detalhes de comunicação e encaixe de novas propostas de pesquisa que precisam ser revistas, porque o sistema on-line foi criado para uma área afim, o que dificulta sobremaneira a pesquisa de campo nas CHS que segue protocolos outros senão os seus próprios.

Dessa vez, o hemocentro como aldeia tinha uma proposta diferente: analisar as questões bioculturais dos interlocutores que pudessem descrever as manifestações clínicas da AF, com a quantidade e a gravidade dos sintomas do agravo, os relatos socioeconômicos sobre escolaridade, renda, autodeclaração de raça/cor, idade e gênero, como também foram realizados testes genéticos para análise da ancestralidade genômica dos interlocutores, com o intuito de compreender a interação entre as categorias levantadas.

Em relação ao TCLE¹², houve um adendo relevante: os participantes poderiam autorizar o uso de imagem, áudio e vídeo com as entrevistas, que ocorreram duas vezes com cada pesquisado, sendo a primeira etapa a do levantamento socioeconômico e de saúde dos últimos 12 meses, descrevendo os sintomas mais importantes de acordo com os protocolos de Doença Falciforme

¹² Na fase da pesquisa de Doutorado (2016), o TCLE foi ampliado para utilização do uso de imagens e vídeos dos participantes do estudo, com autorizações de publicações de entrevistas gravadas durante a pesquisa de campo. A etapa em questão gerou a produção de um vídeo que foi aceito e apresentado no GT de Vídeos Etnográficos no Congresso Internacional de Etnobiologia que ocorreu em Belém (2018). O link do resultado do vídeo é <https://www.youtube.com/watch?v=-HMgFwj7P4&t=13s>.

do Ministério da Saúde (Brasil 2016b), precedido da autorização para coleta de sangue para exame de DNA (DNA autossômico), utilizado para o teste de ancestralidade.

A segunda etapa constava da entrega dos resultados dos testes genéticos e de outro questionário com perguntas subjetivas sobre a percepção dos resultados dos laudos, cujos grupos foram divididos em ancestralidade “ameríndia”, “europeia” e “africana”, de acordo com a maior porcentagem de frequência gênica apresentada por cada interlocutor.

Os resultados demonstraram que a maioria deles apresentou DNA europeu (58,2%), ameríndio (21,8%) e africano (20%), porém 90% se autodeclarou negro ou pardo, o que evidencia o alto índice de mistura genética em nossa população. A expressão de surpresa ao receberem esses resultados era visível em seus rostos e falas, visto que comprovavam o contrário de como se autodeclaravam de modo identitário. Esse tipo de resultado contribuiu para uma quebra de paradigmas, visto que a AF é considerada na literatura como uma doença de maior prevalência em populações afrodescendentes, no entanto, os índices de proporções genéticas do grupo estudado confirmam os processos sociohistóricos do *Out of África* para a Amazônia, a chamada *Diáspora Africana*, assim como as características regionais

de ocupação do território desde a colonização, dados fundamentais para a compreensão da complexidade genética da população local (Almeida 2010, Tales et al. 2017, Silva et al. 2020).

No grupo paraense estudado existe ainda uma variação de 18% de mulheres que exibem maior quantidade e maior gravidade de sintomas em relação aos homens, 65% dos participantes vivem na pobreza e tem baixo índice de escolaridade e 72% afirmam ter sofrido racismo e discriminação ao longo da vida (Silva 2015, Silva 2016, Silva et al. 2018).

As entrevistas foram gravadas em câmeras de celulares ou semiprofissionais, além dos áudios das entrevistas em gravadores de mão, quando o uso da imagem não era autorizado. Ainda assim, cerca de 80% dos entrevistados autorizaram o uso da imagem para fins científicos e ao longo de nove meses de trabalho de campo, com intervalo de um mês pela espera dos resultados genéticos, foram realizadas 120 entrevistas longas, conseguindo coletar um número significativo de informações sobre AF, com seus respectivos dados clínicos, genéticos e socioculturais fundamentais para a compreensão bioantropológica da AF na Amazônia.

Durante o período em questão, houve a oportunidade de reencontrar os interlocutores algumas vezes no hemocentro, além do momento da entrevista em si, conseguindo manter um contato mais aproximado durante e após a pesquisa, tanto

via mensagens de WhatsApp como em outras mídias sociais.

Um dos entrevistados faleceu alguns meses após a entrega do resultado de ancestralidade e dois deles foram indicados para o Transplante de Medula Óssea (TMO), único tratamento que consegue curar a AF até o momento, sendo que em 2019 uma participante conseguiu realizar o transplante e o outro ainda aguarda a sua vez. Para a realização de transplante de medula óssea, no caso de pessoas com AF, é necessário que o doador seja 100% compatível com o receptor, ou seja, deve ocorrer entre irmãos de mesmos pais/mães ou parentes próximos¹³.

A pesquisa social ainda enfrenta muitos desafios pela frente, mas em 2016, teve-se um marco, com a Resolução 510/2016 de CHS (Brasil 2016a), que é um alicerce inicial de contestação ao padrão biomédico dominante, um passo importante na elaboração das pesquisas na área das CHS, pois considera que a ética é uma construção humana, portanto histórica, social e cultural. Nela, alguns avanços podem ser apontados, pois o documento afiança que “a relação pesquisador-participante se constrói continuamente no processo da pesquisa, podendo ser redefinida a qualquer momento no diálogo entre subjetividades, implicando reflexividade e

construção de relações não hierárquicas” (Brasil 2016a: 1) que, em especial, coaduna com o *modus operandis* da Antropologia/Bioantropologia, que constrói o seu universo de pesquisa no decorrer do trabalho de campo.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os percursos apontados são alguns motes de como o bioantropólogo pode usar a pesquisa etnográfica em seu trabalho de campo. Ser filtrado por um Comitê de Ética não é um privilégio, é apenas uma introdução aos desafios do campo, dentre tantas outras que estarão por vir e que talvez trilhem aberturas diversas. Todavia, a forma como o observador da Bioantropologia deve portar-se em seu *métier* é consideravelmente diferenciado: o *ser aceito* no grupo acometido por uma enfermidade, a empatia da reciprocidade, o reconhecimento de ritos técnicos e de oralidades peculiares durante os levantamentos, exigem não apenas afinidade, mas documentações, interferências e muitos obstáculos éticos/bioéticos.

O conhecimento e a análise biocultural sobre os interlocutores, as noções sobre sintomas e crises de dor em pesquisas sobre doenças genéticas crônicas e o entendimento dos processos microevolutivos da Anemia

13 <http://www.blog.saude.gov.br/index.php/servicos/53389-transplante-de-medula-muda-vida-de-pessoa-com-doenca-falciforme>.

Falciforme - ou da hipertensão, diabetes e outras cronicidades -, são algumas categorias a serem consideradas. As situações de suscetibilidade biossocial, econômica, étnico-racial, estrutural, ética e bioética não apenas do interlocutor, como também de sua família e a sensibilização do pesquisador na percepção de como a saúde e as doenças humanas são representadas em sociedade, permitem inferir que o fazer bioantropológico é de uma complexidade que,

afora ser muito instigante, é um grande desafio que deve ser provocado e disseminado.

REFERÊNCIAS

Almeida, Ivete B. S. 2010. Culturas africanas, culturas diaspóricas: uma reflexão. *História e Perspectivas* 43: 197-214.

Brasil. 1996. Resolução nº 196, de 10 de outubro de 1996. *Diário Oficial da União*. Brasília: Conselho Nacional de Saúde/Ministério da Saúde.

Brasil. 2012. Resolução nº 466, de 12 de dezembro de 2012. *Diário Oficial da União*. Brasília: Conselho Nacional/Saúde do Ministério da Saúde.

Brasil. 2016a. Resolução nº 510, de 07 de abril de 2016. *Diário Oficial da União*. Brasília: Conselho Nacional de Saúde/Ministério da Saúde.

Brasil, 2016b. *Protocolo clínico e diretrizes terapêuticas doença falciforme: relatório de recomendação*. Brasília: CONITEC/Ministério da Saúde.

Brasil. 2020. *Comitês de Ética em Pesquisa no Brasil*. <http://conselho.saude.gov.br/comites-de-etica-em-pesquisa-conep?view=default>.

Bezerra, Ivone e Silva, Hilton Pereira. 2009. Tirando do pó: uma introdução metodológica sobre o tratamento de remanescentes ósseos humanos de origem arqueológica. *Revista de Arqueologia*. 22 (2): 121- 135. <https://revista.sabnet.org/index.php/sab/article/view/278/418>

Cançado, Rodolfo. 2007. Doenças falciformes. *Prática Hospitalar* 50:61-64.

Cardoso de Oliveira, Roberto. 2000. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: UNESP.

Cardoso, Greice Lemos e Guerreiro, João Farias. 2010. Molecular characterization of sickle cell anemia in the Northern Brazilian State of Pará. *American Journal of Human Biology* 22:573-577.

Castro, Leonardo. 2008. Pagamento a participantes de pesquisa, in *Ética em pesquisa: temas globais*. Editado por Diniz, Débora; Sugai, Andrea, Guilhem, Dirce e Squinca, Flávia, pp. 219-252. Brasília: Letras Livres, UnB.

Costa, Sérgio. 2008. O desafio da ética em pesquisa e da bioética, in *Ética em pesquisa: temas globais*. Editado por Diniz, Débora; Sugai, Andrea, Guilhem, Dirce e Squinca, Flávia, pp. 25-53. Brasília: Letras Livres, UnB.

Da-Glória, Pedro e Piperata, Bárbara. A. 2019. Modos de vida dos ribeirinhos da Amazônia sob uma abordagem biocultural. *Ciência e Cultura*. 71 (2). http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252019000200014.

Diniz, Débora e Guilhem, Dirce. 2008. *O que é bioética*. São Paulo: Brasiliense.

Ferreira, Jaqueline e Fleischer, Soraia. Organizadoras. 2014. *Etnografias em serviços de saúde*. Rio de Janeiro: Garamond.

Folha de São Paulo. 2006. *Uso de cobaias humanas no Amapá causa horror, diz senador*. <https://www1.folha.uol.com.br/folha/ciencia/ult306u14130.shtml>

Fonseca, Claudia. 2010. *Que ética? Que ciência? Que sociedade?* in *Ética e regulamentação na pesquisa antropológica*. Editado por Fleischer, Soraia e Schuch, Patrice. Brasília: Letras Livres, UnB.

Fry, P. H. et al. 2007. AIDS tem cor ou raça? Interpretação de dados e formulação de políticas de saúde no Brasil. *Cadernos de Saúde Pública*. 23(3):497-523.

Gamble, Vanessa Northington. 1995. *Making a place for ourselves: The Black Hospital Movement, 1920=1945*. Oxford: University Press.

Gaspar-Neto, Verlan Valle. 2012. A outra face do crânio: Antropologia biológica no Brasil hoje. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal Fluminense. <http://ppgantropologia.sites.uff.br/wp-content/uploads/sites/16/2016/07/VERLAN-VALLE-GASPAR-NETO.pAF>.

Geertz, Clifford. 2000. *Do ponto de vista dos “nativos”: a natureza do entendimento antropológico*. pp. 107-85. Petrópolis: Vozes.

Giumbelli, E. 2020. Para além do “trabalho de campo”: reflexões supostamente malinowskianas. *RBCS*. 17 (48): 91-107. https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-69092002000100007&script=sci_abstract&tlng=pt

Guerreiro, João Farias; Figueiredo, Mauro Silvério e Zago, M. A. 1994. Beta-globin gene cluster haplotypes of Amerindian populations from the Brazilian Amazon Region. *Human Heredity*. 44:142–149.

Guerreiro, João Farias et al. 1999. Genetical-demographic data from two Amazonian populations composed of descendants of African slaves: Pacoval and Curiau. *Genetics and Molecular Biology*. 22(2): 163-16.

Guerriero, Iara Coelho Zito e Bosi, Maria Lúcia Magalhães. 2015. Ética em pesquisa na dinâmica do campo científico: desafios na construção de diretrizes para ciências humanas e sociais. *Ciência & Saúde Coletiva*. 20(9): 2615-2624.

Holland, Brynn. 2017. *The ‘Father of Modern Gynecology’ Performed Shocking Experiments on Slaves*. 2017. <https://www.history.com/news/the-father-of-modern-gynecology-performed-shocking-experiments-on-slaves>

Laguardia, Josué. 2002. Raças e doenças: uma relação delicada. *PHYSIS: Revista de Saúde Coletiva*. 12(2):409-422.

Laguardia, Josué. 2006. No fio da navalha: anemia falciforme, raça e as implicações no cuidado à saúde. *Estudos Feministas*. 14(1): 243-262.

Laplantine, François. 2004. *Antropologia da doença*. São Paulo: Martins Fontes. 274 p.

Luna, Florencia. 2008. Consentimento livre e esclarecido: ainda uma ferramenta útil na ética em pesquisa, in *Ética em pesquisa: temas globais*. Editado por Diniz, Débora; Sugai, Andrea, Guilhem, Dirce e Squinca, Flávia, pp. 154-186. Brasília: Letras Livres, UnB.

Luz, Ilana Martins. 2014. A criminalização dos ensaios clínicos com seres humanos: carência e dignidade de tutela ou expansionismo penal? *Revista Direito UNIFACS – Debate Virtual*. 176.

Kottow, Miguel. 2008. História da ética em pesquisa com seres humanos, in *Ética em pesquisa: temas globais*. Editado por Diniz, Débora; Sugai, Andrea, Guilhem, Dirce e Squinca, Flávia, pp. 53-83. Brasília: Letras Livres, UnB.

Martínez, Gabriela Rueda. 2014. Uma visão bioética da regulamentação colombiana sobre pesquisas com seres humanos e normas de publicação. Dissertação de mestrado, PPGb, Universidade de Brasília, Brasília.

Minayo, Maria Cecília Souza. 2000. *O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde*. Rio de Janeiro: Hucitec; São Paulo: Abrasco.

Morais, Inês Motta. 2010. Vulnerabilidade do doente versus autonomia individual. *Revista Brasileira de Saúde Materno Infantil*. 10 (Supl. 2): S331-S336.

Munanga, Kabengele. 2004. A difícil tarefa de definir quem é negro no Brasil. *Estudos Avançados*. 18(50):51-66.

Naoum, Paulo C. 2000a. Interferentes eritrocitários e ambientais na anemia falciforme. *Revista Brasileira de Hematologia e Hemoterapia*. 22(1):05-22.

Naoum, Paulo C. 2000b. Prevalência e controle da hemoglobina S. *Revista Brasileira de Hematologia e Hemoterapia*. 22 (Supl. 2):342-148.

Naoum, Paulo C. 2011. Sick cell disease: from the beginning until it was recognized as a public health disease. *Revista Brasileira de Hematologia e Hemoterapia*. 33(1): 7-9.

Oliveira, Luís Roberto Cardoso. 2010. A antropologia e seus compromissos ou responsabilidades éticas, in *Ética e regulamentação na pesquisa antropológica*. Editado por Fleischer, Soraia e Schuch, Patrice, pp. 25-38. Brasília: Letras Livres, UnB.

Peirano, Mariza. 1995. *Uma antropologia no plural: três experiências contemporâneas*. Brasília: UnB.

Peirano, Mariza. 2008. Etnografia, ou a teoria vivida. *Ponto Urbe*. 2: 2.0. 10.4000/pontourbe.1890.

Rogers, Wendy e Ballantyne, Angela. 2008. Populações especiais: vulnerabilidade e proteção, in *Ética em pesquisa: temas globais*. Editado por Diniz, Débora; Sugai, Andrea, Guilhem, Dirce e Squinca, Flávia, pp. 123-151. Brasília: Letras Livres, UnB.

Santos, Rafael Cleison Santos e Santos, Elinaldo Conceição. 2011. Malária: cobaias humanas no Amapá. *Estação Científica (UNIFAP)*. 1 (2): 143-150.

Santos, Ricardo Ventura e Maio, Marcos Chor. 2005. Antropologia, raça e os dilemas das identidades na era da genômica. *História, Ciências, Saúde Manguinhos*. 12(2): 447-68.

Silva, Hilton Pereira. 2009. Variabilidade, raça e racismo: conversando sobre a diversidade biocultural humana, in *Diversidade; Educação e Direitos: Etnologia Indígena*. Editado por Beltrão, Jane Felipe e Mastop-Lima, Luiza de Nazaré, pp. 51-59. Belém: IEMCI-UFPA.

Silva, Ariana Kelly Leandra. 2012. Doença como experiência: Relações entre vulnerabilidade social e corpo doente enquanto fenômeno biocultural no Estado do Pará. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Pará, Belém.

Silva, Ariana Kelly Leandra e Silva, Hilton Pereira. 2013. Anemia Falciforme como experiência: as relações entre vulnerabilidade social e corpo doente enquanto fenômeno biocultural no estado do Pará. *Amazônica, Revista de Antropologia*. 5 (1):10-36.

Silva, Ariana Kelly Leandra. 2015. O contexto epidemiológico e biossocial da doença falciforme no estado do Pará, Amazônia, Brasil. *Revista da ABPN*. 7 (16):103-127.

Silva, Ariana Kelly Leandra. 2016. Doença falciforme, preconceito linguístico e sociorracial: a desinformação como determinante social da saúde no estado do Pará. *Amazônica, Revista de Antropologia*. 8 (2): 518-539.

Silva, Ariana Kelly Leandra et al. 2018. Renda e cor de pessoas com anemia falciforme atendidas na Fundação Hemopa, Pará, Amazônia, Brasil: realidade e perspectivas. *Revista da ABPN*. 10 (24): 366-391.

Teles, Annyelle Figueredo; Silva, Amanda Cordeiro da, Silva, Luciana da Costa e Souza, Lidiane Oliveira de. 2017. Hemoglobinas de origem africana em comunidades quilombolas do estado do Tocantins, Brasil. *Revista Pan-Amazônica de Saúde*. 8 (1): 39-46.

Uriarte, Urpi Montoya. 2012. O que é fazer etnografia para os antropólogos. *Ponto Urbe*. 11. em: <https://journals.openedition.org/pontourbe/300>

Valêncio, Luís Felipe Siqueira e Domingos, Claudia Regina Bonini. 2016. O processo de consentimento livre e esclarecido nas pesquisas em doença falciforme. *Revista Bioética*. 24 (3): 469-477.

Young, Michael W. 2004. *Malinowski: Odyssey of an anthropologist, 1884-1920*. Yale: University Press.

ARTE CERÂMICA NA AMAZÔNIA: UM RELATO SOBRE O SABER FAZER DAS LOUCEIRAS DO MARUANUM, NO AMAPÁ

Elloane Carinie Gomes Silva



Doutoranda em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido
Universidade Federal do Pará-NAEA

submissão: 23/11/2020 | aprovação: 28/09/2021

RESUMO

Esta pesquisa parte de um relato etnográfico acerca dos saberes resguardados pelas louceiras do Maruanum, no estado do Amapá, na Amazônia brasileira. É proposta uma análise centrada na leitura de elementos que compõem a linguagem concreta e intersubjetiva dos objetos confeccionados pelas ceramistas com a intenção de desvelar características socioculturais e identitárias em dias atuais. Partindo da abordagem qualitativa, com objetivo exploratório-descritivo e interpretativo, foram conduzidas as pesquisas teórica, documental e em campo. Este texto introduz uma experiência de compartilhamento contínuo que busca novas maneiras de olhar sujeitos e objetos. Na dada realidade social, as questões centrais se voltam para a importância da valorização do conhecimento tradicional das mulheres ceramistas e a preservação e conservação da arte do quilombo, que fornece elementos inspiradores para a criatividade humana, relações sociais e harmonia com a natureza.

Palavras-chave: Louceiras do Maruanum; Arte cerâmica; Amazônia.

CERAMIC ART IN THE AMAZON: AN ACCOUNT OF THE KNOW-HOW OF THE MARUANUM CHINAWARE, IN AMAPÁ

ABSTRACT

This research is based on an ethnographic report concerning the knowledge protected by the tableware makers (craftswomen) of the Maruanum, in the state of Amapá, Brazilian Amazon. It is proposed an analysis centered on the reading of elements that compose the concrete and intersubjective language of the objects made by the ceramists with the intention of revealing their current sociocultural and identity characteristics. Based on a qualitative approach, with an exploratory-descriptive and interpretive objective, theoretical, documental and field researches are conducted. This text introduces a continuous sharing experience that seeks new ways of looking at subjects and objects. In a given social reality, the central issues turn to the importance of valuing the craftswomen traditional knowledge and the preservation and conservation of *quilombo* art, which provides inspiring elements for human creativity, social relations and harmony with nature.

Keywords: Maruanum tableware makers; Earthenware; Amazon region.

ARTE CERÁMICO EN LA AMAZONÍA: UN RELATO DEL SABER HACER DE LA ALFARERÍA EN EL MARUANUM, EN AMAPÁ

RESUMEN

Esta investigación consiste en un relato etnográfico sobre la creación cultural de mujeres alfareras de Maruanum, en el estado de Amapá, región de la Amazonía brasileña. Se propone un análisis centrado en la lectura de elementos que componen el lenguaje concreto e intersubjetivo de los objetos realizados por ceramistas con la intención de desvelar sus características socioculturales e identitarias en la actualidad. Con base en el enfoque cualitativo, con un objetivo exploratorio-descriptivo e interpretativo, se realizan investigaciones teóricas, documentales y de campo. Este texto introduce una experiencia de intercambio continuo que busca nuevas formas de mirar sujetos y objetos. En una determinada realidad social, los temas centrales giran en torno a la importancia de valorar los conocimientos tradicionales de las alfareras y la preservación y conservación del arte *quilombola*, que aporta elementos inspiradores para la creatividad humana, las relaciones sociales y la armonía con la naturaleza.

Palabras clave: Louceras do Maruanum; Arte cerámico; Amazônia.

1 INTRODUÇÃO

Passados trinta anos desde o estudo limiar de Alicia Coirolo (1991) intitulado “Atividades e tradições dos grupos ceramistas do Maruanum (AP)” - publicado na série Antropologia do Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi -, é apresentado neste trabalho um relato etnográfico acerca das obras culturais confeccionadas pelas louceiras da comunidade quilombola do Maruanum, no Amapá, com a intenção de desvelar características socioculturais e marcadores identitários em dias atuais. A análise esteve centrada na leitura de elementos que compõem a linguagem concreta e intersubjetiva dos objetos associada aos diálogos provenientes de experiências compartilhadas com as mulheres ceramistas.

Nesse processo contínuo de objetivação e conceitualização, o que se busca aqui não é uma síntese de forças, mas interlocuções entre as práticas de conhecimento que permitam interpretações próprias e significativas da arte produzida pelas louceiras do Maruanum. Este texto é o início de um novo projeto de pesquisa desenvolvido junto ao Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA) simultaneamente a uma nova experiência de compartilhamento junto à tia Marciana, Mundoca, Deuza, Zezé e a todas as mulheres do Maruanum que resguardam saberes nos quais é refletido um complexo universo

socioecológico e cultural.

Nesse contexto, concordo com Krenak (2019) ao tratar da importância de viver a experiência de nossa própria circulação no mundo não como metáfora, mas como fricção; assim, uma das ideias para adiar o fim do mundo é contar mais histórias diante das ausências criadas pelo nosso tempo. Minha visão das ciências coaduna-se com aquela de Stengers (2002), para quem o pensamento científico não é acrítico, mas também não é uma simples prática do conhecimento humano redutível às explicações e teses. O laço afetivo com o conhecimento científico - desde minha infância - representa uma primeira ruptura paradigmática de minha construção enquanto pesquisadora, pois o encantamento pela ciência é raro em uma sociedade que a instrumentaliza pela técnica e a controla segundo a lógica mercantil.

Krenak (2019: 44) diz que há muito tempo não existe alguém que pense com a liberdade do cientista - “acabaram os cientistas”. Isso faz parte do desastre do nosso tempo, do abismo em que nos encontramos onde a esperança é inventar e construir diversos paraquedas coloridos, originados de um lugar de conexão com o mundo que partilhamos (Krenak 2019). Encontrei um desses lugares! Quem me mostrou foi tia Marciana, às margens do rio Maruanum. Nosso diálogo foi assim:

“- Dona Marciana, como se faz a louça de barro do Maruanum?
- Ah minha filha...Tem toda uma ciência!”
(Trecho retirado do diário de campo da autora 2019)

Enquanto eu acompanhava tia Marciana na feitura das louças, ela cantava os versos do Marabaixo¹ e conversava sobre a sua visão de mundo. Entendi que o conhecimento que nutria as suas práticas artístico-culturais trazia uma compreensão muito profunda acerca da natureza e de sua própria existência. Isso me fez enxergar a liberdade do pensamento e a diversidade do saber no que tange, em uma perspectiva foucaultiana, a subjetivação do sujeito. O saber das louceiras do Maruanum é uma prática socioartística e cultural de tradição secular, conectada às múltiplas identidades das mulheres quilombolas, evidenciando um complexo sistema conceitual e representacional por meio da arte, corpo, técnica, simbolismos e encantaria².

Nesse caminho, este estudo parte de uma abordagem qualitativa, com objetivo exploratório-descritivo e interpretativo, para a condução das pesquisas bibliográficas e documentais que versam sobre aspectos históricos, sociais e estéticos³ da

formação social na Amazônia. Ainda usando como base o estudo de Coirolo (1991) foram associados para as discussões os trabalhos de Costa, Lima e Custódio (2016), Ferreira (2016), Jacques (2015), Silvani (2012), dentre outros, que auxiliaram na construção das interpretações do conteúdo artístico e sociocultural presente nas louças de barro do Maruanum.

Os primeiros estudos realizados em campo adotaram a observação participante (Flick 2004) e ocorreram nos meses de novembro e dezembro de 2018 e abril de 2019 na comunidade de Santa Luzia - distante 70 km da cidade de Macapá, capital do estado do Amapá. Foram combinadas distintas técnicas, a saber: entrevista em profundidade com grupo focal⁴ e o diário de campo, onde foram registradas as impressões captadas no contato com o ambiente e com as pessoas. Assim, foi adotada a compreensão de que a prática se encontra na relação social de investigação - como preconiza Bourdieu (2011). Essa mesma relação está imbricada no olhar dialético, o olhar em movimento que busca captar o objeto em sua perspectiva histórica e de mudanças e contradições (Cavalcanti 2014).

1 Manifestação cultural de origem africana praticada no Amapá desde o século XVII com a vinda dos negros para a região. Em 2018 foi salvaguardada como patrimônio cultural do Brasil pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan 2018).

2 Linguagem fecundante da cultura amazônica que mescla elementos reais e não reais de suas cosmologias, representa uma das mais raras permanências de atmosfera poética-estetizante nas formas de vivências (Loureiro 2016).

3 Aspecto considerado fecundante na cultura amazônica (Loureiro 2018).

4 Registros assegurados pelo Termo de Consentimento Livre e Esclarecido associado à Autorização de imagem e vídeo.

2 MARU + ANUM: ORIGENS E MITOS

Assim como em sua história pré-colombiana, o Amapá ofertou encontros entre inúmeras etnias vindas da África e com os próprios indígenas da região (Ferreira 2016), assim, a população presente na comunidade do Maruanum está integrada pelas culturas indígena e africana, vividas em suas tradições e manifestações culturais e religiosas (Santos 2016). No que tange às dinâmicas de aquilombamento⁵ na construção histórico-geográfica do Amapá, a formação dos quilombos na região foi marcada pela presença de africanos e indígenas, fugitivos de Macapá, Mazagão, Guiana Francesa e do baixo Amazonas, no Pará (Gomes 1999, Silva 2015). Ao dialogar com historiografias dos contatos indígenas e africanos na Amazônia, Pacheco (2012) infere que os quilombos e mocambos foram quase sempre afro-indígenas, isso não significa negar as raízes identitárias tradicionais com as quais os povos falam por si, mas evidencia entre suas múltiplas identidades a de afro-indígena, pois se formaram culturalmente nesses códigos que sustentam o tecido histórico-social da região.

Com base no estudo de Coirolo (1991) e no

de Silvani (2012), bem como no diário de campo desta pesquisa, foram identificadas três versões da origem do nome Maruanum, a primeira delas trata de uma lenda⁶ indígena na qual o guerreiro Maru casou-se com Anum e “pediu a ajuda de Tupã para conduzi-los a uma localidade bonita e fértil onde pudessem viver” (Silvani 2012: 38), desse amor nasceu o rio Maruanum. A segunda versão encontrada nos estudos de Coirolo (1991:74) trata de uma “versão adquirida”, contada aqui por uma moradora da comunidade:

“Vinha uma canoa passando no rio e chegando bem na boca desse igarapé tinha um bocado de anuns e eles, os da canoa, perguntaram a uma pessoa como se chamava esse igarapé e a pessoa do lugar respondeu-lhes que era o “Mar de Anum”, daí virou Maruanum”.

Essa narrativa foi reafirmada por dona Marciana⁷ durante uma conversa registrada no diário de campo. Uma terceira versão, fornecida por Josilana Santos⁸, conta que:

“Os marus eram uma tribo de índios que viviam na região e os anum eram como eram chamados pelos padres lusitanos, os negros que foram morar naquela região. Então, quando eles diziam: “Que região? Daonde é esse povo?”. [...] “É lá onde mora os marus e os anuns”. Aí virou Maruanum!”

5 Se refere à formação de quilombos (Silva 2015).

6 Segundo Cascudo (2001: 511) a lenda pode ser descrita como “um episódio heróico ou sentimental com o elemento maravilhoso ou sobre-humano, transmitido e conservado na tradição oral popular, localizável no espaço e no tempo”. Ela conserva quatro características do conto popular: antiguidade, persistência, anonimato e oralidade. Os processos de transmissão, circulação e convergência se assemelham com aqueles que presidem a literatura oral.

7 Moradora de Santa Luzia, ceramista e líder do coletivo formado pelas louceiras do Maruanum.

8 Filha da comunidade, professora e articuladora política. Atualmente ocupa o cargo de Secretária Adjunta do Instituto Municipal de Políticas de Promoção de Igualdade Racial (IMPROIR).

A cosmologia desse pensamento é fértil assim como os modos de vida compartilhados entre as vilas banhadas pelo rio Maruanum, afluente do rio Matapi, ambos sujeitos às marés do rio Amazonas (Coiroló 1991). A figura 1 apresenta a localização da região.

As vilas que formam o Maruanum se organizam em núcleos familiares, dentre elas:

Santa Luzia, Vila do Carmo, Torrão, Simião, Conceição, Fátima, São Raimundo, Santa Maria, São Pedro, São José e São Tomé. Vale ressaltar que elas também incorporam ramais de acesso com moradores, o que por vezes confunde a designação das localidades. A figura 2 apresenta o desenho da disposição das vilas e ramais de acesso no Maruanum.

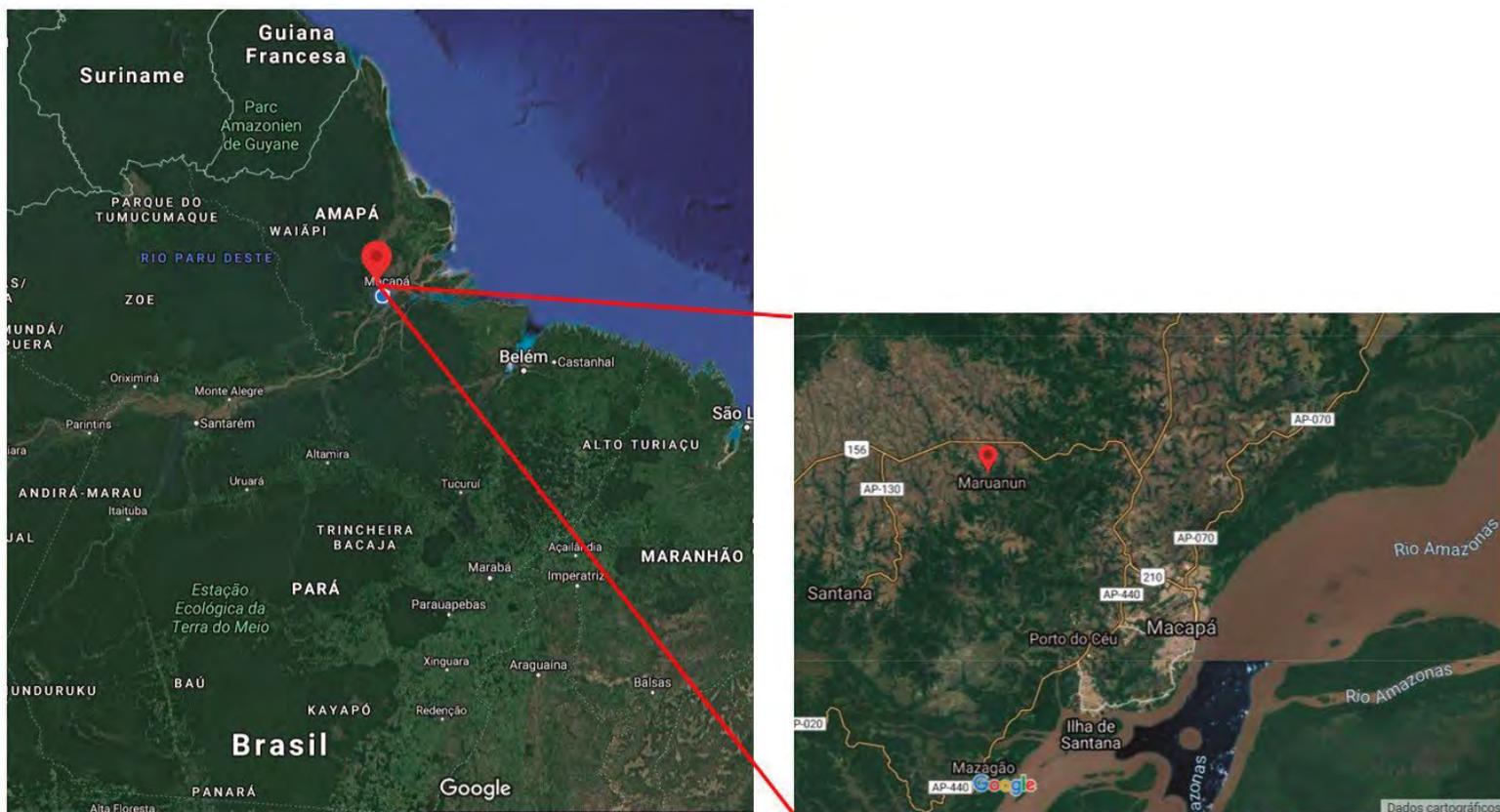


Figura 1 - Vista de satélite da região onde está a comunidade do Maruanum. Fonte: Google Maps 2020.

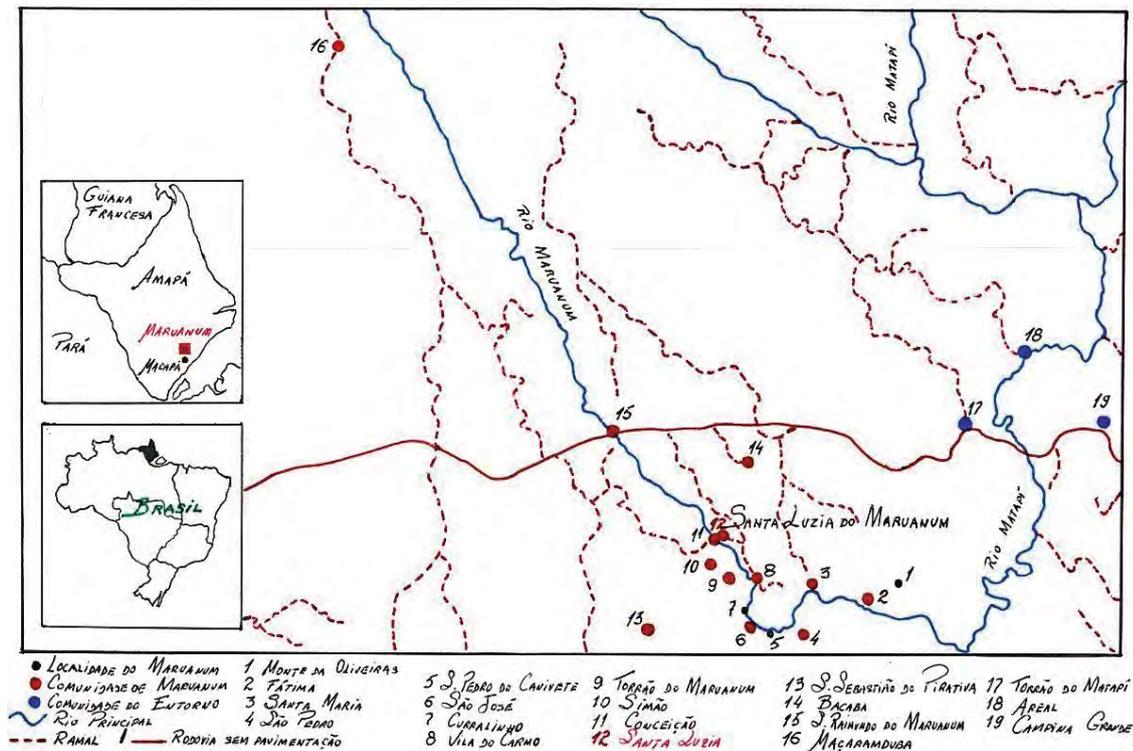


Figura 2 – Desenho da disposição das vilas e ramais de acesso no Maruanum. Elaboração própria (2019) com base em Henriques (2011).

“- Não é a louça do Maruanum, é o barro do Maruanum!”
(Trecho retirado do diário de campo da autora 2019)

Essa fala de dona Marciana sinaliza o seu lugar de referência, o rio Maruanum. Decerto que por onde corre o rio, correm também os elementos subjetivos do povo maruanense, como sua trajetória histórica e tradição. O rio Maruanum é uma importante fonte de recursos e via de transporte para a população local que ao longo do tempo passou a nutrir uma relação de dependência e respeito aos ciclos naturais, adotando sofisticados

conhecimentos de uso e manejo deles (Silvani 2012), assim, suas crenças, valores, sistemas de conhecimento e práticas manifestam a mútua relação entre os grupos humanos e o ambiente, na qual ambos expressam as interações e os meios pelos quais elas se formaram (Maffi & Woodley 2010).

As casas dos moradores, às margens do rio, são elementos que geograficamente possibilitam a identificação dos habitantes com o território, entendido como um processo de construção social resultante de uma ação coletiva que, de

forma concreta e abstrata, se apropria (física e simbolicamente) de um espaço (Flores 2006). Na perspectiva poética de Loureiro (2016: 130), “[...] o rio e a floresta são como origens, um ponto zero, o lugar de todos os começos”. Concordo com a definição de Almeida e Castrillón (2021), na qual o território está mais para verbo (movimento, ação de fazer e dinâmicas) do que para substantivo, assim, não existe identidade sem território.

O ritmo de vida na comunidade do Maruanum descrito por Coirolo (1991) é característico da região amazônica, o qual oscila entre o inverno (período de chuvas torrenciais, de dezembro a maio) e o verão (junho a novembro) - o peixe é abundante, as clareiras para a agricultura são abertas na floresta, as frutas amadurecem e as atividades das ceramistas do Maruanum se intensificam. Identifica-se ainda que boa parte das atividades praticadas na comunidade, mencionadas por Coirolo (1991), mescla o trabalho de homens e mulheres. As casas de farinha⁹ ainda são comuns no quintal das casas, geralmente estão erguidas sobre o chão de terra batida, como prática semelhante a dos povos indígenas, pois utilizam ainda as prensas de palha trançada (tipiti) e peneiras.

Nos últimos anos, com o aumento da interação da comunidade, homens e mulheres passaram a estudar e trabalhar em outras localidades, principalmente na cidade de Macapá, mas boa parte dos moradores, especialmente os mais velhos, ainda mantém ofícios relacionados à agricultura familiar e a extrativismo na região do Maruanum. Em adição, algumas vilas são atendidas por serviços básicos de infraestrutura, como a rede pública de iluminação, água tratada e serviço de telefonia. O ensino médio modular também foi incorporado à comunidade, embora receba fortes críticas pelo modo como foi estruturado.

3 AS LOUCEIRAS DO MARUANUM: “DESDE QUE ME ENTENDI”

As mulheres ceramistas do Maruanum se autodenominam “loiceiras”, chamando os objetos que confeccionam de “loijas de barro” ou “loijas do Maruanum”, o que pode justificar seu autorreconhecimento (Ferreira 2016), constituindo símbolos que dão sentido e norteiam seus modos de estar no mundo (Matos 2011). A representatividade do “feminino”¹⁰ opera na reprodução dessa prática cultural, podendo ser explicada por meio do olhar histórico-mitológico da cerâmica como uma das

⁹ Locais comuns nas comunidades rurais, onde são preparados os derivados da mandioca bastante apreciados na região amazônica, como a farinha d’água, a goma de tapioca (beiju) e o tucupi.

¹⁰ Relativo aos simbolismos de gênero.

grandes artes da civilização (Lévi-Strauss 1985). Esse olhar, situado no contexto da trajetória histórica de sociedades ameríndias, desvela a confecção da cerâmica como uma atividade realizada especialmente por mulheres, de caráter sagrado e envolvendo uma série de particularidades como cuidados, proibições e mitos de origem e reprodução. Assim, apenas em algumas sociedades a cerâmica era feita por homens (Lévi-Strauss 1985).

Historicamente, a prática de conhecimento das louceiras do Maruanum é passada de geração em geração por meio da oralidade. Na cultura amazônica, os herdeiros de um modo de vida pautado na tradição oral expõem concepções de equilíbrio e respeito com o ambiente, assim como os ensinamentos deixados pelas primeiras comunidades que ocuparam a Amazônia (Pacheco 2012). Ao ser questionada se as louças sempre fizeram parte de seu cotidiano, dona Marciana traz recordações desde muito cedo, usando uma expressão recorrente: “desde que me entendi”, para se referir as suas memórias¹¹. Segundo Mendes (2009), as sociedades têm diferentes formas de lidar com a temporalidade, nesse caso, existe o tempo mítico que se refere a um passado distante, e esse tempo, na maioria das vezes, situa-se nas origens da vida social. Destaca-se o diálogo a seguir:

Dona Marciana: “Desde que me entendi as minhas tia já faziam artesanato, só que não tinha valor, era só ficar nas comunidade e encomenda mesmo de lá que faziam, depois deu grande me casar aí foi o pessoal aqui de Macapá, fizeram uma reunião com a gente pra formar a associação das loicera pra ter valor nas peça de artesanato.”

Autora da pesquisa: “A senhora sabe de onde vem esse “saber fazer” da louça? Existe alguma história a respeito disso?”

Dona Marciana: “Bem, quando eu me entendi o que a minha avó dizia que foi dos índios, quando o pessoal ia roçar roça no mato, achava... Achava o pote, alguidar tudo no mato que quebrar, uns tava só a boca, outros quebrado, então entrevalo [sic], o pessoal foram pegando os caco das loiça mostrando pro pessoal daí a geração foi crescendo, tirando a argila pra fazer as peça de artesanato. entrevalo [sic], o pessoal foram pegando os caco das loiça mostrando pro pessoal daí a geração foi crescendo, tirando a argila pra fazer as peça de artesanato.”

Nesse contexto, Ferreira (2016:174) observa em seu estudo que a cerâmica possui uma relação temporal antiga, seja com os indígenas ou com os negros, pois quando nas narrativas surgem menções aos “antigos” ou “mais velhos” é possível que haja divergências de opiniões, nesse caso, as louceiras rememoram o conhecimento de tecer a cerâmica até uma determinada geração de mulheres, antes disso, elas contam as histórias sobre os antepassados presentes na memória coletiva. Essa distinção é interpretada por Jacques (2015: 61), em seu estudo na comunidade quilombola de Cinco

¹¹ Segundo Bosi (2003), a memória é reconstituída pelo presente, sendo marcada por experiências vividas e transformadas ao longo do tempo.

Chagas, próxima à comunidade do Maruanum, quando traz diferenciações entre as interpretações relacionadas aos cacos - “vestígios de alguém que habitou a comunidade e que ninguém conheceu [...]” - e à igaçaba¹²- “algo feito por alguém, ‘os antigos’, aqueles que estão presentes na história contada pelos mais velhos [...]”.

As experiências descritas por Jacques (2015) apresentam um conjunto de relações das suas trajetórias histórico-culturais com a comunidade do Maruanum, especialmente, em vestígios arqueológicos que ajudam a desvelar marcas temporais e multiétnicas dos objetos. A autora narra que os inúmeros fragmentos e vasilhames cerâmicos espalhados pela área de Cinco Chagas apresentam características semelhantes às descritas por dois estudos de Meggers e Evans (1950, 1957) sobre os vestígios enquadrados na fase Mazagão e que podem, portanto, estar associados a uma ocupação indígena pré-colonial e do momento de contato. No entanto, a autora observa que outros fragmentos cerâmicos encontrados apresentam características que se assemelham às louças antigas feitas pelas louceiras do Maruanum. Sobre isso, os membros da comunidade relatam que vasilhas para colocar água, torrar café e cozinhar eram frequentemente encomendados do Maruanum em um dado período no tempo (Jacques 2015).

4 AS LOUÇAS DE BARRO: “TEM TODA UMA CIÊNCIA”

O processo de confecção das louças ocorre duas vezes ao ano influenciado pela dinâmica hidrológica do estuário amazônico: no verão, quando a maré baixa, as louceiras saem em mutirão pelo rio Maruanum evocando cânticos tradicionais nas canoas até a chegada ao “barreiro”, às margens do rio. Ao escolherem o local exato de extração, elas pedem licença à “mãe do barro” ou “vozinha” para a retirada da argila. Aproximando esse elemento da encantaria amazônica ao ensaio “arte ciumenta” de Lévi-Strauss (1985: 40), se encontra uma personagem sob diversas designações, tais como a “Mãe Terra”, “Avó da Argila” e “Senhora da Argila”, considerada uma benfeitora, uma vez que “a humanidade lhe devia matéria-prima, técnicas e a própria arte”, mas paralelamente revelava “uma faceta temperamental, ciumenta e rabugenta”.

O mesmo autor identificou o mito de uma divindade do barro nas crenças de muitos povos ameríndios, dentre eles, os Tacana, da Bolívia, os quais contam que a “[...] avó da argila ensinou as mulheres a modelar vasos de terra, cozê-las e torná-las resistentes” (Lévi-Strauss 1985: 39). No Sudeste da Colômbia, os Tanimuka ou Ofaina acreditam que “[...] a mulher primordial, instituiu a arte da cerâmica. Ela é a senhora dos potes, que

12 Termo empregado para se referir às vasilhas inteiras encontradas na roça de mandioca (Jacques 2015).

não podem ser fabricados sem a sua permissão” (Lévi-Strauss 1985: 39), também existem relatos de oferendas a essas divindades, nos quais as mulheres que buscam a argila pela primeira vez, deixam “um vaso e um punhado de coca como oferenda à ‘Namatu’, para obter sua autorização” (Lévi-Strauss 1985: 40).

Sobre as narrativas míticas, Sapiezinskas (2012) conclui que elas são significativas para um grupo porque geralmente estão ligadas à origem do mundo e à sua forma de enxergá-lo, podendo ser entendidas como cosmovisões que se referem a um conjunto de crenças que operam no ordenamento do mundo social. No que tange à narrativa mítica amazônica, Paes Loureiro (2008, 2016) ressalta que predomina uma poética do imaginário, na qual divindades como a “mãe do barro” compõem a etnodramaturgia imaginária de encantarias ao transfigurar o real pela impregnação do imaginário poético.

Ao refletir sobre as encantarias afro-indígenas na Amazônia marajoara, Pacheco (2010) usa a historiografia para discutir as punições eclesiásticas sobre a religiosidade das populações amazônicas desde o período colonial, em que a resistência de suas crenças era sustentada pelo imaginário religioso que comportava seus valores culturais

e tradições. Ao longo do tempo, a “voz nativa” da Amazônia (Maués 1999) foi sobrevivendo e respeitando o caráter individual e sincrético da cultura indígena associada aos cultos trazidos com as diásporas africanas (Pacheco 2010).

Nesse contexto, os africanos destituídos de seus direitos, recriaram no rastro de suas memórias uma nova cultura material e imaterial presente em suas linguagens históricas e artísticas que interagem com os modos de vida dos indígenas, essas identificações permitiram a trajetória de vida desses grupos na Amazônia e a construção de um sistema de pertencimento em que as suas expressões étnico-raciais comportavam as referências dos grupos nativos dessa região (Pacheco 2011). Ainda para o autor, os indígenas, negros e seus descendentes conformaram memórias, saberes e modos de ser afro-indígenas, o que demonstra a força das heranças de “continuidades históricas”¹³ no presente.

Em relação à “mãe do barro”, dona Marciana relata:

[...] quando a gente chega pra tirar o barro, a gente tem que tirar, tirar licença da mãe do barro...tem que tirar licença da mãe do barro pela...deixar a gente tirar nosso barro e fazer nossas peça pra queimare em paz...então quando nós telmina de tirar o barro, cada uma loicera, faz uma pecinha e oferece de “ofelta” pra mãe do barro,

13 Pacheco (2011: 45) explica o uso de “continuidades históricas” em contraposição às “permanências históricas”, para se referir a um caráter dinâmico. Nos aspectos discursivos, elas permitem “recriações, revisões, invenções, pois contextualiza sujeitos, motivações e perspectivas de mundo”.

coloca lá tudo dentro do buraco, depois que a gente tapa o buraco que tiremo o barro.”

Até um dado período, a etapa de retirada do barro era realizada exclusivamente pelas mulheres, pois a presença dos homens não era permitida, pois se acreditava que a “mãe do barro” faria a “veia do barro” desaparecer (Silvani 2012: 41). No entanto, há um grande esforço a ser empreendido nesta etapa fazendo com que a participação dos homens seja recorrente. Ainda existe uma crença de que o barro utilizado na fabricação da louça não pode entrar em contato com instrumentos metálicos, pois a deixaria impura fazendo com que se quebrasse durante a queima, por isso, são utilizadas toras de madeira e as próprias mãos para a abertura dos buracos. Para a realização dessas tarefas, as mulheres obedecem a algumas regras: devem observar a fase da lua tanto na extração da argila quanto do caripé¹⁴; as mulheres que participarão do mutirão não devem estar menstruadas, pois isso implicaria na “contaminação” da argila, as mulheres grávidas também são impedidas de participar, pois poderiam “empanemar”¹⁵ a argila e a casca do caripé (Coirolo 1991: 78).

Quando concluída a extração, cada ceramista modela uma louça pequena como oferta à “mãe do barro” e a coloca no buraco de onde houve a extração. Em seguida, o buraco é fechado para evitar acidentes como afogamentos de pessoas e do gado. Ao final, as louceiras carregam o barro sobre as suas cabeças até as canoas e retornam às suas casas. O estudo de Coirolo (1991) descrevia ainda o uso das folhas de bananeira e sororoca para embrulhar as bolas de barro que eram presas com a própria nervura, no entanto, estudos mais recentes, como os de Ferreira (2016) e Silva (2019), já descrevem o uso de sacolas plásticas para acondicionar o barro após a extração. A figura 3 mostra uma compilação de registros dos processos descritos acima.

A segunda etapa consiste na preparação e modelagem do barro, para isso, as louceiras preparam a argila retirando resíduos de raízes e rochas. O processo é seguido pela queima e peneira das cinzas do *caripé*, que são misturadas ao barro servindo como antiplástico. A partir daí, as louceiras amassam e batem o barro para extrair todo o ar, adicionando água para formar uma pasta homogênea e acinzentada (Silvani 2012). A figura 4 mostra parte da modelagem da massa.

14 Pronúncia popular do caripé, designação das árvores do gênero *Licania scabra* (Ferreira 2016).

15 No sentido de má-sorte, agouro (Coirolo 1991).



Figura 3 - Compilação de registros dos momentos de extração da argila: a louça sendo modelada como oferta à “mãe do barro”, uma louceira carregando a matéria-prima até a canoa (da esquerda à direita).
Fotos: Ernandes Melo para o Museu de Arqueologia e Etnologia do Amapá (2017).



Figura 4 - Compilação do processo de modelagem de uma louça.
Fotos: da autora (2019).

As mulheres trabalham individualmente sobre uma tábua ou bancada no quintal ou na cozinha de suas casas. Elas modelam as peças com marcas próprias que vão desde linhas e traços, até a composição de formas geométricas e símbolos das paisagens feitos com ferramentas utilizadas durante a modelagem da peça, como o *cuiepel*¹⁶ e *oreipel*¹⁷. Os padrões de desenhos geralmente estão ligados à origem da comunidade e aos imaginários - um modo cultural de participação na construção da realidade social, expressando a imaginação simbólica de/e ou sobre uma época ou lugar (Rocha 2016) - ou ainda são marcas herdadas de gerações femininas anteriores, a identidade ancestral. Ao expandir subjetividades, os desenhos designam o lugar de memória, o que significa o espaço comum no qual a tradição é recriada por meio de um processo de identificação coletiva (Motta 1992), incidindo sobre um conjunto de representações partilhadas (Candau 2014) circunscrito pela realidade compartilhada que nutre discursos ao conectar o presente com o passado, bem como as imagens que dela são construídas (Hall 2014).

Na etapa seguinte, as louças são expostas ao sol, ao longo de um dia (no verão) ou até 15 dias

(no inverno), para que atinjam o ponto de secagem ideal para o “burnimento”, que é o processo de polir a peça até que adquira brilho e o acabamento necessários para a sua queima (Ferreira 2016), esse processo é feito com um tipo de seixo¹⁸. A seguir, são feitas fogueiras ao ar livre, geralmente no quintal da casa da louceira, onde as peças são colocadas para a primeira fase de seu “esquentamento”, essa queima é feita individualmente ou em grupos, dependendo dos tamanhos das peças, que são viradas sobre rochas ou tijolos e envolvidas por pedaços de madeira seca em chamas.

Ao final da queima, as peças são retiradas da fogueira e procede-se a impermeabilização, para o qual uma vara com a resina de jutaicica¹⁹, amarrada em sua ponta, é roçada na louça para revesti-la com um brilho marrom. As louceiras do Maruanum modelam panelas, fogão (ou fogareiro), alguidares, churrasqueiras, caramuché, candeeiro, tigelas e diversas outras peças tradicionalmente utilizadas pela comunidade e que ao longo do tempo passaram a ser vendidas fora dela. Dentre os objetos mencionados, encontram-se as louças compiladas na figura 5, adquiridas durante a pesquisa de campo.

16 *Lagenaria vulgaris*, nome científico de um tipo de cabaça (Ferreira 2016).

17 *Pycnoporus sanguineus*, nome científico do fungo de madeira conhecido como “orelha de pau” (Ferreira 2016).

18 Junto aos pilões que moem o cariapé, os seixos são guardados por gerações e utilizados enquanto são duráveis (Ferreira 2016).

19 *Hymenaea courbaril*, nome científico do jatobá, jatobazeiro ou jutaiceiro (Coirolo 1991, Ferreira 2016).



Figura 5 - Compilação de registro das louças do Maruanum. Fotos: Bruno de Oliveira da Silva (2019).

Em seu estudo, Coirolo (1991: 91) destaca que as crenças na “panema” ou “mau-olhado” são elementos assimilados de práticas indígenas e que a fabricação da cerâmica “é a mesma utilizada pelos grupos indígenas de toda Bacia Amazônica [..]. A modelagem por roletado e uso da cinza de cariapé como antiplástico, são uma comprovação disso”. O pesquisador e professor Edinaldo Nunes Filho (2019)²⁰ relata que as louças do Maruanum

representam a combinação da cultura material africana e ameríndia que existiram na atual região do Igarapé do Lago. Sendo que os artefatos cerâmicos

produzidos possuem técnicas, morfologia e estilos característicos de antigos grupos humanos que habitaram/residiram na região em tela. (Filho 2019: s.p.).

Para Costa, Lima e Custódio (2016: 209), as louceiras do Maruanum transportam uma “culminância cultural indígena e africana” por meio da memória, tradição oral e identidade cultural, inaugurando um “criar-saber-fazer” como um conjunto representacional a partir dela mesma e de suas relações sociais e culturais que agregam o seu significado.

²⁰ Em conversa para a construção desta pesquisa.

5 CONCLUSÕES

Diante do exposto, alguns pontos pertinentes devem ser ressaltados, o primeiro deles diz respeito à extração do barro coordenado por uma série de rituais que implica no uso racional dos recursos naturais. Com essa dinâmica, é assegurada o que Costa (2011) infere como consciência ecológica baseada na concepção de “prevenção” de Milaré (2005) e “precaução” de Fiorillo (2011), que atestam o conhecimento das louceiras do Maruanum como um instrumento de proteção do território onde reproduzem suas práticas culturais. Outro ponto destacado é que os valores alcançados com a comercialização das peças é parte importante na renda doméstica (Santos 2016).

Cabe mencionar que os visitantes da comunidade até meados de 2019, antes das condições impostas pela pandemia da SARS-CoV-2 (Covid-19), eram recebidos constantemente na casa das mulheres ceramistas e demonstravam interesse em participar do ritual que envolve a confecção das louças como uma forma de aproximação com a cultura local, assim, foi identificado o espaço para que se estabelecesse uma relação de dádiva²¹ e hospitalidade (Silva & Rossini 2019). No entanto, o atual cenário de crises globais renovadas e intensificadas pela crise sanitária suscita novos protocolos de pesquisas voltadas a

(re)construir essas e outras formas de interação com as comunidades tradicionais. Sendo necessário, portanto, unir a ciência às narrativas representantes de lutas socioambientais centradas na defesa da terra e dos territórios (Martinelli 2020).

Nesse sentido, o trabalho interdisciplinar é uma prática para se criar marcos epistemológicos para a interpretação da realidade, reconhecendo ainda que o conhecimento deverá ser construído junto aos “profundos conhecedores dos ‘segredos’ da floresta” (Aragón 2015:10). Um último ponto a ser destacado é a criação do Centro de Exposição das louceiras do Maruanum, em dezembro de 2020, que viabilizou um novo espaço para a comercialização das louças de barro, além de ofertar oficinas e atividades centradas na educação patrimonial (Figura 6).

Existe uma notória visualização social da atividade das mulheres ceramistas, tanto por parte do Estado e de organizações não governamentais quanto por parte da sociedade amapaense, contudo, existem fragilidades e desafios em relação às políticas de fomento (Santos 2016). O Centro de Exposição pode impulsionar, portanto, novas estratégias de promoção do desenvolvimento local, construído do interno para o externo, onde o local é um desafio iminente para desenvolver ações que promovam a inclusão produtiva e social. Assim, as referidas ações dependem da capacidade dos

21 Conceito apreendido dos estudos de Mauss (2003).



Figura 6 - Fachada do Centro de Exposição Louceiras do Maruanum. Foto: da autora (2021).

atores e das sociedades locais de se estruturarem e se mobilizarem em função de suas potencialidades e sua matriz cultural, a fim de definir e explorar suas prioridades e especificidades (Almeida & Almeida 2016).

Em síntese, dentro do vasto universo socioecológico complexo que emana uma cultura, os objetos oriundos de comunidades tradicionais revelam conhecimentos múltiplos dos grupos humanos - ambientais, técnicos, éticos, estéticos e ritualísticos -, que se conectam às matérias-primas empregadas - vegetais, animais, minerais -, ao lugar onde são encontradas e a forma de processá-

las (Lagrou & Velthem 2018). As reflexões deste artigo buscaram dialogar com as características socioculturais e marcadores identitários da prática de conhecimento das louceiras do Maruanum, apresentando um terreno fértil de indagações que buscam lidar com a complexidade da identidade e os processos de territorialização do grupo social que incidem sobre os sentidos e significados da arte cerâmica.

Decerto que as questões supracitadas partem deste impulso inicial de conceitos e descrições do processo de confecção das louças de barro como forma de entender como os objetos refletem os - e

são refletidos pelos - sentidos e modos de estar no mundo das mulheres ceramistas. Nesse ínterim surgem questões centrais suscitadas no contato com a realidade social, na qual dona Marciana trata da luta pelas políticas socioambientais de seu território, busca da valorização de sua arte e demonstra a indignação pela exploração predatória do cariapé e da jutaicaica, matérias-primas que constituem a identidade das louças. Tais questões se tornam inerentes na fundamentação dos caminhos que vislumbro percorrer.

Nesse entendimento, é necessária a busca pela aproximação dos conhecedores tradicionais e cientistas a fim de serem discutidas as diferentes formas de produção de conhecimento (do que é produzido nas comunidades tradicionais e nos centros de pesquisa e laboratórios) (Silva 2019). Para tanto, a proposta do relato etnográfico é

inspirada em analíticas seminais das literaturas pós-etnográficas que rompem com o sentido clássico da etnografia e entremeiam o ressurgimento de dois mundos, corpos e cosmos (Oliveira 2020). A exemplo, o “pacto etnográfico” mencionado por Castro (2015:12) como um aprendizado no livro “A queda do céu”, que evidencia como novas formas de ler ajudam a compor um repertório de técnicas (Oliveira 2020). Assim, este texto introduz uma experiência de compartilhamento em andamento que buscará novas maneiras de olhar sujeitos e objetos. Na dada realidade social, as questões centrais voltam-se para a importância da valorização do conhecimento tradicional das mulheres ceramistas e a preservação e conservação da arte do quilombo, que fornece elementos inspiradores para a criatividade humana, relações sociais e harmonia com a natureza.

REFERÊNCIAS

Almeida, Flávia Leme. 2010. *Mulheres recipientes: recortes poéticos do universo feminino nas artes Visuais*. São Paulo: Editora Unesp.

Almeida, Alfredo Wagner Berno e Castrillón, Antonio. 2021. Elementos para reflexões sobre a Nova Cartografia Social. *Seminário da Nova Cartografia Social da Amazônia* - Universidade de Magdalena (Online), in disciplina de Fundamentos Epistemológicos da Interdisciplinaridade. Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido. Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém.

Almeida, Inailde e Almeida, Oriana Trindade de. 2016. O capital social e o desenvolvimento local: estudo de caso das cooperativas agrícolas no município de Santarém, Pará. *Papers do NAEA*. 356: 3-19. <http://www.naea.ufpa.br/naea/novosite/index.php?action=Publicacao.arquivo&id=636>

Aragón, Luis E. 2015. Desenvolvimento amazônico em questão. *Revista Crítica de Ciências Sociais*. 107:5-16. <http://www.scielo.mec.pt/pdf/rccs/n107/n107a02.pdf>

Candau, Jöel. 2014. *Memória e identidade*. São Paulo: Contexto.

Castro, Eduardo Viveiros de. 2015. Prefácio, in *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*, pp. 11-41. São Paulo: Companhia das Letras.

Cavalcanti, Alberes de Siqueira. 2014. Olhares epistemológicos e a pesquisa educacional na formação de professores de ciências. *Educação e Pesquisa: Revista da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo*. 40(4): 983-998. <https://doi.org/10.1590/s1517-97022014121459>

Coirolo, Alicia. 1991. Atividades e tradições dos grupos ceramistas do Maruanum (AP). *Boletim Museu Paraense Emilio Goeldi, Série Antropologia*. 7(1):71-94.

Costa, Célia Souza da. 2011. Louceiras do Maruanum em observância aos princípios ambientais: prevenção, precaução e função socioambiental da propriedade. *Planeta Amazônia: Revista Internacional de Direito Ambiental e Políticas Públicas*. 3: 145-152. <https://periodicos.unifap.br/index.php/planeta/article/view/554/CostaN3.pdf>

Costa, Célia Souza da; Lima, Wanda Maria da Silva Ferreira e Custódio, Elivaldo Serrão. 2016. A arte cerâmica do Maruanum: A encantaria como linguagem artística. *Identidade!* 21 (2): 199-212. <http://periodicos.est.edu.br/index.php/identidade/article/view/2935>

Costa, Célia Souza da e Custódio, Elivaldo Serrão. 2017. Religião, cultura e políticas públicas no Amapá: religiosidade, cerâmica e encantaria na tradição das Louceiras do Maruanum. *Revista Eletrônica Correlatio*. 16 (2): 209-227. <http://dx.doi.org/10.15603/1677-2644/correlatio.v16n2p209-227>

Ferreira, Fabrício Costa. 2016. “Desde que me entendi”: tecendo saberes e fazeres relativos à louça da comunidade quilombola do Maruanum. Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Pará, Belém.

Fiorillo, Celso Antonio Pacheco. 2011. *Curso de Direito Ambiental Brasileiro*. São Paulo: Saraiva.

Flores, Murilo. 2006. A identidade cultural do território como base de estratégias de desenvolvimento: uma visão do estado da arte (Projeto RIMISP). *Territorios con identidad cultural*. https://static.fecam.net.br/uploads/28/arquivos/4069_FLORES_M_Identidade_Territorial_como_Base_as_Estrategias_Desenvolvimento.pdf

Flick, Uwe. 2004. *Uma introdução à pesquisa qualitativa*. Porto Alegre: Bookman.

Gomes, Flávio. 1999. *Nas terras do Cabo Norte: fronteiras, colonização e escravidão na Amazônia brasileira (séculos XVII-XIX)*. Belém: UFPA.

Hall, Stuart. 2014. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Lamparina.

Iphan. 2014. *Marabaixo*. <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1941>

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

Lagrou, Els e van Velthem, Lucia Hussak. 2018. As artes indígenas: olhares cruzados. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*. 87: 133-156. <https://www.anpocs.com/index.php/bib-pt/bib-87/11596-as-artes-indigenas-olhares-cruzados/file>

Lévi-Strauss, Claude. 1985. *A oleira ciumenta*. São Paulo: Editora Brasiliense.

Paes Loureiro, João de Jesus. 2008. *A arte como encantaria da linguagem*. São Paulo: Escrituras Editora.

Paes Loureiro, João de Jesus. 2016. Meditação devaneante entre o rio e a floresta. *Arterias*. 3:126-132. <http://dx.doi.org/10.18542/arteriais.v3i3.3924>

Paes Loureiro, João de Jesus. 2018. *Cultura Amazônica: uma poética do imaginário*. Belém: Cultura Brasil.

Maffi, Luisa e Woodley, Ellen. 2010. *Biocultural Diversity Conservation: a global source book*. London: Earthscan.

Martinelli, Bruno Marangoni. 2020. O INPA e os povos e comunidades tradicionais: aproximações sobre o saber científico e reflexões sobre uma virada ontoepistemológica. Tese de doutorado, Universidade de Brasília, Brasília.

Matos, Sônia Missagia. 2001. Artefatos de gênero na arte do barro: masculinidades e femininidades. *Estudos Feministas*. 9 (1): 56-80. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2001000100004>

Maués, Raimundo Heraldo. 1999. *Uma outra invenção da Amazônia: religião, histórias, identidades*. Belém: CEJUP.

Mendes, Francisca Raimunda Nogueira. 2009. A louça de barro do Córrego de Areia: tradição, saberes e itinerários. Tese de doutorado, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza.

Milaré, Édis. 2005. *Direito do ambiente: A gestão ambiental em foco*. São Paulo: RT.

Motta, Marly Silva da. 1992. *A nação faz cem anos: a questão nacional no cenário da Independência*. Rio de Janeiro: Editora da FGV-CPDOC.

Oliveira, Eduardo Jorge. Literaturas pós-etnográficas: uma leitura de A queda do céu. *Brésil(s). Sciences humaines et sociales*. 3. <https://doi.org/10.4000/bresils.8842>.

Pacheco, Agenor Sarraf. 2010. Encantarias Afro-indígenas na Amazônia Marajoara: Narrativas, Práticas de Cura e (In)tolerâncias Religiosas. *Horizonte: revista de estudos de Teologia e Ciências da Religião*. 8 (17): 88-108. <https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2010v8n17p88>

Pacheco, Agenor Sarraf. 2011. Astúcias da Memória: identidades afroindígenas no corredor da Amazônia. *Revista Tucunduba*. 2: 40-51. <http://www.revistaeletronica.ufpa.br/index.php/tucunduba/article/viewArticle/46>

Pacheco, Agenor Sarraf. 2012. Cosmologias afroindígenas na Amazônia Marajoara. *Projeto História*. 44: 197-226. <https://revistas.pucsp.br/revph/article/view/10219/9821>

Rocha, Gilmar. 2016. A imaginação e a cultura. *Teoria e Cultura*. 11(2): 167-187. <https://periodicos.ufjf.br/index.php/TeoriaeCultura/article/view/12277>.

Santos, Kátia Paulino dos. 2016. Associação de Mulheres Louceiras do Maruanum (ALOMA): tradição e economia solidária no Estado do Amapá-Amazônia-Brasil. *Revista Gestão em Análise*. 5 (2): 47-63. <http://dx.doi.org/10.12662/2359-618xregea.v5i2.p47-63.2016>

Sapiezinskas, Aline. 2012. Como se constrói um artesão: negociações de significado e uma 'cara nova' para as 'coisas da vovó, in *Horizontes Antropológicos: saberes e fazeres*, pp. 133-158. Porto Alegre: UFRGS.

Silvani, Juliana Morilhas. 2012. O valor da cultura: Um estudo de caso sobre a inserção da Louça do Maruanum/AP no mercado e sua relação com a preservação do patrimônio cultural. Dissertação de mestrado, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro.

Superti, Eliane e Silva, Gutemberg de Vilhena. 2015. Comunidades quilombolas na Amazônia: construção histórico-geográfica, características socioeconômicas e patrimônio cultural no Estado do Amapá. *Confins: Revista Franco-Brasileira de Geografia*. 23. <https://doi.org/10.4000/confins.10021>

Silva, Elloane Carinie Gomes. 2019. As louceiras do Maruanum e o turismo cultural na região amazônica. Dissertação de mestrado, Universidade do Vale do Itajaí, Balneário Camboriú.

Silva, Elloane Carinie Gomes e Rossini, Diva de Mello. 2020. Dádiva e hospitalidade: o encontro com as louceiras do Maruanum, no Amapá. *Revista Hospitalidade*. 17(1): 1-17. <https://doi.org/10.21714/2179-9164.2020.v17n1.001>

Stengers, Isabelle. 2002. *A invenção das ciências modernas*. São Paulo: Editora 34.

Toledo, Victor Manuel e Barrera-Bassols, Narciso. 2008. *La Memoria biocultural: La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Barcelona: Icaria.

INTERCULTURALIDADE E FORMAÇÃO DE LIDERANÇAS INDÍGENAS NA ESCOLA DOM LOURENÇO ZOLLER, COMUNIDADE PEDRA PRETA, RAPOSA SERRA DO SOL

Raimundo Nonato Ferreira do Nascimento  

Universidade Federal do Piauí - PPGAnt/DCS
Bolsista produtividade CNPq, nível II

Marion Teodósio Quadros  

Universidade Federal de Pernambuco - PPGA/DAM

Vânia Fialho de Paiva e Souza  

Universidade Pernambuco - PPGA/UFPE

submissão: 03/09/2019 | aprovação: 04/08/2021

RESUMO

Este artigo objetiva relacionar interculturalidade e formação de lideranças na Escola Dom Lourenzo Zoller e, por meio da etnografia, realçar como essa formação foi sendo apropriada pela comunidade. O artigo está dividido em três partes. Na primeira, analisamos a escola, desde sua criação nos anos 1970 até os anos 1990; na segunda, seu processo de ressignificação dos anos 1990 à atualidade; e na terceira, a relação entre educação escolar indígena e formação de lideranças. Concluimos que a Escola Dom Lourenço Zoller vem utilizando a interculturalidade como alicerce na formação de lideranças e pelo diálogo de saberes enfrenta as imposições da sociedade nacional promovendo a defesa dos direitos indígenas.

Palavras-chave: Interculturalidade; Educação escolar indígena; Formação de lideranças indígenas.

INTERCULTURALITY AND INDIGENOUS LEADERSHIP TRAINING AT LOURENZO ZOLLER SCHOOL IN PEDRA PRETA COMMUNITY, IN RAPOSA SERRA DO SOL

INTERCULTURALIDAD Y FORMACIÓN DE LIDERAZGO INDÍGENA EN LA ESCUELA DON LOURENÇO ZOLLER DE LA COMUNIDAD DE PEDRA PRETA, EN RAPOSA SERRA DO SOL

ABSTRACT

This paper aims to relate interculturality and leadership training at Dom Lourenzo Zoller School and, through ethnography, highlight the way this training was appropriated by the community. The paper is divided into three parts. In the first, we analyze the school, from its creation in the 1990s; in the second, its reframing process from the 1990s to the present day; and in the third, the relationship between indigenous school education and leadership training. We conclude that the school has been using interculturality as a foundation in leadership training, and through dialogue of knowledge, it faces the impositions of the national society promoting the defense of indigenous rights.

Keywords: Interculturality; Indigenous school education; Indigenous leadership training.

RESUMEN

El propósito de este artículo es relacionar la interculturalidad y la formación de liderazgo en la escuela Dom Lourenzo Zoller y, a través de la etnografía, enseñar cómo a comunidad indígena se apropió de esta formación. El artículo está dividido en tres partes. En la primera, analiza la escuela, desde su creación hasta la década de 1990; en la segunda, su proceso de resignificación desde la década de 1990 hasta el presente, en la tercera, la relación entre la educación escolar indígena y la formación de liderazgo. Concluimos que la escuela ha utilizado la interculturalidad como base en la formación de líderes y a través del diálogo del conocimiento enfrenta las imposiciones de la sociedad nacional promoviendo la defensa de los derechos indígenas.

Palabras clave: Interculturalidad, Educación escolar indígena, Formación de liderazgos indígenas.

1 INTRODUÇÃO

Nos últimos anos, no Brasil, temos assistido a um crescente debate sobre os processos de escolarização da educação para os povos indígenas. No entanto, é importante lembrar que a história da educação escolar para essas populações é tão antiga quanto o seu contato com os europeus. Durante os cinco séculos de “colonização” brasileira, a educação escolar e os processos de alfabetização desenvolvidos por missionários jesuítas, carmelitas, salesianos, dentre outros, pela catequese e, em seguida pelo Estado laico, ainda em parceria com as missões religiosas, tinham como propósito a salvação dos indígenas e sua integração à sociedade envolvendo-os por meio da educação escolar (Cohn 2005).

Contra esse ideal salvacionista e integracionista da escola, na década de 1970, iniciam-se projetos alternativos de educação como forma de resistência ao modelo educativo homogeneizante que vinha sendo imposto às comunidades indígenas (Torres 2007, Paladino 2001). Isto, a nosso ver, indica o início de um processo de ressignificação da Escola e da educação escolar por parte dos povos indígenas. Tal processo deu-se a partir de transformações das políticas indigenistas ocorridas na década de 1970 que tinham como principal objetivo promover uma verdadeira mudança na forma de pensar a educação formal para as populações indígenas

(Paladino 2001). Segundo Silva (2001:10), na última década do século XX, o país viveu o ápice de um movimento iniciado na década de 1970, que tinha como principal objetivo “a transformação das escolas das aldeias, historicamente destinadas à ‘civilização’ dos índios [...] em um lugar do e para o exercício indígena da autonomia”. Esse movimento tinha como principais atores: povos, professores, líderes indígenas e profissionais ligados às ONGs, missionários e universidades. Segundo a autora,

as reivindicações indígenas pelo reconhecimento de seus direitos à manutenção de suas formas específicas de viver e de pensar, de suas línguas e culturas, de seus modos próprios de produção, reelaboração e transmissão de conhecimentos, uma vez acolhidos pela Constituição de 1988, abriram caminho para a oficialização de escolas indígenas diferenciadas e para a formulação de políticas públicas que respondessem aos direitos educacionais dos índios a uma educação intercultural, bi ou multilíngue, comunitária e voltada à autodeterminação de seus povos (Silva 2001: 10).

Foi a partir da Constituição Federal de 1988, que esse “novo” modelo educativo, surgido dos projetos alternativos de educação nas comunidades indígenas, ganhou seu reconhecimento legal e jurídico, além de uma legislação específica, vindo a se configurar como uma política de Estado, denominada de Educação Diferenciada (Cohn 2005) por levar em consideração os conhecimentos próprios das comunidades indígenas e os

conhecimentos que compõem a base curricular nacional. Nesse novo modelo educativo, a coexistência de dois saberes e, principalmente, a interação entre eles, vem sendo denominado de interculturalidade.

O objetivo deste artigo é evidenciar a relação entre interculturalidade e formação de lideranças na Escola Dom Lourenzo Zoller, realçando como a formação de lideranças foi sendo apropriada e transformada pela comunidade Pedra Preta, a partir das relações com diferentes grupos da sociedade nacional em dois momentos distintos, sendo o primeiro aquele que vai dos anos de 1970 a 1990 e o segundo o que inicia nos anos 1990 e vem até os dias atuais.

É sobre o diálogo de saberes que nos ocupamos neste trabalho. Para tanto, o espaço escolar constitui-se como *locus* privilegiado desta análise, pois aí buscamos compreender o processo de resignificação da escola, que antes servia como instrumento de invisibilização, homogeneização e destituição da cultura para os povos indígenas, agora, tornou-se uma das principais agências de mobilização desses povos em busca do seu reconhecimento. Para tanto, nos pautaremos em dados etnográficos coletados durante pesquisa de campo realizada na comunidade entre os anos de 2011 e 2013, período no qual, pela observação participante, entrevistas, rodas de conversas e

grupos de discussão, foi possível observar como professores e demais lideranças indígenas falam sobre a importância da Escola Dom Lourenzo Zoller no processo de formação de novas lideranças na comunidade.

Nesse sentido, constituiu-se um discurso, seja das populações indígenas, de outras agências, ou mesmo de órgãos oficiais, de que a Escola é o local por excelência do “resgate”, “revitalização” e valorização cultural, por meio do diálogo intercultural, o que a constitui como um “lugar de fronteiras” (Tassinari 2001). Nela se desenvolvem processos e práticas sociais, que servem como elementos de luta e empoderamento das populações indígenas em busca da consolidação do seu reconhecimento por meio da educação escolar indígena.

Por educação escolar indígena, entendemos o atual modelo educativo que vem sendo oferecido e realizado nessas comunidades. Modelo que, de acordo com a norma constitucional, é diferenciado, intercultural e bilíngue, tendo como base o reconhecimento e o respeito à diversidade étnica e cultural de cada povo (Brasil 1998). Aqui, a noção de interculturalidade que vem sendo utilizada tem como base os pressupostos teóricos apontados por Dietz (2012) e Cortés (2011) que a veem como uma dimensão descritiva da realidade e como uma relação dialógica entre pessoas portadoras

de culturas e identidades distintas. Ao longo deste artigo, perceberemos como essa noção, coaduna-se com aquela defendida e praticada pelos indígenas em suas relações, seja com as comunidades circunvizinhas seja com o Estado.

O texto está organizado a partir desta introdução na qual apresentamos nosso tema e objetivo. Em seguida, abordaremos a educação escolar na comunidade indígena Pedra Preta a partir da Escola Dom Lourenço Zoller, seu processo de criação e suas atividades entre os anos de 1970 a 1990. Na segunda parte deste artigo, refletiremos sobre o processo de ressignificação da escola na comunidade Pedra Preta a partir da segunda metade dos anos 1990 até os dias atuais. No terceiro e último item convergimos nosso olhar para a relação entre a educação escolar indígena e o processo de formação de lideranças que vem se desenvolvendo desde a década de 1990 nessa escola.

2 A ESCOLA INDÍGENA DOM LOURENÇO ZOLLER E A EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA ENTRE OS ANOS 1970 A 1990

Sede da Escola Estadual Indígena Dom Lourenço Zoller, a comunidade Pedra Preta está localizada no extremo Norte do Brasil, a aproximadamente 400 km da cidade de Boa Vista, capital do estado

de Roraima, no município de Uiramutã, interior da Terra Indígena Raposa Serra do Sol.

Fundada em meados da década de 1930, a comunidade recebeu o nome de Pedra Preta, devido a uma grande serra que fica ao seu lado. O local, com aproximadamente 250 metros de altura¹, é formado por rochas de cor escura dando a impressão de que é uma grande pedra. De acordo com o tuxaua da comunidade, a relação entre o nome da comunidade e a serra deu-se a partir do contato com os não índios. Esses, por não entenderem a língua Macuxi, ao mencionarem a comunidade, faziam referência à serra de rochas negras, como “comunidade da Pedra Preta”. Assim, ela passou a ser conhecida com esse nome, em alusão direta à cor das rochas.

Na época em que a comunidade foi formada, a região ainda não era reconhecida como terra indígena. Naquele período, os indígenas disputavam esse espaço com o gado dos fazendeiros e com os garimpeiros que haviam se estabelecido na região. Essa situação só viria a sofrer uma alteração em meados dos anos 1970, quando se iniciou o processo de reivindicação pelo reconhecimento, demarcação e homologação das terras daquela região como terras indígenas, processo que durou mais de 30 anos e custou a vida de muitos indígenas.

Depois de várias tentativas frustradas de

1 Conforme informações do tuxaua da comunidade.

promover a demarcação durante as décadas de 1970 e 1980, na década de 1990, finalmente a situação seria “resolvida”. A demarcação foi concretizada no ano de 1998, quando da publicação da Portaria de nº 820/98, do Ministério da Justiça. E, em 15 de abril de 2005, o Presidente da República Luiz Inácio Lula da Silva assinou o decreto de homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, como sendo de uso exclusivo dos povos indígenas, abrangendo, atualmente, cerca de 20 mil indígenas, pertencentes aos povos Macuxi, Wapixana, Ingarikó, Patamona e Taurepang.

A comunidade indígena Pedra Preta é hoje constituída por 49 famílias e uma população de 270 habitantes². As famílias são pertencentes aos povos Macuxi e Ingarikó, e com os casamentos entre eles, a maioria pertence ao povo Macuxi. Essa característica também se evidencia em seu sistema linguístico, pois são falados cotidianamente três idiomas na comunidade: o macuxi, o ingarikó e o português, com predominância do último.

A presença dos Ingarikó na comunidade é recente. De acordo com o tuxaua, que é Macuxi, a chegada dos Ingarikó, deu-se precisamente a partir do ano de 2006. Apesar de viverem na mesma comunidade, dividirem os mesmos espaços e até alguns casamentos interétnicos, os processos de interação entre os Ingarikó e

Macuxi ainda são muito tímidos. Essa situação é relatada pelas lideranças da comunidade e por nós constatada durante o trabalho de campo, acontecendo, principalmente, por causa do sistema linguístico. Apesar de pertencerem ao mesmo tronco linguístico - Caribe -, apresentam variações em suas línguas, o que dificulta o processo comunicativo. Ademais, os Ingarikó mantêm seu próprio idioma como língua materna, assim, 100% dos que vivem na comunidade, desde as crianças até os adultos, são falantes da sua língua materna. É válido ressaltar que entre os mais velhos e alguns jovens há aqueles que, além da língua materna, também dominam o português. Já entre os Macuxi, a situação é diferente: apesar de haver um esforço, como veremos adiante, para uma retomada do uso da língua materna, apenas os mais velhos, cerca de 10% da comunidade, falam a língua Macuxi, bem como o português. Dessa forma, para eles, a língua portuguesa acaba funcionando como primeira língua, ou seja, a língua materna. Essa situação acaba por interferir nos processos comunicativos/interativos entre os Macuxi e os Ingarikó, sobretudo na Escola, pois a maioria dos professores fala apenas o português, dificultando o estabelecimento de uma comunicação e interação com os alunos da etnia Ingarikó.

² Dados fornecidos pelo tuxaua da comunidade no mês de abril de 2013.

O sistema de educação escolar da comunidade Pedra Preta data do início dos anos 1970 e surge como uma necessidade da comunidade: lutar contra um sistema de exploração que há muito se instalara na região, como nos evidenciou o professor indígena Getúlio. De acordo com as lideranças da comunidade, naquele período, existia uma grande exploração dos indígenas por parte de garimpeiros e fazendeiros. Tal exploração dava-se em virtude do analfabetismo dos indígenas, pois como eles não sabiam ler nem escrever, os garimpeiros e fazendeiros aproveitavam para lhes roubar aquilo que eles possuíam. Frente a essa situação de exploração instalada na região, o tuxaua da comunidade à época, preocupado com as repercussões desse problema para o futuro das crianças e jovens, passou a reivindicar junto às autoridades competentes, uma escola para a comunidade, cujo principal objetivo era prepará-los para defenderem-se contra a ação predatória de garimpeiros e fazendeiros que moravam na região.

No ano de 1971, como resultado destas reivindicações, foi implantado o sistema de educação escolar de 1ª a 4ª série na comunidade. Os moradores mais idosos afirmavam que a escola havia chegado com o seguinte objetivo: “ensinar as crianças a ler e escrever para serem civilizados”.

A afirmação acima é importante, e tem grande

significado, pois não somente os indígenas, mas principalmente a população não indígena daquela região, acreditava que ser civilizado era saber ler e escrever. Tomando essa crença como base, entendemos as afirmações desses idosos, pois quando crianças e jovens soubessem ler e escrever, estariam, portanto, aptos a lutar para não serem explorados por fazendeiros e posseiros. É importante lembrar que, historicamente, essa foi a ideia disseminada para os povos indígenas desde o período colonial. Durante a “colonização” do Brasil, a escola, o trabalho e a religião foram vistas como instituições que, juntas, seriam capazes de promover a “civilização” dos povos “selvagens”. Foram esses, portanto, os meios mais eficazes encontrados pela Igreja para promover tal processo. Nesse sentido, os índios seriam civilizados a partir do momento em que soubessem ler e escrever, sendo esse o sentido da educação escolar para os povos indígenas até a década de 1970.

A partir dessa década, a Igreja Católica no Brasil, influenciada pelo Concílio Vaticano II, incorporou uma nova forma de evangelizar, e sua ação pastoral junto aos povos e comunidades indígenas passou a ser a implantação de escolas, cujo intuito era formar lideranças para atuarem contra o sistema de exploração desencadeado por garimpeiros e fazendeiros³. Seguindo esse novo

3 Sobre o processo de implantação de escolas nas comunidades indígenas em Roraima, ver Nascimento (2014).

ímpeto missionário, a Igreja em Roraima fez uma opção preferencial pelo trabalho com os povos indígenas naquela região. Foi, portanto, neste contexto que houve a implantação da escola na comunidade Pedra Preta, tendo a dupla função de “civilizá-los”, por meio da leitura e escrita, e formar lideranças comunitárias para atuarem com as mesmas “armas” contra a exploração causada por garimpeiros e fazendeiros.

Não se trata de uma ação isolada, Rebolledo (2009), ao refletir sobre os processos de escolarização dos Palikur, no Amapá, também demonstra que ali os povos indígenas tinham a mesma ideia da Escola: de ensinar os índios a ler e escrever, pois a partir daquele momento, os debates e lutas por direitos passariam a ocorrer pela escrita.

Para a implantação da escola em Pedra Preta, o tuxaua da época teve como aliado em suas reivindicações os missionários da Consolata, por meio da missão religiosa São José do Surumu⁴, já que eles faziam o trabalho de expansão da educação escolar para as comunidades indígenas daquela região. Naquela época, a Escola da Missão do Surumu servia como um centro irradiador da educação escolarizada e havia começado um trabalho de formação

de professores indígenas para atender as comunidades da região.

É, portanto, seguindo essa lógica da Missão do Surumu, que foi criada a escola na comunidade Pedra Preta, inaugurada pela maior autoridade eclesiástica do estado - o Bispo de Roraima à época, Dom Servílio Conti, e outras autoridades eclesiásticas e civis. Ainda como forma de agradecimento aos religiosos, a escola recebeu o nome de Dom Lourenço Zoller⁵.

O assim chamado processo de “civilização” dos indígenas tinha como fundamento a formação de lideranças que pudessem lutar contra categorias específicas desse grande grupo que falava e escrevia em português, os fazendeiros e garimpeiros. Interessante notar que a Igreja Católica, um agente que atuava diretamente contra a valorização da identidade indígena, percebe, então, por meio dos missionários da Consolata, que precisava aliar-se aos povos indígenas na luta pela conquista de suas terras e, conseqüentemente, no processo de reconhecimento de sua identidade étnica. O fato de a missão acima citada ter se “aliado” aos indígenas, não pode ser visto como uma ação de benevolência, é preciso analisar os interesses que estavam por trás desse processo de construção de alianças. O

4 Esta missão foi criada no início do século XX, por missionários beneditinos e passada aos missionários da Consolata no final dos anos 1940. Esses últimos transformaram o internato da missão em uma escola de formação de professores, exatamente para prover as comunidades daquela região.

5 Monge beneditino e terceiro bispo prelado da Prelazia de Nossa Senhora do Carmo, atual Diocese de Roraima.

certo é que, naquele momento, tal apoio foi de fundamental importância para os povos indígenas, pois viviam em situação de permanente ameaça representada por garimpeiros e fazendeiros.

A perspicácia dos indígenas da região em se aliar aos missionários a fim de conseguir fazer frente a outros dois grupos cuja ameaça era mais forte, mostra o processo de luta dos povos indígenas e sua capacidade de leitura da sociedade nacional como constituída por vários grupos de interesses diversificados. Tal situação evidencia uma prática intercultural na qual avaliam a existência de aliados e inimigos que falam o português e constroem alianças como forma de empoderamento para enfrentamento dos grupos ameaçadores.

A formação de professores como lideranças indígenas é uma expressão de estratégia fundamental para esses grupos. Aqui, mais uma vez, é possível perceber que a estratégia de formação de lideranças é priorizada pela missão e incorporada pelos grupos. Dessa maneira, a formação de lideranças, em si, é uma prática intercultural, pois nasceu da necessidade dos povos indígenas se relacionarem de modo menos desigual com a sociedade nacional.

Com o intuito de ajudar a suprir a demanda de professores indígenas nas comunidades, os missionários da Consolata, por meio da escola da

Missão São José do Surumu, realizavam, desde o início dos anos 1970, um trabalho de formação de lideranças comunitárias, tendo como base a Teologia da Libertação, além de atuarem no processo de formação de professores.

Na escola da missão, os jovens indígenas que ali chegavam, eram preparados para ter uma profissão e para serem líderes comunitários. É importante ressaltar que a maioria das lideranças indígenas de Roraima que atuou no processo de luta pelo reconhecimento e demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, estudou na Escola do Surumu. Formadas as primeiras turmas de professores, outra escola foi criada com a mesma perspectiva na comunidade Maturuca e torna-se também um centro de formação, atendendo a uma grande quantidade de jovens das mais diversas comunidades da região.

Entretanto, esse ideário da missão não se irradiou para todas as escolas indígenas ao mesmo tempo, pois a capacidade de absorver os jovens para a profissionalização e, especialmente para a formação de professores ainda era muito pequena. Também convergiu para isso a necessidade dos pais ou da comunidade darem uma contrapartida de ajuda na manutenção da escola, o que nem sempre era realizado. Essa situação, muitas vezes, fazia com que o aluno abandonasse a escola e voltasse para a comunidade.

O que se percebe, frente ao exposto, é que a partir dos anos 1970, foram coexistindo dois modelos educativos nas comunidades indígenas. De um lado, um modelo baseado nos ideais de autodeterminação dos povos, a partir da valorização da diversidade e sob a responsabilidade de professores indígenas e, por outro lado, as escolas para indígenas, como foi o caso da Dom Lourenço Zoller, que apesar de ter nascido das exigências da comunidade, atuava a partir do viés homogeneizante e com professores não indígenas.

Com a inauguração, veio também a imposição de novos costumes, como a religião e a língua portuguesa. Nos primeiros anos de funcionamento, os indígenas foram proibidos de utilizar a língua, sendo obrigados a aprender o português. Essa prática não foi um “privilegio” da comunidade Pedra Preta, acontecendo em outras regiões onde o intuito da escola sempre foi o mesmo: a homogeneização cultural das populações indígenas. Dessa forma, o dizer dos mais antigos da comunidade parecia se concretizar, pois os indígenas daquela localidade agora estavam sendo “civilizados”, já não falavam mais na língua materna, mas o português, língua oficial da nação e símbolo da civilização.

“Quando eu estudei tinha uma diferença pela seguinte forma, porque na escola antes tinha uma regra muito crítica, então você tinha que estudar mesmo, por exemplo, o professor

dava matemática, ciência, geografia, história, e o português, **não tinha Macuxi**. Então eu tinha que estudar matemática, tinha que estudar ciência porque na matemática era uma coisa principal e o português. Então tinha que estudar e naquele tempo era a lei da palmatória, então pra mim [sic] não pegar palmatória eu tinha que estudar matemática [...]. **O Macuxi na escola era proibido. Porque eles tinham que ensinar só o português, né?** Quer dizer, assim, nunca chegou a me proibir, né? Mas, na verdade, a gente pretendia falar mais não conseguia, porque nenhum professor entendia [...], a gente falava com a mãe e com outras pessoas.” (Tuxaua da comunidade, entrevista realizada em abril de 2013, grifo nosso).

É importante mencionar que mesmo tendo sido fundada no ano de 1971, a escola só foi reconhecida como uma instituição escolar de 1ª a 4ª série (atual Ensino Fundamental I), no ano de 1977, por meio de um decreto do governo do então Território de Roraima (Decreto nº 27, do dia 24 de agosto de 1977). De acordo com o tuxaua da comunidade, naquele período, cerca de 90% da população da comunidade era monolíngue em Macuxi. Hoje, 40 anos após a instalação da escola na comunidade, a situação é inversa: menos de 10% da população da comunidade continua falando a língua.

Durante seus primeiros 20 anos de existência, a Escola Dom Lourenço Zoller passou por muitas dificuldades, especialmente a falta de professores, pois sendo eles não indígenas, não se adaptavam à vida na comunidade e, como consequência, em um pequeno espaço de tempo a deixavam. Tal

situação ainda é uma constante nas comunidades indígenas.

É importante destacar que entre os anos de 1970 a 1990, os processos de formação de lideranças estavam concentrados na Escola da Missão São José do Surumu e na escola da comunidade do Maturuca. Elas podem ser vistas como sendo centros de formação de onde saíam os professores para atuar nas diversas comunidades da região. À medida em que essas duas escolas iam formando jovens indígenas para serem professores e lideranças, eles voltavam para suas comunidades, iniciando um processo de ressignificação da escola e da educação escolar. É, portanto, sobre esse processo que vamos falar, tomando como base a Escola Dom Lourenço Zoller.

3 O PROCESSO DE RESSIGNIFICAÇÃO DA ESCOLA E A FORMAÇÃO DE LIDERANÇAS NA COMUNIDADE PEDRA PRETA

No ano de 2013, época da pesquisa de campo, a Escola Dom Lourenço Zoller contava com uma clientela de 148 alunos da Educação Básica, divididos em duas modalidades: a modalidade regular, com o Ensino Fundamental de 1º ao 9º ano e a Educação de Jovens e Adultos (EJA)⁶, com segundo e terceiro segmentos. Para atender a essa

demanda, a escola contava com um corpo docente formado por 13 professores, todos indígenas.

A escola ainda não contava com uma proposta pedagógica escrita, no entanto, vinha trabalhando de acordo com os desejos da comunidade, cujo intuito maior era formar os alunos para que pudessem contribuir com os trabalhos da comunidade e, sobretudo, formar lideranças comunitárias. Nesse sentido, de acordo com a coordenadora pedagógica, a escola vinha desenvolvendo junto à comunidade uma educação diferenciada específica, bilíngue e intercultural.

Como vimos linhas acima, a educação escolar na comunidade indígena Pedra Preta, data do início da década de 1970; no entanto, os primeiros passos rumo a uma educação específica e diferenciada somente seriam dados na primeira metade da década de 1990, especificamente no ano de 1994. Até aquele momento, na escola, não havia uma preocupação com o ensino da língua e valorização da própria cultura. Somente a partir daquele ano, 1994, inicia-se a preocupação com uma educação mais voltada à valorização da cultura e à formação cidadã, ação que se prolonga até os dias atuais, tendo como uma de suas bases, a formação de lideranças comunitárias.

6 A Educação de Jovens e Adultos está dividida em três segmentos: o primeiro abrange o ensino de 1º ao 5º ano, que corresponde ao Ensino Fundamental I; o segundo abrange o ensino do 5º ao 9º ano, que corresponde ao Ensino Fundamental II; e o terceiro abrange o Ensino Médio, completando assim, o ciclo da Educação Básica.

De acordo com Mara, professora indígena da etnia Macuxi, a década de 1990 foi de fundamental importância para uma transformação da educação escolar na comunidade. Foi exatamente no ano de 1994, a primeira vez que a escola se envolveu em ações relacionadas à valorização cultural. Até aquele momento, ela não se diferenciava das demais não indígenas. No entanto, por meio do diálogo entre alunos e professores de outras escolas, a exemplo da Escola do Maturuca e a Escola do Surumu, a Escola Dom Lourenço Zoller passou a realizar ações voltadas ao reconhecimento e valorização da cultura indígena.

Conforme o relato da professora Mara, a ação tida como marco fundante da valorização cultural na comunidade e, conseqüentemente, do início da transformação do modelo educativo homogeneizante, em um novo modelo, que valoriza e respeita a cultura da comunidade, foi uma atividade desenvolvida pelos alunos para recepcionar o Bispo de Roraima em visita pastoral à comunidade. Tal atividade consistia em cantar uma música de boas-vindas, na língua Macuxi, além de dançar um *parixara*⁷ - símbolo da cultura tradicional do povo Macuxi, elemento demarcador da “fronteira étnica”, bem como um dos principais aspectos de sua “distintividade

cultural” (Barth 2000: 89). Essa iniciativa partiu da jovem Mara, à época, aluna da escola do Centro Regional Maturuca e familiarizada com esse tipo de ação.

Segundo a professora, após essa recepção, o bispo procurou as lideranças para parabenizá-las pela bonita acolhida, chamando a atenção, principalmente, do professor, para que aquele trabalho continuasse. Assim, Mara (hoje professora) lembra que, a partir de uma simples ação, a escola deixava de ser vista como um elemento de homogeneização e passava a ser uma das protagonistas da mudança e do processo de valorização cultural do povo Macuxi. Nesse acontecimento, podemos perceber a importância das escolas de formação de lideranças, nesse caso, a Escola do Maturuca.

Além deste importante passo rumo à transformação do fazer educacional, nos anos seguintes, a Escola Dom Lourenço Zoller passou por outras mudanças significativas. No final da década de 1990, ela foi finalmente reconhecida como de 1º grau completo (atualmente Ensino Fundamental completo). Esse reconhecimento, assim como a expansão do ensino até a 8ª série (atual 9º ano), segundo o professor Getúlio, veio atender a uma demanda, não somente da

7 O *parixara* é um dos ritos tradicionais dos povos Macuxi, Wapixana e Ingarikó e é dançado na celebração da colheita ou por ocasião de eventos festivos.

comunidade Pedra Preta, mas também de várias comunidades da região.

Naquele período, as lideranças das comunidades viram que grande parte da juventude estava se “perdendo”, devido à influência de aproximadamente 15 mil garimpeiros que haviam se instalado na região. Com eles, vieram também a bebida alcoólica, a malária e outros males. Como a escola ainda não oferecia o Ensino Fundamental completo, muitos jovens em idade escolar, que não conseguiam vaga na Escola do Centro Regional Maturuca ou mesmo na Escola do Surumu, estavam indo trabalhar com os garimpeiros, causando problemas para as comunidades.

Aqui, mais uma vez, vemos a importância que a instituição educacional adquiriu dentro daquela comunidade indígena. Ela, que antes era vista como sinônimo de homogeneização e imposição da cultura nacional, passava agora a ser vista como um elemento importante de valorização da cultura da comunidade, mas também como a possibilidade de tirar a juventude das situações de marginalidade causadas pela presença dos fazendeiros e garimpeiros naquela região. Dessa forma, a escola passa a se constituir não somente como um espaço de formação básica ou de valorização cultural, mas principalmente como um local de formação de lideranças comprometidas com a transformação da realidade social em que

se encontravam inseridas as comunidades daquela região.

Ainda no que diz respeito aos processos de ressignificação da escola pelos povos indígenas, a professora Mara lembra que, desde a década de 1970, os tuxauas reivindicavam uma escola diferenciada na comunidade, com professores indígenas, em virtude da falta de compromisso dos professores não indígenas. A essa falta de compromisso somou-se a necessidade de formar lideranças para as comunidades e foi, portanto, daí que surgiu a luta para que fosse construída uma escola verdadeiramente indígena.

Além desse processo de formação de lideranças para as comunidades, a professora Mara destacou algumas especificidades que fazem dela uma escola diferenciada. Tais características nos parecem fundamentais para entendermos, não somente os processos de diferenciação das escolas indígenas, mas também a função que elas ocupam dentro das comunidades. Dentre os vários aspectos que poderíamos observar dentro de uma escola como a Dom Lourenço Zoller, a professora destaca o ensino da língua Macuxi, o estudo das leis que amparam os direitos indígenas, a participação dos alunos nas manifestações e lutas das comunidades e o trabalho comunitário.

Atualmente, os professores e comunidade têm plena certeza de que a educação oferecida é

específica e diferenciada, intercultural e bilingue e tem como principal objetivo formar lideranças cidadãs, conscientes de suas obrigações, mas acima de tudo, conscientes de seus direitos e deveres. É, portanto, por meio desse modelo educativo que a educação indígena passou a ser escolarizada por um processo de “diálogo de saberes” (Cortés 2011), ou seja, do processo de “interculturalização” (Dietz 2012).

Nesse sentido, as atividades executadas na escola refletem o que a comunidade espera de uma liderança intercultural. Vamos, então, compreender as atividades desenvolvidas nessa escola e o perfil da liderança intercultural almejado por ela.

4 EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA E FORMAÇÃO DE LIDERANÇAS

Para compreender o que a comunidade espera de uma liderança intercultural, é preciso estarmos atentos à relação que se estabelece entre educação indígena e educação escolar indígena.

Segundo Brandão (2007), a educação, desde uma perspectiva mais abrangente, existe em todas as sociedades de diferentes maneiras. Dessa forma, a educação indígena pode ser vista como uma fração dos modos de vida dos grupos que criam e recriam, dentre tantas outras invenções de sua cultura, normas, regras e códigos e que são reproduzidos no interior da comunidade. Assim, os saberes que eles

produzem atravessam as gerações por meio das palavras da tribo, (a linguagem) dos seus códigos de conduta, bem como dos segredos da religião, da produção do artesanato ou de outra “tecnologia” que cada povo desenvolve para sobreviver.

No entanto, é importante lembrar que durante muito tempo, os povos indígenas foram vistos como “um povo sem educação” (Meliá 1979), por causa do seu modelo de educação ser diferente do modelo ocidental. Nesse sentido, Meliá (1979) nos adverte para o fato de que ao falarmos em educação indígena, devemos levar em consideração que os processos educativos nas sociedades indígenas são extremamente diferentes daqueles compartilhados pela sociedade nacional.

Brandão (2007) chama atenção que, nas sociedades tribais, nem sempre houve uma instituição escolar, no entanto, sempre houve educação e processo educativo. Isso demonstra que a escola não é o único espaço dedicado à aprendizagem, pois podem também serem vistas como situações de aprendizagem aqueles momentos em que as pessoas ou grupos de pessoas trocam bens materiais entre si ou trocam serviços e significados. Ali não há mestres nem inspetores especiais para a juventude, esse papel é desempenhado por todos os anciões da comunidade (Brandão 2007).

É, portanto, partindo desta perspectiva que compreendemos as relações entre educação

indígena e educação escolar indígena na comunidade Pedra Preta. Apesar de haver uma “imposição normativa” da Secretaria de Estado da Educação de Roraima (SEED), os professores vêm tentando colocar em diálogo esses dois modelos educativos, por meio das práticas culturais, da experiência e da vivência comunitária.

Para realizar esse diálogo de saberes na comunidade, os professores afirmam utilizar, enquanto estratégias metodológicas, a prática de projetos, ancorados em uma proposta “intercultural indutiva”, pelo “calendário sociocultural” (Gashé s.d.). Essa metodologia, segundo eles, possibilita uma interação entre a escola e comunidade, pois, pelo calendário sociocultural, as atividades da comunidade são contempladas no calendário escolar. Assim sendo, a escola se vê obrigada a trabalhar, além dos conteúdos eurocêntricos da matriz curricular, conteúdos da cultura comunitária.

O método indutivo intercultural se constrói a partir da observação das práticas socioculturais da comunidade. Os professores, a partir de suas experiências, registram as práticas da comunidade e as classificam a partir de indicadores astronômicos, biológicos, climatológicos, geológicos, sociais, religiosos etc. A partir dessa classificação, elabora-se o calendário das atividades que serão desenvolvidas, determinando os períodos em que

ocorre cada evento. Aqui é importante ressaltar que, no processo de construção desse calendário sociocultural, a participação da comunidade é de fundamental importância, tanto na elaboração do planejamento quanto na sua execução.

A partir das práticas culturais que vêm sendo desenvolvidas na comunidade, os professores da Escola Dom Lourenço Zoller elaboraram os seguintes projetos: Revitalização da Língua, Roça Comunitária, Horta Alimentar, Horta Medicinal, Meio Ambiente, Criança Feliz e Sexta Cultural. Além deles, há ainda outras atividades, como a coleta da saúva, desenvolvidas na comunidade e que fazem parte de suas práticas culturais, mas não estão sistematizadas enquanto projetos.

O projeto Revitalização da Língua consiste na tentativa de fazer com que todos os membros da comunidade voltem a falar em seu próprio idioma. Para tanto, os pais são orientados a se comunicar com seus filhos somente em sua própria língua, ainda que não a compreendam bem. No dia a dia da comunidade, todos os adultos, a começar pelos professores, devem ao menos aprender as saudações mais simples e praticá-las.

Já o projeto Roça Comunitária surgiu a partir da exigência dos pais, por acreditarem que a escola estava tomando o tempo que deveria ser destinado ao trabalho na roça. Hoje, ele se constitui como uma atividade coletiva da

escola e da comunidade, e tem como principal objetivo a formação dos estudantes e o estímulo às práticas de fortalecimento da produção, por meio da valorização e manutenção das sementes tradicionais que ainda são conservadas pelas famílias da comunidade.

O projeto ainda visa a melhoria do sistema de alimentação da comunidade e, principalmente, em suprir a necessidade da escola com relação à merenda para os alunos, uma vez que ela é fornecida pelo Governo do Estado e dificilmente chega à comunidade. Dessa forma, o Roça Comunitária visa subsidiar a alimentação para as crianças da comunidade em idade escolar, proporcionando assim uma merenda mais saudável. Segundo o professor responsável pelo projeto, ele pode ser visto como “uma atividade coletiva, sendo também uma atividade social, econômica e cultural da comunidade”.

É importante lembrar que nos dias de ajuri⁸, não há aulas na escola, mas na própria roça. Ali, os mais velhos, dão aulas para jovens e crianças, sobre a terra, os alimentos, bem como sobre o quê, como e quando plantar. Essa atividade está intimamente ligada às questões climatológicas e astronômicas, pois na sabedoria indígena, as fases da lua influenciam profundamente nas plantações.

O Horta Alimentar já vem sendo desenvolvido

pela escola há algum tempo. De acordo com o professor responsável, a horta, assim como a roça, tem como objetivo melhorar a composição nutricional dos alunos e da comunidade. Segundo o docente, nos últimos anos, a alimentação da comunidade está passando por grandes mudanças por causa da entrada de muitos produtos industrializados. Com esses novos produtos na comunidade, muitos dos que ali vivem estavam substituindo as práticas alimentares tradicionais. No entanto, a introdução desses novos costumes estava trazendo prejuízos para a comunidade, pois com eles vieram também algumas doenças que antes não eram conhecidas.

Frente a essa realidade, a escola tomou a iniciativa de desenvolver um projeto com o intuito de incentivar a produção de hortaliças e legumes para melhorar os hábitos alimentares da comunidade, visando ainda a recuperação da produção de algumas plantas que já eram cultivadas na comunidade e propondo a introdução de outras espécies vegetais, que não são da região, mas que trazem benefícios para a saúde das pessoas. O intuito foi promover uma mudança nos hábitos alimentares da população da comunidade, incentivando-as a consumir alimentos mais saudáveis e produzidos no próprio local ao invés de produtos industrializados.

⁸ Todo o trabalho realizado coletivamente na comunidade.

Diferentemente dos outros projetos que são realizados uma ou duas vezes por semana, o trabalho na horta é diário e, por requerer maiores cuidados, vem sendo realizado nas proximidades da comunidade. Para isso, os alunos foram divididos em equipes que se revezam em sua execução. Essa dinâmica foi adotada devido à necessidade de regar as plantações duas vezes por dia. Assim sendo, uma equipe trabalha das 6h30 às 7h, e outra equipe no horário da tarde, começando a partir das 17h. Essa dinâmica de trabalho adotada pela escola nas práticas de projetos é sempre debatida nas reuniões comunitárias e como a prática de projetos é uma disciplina regular do currículo da escola, não há qualquer rejeição na realização dessas atividades por parte dos alunos. Muitos preferem as aulas de práticas de projetos à sala de aula.

O projeto Educação Ambiental⁹ também nasceu de uma necessidade da comunidade e da própria escola. Segundo o responsável, professor Odivilson, quando ele chegou à comunidade, em 2012, o projeto já existia, porém de forma prática, ou seja, havia a ação, mas não havia um cronograma definido de execução. Ele, então, tomou a iniciativa de elaborar uma proposta mais

sistematizada que pudesse respaldar o trabalho da escola frente à comunidade e principalmente frente à SEED. O projeto tem como principal preocupação a destinação do lixo que vem sendo produzido pela comunidade. A preocupação da escola está em encontrar um meio que possa amenizar a produção de resíduos sólidos e, principalmente, encontrar um lugar adequado à destinação deles diante do aumento do consumo de produtos industrializados.

Segundo o professor, sua metodologia consiste na divisão em pequenos grupos para visitas às famílias. Nessas visitas, as famílias são orientadas em relação ao material orgânico e não orgânico para que possam fazer uma separação desse material. Nesse sentido, orienta-se enterrar o material orgânico para seu posterior uso como adubo, e que os demais resíduos sejam depositados em sacos de fibras para serem recolhidos posteriormente. Ainda como metodologia de trabalho, foi estabelecido que os grupos de alunos passariam duas vezes por semana, aproveitando o horário da educação física e da prática de projetos, para fazer a coleta do lixo produzido pela comunidade.

Outro projeto é o Horta Medicinal: cuidando da nossa saúde e valorizando nossa cultura, surgido

⁹ Este projeto é hoje uma prática cotidiana da comunidade, não é apenas um experimento, mas uma ação contínua da comunidade. Segundo o professor responsável, ele já foi apresentado como um projeto inovador em alguns eventos científicos, pois o tomou como uma de suas ações, já que é aluno da Licenciatura Intercultural e faz parte do Programa Institucional de Bolsas de Incentivo à Docência (PIBID Diversidade). A atividade também foi apresentada em um intercâmbio realizado na própria comunidade, no período em que estávamos em trabalho de campo, e foi celebrado entre os alunos da Licenciatura Intercultural do Instituto Insikiram e alunos da Licenciatura de Educação do Campo, ambos participantes do PIBID Diversidade.

da necessidade de melhorar a qualidade de vida e saúde da comunidade e dos estudantes, como afirmou a professora Valdirene, a coordenadora. Segundo ela, o principal objetivo é fortalecer os conhecimentos tradicionais do povo Macuxi pela valorização e uso da medicina tradicional na comunidade. Trata-se, portanto, de um projeto que visa à melhoria da saúde e do bem-estar comunitário. Assim como os demais projetos, ele é executado às quintas-feiras, das 7h30 às 11h, horário destinado às práticas de projetos.

Por se tratar de uma ação que está relacionada diretamente com a saúde da população, ela vem sendo desenvolvida em parceria com os Agentes Indígenas de Saúde (AIS). Dentre as atividades realizadas, a professora destaca a preparação do solo, plantação de mudas e ações no sentido de dar visibilidade ao projeto. É o caso de oficinas na Escola Júlio Pereira, na cidade de Uiramutã, nas quais trabalhou-se a produção de xaropes, garrafadas e pomadas. A professora ressalta que nessa atividade houve a participação tanto dos Agentes Indígenas de Saúde quanto dos alunos.

O projeto Criança Feliz foi uma iniciativa dos professores do 1º ao 5º ano (Ensino Fundamental I) que perceberam a necessidade de inserir as crianças no processo de valorização cultural da comunidade. Segundo ele, esse público-alvo não participava das atividades da prática de projetos.

Frente a essa realidade, eles se organizaram, com o apoio da gestão da escola e criaram o projeto. De acordo com uma das professoras, a ideia surgiu da necessidade de fortalecer os valores culturais, que ainda se mantêm vivos na comunidade da Pedra Preta. Segundo ela,

“É uma experiência de como trabalhar as áreas de conhecimento, ciências da natureza, ciências sociais, comunicação e arte, ambiente, saúde e diversidade cultural através dos termos contextuais. E tem como objetivo principal fortalecer o ensino e a aprendizagem, bem com contribuir na formação, com um foco intercultural, visando à valorização do território, e a construção de um currículo diferenciado.” (Professora Maria, entrevista realizada em abril de 2013).

O projeto Sexta Cultural é uma prática que já vem sendo adotada há vários anos, realizada sempre na última sexta-feira do bimestre, como parte do calendário escolar oficial, sendo considerado um dia letivo. Seu objetivo, segundo os professores, além de promover uma maior interação entre a escola e a comunidade, é mostrar à comunidade o trabalho que vem sendo desenvolvido pela instituição. Para tanto, logo no início de cada bimestre, os professores são chamados a planejar suas atividades, quando devem ser incluídas as atividades que serão apresentadas na Sexta Cultural. Ressaltamos que durante nossas estadas na comunidade, pudemos presenciar e participar da realização deste projeto.

Outras atividades que têm sido muito valorizadas pela escola, como elemento de construção do conhecimento e valorização dos saberes tradicionais, são as atividades de cunho social, por exemplo, as manifestações organizadas pelo movimento indígena. Em tais ações, os alunos são convidados a participar, porque, segundo as lideranças, as manifestações de reivindicação e de lutas são momentos muito importantes, pois ali é contada e recontada a memória do povo.

É importante mencionar que, além do aprendizado sobre a história e os processos de lutas dos seus antepassados, os próprios estudantes defendem que a sua participação os ajuda a se constituírem como futuras lideranças dentro da comunidade, pois quando os mais antigos não estiverem nas comunidades, são eles que tomarão a frente das lutas para que seus direitos, que lhes foram garantidos constitucionalmente, não venham a ser retirados.

Portanto, o processo de formação de lideranças na Escola Dom Lourenço Zoller é realizado pela prática de projeto, da participação nas manifestações do movimento indígena organizado e de outras atividades não contempladas pelos projetos, além dos aprendizados da língua portuguesa e da língua materna. É importante ressaltar que a prática de projetos não está separada das atividades de sala de aula, pois os professores sempre procuram

articular o conhecimento prático adquirido com eles ao conhecimento do currículo nacional. Essa metodologia tem, inclusive, despertado cada vez mais o interesse dos alunos pela escola, tanto quanto pelos trabalhos.

O que se vê na Escola Dom Lourenço Zoller é um processo de formação a partir de um diálogo de saberes, ou seja, da interculturalização da educação escolar. Dialogando com os saberes ocidentais e indígenas, a formação realiza práticas interculturais, ao mesmo tempo busca manter a autonomia e autodeterminação para as gerações futuras.

O que se espera de uma liderança indígena na comunidade Pedra Preta é que após seu processo de formação, fique em suas comunidades e seja capaz de desenvolver as práticas que foram aprendidas durante seu processo de formação na escola. Além disso, espera-se que essa nova liderança atue no processo de conscientização de sua comunidade, no sentido de valorizar sua própria cultura e na defesa permanente dos seus direitos, principalmente o direito a terra.

Essa metodologia tem aportado importantes resultados para a comunidade, já que, além de formar as próprias lideranças, forma também lideranças para as comunidades adjacentes. Desse modo, a comunidade é vista atualmente como mais um centro de formação na região das serras.

A contribuição da Escola Dom Lourenço Zoller e suas formas de trabalho não fica circunscrita somente à região ou aos povos indígenas. Um exemplo disso foi a troca de experiências realizada entre os professores da comunidade (alunos do Instituto Insikiran de Formação de Professores) com os alunos do curso de Educação do Campo da Universidade Federal de Roraima (UFRR) e essa troca de experiências aconteceu na própria comunidade indígena.

Mesmo com todos esses avanços, não podemos pensar que não há problemas na comunidade. Eles existem e são inúmeros, sendo um dos principais a articulação das atividades práticas com as atividades teóricas de sala de aula, além da dificuldade de aceitação de que essas atividades ou mesmo que dias letivos a eles relacionadas sejam contabilizados na escola. O que se percebe no discurso dos professores é que há uma imposição da Secretária de Educação em relação ao currículo e carga horária da escola.

Apesar das dificuldades, os resultados alcançados até o momento têm sido um importante alicerce na organização da comunidade e de suas relações políticas com grupos circunvizinhos e a sociedade nacional. Os processos de imposição são conhecidos pelo grupo e as práticas interculturais têm sido uma resposta efetiva de enfrentamento e de fortalecimento dos direitos indígenas.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao refletirmos sobre a educação escolar na comunidade Pedra Preta foi possível perceber que ela pode ser vista e analisada em duas fases. A primeira inicia-se com a introdução da escola na comunidade nos anos 1970 e vai até o ano de 1994. Nessa primeira fase, a Escola Dom Lourenço Zoller estava orientada por uma pedagogia tradicional e tinha como objetivo ensinar os jovens indígenas a ler e a escrever, já que foi introduzida na comunidade com o objetivo de dotar os jovens e crianças indígenas de conhecimentos técnicos científicos, a fim de prepará-los para enfrentar garimpeiros e fazendeiros em pé de igualdade, mas não conseguia atingir seus objetivos com sucesso por causa do uso da pedagogia homogeneizante e da ausência de professores.

Em 1994, a escola passa por um processo de resignificação e introduz na comunidade uma política educativa voltada à valorização de diferentes aspectos da cultura Macuxi. Nos primeiros anos de trabalho por essa perspectiva, ela limitou-se a trabalhar a questão dos cantos na língua indígena e a dança do parixara.

A partir do ano de 1998, o trabalho em busca de uma educação diferenciada começa a ser mais efetivo, com destaque para formação de lideranças. A partir de então, os professores e a comunidade passaram a lutar pela consolidação de uma

educação específica e diferenciada, intercultural e bilíngue. O apoio da comunidade e as práticas de projetos têm sido o meio para a efetivação desse modelo educativo.

No entanto, esse trabalho ainda vem encontrando algumas barreiras dentro e fora da comunidade, pois alguns pais não estão de acordo com essa nova proposta educativa que a escola vem desenvolvendo. Para eles, ela deveria limitar-se a ensinar a ler a escrever, ou seja, formar os alunos nos moldes das escolas urbanas, para que, quando eles saírem da comunidade, estejam preparados para competir em pé de igualdade por empregos na cidade. Por outro lado, a própria Secretaria de Estado da Educação ainda reluta em reconhecer as atividades práticas da comunidade como um componente curricular. Entendemos que tal relutância está relacionada a um processo de hierarquização dos saberes. Portanto, esse é o grande desafio dos professores.

Ao refletir sobre as especificidades da escola, os professores também foram enfáticos em colocar o ensino da língua materna e a prática de projetos como elementos definidores de sua distinção. O ensino multilíngue, tal como é defendido por eles, tem como objetivo a valorização e a manutenção da língua nativa. Já a prática de projetos, além de buscar uma interação entre a teoria e prática, é vista como uma forma de fortalecer práticas

culturais que vinham sendo esquecidas.

Com relação à interculturalidade e educação intercultural, os professores afirmam que é um debate tratado com toda a comunidade. Hoje, a escola vem trabalhando uma educação intercultural, sendo vista como uma forma de diálogo entre culturas e, principalmente, como um diálogo de saberes entre pessoas portadoras de culturas distintas.

Algumas questões merecem ainda ser destacadas ao tentarmos compreender como tem se dado esse diálogo. A realização de projetos, tal como acontece na escola em questão, parece não se diferenciar de propostas conhecidas em escolas não indígenas. No entanto, destacamos a compreensão do tempo, dos ciclos de produção, da preparação de lideranças, dos direitos e cidadania e do reconhecimento de outros detentores de saber que não apenas os professores, tudo mediado pela diversidade linguística, como os elementos que vão possibilitar aos indígenas que ali estudam desenvolverem a consciência de onde e como estão situados em relação ao mundo, à sociedade envolvente e também ao Estado. São esses os elementos que situam cosmologias nos campos intersocietários em que se insere a Escola Dom Lourenço Zoller e que permitem encontrarmos, no caso relatado, um caminho para o diálogo intercultural.

A formação de lideranças interculturais tem sido um importante alicerce para o diálogo entre os saberes ocidental e indígena, bem como para o enfrentamento das imposições da sociedade nacional e defesa dos direitos indígenas, principalmente aqueles relacionados à preservação da propriedade comunitária da terra.

REFERÊNCIAS

Barth, Fredrik. 2000. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

Brandão, Carlos Rodrigues. 2007. *O que é educação?* São Paulo: Brasiliense.

Brasil. Secretaria de Educação Fundamental. 1998. *Referencial Curricular Nacional para Escolas Indígenas*. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto.

Cohn, Clarice. 2005. Educação escolar indígena: por uma discussão de cultura, criança e cidadania ativa. *Perspectiva*. 23 (2):485-515.

Dietz, Gunther. 2012. *Multiculturalismo, interculturalidad y diversidad en educación: Una aproximación antropológica*. Cidade do México: FCE.

Mateos Cortés, Laura Selene. 2011. *La migración transcultural del discurso intercultural: su incorporación, apropiación y resignificación por actores educativos en Veracruz, México*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

Meliá, Bartomeu. 1979. *Educação indígena e alfabetização*. São Paulo: Edições Loyola.

Melo, Maria Auxiliadora de Souza. 2000. *Metamorfose do saber Macuxi/Wapichana: Memória e Identidade*. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Amazonas, Manaus.

Nascimento, Raimundo Nonato F. 2014. *Interculturalidade e educação escolar indígena em Roraima: da normatização à prática cotidiana*. Tese de doutorado, Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

Paladino, Mariana. 2001. Educação escolar indígena no Brasil contemporâneo: entre a revitalização cultural e a desintegração do modo de ser tradicional. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Rio de Janeiro.

Rebolledo, Nicanor. 2009. *Cultura, escolarización y etnografía. Los plikur en el Amazonas brasileño del Bajo Uaçá*. Cidade do México: Universidad Iberoamericana.

Silva, Aracy Lopes da. 2001. A educação indígena entre diálogos interculturais e multidisciplinares: introdução, in *Antropologia, História e Educação: a questão indígena na escola*. Organizado por Silva, Aracy Lopes da e Ferreira, Mariana, pp. 9-25. São Paulo: Global.

Torres, Maristela Sousa. 2007. *Interculturalidade e educação: um olhar sobre as relações interétnicas entre alunos Iny e a comunidade escolar da região do Araguaia*. Cuiabá: EdUFM.

Tassinari, Antonella. 2001. Escola Indígena: novos horizontes teóricos, novas fronteiras da educação. Organizado por Silva, Aracy Lopes da e Ferreira, Mariana, pp. 44-70. São Paulo: Global.

MATRONAS AFROPACÍFICAS: **TERRITORIALIDADE E GÊNERO NO** **PACÍFICO SUL-COLOMBIANO**

Paula Balduino de Melo

Instituto Federal de Brasília



submissão: 17/11/2020 | aprovação: 04/08/2021

RESUMO

O artigo aborda territorialidades e lutas por direitos em interface com o parentesco, o gênero e a etnicidade no contexto do Pacífico Sul negro colombiano. Discuto o território em três escalas: na perspectiva histórica de ocupação das ribeiras dos rios do Pacífico colombo-equatoriano; na perspectiva contemporânea, pela linguagem do Estado colombiano, traçando um breve paralelo com a experiência do Estado brasileiro junto a territórios quilombolas; e na perspectiva simbólica do território-água, que se inscreve em uma territorialidade fluida. São as *Matronas* que dão sentido à concepção e vivência do território-água. Elas são lideranças femininas negras que encarnam uma dimensão simbólica importante. As Matronas são peça-chave na cosmologia do *povo afropacífico*. A configuração de uma *Matrona* é diversa e polifônica, convergindo em um lugar de poder e de cuidado que é coletivizado. Essas mulheres constroem entre elas redes de irmandade política e afetiva, conectando o ambiente doméstico com o público. Assim, a política atravessa os espaços, articulando *casa, calle, comunidad*. A partir de suas posições de parteiras, mas também de curandeiras, rezadeiras, cantadoras e/ou conselheiras, as *Matronas* tornam-se lideranças em organizações de mulheres negras, em organização étnicas e de mulheres.

Palavras-chave: Território-Água; Mulheres Negras; Quilombo; Etnicidade; Matrifocalidade.

**AFROPACIFIC MATRONS: TERRITORIALITY
AND GENDER IN THE COLOMBIAN
SOUTH PACIFIC**

ABSTRACT

The article addresses territorialities and struggles for rights in an interface with kinship, gender and ethnicity in the context of the southern Colombian black Pacific. The territory is discussed in three scales: in the historical perspective of occupation of the rivers of the Colombian-Ecuadorian Pacific; in the contemporary perspective, through the language of the Colombian State, drawing a brief parallel with the experience of the Brazilian State with quilombola territories; and in the symbolic perspective of the water-territory, which is inscribed in a fluid territoriality. It is the Matrons who give meaning to the conception and experience of the water-territory. They are black female leaders who embody an important symbolic dimension. Matrons are a key player in the cosmology of the Afro-Pacific people. The configuration of a Matron is diverse and polyphonic, converging in a place of power and care that is collectivized. These women build networks of political and affective brotherhood among themselves, connecting the domestic environment with the public. Thus, politics crosses spaces, articulating *casa, calle, comunidad*. From their positions as midwives, but also as healers, singers and/or counselors, the Matrons become leaders in black women's organizations, in ethnic and women's organizations.

Keywords: Territory-Water; Black Women; Quilombos; Ethnicity; Matrifocality.

**MATRONAS AFROPACÍFICAS:
TERRITORIALIDAD Y GÉNERO EN EL
PACIFICO SUR COLOMBIANO**

RESUMEN

El artículo aborda territorialidades y luchas por los derechos en una interfaz con el parentesco, el género y la etnia en el contexto del Pacífico negro sur colombiano. El territorio se discute en tres escalas: en la perspectiva histórica de ocupación de los ríos de los ríos del Pacífico Colombo-Ecuadoriano; en la perspectiva contemporánea, a través del lenguaje del Estado colombiano, trazando un breve paralelo con la experiencia del Estado brasileño con los territorios quilombolas; y en la perspectiva simbólica del territorio-agua, que se inscribe en una territorialidad fluida. Son las Matronas las que dan sentido a la concepción y experiencia del territorio-agua. Son mujeres lideresas negras que encarnan una importante dimensión simbólica. Las matronas son un actor clave en la cosmología de la gente de Afro-Pacífico. La configuración de una Matrona es diversa y polifónica, convergiendo en un lugar de poder y cuidado que se colectiviza. Estas mujeres construyen redes de hermandad política y afectiva entre ellas, conectando el ámbito doméstico con el público. Así, la política atraviesa espacios, articulando *casa, calle, comunidad*. Desde sus puestos como parteras, pero también como curanderas, cantadoras y/o consejeras, las Matronas se convierten en líderes en organizaciones de mujeres negras, en organizaciones étnicas y de mujeres.

Palabras-Clave: Territorio-Agua; Mujeres Negras; Quilombos; Etnia; Matrifocalidad.

1 INTRODUÇÃO

Este artigo aborda a territorialidade e as lutas por direitos em interface com o parentesco, o gênero e a etnicidade no contexto do Pacífico Sul negro colombiano. Para isso, está centrado nas categorias *Matrona* e *Território*, que articulam discursos e práticas de mulheres afropacíficas¹. Como chave de análise, proponho o conceito de território-água, que busca dar conta da fluidez de vivências e concepções territoriais nas quais os rios dão os contornos das relações estabelecidas entre as pessoas e o ambiente. São as *Matronas* que conferem sentido a tal concepção e vivência territorial. Elas são lideranças femininas negras que encarnam uma dimensão simbólica importante. A configuração de uma *Matrona* é diversa e polifônica, convergindo em um lugar de poder e de cuidado que é coletivizado. Ao observar o trabalho das parteiras, foi possível perceber a ideia de fluidez em associação às águas dos rios e dos úteros. Por isso, neste texto, especial atenção é dada a elas.

As reflexões ora propostas assentam-se sobre uma etnografia realizada em *territórios* da bacia hidrográfica do Pacífico, que se estende do Equador ao Panamá, passando pela Colômbia. Nas cidades colombianas de Tumaco e Salahonda (Francisco Pizarro), bem como no equatoriano município de San Lorenzo, realizei pesquisa de doutorado entre 2012 e 2014, em diálogo com mulheres negras/afrodescendentes, habitantes ou provenientes das ribeiras dos inúmeros rios que descem dos Andes em direção ao Oceano Pacífico.

2 TERRITÓRIO-ÁGUA

“Estamos dentro de PCN buscando fondos para investigar que es ser mujer negra. Desde lo urbano, desde lo rural, desde los orígenes que estamos pegadas. Nosotras mujeres negras estamos conversando sobre eso y llegamos a la conclusión que cualquier cosa nosotras planteamos desde la familia y desde el territorio” (Eva Lucia Grueso)

Eva Lucia nasceu em 1974, na vereda Bajo Jagua, no baixo rio Mira, Tumaco, Colômbia³. O rio Mira é um dos formadores da bacia hidrográfica

1 Expressões, palavras e falas proferidas pelas mulheres afropacíficas são destacadas em itálico ao longo do texto. Quando apresentadas no corpo do texto são, por vezes, traduzidas ao português. Quando apresentadas em citações longas, são traduzidas em notas de rodapé.

2 “Estamos dentro do PCN buscando fundos para pesquisar o que é ser mulher negra. No meio urbano, no meio rural, a partir de nossas origens. Nós mulheres negras estamos conversando sobre isso e chegamos à conclusão que qualquer coisa nós colocamos a partir da família e do território” (Eva Lucia Grueso. Tradução nossa. Entrevista concedida no dia 26 de junho de 2012, em Bogotá).

3 Na Colômbia, a divisão político-administrativa seccionou o país em 32 departamentos e um distrito capital. Os departamentos são divididos em municípios, por sua vez, subdivididos em corregimentos. Esses são compostos por uma cabeceira e veredas, unidades comunitárias da zona rural.

binacional que leva o nome de Mira-Mataje. Ele é o nascedouro dos demais rios que compõem a bacia. Sua cabeceira localiza-se no Equador, na província de Carchi, Cantão Mira. Ao entrar na Colômbia pelo departamento de Nariño, o Mira atravessa o rio Mataje e segue até desaguar no Pacífico, no município de Tumaco, departamento de Nariño.

Eva Lucia iniciou seu ativismo político ainda jovem. Na década de 1990, foi uma das fundadoras do *Processo de Comunidades Negras* (PCN), no qual segue atuando ainda hoje. O PCN é uma das organizações sociais negras/afrocolombianas de maior expressividade no país, surgida no Pacífico colombiano. Estrutura-se em cinco princípios básicos, segundo Grueso, Rosero e Escobar (1999). O primeiro deles é a afirmação da identidade, ou o direito a ser negra/o, concebido a partir de uma visão de mundo endógena e antagônica à lógica de dominação, exploração e tentativa de submissão do povo negro. Esse princípio enfatiza a diferença da população negra em relação aos demais grupos sociais. Trata-se de um exercício que parte da autoconscientização sobre a diferença, ressaltando os aspectos étnico-culturais.

Em seguida, tem-se o princípio do direito ao território, concebido como espaço para o desenvolvimento da coletividade negra em harmonia com a natureza. O princípio da autonomia, por sua vez, é o direito ao exercício

do ser. O conceito ganha sentido na relação com a sociedade dominante. A autonomia surge de uma perspectiva que se concebe internamente autônoma no âmbito político, aspirando à autonomia social e econômica. Esse caminho, por sua vez, passa pela construção de uma perspectiva de futuro autônoma, o quarto princípio. Trata-se de uma concepção de desenvolvimento baseada nas expressões culturais, formas de produção e organização social negras. São temas importantes para tal concepção: a compensação, a equidade, a autodeterminação e a sustentabilidade. Por fim, o PCN faz uma declaração de solidariedade à luta por direitos dos povos negros de todo o mundo. Esse é o quinto e último princípio.

Etnicidade e territorialidade são, portanto, pilares do *Processo de Comunidades Negras*. Nas ribeiras dos rios do Pacífico sul-colombiano, etnicidade e territorialidade estruturam o discurso da população de ascendência africana, que concebe sua existência a partir desses pilares. No Pacífico negro, as disputas políticas pelo reconhecimento dos direitos a terra e a tradições culturais de ascendência africana acionam com força a categoria da etnicidade.

O departamento de Nariño tem uma caracterização peculiar: uma região amazônica, uma região andina, onde se situa a capital, Pasto; e uma região costeira, tropical, úmida e cálida,

onde estão os municípios de Tumaco e Salahonda (Francisco Pizarro), com majoritária população afrodescendente. Segundo o Censo Geral de População 2005 realizado pelo Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas (DANE), 88,8% da população de Tumaco é negra, mulata, afrocolombiana, afrodescendente (DANE 2010).

Embora tenha sido realizado um recenseamento mais recente, em 2018, nele a contabilização de afrodescendentes foi 30% menor do que em 2005, um erro gritante qualificado como genocídio estatístico pela Conferência Nacional de Organizações Afrocolombianas (CNOA). Reconhecendo que houve problemas na execução dos processos de recenseamento, o DANE fez um novo cálculo considerando enquetes anteriores e contabilizou oficialmente uma estimativa de 4,6 milhões de pessoas afrodescendentes na Colômbia, ou seja, 10,8% da população. A maioria delas localizadas na região pacífica.

No Pacífico, a territorialidade sustenta-se em fluxos ou percursos naturais - rios e mar - e culturais - práticas produtivas, migrações e retornos. O mar orienta a percepção da espacialidade, composta por faixas: *mar*, *bajamar*, *manglares*, *firme*, *guandal* e *loma*⁴, todas expressões castelhanas de uso local. Os movimentos das marés dão o compasso

cotidiano do ritmo laboral nas *comunidades de mangue* e influenciam diretamente *comunidades de rio*, já que se sente a maré até 20 km ao interior do território. O curso dos rios, por sua vez, tem relação direta com o sobe e desce das marés, *pujas* e *quebras*, *llenas* e *vaciantes*. Águas salgadas e doces conversam intensamente no Pacífico negro.

Mas é em torno dos rios que as dinâmicas de territorialização consolidam-se. Rios configuram vetores de comunicação entre a coletividade negra desde o povoamento da região pela população de origem africana, no contexto da República Zamba. Primeiro grande quilombo ou *palenque*, da costa pacífica sul-americana, a República Zamba originou-se da *cimarronage*, que consistia na fuga de africanos e seus descendentes do jugo colonizador.

Em 1553, uma embarcação provinda do Panamá soçobrou na região que hoje corresponde ao Norte do Equador, província de Esmeraldas, mais precisamente na enseada do rio Portete, ao Sul da baía de San Mateo. Os negros que aí estavam - seis mulheres e dezessete homens provindos da Costa da Guiné - fugiram com armas de fogo recolhidas no barco e aportaram nas praias de Muisne, instalando-se na floresta da província de Esmeraldas.

4 “Mar, baixa-mar, manguezais, terra firme, guandal e colina”. Tradução nossa. O Bosque de Guandal caracteriza-se como bosque pantanoso onde se fazem presentes as seguintes espécies arbóreas: *Campnosperma panamensis* (conhecido como *sajo*), *Otoba gracilipes* (conhecido como *cuangarial* ou *cuángare*) e *Euterpe oleracea* (conhecido como *naidizal* ou *naidi*).

A República Zamba consolidou-se como uma rede de alianças tecidas entre africanos e povos originários. Negras/os e indígenas aliaram-se no domínio das comunicações e do comércio, bem como no campo das uniões afetivo-sexuais. Inicialmente, o grupo foi liderado por Antón, sucedido por Alonso de Illescas, ambos guineenses. A presença das mulheres foi significativa nos âmbitos doméstico, agrícola e extrativista. Segundo Charvet (2010), dada a desproporção inicial entre homens e mulheres, presume-se que as mulheres tenham tido relações com mais de um homem, devido ao seu papel estratégico na reprodução do grupo.

E, assim, a República Zamba constituiu-se como território de liberdade por meio século, de 1553 a 1600. Após o fracasso de várias expedições coloniais destinadas a destruir o quilombo, houve um processo de negociação entre os *Cimarrones* e a Coroa espanhola. Esse processo garantiu algumas vitórias ao povo Zambo, porém acabou levando a uma desarticulação da organicidade palenqueira entre os séculos XVII e XVIII⁵.

Paralelamente à *zambaje*, a mineração também foi um vetor de povoamento do Pacífico ao Sul da Colômbia e ao Norte do Equador. Novamente, rios

delinearam os percursos de africanas, africanos e seus descendentes. Em ambas as experiências históricas, do palenque da República Zamba e da mineração, as mulheres estão no centro dos processos de organização familiar, comunitária e social.

Contemporaneamente, no Pacífico colombiano, os rios são a espinha dorsal na conformação de Conselhos Comunitários. Na Colômbia, o reconhecimento jurídico de territórios étnicos em nome da coletividade negra/afrodescendente dá-se por intermédio dos Conselhos Comunitários. Segundo a Lei 70, de 1993, trata-se da *persona jurídica [que] ejerce la máxima autoridad de administración interna dentro de las Tierras de Comunidades Negras*⁶. São, portanto, as instâncias encarregadas de realizar o manejo e gestão dos territórios negros ancestrais. A conformação dessa organização jurídica é pré-requisito para a titulação coletiva dos territórios negros ancestrais. Conselhos Comunitários foram instituídos pelos artigos 8º e 9º da Lei n. 70/1993, apregoada dois anos após a promulgação da Constituição Política da Colômbia em 1991, na qual, no capítulo 8, o artigo transitório 55 determina ao Congresso a atribuição de expedir:

5 Sobre a experiência da República Zamba, ver Tardieu (2006) e Novoa (2010).

6 “pessoa jurídica que exerce a máxima autoridade de administração interna dentro das Terras de Comunidades Negras” (Tradução nossa).

una ley que les reconozca a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva sobre las áreas que habrá de demarcar la misma ley (Constituição Política da Colômbia 1991:106)⁷.

Essa é a Lei 70, de 1993, celebrada como uma conquista do povo ribeirinho do Pacífico e dos movimentos sociais negros/afrocolombianos, como revela Mailen Aurora Quiñones, mais uma mulher negra, liderança do baixo rio Mira.

“Nos íbamos de vereda en vereda dando a conocer porque los negros tenían que pedir una ley para que reconocieran nuestros derechos, porque la importancia de titular la tierra. Entonces fue antes del 93, porque es así. El Convenio 169 de la OIT⁸, ahí da pie para que se haga el Artículo Transitorio 55, la Ley 70 de 1993 y el Decreto 1745 de 1995. Nadie nos apoyaba con refrigerio, no. Todo era de nosotros mismos. Uno llevaba el pescado, otro la panela, hacíamos el tapa’o. Amanecíamos todos en la misma casa. Andábamos a canaleta. Y había hombres y mujeres. Pero siempre quien ha sido la fuerza son las mujeres. En ese tiempo yo era docente en mi vereda. Aprovechaba la charla para ahí mismo enseñarle el derecho que teníamos a mis niños, los negros y todo eso.”⁹ (Mailen Aurora Quiñones).

Seguidamente à Lei 70, de 1993, foi promulgado o Decreto n. 1745/1995, que regulamenta o processo para aceder à titulação desses territórios (capítulo 3 da Lei n. 70/1993). Conforme determinam as legislações, o *Instituto Colombiano de Desarrollo Rural* (INCODER) responsabiliza-se pela implementação dessa política. Os primeiros títulos foram emitidos em 1996. Até o ano de 2010, foram reconhecidos 276 Conselhos Comunitários Ampliados os quais abrigam cerca de 1.454 Conselhos Comunitários Locais. Em que pese a definição do sujeito de direitos a partir do recorte geográfico, a Constituição estende o direito à propriedade coletiva a territórios negros rurais com realidades similares situados em outras regiões do país, para além da bacia do Pacífico. Estabelece também a proteção da identidade cultural para as comunidades negras.

Abro um parênteses para ressaltar as similitudes entre Colômbia e Brasil no tocante aos direitos de comunidades negras rurais. No caso do Brasil, é também um artigo do Ato das Disposições

7 “uma lei que reconheça às comunidades negras que venham ocupando terrenos baldios nas zonas rurais ribeirinhas dos rios da bacia hidrográfica do Oceano Pacífico, de acordo com suas práticas tradicionais de produção, o direito à propriedade coletiva sobre as áreas demarcadas pela lei”. (Tradução nossa).

8 Ratificado pela Colômbia, em 7 de agosto de 1991, pela Lei n. 121, de 1991.

9 “Íamos de vereda em vereda levando ao conhecimento o porquê que os negros tinham que pedir uma lei para o reconhecimento de nossos direitos, a importância de titular a terra. Isso foi antes de 1993. Porque é assim: a Convenção 169 da OIT dá pé para que se faça o artigo transitório 55, a Lei 70 de 1993, o Decreto 1745 de 1995. Ninguém nos apoiava com alimentação, não. Tudo era nosso mesmo. Uma pessoa levava o peixe, outra levava a rapadura, fazíamos o tapado (de peixe). Amanhecíamos todos na mesma casa. Andávamos em canoa, remando. E havia homens e mulheres. Mas sempre a força são as mulheres. Nessa época eu era professora em minha vereda. Aproveitava as aulas para ensinar para minhas crianças os direitos dos negros e tudo o mais” (Tradução nossa. Entrevista concedida em 14 de setembro de 2013, em Tumaco).

Constitucionais Transitórias (artigo 68 do ADCT) que estabelece o direito à propriedade de territórios quilombolas. A primeira regulamentação do artigo constitucional ocorreu em 2001, por meio do Decreto n. 3.912/2001, que foi revogado e substituído pelo Decreto n. 4.887/2003. Esse último estabelece que, previamente à titulação, há de se constituir uma associação comunitária quilombola, pessoa jurídica em nome da qual o título é emitido. No Brasil, é o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) a instância responsável pela regularização de territórios quilombolas. Dentre as conexões entre os parâmetros estabelecidos pelas legislações dos dois países, ressalta-se que os territórios negros são de destinação coletiva, geridos por uma organização que representa a comunidade, seja uma associação quilombola, seja um conselho comunitário. São inalienáveis, imprescritíveis e impenhoráveis. Nota-se, assim, que o reconhecimento e a garantia do território visam à perpetuação do espaço e da relação do grupo com ele, ao longo de gerações.

Conselhos Comunitários inscrevem-se na expressão da territorialidade afropacífica pela linguagem do Estado. O território-água é a chave conceitual proposta para compreender não apenas

a dimensão geográfica e administrativa como também a dimensão simbólica da territorialidade afropacífica. O conceito de território-água alude à fluidez, o que permite compreender peculiares dinâmicas territoriais a partir das quais se imiscuem fronteiras entre rural e urbano, entre público e privado, entre Estados-nações. A força das águas nessa região se faz sentir não apenas nas condições materiais da vida desse povo, mas também na construção de seus afetos. Entendo que o território-água expressa a imagem que o povo afropacífico constrói sobre si mesmo. Nele, encontramos a fonte de elementos que constituem a pessoa afropacífica, na acepção de pessoa proposta por Strathern (2006). A pessoa é construída desde a perspectiva das relações que a constituem, como indica a sabedoria das parteiras.

As práticas e os conhecimentos das parteiras evocam a fluidez em associação às águas dos rios e dos úteros¹⁰. Os rios desempenham um papel nas práticas ancestrais do bem-nascer, as quais estão baseadas em uma analogia entre o rio e o ventre da mulher grávida: “*la criatura siente que la mamá está nadando en un mundo igual al que la criatura tiene en la barriga*”¹¹. O movimento das águas do rio acomoda a posição do bebê.

10 Saberes de parteiras afroequatorianas de Borbón, região do Norte de Esmeraldas, Equador, foram compilados e organizados por Juan García Salazar e publicados pelo *Centro de Epidemiología Comunitaria y Medicina Tropical*, do Equador, vide Cecom (2011).

11 “A criatura sente que a mãe está nadando em um mundo igual ao que ela tem na barriga” (Tradução nossa).

(...) llevaban a la embarazada al río y en un lugar donde no fuera muy hondo, pero donde hubiera una corriente más o menos fuerte, metían a la embarazada en el agua, con la fuerza de la corriente y con la ayuda de la partera se le acomodaba la posición de la criatura¹² (Cecomet 2011:38).

A analogia entre útero e rio expressa a ideia de que, enquanto a gestação de um ser ocorre no útero, o rio gesta a coletividade *afropacífica*. Rios são também o melhor destino para o leite materno, quando se está desmamando a um/a filho/a. “Esto de echar la leche en el río también es un secreto para que a la mujer no le falte nunca la leche materna”¹³ (Cecomet 2011:88). Ou seja, o rio é abundância. É a seiva dessa coletividade, assim como o leite é o alimento da criatura recém-nascida.

No território-água, a territorialidade é a inscrição espacial da ancestralidade. A concepção de ancestralidade que circula no Sul da Colômbia desde a década de 1980, remete diretamente ao território, sublinhando a secular presença da população afrodescendente na região. A partir das reflexões de Ratts (2014), entendo que se trata de uma ancestralidade política, uma pertença que

remete a um “retorno cíclico, mítico, estético e político” à África diaspórica (Ratts 2014:14).

Ao território estão relacionadas também ideias como autonomia e soberania, princípios dos PCN. Para Mailen Quiñones, “*la territorialidad es concepto de autonomía y gobierno. Que define nuestro pueblo, en su reglamento interno. El territorio es sentido de identidad cultural. Símbolo de soberanía y del sistema ambiental*”¹⁴. Assim, o território compreende as águas, o solo, o subsolo, as práticas produtivas e identitárias, bem como elementos associados a tais práticas.

As relações constituídas entre as pessoas e os rios, manguezais, praias e montes constroem a territorialidade. O gênero é um dos aspectos que orienta o manejo dos bens naturais e, nesse sentido, constitui territorialidade. Moore (1991) reitera que a incidência de mulheres no trabalho produtivo está relacionada com sua capacidade de controlar, utilizar e dispor de recursos econômicos e do fruto desses recursos. Ressalto, portanto, a centralidade da participação feminina nas formas ancestrais de organização produtiva, como as *mingas* e *cambio de manos*, conhecidos no Brasil

12 “(...) levavam a grávida ao rio onde não fosse muito fundo, mas onde houvesse uma correnteza mais ou menos forte, colocavam a grávida na água, com a força da correnteza e com a ajuda da parteira se acomodava a posição da criatura” (Tradução nossa).

13 “Jogar leite materno no rio também é um segredo para que à mulher não lhe falte nunca o leite materno” (Tradução nossa).

14 “A territorialidade é conceito de autonomia e governo. Que define nosso povo em seu regulamento interno. O território é sentido de identidade cultural. Símbolo de soberania e do sistema ambiental” (Tradução nossa).

como mutirões, mas também as interfaces entre territorialidade e projetos de desenvolvimento que intercedem diretamente sobre as formas organizativas ancestrais.

Argumenta-se que, ao longo da história, o Pacífico negro consolidou certa autonomia, especialmente no campo da produção de alimentos. No entanto, nas últimas décadas, o território é alvo de intervenções diretas do capital em níveis local, regional, nacional e global, as quais interferem diretamente no controle, na utilização e na disposição dos bens naturais e processos produtivos.

De maneira articulada às relações de gênero, o parentesco também constitui territorialidades. O direito à utilização de um terreno, especialmente para a agricultura, está assentado sobre o pertencimento a determinado tronco familiar. Nesse caso, a tradição pode ser herdada por patri ou matrilinearidade. Por sua vez, manguezais, praias, rios e bosques são apropriados coletivamente, embora sejam manejados diferencialmente por homens e mulheres. Atividades como a pesca e a extração de madeira florestal são associadas aos homens, enquanto atividades como a *mariscagem* e a *playada* (extração de ouro com bateia) são associadas às mulheres.

Tal lógica de territorialização reflete-se nos procedimentos de titulação. Segundo determina a

colombiana Lei n. 70, de 1993, a titulação coletiva contempla áreas produtivas (manguezais, ribeiras de rios e praias, bem como *bosque de respaldo*), áreas em que constam edificações e outras referências ao patrimônio cultural. São essas parcelas da terra, destinadas ao uso coletivo, que possuem caráter de inalienáveis, imprescritíveis e impenhoráveis. As áreas residenciais e agrícolas, as chamadas *fincas*, são tituladas por família. Não estão incluídas no título coletivo, são, portanto, áreas assinaladas a cada grupo familiar.

Nesse ponto, os procedimentos colombiano e brasileiro diferenciam-se. No Brasil, os títulos de territórios quilombolas englobam áreas de uso coletivo e familiar. A gestão dessas áreas cabe à associação quilombola, que mantém a integridade das terras ancestralmente usadas pelos grupos familiares. No caso colombiano, as áreas não incluídas no título coletivo apenas podem ser alienadas, de acordo com regulamento interno, sendo que o direito preferencial de ocupação ou aquisição recai a outros membros da comunidade e, em segundo plano, ao grupo étnico, segundo informa a mesma lei.

Embora na Colômbia não sejam tituladas as áreas familiares, a política de titulação avançou muito mais do que no Brasil. A Colômbia reconheceu em torno de 5 milhões de hectares como territórios negros ancestrais, neles vivem

em torno de 85 mil famílias afrocolombianas, aproximadamente 1 milhão de pessoas (Palacios et al. 2010). No Brasil, 1.029.491 hectares estão titulados como territórios quilombolas em benefício de 17.268 famílias negras. São 167 territórios que compreendem 313 comunidades, segundo dados de 2020 do Incra, informados pela Coordenação Geral de Regularização de Territórios Quilombolas (DFQ). Assim, considerando esse dado, a política pública no Brasil ainda está muito aquém da realidade, Almeida (2008) estima que as terras quilombolas correspondam a 30 milhões de hectares.

3 A MATRONAGEM

“La mujer negra dentro de nuestro grupo étnico, en un sentido general, es “matrona”, lo que significa ser eje de familia alargada o grande. En torno a ella, se va estructurando en forma dinámica nuestra etnia, nuestra simbología, nuestro ser como pueblo. Ella maneja muy bien las relaciones con los hijos, los familiares y la comunidad. Ella forma, transmite y guía las normas internas y los controles característicos de nuestras comunidades¹⁵ (Mena 1993: 90).

O povo afropacífico é matrifocal, como explica Zulia Mena, primeira mulher negra eleita para o Congresso colombiano. Zulia é do Chocó, território que também se encontra no Pacífico

negro colombiano, mais ao Norte. Foi uma das lideranças atuantes na construção da Lei 70 de 1993. Na compreensão por ela expressa, as mulheres como mães constituem o eixo da organização nos *truncos familiares* e na sociedade de modo geral. Assim, a maternidade é fonte de liderança e constitui relações sociais. Trata-se, pois, de um lugar que expressa agenciamentos. Ademais, situa as mulheres negras no centro da gestão produtivo-econômica e simbólica; primeiramente dentro de seu núcleo familiar, o que vai abrindo-lhe caminho para o reconhecimento no âmbito comunitário.

Vê-se que a imagem de maternidade aqui presente se distancia em absoluto de concepções discutidas em clássicos escritos antropológicos. Nas elaborações de Ortner (1972), a maternidade é um dos elementos-chave para a compreensão da inferiorização das mulheres. Conforme interpreta a autora, culturalmente, a mulher parece simbolizar algo que toda cultura deprecia, algo relacionado à natureza, definido como sendo de uma ordem inferior de existência (Ortner 1972). As mulheres seriam vistas como estando mais próximas à natureza do que os homens, o que estaria relacionado ao corpo e à procriação. As funções fisiológicas da mulher, especialmente

15 “A mulher negra dentro de nosso grupo étnico, em um sentido geral, é “matrona”, o que significa ser eixo da família extensa. Em torno dela, se vai estruturando de forma dinâmica nossa etnia, nossa simbologia, nosso ser como povo. Ela conduz muito bem as relações com os filhos, os familiares e a comunidade. Ela forma, transmite e guia as normas internas e os controles característicos de nossas comunidades” (Tradução nossa).

o processo de lactação, tenderiam a limitar sua movimentação social, confinando-a a certos contextos sociais vistos como mais próximos da natureza, tais quais o contexto familiar doméstico (Ortner 1972). Conforme coloca Moore (1991),

uma das razões aduzidas por Ortner para explicar por que a mulher se considera 'mais próxima da natureza' é a associação espontânea da mulher com o aspecto 'doméstico', em oposição ao aspecto 'público', da vida social. (Moore 1991: 36).

A autora explica que a Antropologia da mulher estabeleceu uma correspondência entre a dicotomia natureza/cultura e a divisão doméstico/público. O último par dessa correspondência é tema do artigo de Michelle Rosaldo, segundo o qual haveria uma oposição universal e estrutural entre os domínios de atividades domésticas (compreendidas como instituições e modos mínimos de atividades organizadas imediatamente em torno de uma ou mais mães e filhos) e públicas (atividades, instituições e formas de associações que ligam grupos mãe-filho particulares) (Rosaldo 1979). E haveria uma identificação muito geral das mulheres com a vida doméstica e dos homens com a pública. Tais domínios estariam hierarquizados de modo que a esfera feminina e doméstica está englobada pela esfera masculina e pública. Moore (1991) ressalta que aqui a oposição doméstico/público se valida no pressuposto da universalidade da unidade mãe-filho/a.

A separação entre doméstico e público, bem como a configuração de direitos políticos com base no sexo que gerou uma desigualdade entre mulheres e homens, são características da sociedade ocidental de fins do século XIX e começo do século XX (Moore 1991). Ou seja, os pares de oposição natureza/cultura e doméstico/público, assim como a correspondência entre eles não são universais. Tampouco, é universal a unidade mãe-filho/a. As divisões público/privado, casa/comunidade, natureza/cultura são desafiadas quando se insere a discussão sobre gênero e parentesco no âmbito da vida comunitária e da territorialidade.

Nesse sentido, cabe investigar como parentesco, gênero e territorialidade se inscrevem em cada contexto. No Pacífico sul-colombiano, segundo Romero (1995), a família extensa era a chave do processo de organização social negra em torno da mineração entre os séculos XVII e XIX. As *Quadrilhas*, que começaram como unidades produtivas conformadas para a extração de ouro em jazidas, se transformaram em unidades socioculturais, dinamizaram relações afetivo-sexuais nas quais participava a maior parte dos homens, alternadamente com o mínimo de mulheres existentes. A família extensa engendrada pela sucessão de matrimônios de um mesmo ego genitor fez com que os filhos se identificassem com a cabeça da família, denominada *grande*

mãe. Assim, constituiu-se uma tendência à matrilinearidade e à matrilocalidade em uma sociedade com patrilinearidade legal. Conforme ressalta Romero (1991), a ancestralidade era referenciada no feminino. Desde o século XVII, o alicerce fundador do grupo social negro correspondia, de modo geral, a uma mulher: mãe, avó ou tataravó, em torno da qual se desenvolvia a parentela por linha materna.

No curso da história, a matrilinearidade e matrilocalidade observadas por Romero (1991) podem ter se modificado. O ponto de partida dos *troncos familiares* é a organização social em torno dos rios, de modo que a ruralidade é a gênese desses arranjos. Assim, as mudanças históricas na lógica de parentesco parecem expressar o englobamento do parentesco por uma lógica de pertencimento ao território.

Vejamos o caso de Eva Lucia Grueso. O pai de Eva Lucia, Abel Grueso, descende de um tronco familiar enraizado no território que se mimetiza com o baixo Rio Mira. Já sua mãe, Domingas Villareal, nasceu e cresceu na zona urbana de Tumaco, passando a viver em *Bajo Jagua* depois de casada. Eva Lucia explica que a família paterna representa sua origem ribeirinha, especificamente

do rio Mira. A família de Eva Lucia luta pela integridade do território ancestral desde a década de 1960, quando as empresas de palma africana começaram a assediar os habitantes do Pacífico negro sul-colombiano. Ainda que seu vínculo com o território seja patrilinear, Eva Lucia compreende que o Pacífico colombo-equatoriano é *matriarcal*:

“La comunidad negra es matriarcal. Cuando la mujer decide que es cuidadora, eso es poder. Porque ella está actuando en el devenir de la comunidad. La mujer entonces como que dice al hombre: “no quiero su interferencia cuando estoy acá, formando los niños y niñas”. El poder lo manejamos desde otra lógica. Hombres y mujeres tenemos visiones diferentes del poder y lo manejamos diferentemente”¹⁶ (Eva Lucia).

O sentido que o matriarcado parece assumir na fala de Eva Lucia é o de um sistema em que a mulher tem um reconhecimento e uma importância porque ela tem o poder do cuidado. Entendo que a autoridade feminina parte do espaço doméstico e irradia-se pela comunidade. O âmbito comunitário é construído em estreita conexão com o familiar, o que também imiscui as dimensões chamadas privada e pública. Portanto, a maternidade é constitutiva do social e tem um potencial político de formação e transformação, no sentido de que, por meio dela, as mulheres

16 “A comunidade negra é matriarcal. Quando a mulher decide que é cuidadora, isso é poder. Porque ela está atuando no dever da comunidade. A mulher então como que diz ao homem: “não quero sua interferência quando estou aqui, formando as crianças”. Conduzimos o poder a partir de outra lógica. Homens e mulheres temos visões diferentes do poder e o conduzimos diferentemente” (Tradução nossa).

intervêm nas relações e assimetrias sociais. Ela é o veículo pelo qual as mulheres perpetuam a comunidade, não tanto pela dimensão da geração de pessoas, mas principalmente pela construção das pessoas.

A maternidade como espaço de construção ou criação de pessoas aparece em outros contextos da diáspora africana. Em quilombos do Vale do Jequitinhonha, Minas Gerais, as mães têm um trabalho cotidiano de construir pessoas. Como ressalta Alves (2018), esse trabalho borra as fronteiras entre doméstico e público, entre natureza e cultura. As pessoas nascem com um jeito particular, mas ao longo da vida são ensinadas pelas mães dentro dos modos e jeitos de sua casa. Tais ensinamentos se projetam em andanças mundo afora.

Ao pensar a domesticidade e os modos de vida cotidianos, Dainese, Carneiro e Menache (2018) e Lovo (2018) também desestabilizam os pares de oposição doméstico/público, natureza/cultura, dentre outros. Em contextos etnográficos camponeses e indígenas, a casa é lugar de criação das relações comunitárias em geral. Nas casas produzem-se corpos, famílias, saberes, fazeres e, assim, a própria vida social. Há um protagonismo das mulheres nesses movimentos de criação, produção e formação social. As mulheres estão neles também como mães.

Nessa perspectiva, não cabe a associação entre maternidade e domínio privado em contraposição a uma atuação “política” no âmbito público, algo que subjaz em concepções clássicas antropológicas, seja nos estudos sobre o campesinato como na Antropologia da mulher. O espaço privado não é apolítico, muito pelo contrário. Ademais, poder-se-ia pensar que a presença de mulheres no espaço público não é um pressuposto de que estejam elas situadas em um espaço político, no sentido de estarem posicionadas estruturalmente em um lugar de poder.

No clássico sentido weberiano do exercício do poder como a possibilidade de constituir e influenciar condutas sociais, a política perpassa os domínios doméstico e público. As *Matronas* fazem política em sua casa, na rua e na comunidade. Nesse sentido, a Matronagem tece uma linha de continuidade entre *casa, calle, comunidad* no processo de construção da liderança feminina *afropacífica*. Ao construírem redes de irmandade política e afetiva, as *Matronas afropacíficas* conectam doméstico e público.

Eva Lucia ressalta que as vivências em torno da família e do território sustentam a perspectiva feminina afropacífica. A concepção de família com a qual estamos inicialmente lidando é a da família extensa, ou *tronco familiar*, que atende a uma proeminência de matrilinearidade e

consanguinidade. Mas também pode atender a um englobamento do parentesco que provém da lógica de pertencimento ao território, como é o caso de Eva Lucia Grueso.

Nesse sentido, nota-se um sentido de família que contesta formulações da Antropologia, como as de Fortes e Fox (apud Moore 1991), que alegavam ser a díade mãe-filho a unidade básica da sociedade e que, apesar de eliminar o pai da unidade familiar, conservavam o conceito básico de família proposto por Malinowski (Moore 1991). No contexto afropacífico, a vida é responsabilidade de toda a coletividade. Não se trata de uma unidade mãe-filho/a, ou avó-mãe-filha/o. Essa relação é plural, envolvendo a parentela e a irmandade política, social e afetiva na qual estão engajadas as mães. Como dizem as parteiras: “*en las comunidades que nosotras alcanzamos a conocer ninguna criatura después que estuviera nacida era guachara*”¹⁷ (Cecomet 2011: 37).

Na concepção política de família, ela se estende mais e extrapola os vínculos de consanguinidade, passando a compreender a coletividade negra.

“Para mí, la familia va mucho más allá. Y digo para mí desde mis prácticas culturales. Para nosotros comunidad

negra, la familia es todo aquél con el que no necesariamente comparto sangre, pero con quién yo construyo lazos. La persona que yo sé que siempre va estar allí para mí y que yo siempre voy estar allí para ella. Entonces, por eso es que para nosotros PCN no es cualquier organización. Para nosotros es la familia. Entonces por eso entre nosotros nos llamamos hermanos y nuestros hijos nos llaman tío, tía.”¹⁸ (Eva Lucia).

A narrativa de Eva Lucia indica que o aspecto primordial é a construção de vínculos, necessária para que se constituam tanto a família consanguínea quanto a família política. Embora o foco deste artigo seja o Pacífico negro sul-colombiano, as dinâmicas organizativas historicamente articulam o Sul da Colômbia ao Norte do Equador, um só território cuja gênese remonta à República Zamba. Nesse sentido, vale observar as formas de organização da Comarca Afroequatoriana do Norte de Esmeraldas (CANE), que explicitam as conexões entre família e política, o que reforça a tese de que não há cisão entre o doméstico e o público no Pacífico negro colombo-equatoriano. Os cargos diretivos da organização são denominados a partir das relações de parentesco. O cargo de maior hierarquia é designado como *Palenquera* ou *Palenquero Mayor*. O/a tesoureiro/a é *Papá Grande*

17 “Nas comunidades que nós chegamos a conhecer nenhuma criatura depois que tiver nascido era órfã” (Tradução nossa).

18 “Para mim, a família vai muito mais além. E digo para mim a partir de minhas práticas culturais. Para nós, comunidade negra, a família é aquele com quem não necessariamente compartilho sangue, mas com quem construo laços. A pessoa que eu sei que sempre vai estar ali para mim e que eu sempre vou estar ali para ela. Então, por isso é que para nós, PCN, não é qualquer organização. Para nós é a família. Então, por isso, entre nós, nos chamamos irmãos e nossos filhos nos chamam tio, tia” (Tradução nossa).

ou *Mamá Grande*, que remete à posição da avó ou avô. *Bamboero* é o assessor. *Ñãño/a Grande*, termo que se refere ao irmão/ã biológico ou social mais velho, designa o/a secretário/a. E os vocais são padrinhos e madrinhas de *uña* e de *água*.

As posições de parentesco evocadas pertencem ao domínio da consanguinidade e da afinidade, ambos vistos como relações em construção. Na concepção de família ora apresentada, os vínculos extraconsanguíneos construídos por relações de afinidade não se dão por meio de laços conjugais. Tratam-se de uma irmandade organizativa: política e afetiva. Encontra-se então uma concepção de família vivenciada no processo organizativo negro e ancorada na territorialidade.

Dessa concepção deriva a compreensão do que constitui uma mulher como *Matrona afropacífica*. O que confere autoridade e poder a uma mulher dentro de casa, na rua, na comunidade e nas organizações associativas é a sua capacidade de tecer relações e constituir vínculos.

4 ETNICIDADE E GÊNERO

Matrona é uma chave de leitura, metáfora para a liderança e o autogoverno, assim como são as Ialodês nos textos de Jurema Werneck (2005 e 2010). As Ialodês são lideranças políticas femininas de ação fundamentalmente urbana, figuras emblemáticas, representantes de mulheres negras.

Contemporaneamente, Ialodês são mulheres que assumem papéis de liderança ou responsabilidade coletiva; afirmam sua presença a partir de narrativas corporais e orais nos diferentes espaços onde as tradições são herdadas e atualizadas. São mulheres que se colocam como agentes políticos de mudança, detentoras principais das riquezas conquistadas.

Por sua vez, as Matronas investem-se de poder no papel daquela que cuida e provê. Definem um espectro de ação que limita a intervenção masculina e que se pretende alternativo e subversivo à lógica masculina de exercício do poder. Esse espectro de ação não é individual; é compartilhado entre um coletivo feminino. À luz da ação das Matronas, argumenta-se que os processos de incidência política começam bem antes da assunção de postos de liderança nas organizações associativas.

Na Matronagem, há uma articulação entre a atuação socio-organizativa e o sentido de poder cosmológico. Matronas são mulheres sábias, são *xamãs*. Atuando como parteiras, curandeiras, rezadeiras e cantadoras, as *Matronas afropacíficas* indicam caminhos da existência. A cosmologia *afropacífica* é elaborada e praticada em torno delas. Suas mãos trazem ao mundo as pessoas; suas palavras curam as enfermidades do corpo, da mente e do espírito; seus cantos encomendam as almas. Ao redor delas, delineia-se o ciclo nascimento-vida-morte.

Mulheres como Mailen Aurora Quiñones fizeram um movimento que parte da esfera simbólica e comunitária e se projeta nas organizações étnico-territoriais. Mailen Aurora Quiñones nasceu em 1963 e viveu sua infância na vereda Quilômetro 28, localizada na estrada que liga Tumaco a Pasto. Sua trajetória de liderança comunitária desenvolveu-se na vereda *Bocas de Guabal*, no baixo rio Mira, a partir da década de 1980. Sua mãe era parteira e a levava sempre que ia partejar na vereda Quilômetro 28. Em *Bocas de Guabal*, Mailen desenvolve uma atuação comunitária como parteira e, em seguida, como professora. Mais recentemente, na década de 2010, Mailen e suas companheiras dão fôlego aos processos organizativos das mulheres do baixo rio Mira. Em 2012, elas chegaram a ocupar 50% dos cargos diretivos do Conselho Comunitário Baixo Mira e Fronteira. Foi quando fundaram a Comissão de Mulheres do Conselho Comunitário Baixo Rio Mira e Fronteira.

“Somos un brazo de la junta, o sea, no podemos hacer nada que no tengamos que decirle a la junta. No podemos hacer nada sin socializarlo con los demás: que es lo que vamos hacer porque lo vamos hacer y cómo

lo vamos hacer en el territorio. No podemos estar desligados lo uno de lo otro. O sea, somos de la junta y ustedes también van a reconocer los derechos que tenemos dentro de la junta como mujeres. Queremos demostrar a ellos que ¡nosotras también podemos! Y lo que más le queremos enseñar es que lo vamos incluir a ellos. Nosotras como mujeres no vamos a desconocer el género. O sea, enseñándoles cómo deben ser las cosas. No con peleas ni con golpes, pero sino con acciones, actuando”¹⁹ (Mailen Aurora Quiñones).

Ao narrar a experiência da *Comisión de Mujeres del Consejo Comunitario Bajo Mira y Frontera*, Mailen explicita como as Matronas imprimem uma outra forma de exercício do poder. A condução de um processo organizativo pelas mulheres, como mulheres, é inclusiva e educativa. É constituída na ação e pautada pela coletividade. Não é bélica.

Convergindo com Mailen Quiñones, na perspectiva de Eva Lucia Grueso, os homens por vezes se perdem na visão eurocêntrica do poder. Em suas palavras, “*o homem, macho alfa, tem uma manada. A mulher quer compartilhar com as companheiras*”. Na visão de Ana Granja, “*os homens são vazios. As propostas que fazem são como eu com o eu, do homem para o homem*”²⁰. Ana Granja Castillo, uma das caçulas dos 15 filhos que tiveram

19 “Somos um braço da junta, ou seja, não podemos fazer nada que não tenhamos que dizer à junta. Não podemos fazer nada sem socializá-lo com os demais: o que vamos fazer, porque vamos fazer e como vamos fazê-lo no território. Não podemos estar desligados um do outro. Ou seja, somos da junta e vocês também vão reconhecer os direitos que temos dentro da junta como mulheres. Queremos demonstrar a eles que nós também podemos! E o que mais queremos ensinar é que vamos inclui-los. Nós, como mulheres, não vamos desconhecer o gênero. Ou seja, ensinando-lhes como devem ser as coisas. Não com brigas nem com golpes, mas sim com ações, atuando.” (Tradução nossa).

20 Entrevista concedida em 21 de outubro de 2013, em Salahonda.

Leona Castillo Iturra e Venancio Granja Castillo, nasceu em 1954, na vereda *Los Brazos*, localizada no município de Salahonda (Francisco Pizarro), Colômbia. Foi da primeira junta diretiva do Conselho Comunitário *Rio Patía Grande sus Brazos y Ensenada* (ACAPA), em 1997, assumindo o cargo de representante legal do Conselho entre 2003 e 2007. Pelo trabalho realizado à frente de ACAPA, Ana Granja recebeu em 2005 o Prêmio Nacional pela Conservação e Uso Sustentável de Áreas Alagadas, concedido pelo colombiano Ministério de Meio Ambiente, Moradia e Desenvolvimento Territorial. Junto com sua irmã Martina Granja, foi protagonista da luta pela inclusão dos manguezais no processo de titulação coletiva dos territórios negros ancestrais na Colômbia.

Quando era representante legal do Conselho, passou a integrar a Mesa Departamental de Mulheres, na qual as mulheres ingressam por “notório saber”. Em 2010, criou a Mesa Municipal de Mulheres de Salahonda envolvendo em torno de 400 mulheres. Pela Mesa Departamental de Mulheres, ela está envolvida na Política Pública para Equidade de Gênero, para a Equidade das Mulheres Narihenses desde sua diversidade étnica, social e cultural, em um território em

construção de paz.

Observando Ana Granja, Mailen, Eva Lucia e outras lideranças femininas, noto que a presença das mulheres nos processos organizativos possibilita a expressão do sentido coletivo. A luta de mulheres negras se organiza na horizontalidade. É uma luta pela coletividade negra. O eu feminino é plural. Assim, as ações das Matronas e suas formas de pertencimento comunitário e familiar reconfiguram e elaboram a coletividade afropacífica.

Ao participarem de organizações étnicas e de organizações dos movimentos de mulheres, elas ficam em um entrelugar. Nas organizações étnicas, elas se deparam com lógicas de poder masculinas que contrastam com o feminino plural. Nas organizações de mulheres deparam-se com lógicas de poder centradas em vivências urbanas que pouco acolhem o pertencimento étnico. As Matronas encontraram um caminho frutífero na constituição de movimentos de mulheres negras territorializadas: instâncias organizativas femininas dentro dos Conselhos Comunitários. Nessas organizações, enraiza-se uma luta por equidade de gênero protagonizada por mulheres que estão territorializadas. A perspectiva étnico-

territorial é intrínseca à perspectiva de gênero²¹.

Contudo, elas não deixam de fazer parte do movimento étnico, tampouco do movimento de mulheres, concebidos em sua amplitude. Trata-se de uma fluidez identitária. Elas estão em todos esses movimentos. Possuem a capacidade de penetrar em muitos campos de atuação política. É a força das águas, que entra e ocupa o espaço. Ela é permeabilidade, mas também tensão. Pode ser leito liso, ou cascata; caudal ou abismo, loca, grotá seca. Assim como os rios, as Matronas manifestam o atributo do acolhimento, mas também da disputa, da contravenção e da surpresa.

As Matronas afropacíficas constroem um repertório de identidades, ou de feminilidades, como coloca Werneck (2010), que se nutre de uma ancestralidade que provém da África e ao mesmo tempo questiona matrizes da tradição cultural afrocentrada entendidas como fonte de assimetrias, especialmente no âmbito das relações de gênero. Ou seja, trata-se de uma atualização seletiva de elementos da tradição afropacífica, recorrendo a palavras que Werneck usou para pensar o contexto brasileiro.

E é sobre esse exercício político e investigativo que fala Eva Lucia Grueso, ao início deste

artigo, quando discorre sobre os investimentos contemporâneos do PCN: “a tarefa é educar homens e reeducar mulheres”, como ela diz. Poder-se-ia então pensar a Matronagem como um caminho para retomar, entre homens e mulheres, a simbologia que nutre o povo afropacífico. Um caminho que aciona a memória da República Zamba e das Quadrilhas como unidades socioculturais da época da mineração. Em ambas, as mulheres figuram como eixos dos processos organizativos, a partir de sua capacidade de tecer vínculos e relações.

A Matronagem pode ainda ser compreendida a partir do lugar do amor nas lutas por libertação. Como sugere bell hooks (2006), o amor é o que possibilita nos afastarmos de uma ética da dominação. Permite reconhecer as necessidades do espírito para além das dimensões materiais da existência humana. A ética do amor cria elos, pois nutre a capacidade de nos preocuparmos com a opressão e exploração de outrem. Assim, possibilita assumir um compromisso político com o combate à opressão e exploração humana em todos os níveis, para além daqueles que nos acometem diretamente. Nas palavras de hooks (2006:5), “começando com o amor como fundamento ético para a política, estamos mais

21 Importante dizer que, no Equador, essa movimentação data do início dos anos 2000. Inés Morales Lastra foi a *palenquera mayor* da Cane entre 2001 e 2005. A partir dessa experiência, juntando-se com Amada Cortéz e outras mulheres, fundou o Movimento de Mulheres Negras do Norte de Esmeraldas (MOMUNE). Essa movimentação inspirou as companheiras colombianas, dado que as fronteiras nacionais nesse território não cerceiam as trocas entre povos historicamente irmanados.

bem posicionadas/os para transformar a sociedade de forma a melhorar o bem coletivo”. Ao incluir, educar, cuidar, coletivizar, as Matronas encarnam perfeitamente a ética do amor na ação política. E assim conduzem o povo afropacífico à prática da liberdade.

REFERÊNCIAS

Almeida, Alfredo Wagner B. de. 2008. *Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. 2. ed. Manaus: PGSCA-UFAM.

Cecomet. 2011. *Las parteras afroecuatorianas del norte de Esmeraldas toman la palabra: tradiciones, memoria, visiones y propuestas para un “buen nacer”*. Esmeraldas.

Charvet, Erika Silva. 2010. *Feminidad y masculinidad en la cultura afroecuatoriana: El caso del norte de Esmeraldas*. Quito: Abya-Yala.

Colômbia. *Constituição Política*. 1991. Bogota: Santafe de Bogota, Ministerio de Justicia y del Derecho.

Colômbia. *Lei n. 121 de 1991, retifica o Convenio 169 da OIT*. <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=37032>

Colômbia. *Lei n. 70, de 1993, Diario Oficial, n. 41.013, de 31 de agosto de 1993, desenvolve o artigo transitório n. 55, da Constituição Política*. <https://www.minagricultura.gov.co/Normatividad/Leyes/Ley%2070%20de%201993.pdf>

Colômbia. *Decreto n. 1745, de 1995, regulamenta o Capítulo 3 da Lei n. 70, de 1993, e determina procedimentos para reconhecimento do direito à propriedade coletiva das “Terras de Comunidades Negras”*. <https://www.mininterior.gov.co/la-institucion/normatividad/decreto-1745-de-1995-2>

Dainese, Grazielle; Carneiro, Ana e Menasche, Renata. 2018. Casa e corporalidade em contextos camponeses e de povos tradicionais. *Tessituras: Revista de Antropologia e Arqueologia*. 6: 4-8.

Dane. 2010. *Boletim Censo General 2005*. http://www.dane.gov.co/files/censo2005/PERFIL_PDF_CG2005/00000T7T000.PDF

Gruoso, Libia; Rosero, Carlos e Escobar, Arturo. 1999. El proceso de organización de comunidades negras en la región sureña de la costa pacífica de Colombia, in *Política cultural y cultura política: una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. Editado por Escobar, Arturo; Álvarez, Sonia e Dagnino, Evelina, pp. 235-260. Bogotá: Taurus-ICANH.

hooks, bell. 2006. Love as the practice of freedom, in *Outlaw Culture: Resisting Representations*, pp. 243-250. Nova Iorque: Routledge.

Lovo, Arianne Rayis. 2018. Caminhando pelo mundo: pessoa, casa e memória entre os Pankararu. *Tessituras: Revista de Antropologia e Arqueologia*. 6: 132-153.

Mena, Zulia G. 1993. La mujer negra del Pacífico de reproductora de esclavos a... Matrona, in *Contribución Africana a la Cultura de las Américas: Memorias del Coloquio Contribución Africana a la Cultura de las Américas*. Editado por Ulloa, Astrid, pp. 87-91. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, Proyecto Biopacífico, INDERENA-DNP, GEF, PNUD.

Moore, Henrietta L. 1991. *Antropología y Feminismo*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Novoa, R. R. 2010. De esclavizados a comuneros en la cuenca aurífera del río Santiago-río Cayapas (Esmeraldas). Etnicidad negra en construcción en Ecuador Siglos XVIII-XIX. Tese de doutorado, Departamento de História, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito/Universidad Pablo de Olavide, Sevilla.

Palacios, Bonilla et al. 2010. *Titulación colectiva para comunidades negras en Colombia*. Bogotá: Indepaz.

Ratts, Alex. 2014. Apresentação, in *Ogum's Toques Negros: Coletânea Poética*. Editado por Adún, Guellsaar; Adún, Mel e Ratts, Alex. Salvador: Editora Ogum's Toques Negros.

Romero, Mario Diego. 1991. Sociedades negras: Esclavos y libres en la Costa Pacífica Colombiana. *América Negra*. 2: 137-151.

Romero, Mario Diego. 1995. *Poblamiento y sociedad en el Pacífico colombiano siglos XVI al XVIII*. Cali: Universidad del Valle.

Strathern, Marilyn. 2006. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da Unicamp.

Tardieu, Jean-Pierre. 2006. *El Negro en la Real Audiencia de Quito (Ecuador) SS. XVI-XVIII*. Quito: Ediciones Abya-Yala, Instituto Francés de Estudios Andinos, Cooperazione Internazionali.

Werneck, Jurema. 2005. De Ialodês a feministas: reflexões sobre a ação política das mulheres negras na América Latina e Caribe. *Nouvelles Questions Féministes – Reveu Internationale Francophone*. 24(2): 33-49.

Werneck, Jurema. 2010. Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores Negros*. 1(1): 8-17.

The image features four stylized sun icons in a light gray color. Each sun has a central circle with a smaller dot inside, and several elongated, teardrop-shaped rays radiating from the top and sides. The largest sun is at the top center, with a smaller one to its left, another to its right, and a fourth, even smaller one at the bottom left. The word "TRADUÇÃO" is centered over the largest sun.

TRADUÇÃO

OS PAUMARYS

Publicação póstuma de **G. Wallis**
P. Petersen

Tradução de

Adriana Maria Huber Azevedo  

Conselho Indigenista Missionário, Regional Norte 1

Originalmente publicado em: Das Ausland.

Wochenschrift für Länder- und Völkerkunde

[“O Estrangeiro. Jornal Semanal de Geografia e Etnologia”]

Publicado com a contribuição de comprovados especialistas pela

Livraria J. G. Cotta em Stuttgart e Munique. Ano 59, Número 14.

submissão: 06/03/2021 | aprovação: 13/09/2021

Stuttgart, 4 de abril de 1886.

Hoje conduzimos os leitores a um canto distante, muito pouco conhecido da terra: um dos tributários direitos mais poderosos do gigantesco Rio das Amazonas, que até o momento foi explorado por poucos de modo tão minucioso quanto por G. Wallis Detmold, este viajante botânico incansável que, lamentavelmente cedo demais, se tornou vítima da sua busca ávida pelas ciências naturais e que, não injustamente, na “natureza” é apelidado “rei” dos viajantes botânicos: o Purus.

O Purus nasce abaixo da latitude 11° S no Peru, atravessa o Norte da Bolívia e abaixo da latitude 3½° S desemboca no Rio das Amazonas, depois de, em seu baixo curso, ter transcorrido o amplo vale do Amazonas em inúmeros meandros, e depois que muitos afluentes menores e maiores misturaram suas águas profundamente negras com suas correntezas turvas de coloração amarela. Neste rio, Wallis encontrou pessoas manchadas sobre as quais ele relata o que segue:

Aos 4 dias do mês de março, finalmente entramos no Lago de Jacará¹, e com isso houve uma mudança na monotonia anterior. Estávamos no território não tanto dos jacarés conforme o leitor talvez imagine, mas das pessoas manchadas, os índios Paumarys. Com admiração, havíamos

contemplado suas cabanas flutuantes já de longe e, por isso, estávamos ainda mais ansiosos por conhecer este povo e seus costumes. Quando da nossa chegada, no entanto, encontramos as barracas vazias. Manoel, porém, familiarizado com todas as particularidades e costumes dos índios, soube achá-los prontamente. Os proprietários dos abrigos flutuantes haviam saído para pescar, e em pouco tempo ele os trouxe de volta.

Tivemos uma boa oportunidade de contemplar homens, mulheres e crianças com calma. Os Paumarys são pessoas fortes, bem-formadas, desfiguradas apenas em função das suas manchas. As manchas são mais claras do que a pele restante, de formatos e tamanhos diferentes, e distribuídas muito desigualmente sobre todo o corpo. Elas aparecem mais frequentemente nas partes do corpo particularmente expostas a toques mútuos, nas extremidades e no ventre, mas quase nunca no rosto. Enquanto algumas pessoas quase não possuem marcas para além daquelas em suas mãos, outras têm quase todo o corpo coberto por manchas, ao modo dos tigres. Ninguém está livre das manchas, mas por outro lado elas jamais possuem uma extensão maior do que a pele saudável.

As áreas afetadas empalidecem mais e mais,

1 Erro de digitação no original. Wallis introduz o nome português do lago em questão como sendo “Lago de Jacará”, e logo em seguida explica aos seus leitores falantes da língua alemã que este nome significa “lago dos jacarés”.

até alcançar a mesma coloração da nossa pele. Muitas vezes áreas menores de pele intacta são incluídas nestas últimas, de modo que manchas inversas, positivas, aparecem. A coloração original dos Paumarys é marrom-canela, como é o caso da maioria dos índios da América equatorial. Os cabelos são menos pretos, sendo que tendem mais ao castanho.

O fenômeno da pele manchada não é, de maneira alguma, isolado. Tive oportunidade de observar o mesmo também entre outras tribos, em algumas poucas ocasiões, e ao meu ver ele foi interpretado sempre de um modo errôneo. Com base em diversas razões, e divergindo da opinião de alguns viajantes, gostaria de explicá-lo não como uma doença, e nem mesmo como consequência do modo de vida, mas simplesmente como uma moléstia cutânea causada por bichinhos microscópicos².

Como a moléstia se transmite através do contato, eu acreditava ter encontrado um meio seguro de comprovar melhor meu ponto de vista. Portanto, não evitei circunstâncias em que eu pudesse ter contato com o mal, para, ao contraí-lo, mandá-lo analisar por médicos. Não fui, no entanto, tão bem-sucedido nisto quanto meu acompanhante, que já nos primeiros dias da nossa

estadia adquiriu uma manchinha bonitinha. Após quatro meses seus pés já estavam floreados como chita colorida.

A moléstia não é hereditária, e se manifesta só a partir do terceiro ou quarto ano de vida. Também não afeta negativamente, de forma alguma, a saúde, pois os Paumarys possuem um corpo tão musculoso e forte como raramente o encontrei entre os demais índios do Purus.

A moléstia também é transmitida, via contágio, para outros indivíduos não pertencentes à tribo dos Paumarys, e ela atinge até mesmo os animais mantidos dentro e ao redor dos abrigos; como cachorros, galinhas, papagaios etc. Até os bicos dos papagaios e os cascos dos porcos carregam os rastros destes parasitas.

Nosso intérprete, que todos os anos viaja pelo Purus e mantém relações com os Paumarys, quase toda vez contrai a moléstia, o que é inevitável no caso de relações imprudentes e descuidadas. Ela é facilmente curada mediante aplicação de prata arsenical, que sabidamente serve para eliminar diversas parasitoses. Também por isso gostaria de não considerar o fenômeno como sendo algo distinto do que uma moléstia provocada e reproduzida por bichinhos microscópicos; muito embora outros viajantes que observaram a moléstia

² Nota da tradutora: O autor escolhe usar o coloquialismo "mikroskopische Tierchen" ("animaizinhos microscópicos"), em vez de "Mikroorganismen" ("micro-organismos").

entre outras nações a explicassem como sendo originada por um modo de vida estranho. Não apenas sua curabilidade por remédios de uso tópico, como também a ausência de impacto sobre o parto e a saúde, como sua semelhança relativa com a morfeia corroboram esta minha hipótese. Certamente, o modo de vida dos Paumarys apresenta particularidades que veremos mais adiante, mas também outras nações vivem em circunstâncias idênticas, em um ambiente não menos úmido, sem apresentarem nenhuma mancha. Sendo assim, como o modo de vida seria a causa da moléstia? Como disse antes, gostaria de ter levado comigo uma mancha para os médicos poderem examinar minuciosamente, mas não fui bem-sucedido nisto. Só tive oportunidade de estudar a evolução e o aumento rápido das manchas no nosso intérprete e no filho dele.

Não menos do que as manchas, o modo de vida dos Paumarys despertou nossa admiração. Já mencionei que eles vivem em cabanas flutuantes. Por toda a parte, nos lagos e nos canais, estas cabanas podem ser encontradas. Três ou quatro troncos maiores, dispostos um ao lado do outro, cobertos por uma camada de bastões firmemente amarrados uns aos outros, formam o fundamento destes abrigos primitivos que lembram as palafitas suíças. Arcos de madeira se fixam em ambos os lados, amarrados uns aos outros em pares e

cobertos com esteiras finas tecidas com folhas de palmeiras. Com isso, a construção está pronta.

Doze a quinze, raramente mais, cabanas formam uma aldeia, que quando a água está movimentada flutua para cá e para lá constantemente. Cada cabana é ancorada por meio de uma pedra amarrada em um cipó comprido, para evitar que fuja junto com seus moradores qualquer bela manhã. Qualquer movimento da água naturalmente influencia a situação da aldeia, que às vezes gira em torno do seu eixo dentro de poucos instantes, o que irritaria muito um pintor meticuloso na tentativa de retratá-la.

É compreensível que a vida dentro e ao lado de tais moradias apresente muitas estranhezas e incômodos, o que só se percebe depois de ter visto com os próprios olhos, e ter seguido pessoalmente este modo de vida. Não há corredores ao longo das casas como nos canais de Veneza; apenas uma frágil grade feita de lâminas foliares de folhas de palmáceas que, para além disto, na maioria das vezes se encontra apodrecida e desgastada, circunda a moradia, naturalmente desprovida de corrimão, e sendo assim o tempo todo se corre o risco de quebrar o pescoço e as pernas, ou, no mínimo, de tropeçar e cair na água.

Esta vida aquática traz consigo pelo menos algumas vantagens. Os moradores das cabanas flutuantes gozam de uma maior pureza do ar,

não precisam ter medo de serpentes venenosas e também se veem livres de outras pragas. A saber, essas moradias não são tão infestadas de mosquitos como é o caso na floresta. Um grande mal, no entanto, consiste em que as cabanas que compõem uma aldeia flutuante não são interligadas entre si por pontes. Todo o trânsito, até mesmo o deslocamento necessário para trocar algumas poucas palavras, é feito de canoa. É preciso ter realmente muita paciência, toda a obstinação dos índios, para conseguir gostar de tais moradias. É de se estranhar que as pessoas não se cansam de uma vida dessas. Naturalmente, as moradias também não possuem outra conexão com a terra senão a canoa. As lareiras não se constroem no interior das moradias, mas sim na floresta adjacente. Para preparar comida é preciso se deslocar para a terra de canoa. De dez a vinte vezes por dia, as pessoas necessitam sair desta cabana de canoa para conseguir os provimentos necessitados no dia a dia. Mas, diante desta vida incômoda, os índios se atêm firmemente a essas tradições e não as consideram apenas suportáveis, mas pelo contrário, muito agradáveis.

Durante a vazante, no entanto, entre os meses de junho a outubro, os Paumarys abandonam suas casas aquáticas para erguer suas choupanas

às margens do Purus. As margens formadas de areia pura então se estendem longamente, largas e planas. Elas não oferecem, de modo nenhum, qualquer encanto, mas o que o índio se importa com as belezas da natureza? Ele apenas pensa em saciar sua fome, e por isso sempre permanece perto da água, que lhe providencia seus principais meios de existência: peixes e quelônios. O tempo todo ele está ocupado com a pesca, mas nestes meses as pessoas também se dedicam à busca de ovos de quelônios. Pois nesta época, as fêmeas dos quelônios sobem em terra para pôr seus ovos, e para isso cavam buracos de 10 a 20 cm de profundidade na areia. O número dos mesmos é impressionante. No Rio Branca³, uma vez, contei 169 ovos em um buraco. Os ovos são então recobertos de areia, para desta maneira serem incubados pelo sol. Em algumas das praias há milhares de ovos de quelônios, e o índio sabe localizar os mesmos com muita perspicácia.

De certas frutas da floresta (leguminosas) e uma raiz tuberosa (não a mandioca) se faz farinha. Mas esta farinha tem um gosto azedo e é de uma coloração estranha, avermelhada, que se explica pelo fato de que os Paumarys, como também muitas outras tribos do Brasil, têm o costume de pintar seu corpo com urucu, a tinta mais comum obtida

³ Rio Branco. Erro de português no original.

da bixa urucana⁴, que é a “árvore de Orellana”, brasileira ou selvagem. Enquanto preparam suas refeições, como também, de modo geral, durante qualquer trabalho, as pessoas precisam se defender dos mosquitos. Eles, portanto, ficam se batendo para retirar os insetos molestos, o que faz com que boa parte da sua maquiagem acabe sendo transferida para suas mãos, e conseqüentemente aplicada sobre tudo que é tocado ou apanhado. Sendo assim, é impossível dar-lhe um objeto nas mãos sem que o mesmo seja devolvido sujo de tinta. Apesar desta farinha ser muito repugnante - também pelo fato de estar sempre úmida e mofada - já me aconteceu de precisar comê-la.

Todos os índios adoram a farinha de mandioca. Ela é a melhor isca para atrair as pessoas. Enquanto que diversas plantas cultivadas, como bananas, abóboras, batatas e cerás⁵, são vendidas para os regatões, a mandioca, por este motivo, não é usada em trocas.

Os Paumarys e também muitos outros índios têm o costume de engolir pincus⁶, um tipo de mosquito do tamanho da cabeça de um alfinete, porque esses bichinhos, por estarem quase sempre entupidos de sangue, possuem um gosto adocicado. Fazem isso com uma destreza extraordinária, e eu nunca

obtive o mesmo sucesso nas minhas tentativas. O que me causou ainda mais estranhamento, no entanto, foi ver as pessoas catando e comendo os piolhos das cabeças umas das outras. Esses parasitas repugnantes são considerados uma iguaria especial. Quando alguém cata a cabeça do outro, adquire o direito de comer os parasitas, e muitas vezes o faz com lascívia pedante. Então se vê um sujeito ajuntando os piolhos na mão ou em um remo para depois os engolir avidamente, um a um. Um outro quer preparar uma surpresa agradável para sua jovem esposa e lhe traz um punhado de parasitas que acaba de catar na cabeça de algum vizinho. A mulher está tomando seu desjejum e, portanto, recebe com uma alegria ainda maior a dádiva do marido atencioso. Então se pode observar um sujeito velho que já poderia ser avô, exercendo seu direito de roubo em um garoto, agarrando-o e vasculhando seus cabelos a despeito de seus gritos e de sua resistência, e não o soltando até satisfazer seus desejos. O garoto, com certeza, planejava doar a presa para outra pessoa ou, no mínimo, seu pai detinha a prerrogativa de receber esta iguaria. A natureza não dispôs o índio a tirar todo proveito possível de tudo que se lhe oferece? Sendo assim, o vemos também devorar

4 Erro no original. O nome correto é bixa urucurana.

5 Cará. Erro de português no original.

6 Pode se tratar de um erro de digitação. O autor parece estar falando dos piuns.

com a mesma cobiça todas as pequenas bolhas, todos os cravos que ele espreme da sua pele. As frutas junto com as sementes, larvas, lagartas e até terra. Tudo é, vorazmente, afundado por ele no seu estômago insaciável!

Entre os Paumarys tive oportunidade de conhecer sua maneira de capturar quelônios. Cerca de 30 embarcações dos Paumarys e 20 dos Ipurinas (vizinhos dos Paumarys) haviam se reunido para esta finalidade. Uma cena muito interessante se apresentava. Todas desciam as águas do Purus, os homens com arco e flechas prontos a disparar, posicionados em ambas as extremidades do veículo, enquanto as mulheres e crianças preenchiam o tempo com diversos trabalhos e brincadeiras. Assim que uma tartaruga era avistada à superfície da água, as flechas zumbiam para matá-la. Estas flechas são dotadas de uma ponta de madeira em uma das suas extremidades, provido de uma barbela de ferro. Uma corda longa e fina conecta a ponta com a haste. Esta corda é enrolada em torno da haste, de um modo que ela se solta sozinha quando a flecha é disparada. A ponta não é enfiada na haste, e os movimentos da tartaruga a fazem se soltar. Para evitar que a ponta se perca e a tartaruga ferida escape, a haste da flecha flutua na água com a corda amarrada nela, e desta maneira sempre aponta a direção em que o animal ferido está se movimentando embaixo da água. Quando

uma tartaruga foi flechada desta maneira com o arpão, a canoa se põe a persegui-la tomando a direção da haste da flecha, e o animal é puxado cuidadosamente pela corda, amarrado, para, à boca da noite, ser alojado na jaula comunitária. Esta forma de capturar os quelônios é denominada “bater o rio” na língua portuguesa, quando seria mais acuradamente chamada “limpar o rio”.

Por ocasião da captura dos quelônios, também vi o modo em que os mesmos são abatidos; eu não acho que a matança se dê por motivos humanos, mas sim, por um gosto brutal por tudo que envolve sangue e sofrimento. A cabeça do animal é puxada para fora lentamente com as mãos, e então uma vara fina que possui a mesma grossura e o mesmo comprimento de uma agulha de tricô é enfiada nos orifícios nasais. Enquanto faz isso, o açougueiro se senta no chão em uma posição confortável, empurrando e puxando a vara para cima e para baixo, e jovens e velhos se regozijam ao ver o animal se debatendo. De fato, o animal se debate ansiosamente durante esta operação, e eu suponho que a morte é provocada apenas pelas cócegas, pois ao examiná-lo, não encontrei nem os pulmões, nem outra parte do corpo ferida. Uma lesão cerebral não tem como ocorrer, dada a estrutura da cabeça. O animal visivelmente vai perdendo suas forças, seus movimentos se tornam cada vez mais lentos e fracos, até que finalmente os pés ficam caídos,

flácidos, mas ainda assim a vida não se apaga completamente.

No preparo das suas refeições, os Paumarys, como quase todos os índios, procedem de um modo muito imundo. Dá nojo vê-los cozinhar. As tartarugas são enfiadas em um espeto sem serem previamente evisceradas, e assadas vivas. O escudo ventral do animal ainda vivo, que continua se debatendo, às vezes é rachado na sua metade posterior de modo a revelar as tripas e principalmente os ovos, dos quais se preparam petiscos especiais. Geralmente, areia e terra funcionam como temperos em tal refeição índia.

O apetite dos índios, e a voracidade indescritível com que eles se servem de tudo vai além de todos os termos. Eles estão sempre com fome, e de tanto comer costumam ter uma barriga de dimensões indecentes. Eles cozinham sempre mais do que necessitam, e mesmo no caso de terem abatido a maior das caças, nunca sentiriam constrangimento por não saber como armazenar a carne, apesar de não possuírem sal. Constantemente há coisas fervendo e assando em todas as panelas e dezenas de espetos sobre o fogo, e nunca se passam 24 horas até que uma família tenha consumido tudo. É preciso que sempre haja um estoque de comidas prontas ao redor deles, para que possam comer o tempo todo. Cedo de manhã, ainda antes do alvorecer, eles já pensam em comer, comem frutas

cruas quando não há nenhuma carne assada, e da mesma maneira, de noite depois de já terem se deitado, caso por algum acaso se acordarem de novo, é necessário satisfazer a fome. Eles não podiam nos ver comendo sem que logo se sentassem do nosso lado, seguindo com o olhar qualquer osso como os cães, e impacientemente esperando que nos levantássemos para, vorazmente, se apossar dos restos. No entanto, eu não observei isso apenas entre os Paumarys, mas também entre muitas outras tribos indígenas do Brasil.

Nem entre os Paumarys, nem entre nenhuma outra tribo indígena no Purus eu observei o costume de fumar, que é praticado com paixão por quase todas as demais tribos indígenas. No entanto, todos eles são apaixonados cheiradores de rapé. Os Paumarys cultivam tabaco com esta finalidade, enquanto as demais tribos do Purus usam as folhas de uma espécie de carica ainda não descrita. A nicotina presente nestas últimas gera, neste pó, quase o mesmo efeito que o tabaco verdadeiro. Havia tempo eu estava ansioso para descobrir qual planta podia ser usada como substituto do tabaco, porque eu os via cheirar, mas não mascar tabaco; portanto, não fiquei pouco surpreso quando me dei conta que esta espécie de carica servia para isso, porque as folhas frescas não possuem, de modo algum, propriedades narcóticas. As folhas da planta são secadas em um jirau e superpostas umas às outras formando discos,

para neste formato serem colocadas para suar ainda várias vezes. Quando estão razoavelmente secas, são guardadas prensadas. Para fabricar o pó, elas são expostas a um calor ainda mais alto dentro de um pote achatado, até que se tornem suscetíveis de serem trituradas. Depois são esfregadas com as mãos até que tenham sido reduzidas a um pó fino, e o rapé está pronto. Agora, o recipiente e o aparelho usado para inalar o rapé são objetos curiosos! Dois ossos de aves, de 10-20 cm de comprimento, são unidos de modo convergente, de maneira que suas extremidades possam ser enfiadas nas narinas. O tabaco é despejado na palma da mão plana, e aspirado para dentro do nariz com este instrumento simples. Uma grande casca de caramujo serve como recipiente. A ponta desta última é aberta, e nela se insere um pedaço de tibia. O lado é vedado de modo muito preciso com um pedacinho de madeira ou uma concha, e calafetado. Então o recipiente de rapé está pronto. É realmente surpreendente ver as enormes quantidades de tabaco que os índios consomem como alimento para o nariz! Toda hora se puxa o recipiente de tabaco, cuidadosamente se despeja um pouco de pó na mão esquerda, se enfia o aspirador no nariz, e então se inala o pó em um gesto acompanhado de numerosos grunhidos de prazer. Homens, mulheres e crianças se entregam a esta diversão, e lhes parece difícil abrir mão dele mesmo que seja por um único dia.

A criação de animais domésticos parece ser objeto de uma especial predileção entre todos os índios. Enquanto tratam os animais caçados por eles sem piedade e com crueldade extraordinária, despendem cuidado e afeto a todo animal que lhes cai nas mãos vivo. Sendo assim, não se podem ver apenas onças, corujas, urubus e outros animais feios sendo criados com cuidado, mas também mulheres amamentando filhotes de cachorros e macacos. Os filhotes dos cachorros são já distribuídos quando ainda estão cegos, e as mulheres assumem o trabalho da cadela. De toda maneira, cachorros são extraordinariamente populares entre os índios. Dada a grande ternura dos índios para com todos os animais capturados, não é de se admirar que até mesmo animais totalmente selvagens se tornem extraordinariamente mansos.

O fato de eu ter encontrado um galo em cada casa flutuante, mas nenhuma galinha, me pareceu notável. Respondendo minhas perguntas, me disseram que este animal é criado unicamente por causa do seu canto, para acordar as pessoas. Geralmente só há uma galinha em cada aldeia, usada para a reprodução.

Quanto ao seu caráter e seu temperamento, os Paumarys merecem ser chamados de exemplares. Dado que quase todos os índios sucumbem ao vício do furto e da infidelidade, eu conheci os Paumarys como sendo seres muito honestos e confiáveis.

É uma pena que sua doença cutânea impedirá o governo brasileiro de empreender tentativas de colonizá-los ainda por muito tempo. Quando o índio quer manifestar algum sentimento, como desgosto, raiva, deleite etc., ele bate no seu cabelo com a mão, na parte posterior da cabeça.

Quanto os Paumarys eram diferentes dos seus vizinhos, os Ipurinas! Estes últimos, na sua avaréza, não deixavam passar uma oportunidade de nos furtar, e não nos deixavam consumir sossegadamente nem as coisas que havíamos comprado deles, ou a parte da caça retida. Os primeiros, por sua vez, nos traziam sempre uma ou outra coisa sem que tivéssemos solicitado, estavam sempre dispostos a prestar serviços, com a maior zelo e remarcável coragem. Durante o trabalho cantam alegremente, trilam ou chilreiam uma música própria que relembra a natureza do pássaro mimo: Hé, né - hé, né, - nã, -nã, nã, nã, nã - ejé, ejé - yé, yé, yé - etc. No início, eu realmente acreditava que eles imitassem as melodias de certo pássaro. Eles se exercitam na arte de cortar, passando de canoa, com a borda do remo, os arbustos cobertos de trepadeiras parecidas com cucurbitáceas, e de fato fazem isto com uma exatidão tão grande que os arbustos parecem ter sido cortados com um aparador de sebes. Jovens e velhos se deliciam com este tipo de brincadeiras bobas. Quando veem

um pássaro no ar, ou uma tartaruga ou animal parecido boiando, fazem movimentos com as mãos como quem vai atirar fingindo seriedade - uma brincadeira que nunca cessa. Os vemos fazendo os mesmos truques tolos também em terra. Descem até a margem da água um atrás do outro, com ar solene, com cascos de tartarugas na cabeça, para lançar os mesmos à água, quando os rapazes não preferem usá-los como alvos para suas flechas. Com esta finalidade, colocam na areia duas unidades posicionadas na distância do alcance de uma flecha, para que, ao disparar uma flecha, possam posicionar-se novamente perto do outro casco, e podem atirar sempre para lá e para cá sem parar. Também observei estes exercícios de tiro ao alvo, em que muitas vezes também se usam cascas de abóboras, junto de outras tribos indígenas do Brasil.

Os Paumarys, Ipurinas, Catauixis⁷ e outras tribos indígenas no Purus vestem apenas um suspensório que consiste de uma corda simples e na frente envolve e cobre o pênis com uma grande borla de fios de algodão. As mulheres vestem uma cinta com franjas longas. A confecção dos colares das mulheres é particularmente trabalhosa, e é de se admirar como eles, com suas ferramentas primitivas, são capazes de fazer, de materiais duros como ossos e conchas, pecinhas tão

7 No original, o termo vem gravado "Catanixis", o que parece ser um erro de digitação.

engenhosamente ornamentadas e perfuradas. A confecção desses colares, que consistem de mais de cem ossos incisivos quadrilateralmente, enfeitados com gravuras helicoidais, exige muita paciência e persistência, pois não raramente demora mais de um ano para ser concluída. Eles são muito apreciados pelos índios e geralmente são o presente de casamento que o homem dá para a sua noiva. Nenhum artefato foi tão difícil de se adquirir como este, e muitas vezes, as mulheres só concordavam em vendê-lo depois de vários dias de relutância. A maioria destes colares é produzida pelos Ipurina, e os Paumarys os compram deles a preços altos, pagando em alimentos.

As mulheres não usam nenhum tipo de cobertura de cabeça, enquanto que os homens, pelo contrário, buscam toda proteção possível contra os raios do sol. Podemos vê-los cobrindo suas cabeças com chapéus tecidos de folhas palmáceas, panos ou uma faixa guarda-sol delicadamente tecida que repousa sobre a cabeça como uma coroa e tem a função adicional de segurar o cabelo no lugar. Esta faixa os veste bastante bem, e serviria como amostragem da sua cestaria.

Assim como todos os índios, os Paumarys são muito supersticiosos e se apegam com firmeza às crenças e aos preconceitos herdados dos seus pais. Por isso é que há uma coincidência tão grande entre as lendas, ideias e histórias de

fantasmas das diferentes tribos. Atribuem uma grande importância e significados muitas vezes fantasmagóricos aos sonhos e às vozes de aves pouco conhecidas. Uma cobra atravessando o caminho prenuncia um infortúnio. Quando o pássaro *himmari* grita, ele agoura a morte. A paca, um roedor do tamanho e aparência de uma lebre, é dita ser descendente da venenosa cobra surucucu, provavelmente porque os índios desconhecem qualquer caso em que esta última tivesse picado tal animal. Chamam o urubu-tinga “rei dos urubus”. Entre eles circula a crença segundo a qual toda flecha emplumada com as penas desta ave infalivelmente acerta seu alvo. Dizem que uma espingarda, se matar um urubu, perde sua sorte. A troca de pele de um inseto ou a muda de penas de uma ave é vista como rejuvenescimento. Conforme a compreensão dos índios, a borboleta surge de uma flor. Serpentes são feitas de cabelos humanos. Dos jacarés se diz que uivam e choram para atrair e devorar animais curiosos. Atribuem poderes secretos sobrenaturais a certos objetos inanimados, como, por exemplo, um tipo de pedra verde, e concreções pedregosas retiradas das cabeças de determinados peixes, usadas como talismãs, e que podem ser adquiridas apenas com muito esforço. O índio acredita que se ele quer pegar peixes, não deve verbalizar sua intenção enquanto estiver na canoa.

As doenças dos Paumarys e outros índios no Purus geralmente se limitam a afecções cutâneas, febre e dores pélvicas, isto é, doenças hepáticas e infecções intestinais. Partes mais finas, como os órgãos respiratórios, se veem menos frequentemente afetadas, o que se explica pelas condições climáticas e o modo de vida. Em todos os lugares, o índio respira ar puro, não precisa exercer nenhuma profissão que congestione seu peito ou cause outras anomalias no torso. Dada a sua intemperança no comer e beber, a digestão consegue fazer milagres dado o abastecimento do corpo com ar puro abundante, pois casos de problemas digestivos ou gástricos são tidos como raridades. A gula exagerada, no entanto, manifesta suas consequências na forma de dores pélvicas.