

ISSN 1984-6215



AMAZÔNICA: REVISTA DE ANTROPOLOGIA



VOLUME 14 | NÚMERO 1 | JANEIRO-MAIO 2022



AMAZÔNICA: REVISTA DE ANTROPOLOGIA

VOLUME 14 | NÚMERO 1 | JANEIRO-MAIO 2022

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 27 edições desde que foi lançada em 2009. Atualmente, a revista encontra-se no volume 14, número 1, de 2022. 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. Esta edição contou com Brenda Bandeira de Azevedo, egressa do programa de pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará, e Maurício Borba Filho, vinculado ao programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará, como editores assistentes. Maurício Borba Filho é também editor tradutor (inglês). Diana Trujillo é editora tradutora (espanhol) e Karlene Bianca de Oliveira é editora de comunicação e divulgação, ambas são vinculadas ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará.

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 Pontificia 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 sete artigos originais, que a ARA recebe em fluxo contínuo, um ensaio fotográfico, uma resenha 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 27 issues since its release in 2009. Currently, the journal is in Volume 14 Number 1 of 2022. 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. This edition had Brenda Bandeira de Azevedo, a graduate from the Anthropology Graduate Program at the Federal University of Pará, and Maurício Borba Filho, associated with Anthropology Graduate Program at the Federal University of Pará, as assistant editors. Maurício Borba Filho is also a translator editor (English). Diana Trujillo is a translator editor (Spanish) and Karlene Bianca de Oliveira a communication and dissemination editor, both are associated with the Anthropology Graduate Program at the Federal University of Pará.

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 essay.

The editorial board also includes Ândrea 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 includes seven original articles, which ARA receives in a continuous flow, one photo essay, a review, 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

EDITORIAL	5
------------------------	---

ARTIGOS ORIGINAIS

As enfermidades do corpo e os males da alma: sobre o método terapêutico das benzedei­ras em Belém do Pará

Ana Carolina da Silva Brito de Azevedo, Luís Fernando Cardoso e Cardoso	11
---	----

Banhos de cheiro aos turistas: relações entre medicinas tradicionais e o turismo em ambiente comercial e cultural

Laura Carolina Vieira	31
-----------------------------	----

Aprender a pescar: comunidades de práticas na pesca ribeirinha amazônica

Rônisson de Souza de Oliveira, Nelissa Peralta, José Cândido Lopes Ferreira	61
---	----

Museo Kuyfi Mapuche Mogñem: una propuesta de revitalización del patrimonio biocultural a escala humana

Stephanie Ramírez, Christian Henríquez Zúñiga e Marisela Pilquimán Vera	91
---	----

Perception of elementary school teachers on dental traumatism: an analysis in the Amazon region

Rafael Rodrigues Lima, Giza Miranda, Angela Benedita Silva, Nathalia Fagundes, Helder Pinheiro, Renata Souza-Rodrigues, Márcio Santos, Lucianne Maia	113
--	-----

Mulheres indígenas e participação política no contexto da 2ª Conferência Nacional de Saúde das Mulheres

Maria Angélica Breda Fontão, Rosamaria Giatti Carneiro	127
--	-----

A construção de uma territorialidade Tembé: a relação entre as roças e a festa da menina-moça na terra indígena do alto rio Guamá, Pará

Dayana Portela de Assis Oliveira, Angela May Steward	151
--	-----

ENSAIOS FOTOGRÁFICOS

Fotoetnografia: um ensaio de antropologia visual sobre o cotidiano da Geni Drink's

Fabio Lopes Alves, Valdecir Soligo	177
--	-----

RESENHA

Última fronteira do capitalismo: degradação e saque da Amazônia	
Daniel Wanderley Caliman	189

TRADUÇÃO

Aprendizagem e transmissão de estilos cerâmicos: a história de vida das mulheres e as comunidades da prática na Amazônia equatoriana	
Brenda J. Bowser, John Patton, Fernando Ozorio de Almeida	199



ARTIGOS ORIGINAIS



AS ENFERMIDADES DO CORPO E OS MALES DA ALMA: SOBRE O MÉTODO TERAPÊUTICO DAS BENZEDEIRAS EM BELÉM DO PARÁ

Ana Carolina da Silva Brito de Azevedo
Univeridade Federal do Pará



Luís Fernando Cardoso e Cardoso
Universidade Federal do Pará - FACIS



submissão: 15/09/2020 | aprovação: 02/12/2021

RESUMO

A relação entre saúde e doença tem sido debatida nas mais diversas áreas das ciências humanas. Este trabalho, nesse caminho, objetiva apontar e descrever os métodos de cura de três benzedeiros em Belém do Pará. Neste estudo, realizaram-se pesquisa de campo, observação direta e entrevistas não estruturadas. A análise dos dados mostrou que cada benzedeira faz uso de uma forma específica para levar os pacientes à cura. A primeira conta com a ajuda dos “encantados”, a segunda recorre às plantas medicinais e a terceira associa benzeduras, “garrafadas” e orações do Catolicismo popular. Os principais males que as benzedadeiras tratam são mau-olhado, criança com ‘quebranto’, ‘espinhela caída’, ‘grávidas com barriga arriada no pente’, infertilidade, entre outros. Diante disso, constata-se que os métodos de cura das benzedadeiras baseiam-se nas representações sociais das doenças, da saúde e do processo de cura, e que, no universo sociocultural amazônico, assumem formas particulares relacionadas ao contexto religioso e ambiental da região.

Palavras-chave: Doença; Cura; Benzeduras.

DISEASES OF THE BODY AND THE ILLNESS OF THE SOUL: ABOUT THE THERAPEUTIC METHOD OF BENZEDEIRAS IN BELÉM DO PARÁ

ABSTRACT

The relation between health and disease has been assuming importance in debates in the most diverse areas of the human sciences. This work aims to point out and describe the healing methods of three healers in Belem do Pará. In this study, field research, direct observation and unstructured interviews were carried out. The analysis of the data showed that each healer has a specific way of conducting patients to their cure. The first one relies on the help of the enchanted (*encantados*); the second one uses medicinal plants, and the third one combines blessings, *garrafadas* and prayers of popular Catholicism. The main evils that healers treat are: the evil eye; children with *quebranto*; *espinhela caída*; pregnant woman with her belly *arriada no pente*; infertility, and others. Therefore, it appears that the healing methods of healers are based on the social representations of diseases, of health and of the healing process, all of which in the Amazonian sociocultural universe assume particular forms related to the religious and environmental context of the region.

Keywords: Disease; Cure; Healers.

ENFERMEDADES DEL CUERPO Y ENFERMEDAD DEL ALMA: SOBRE EL MÉTODO TERAPÉUTICO DE BENZEDEIRAS EN BELÉM DE PARÁ

RESUMEN

La relación entre salud y enfermedad ha sido debatida en las más diversas áreas de las ciencias humanas. En esa línea, este trabajo tiene como objetivo señalar y describir los métodos de curación de tres curanderos en Belém de Pará. En este estudio se realizaron investigación de campo, observación directa y entrevistas no estructuradas. El análisis de datos mostró que cada curandero utiliza una forma específica de curar a los pacientes. El primero cuenta con la ayuda de los “encantados”, el segundo emplea plantas medicinales y el tercero recurre a bendiciones, “frascos” y oraciones católicas populares. Las principales dolencias que tratan los curanderos son: mal de ojo, niños con hematomas, “espina caída”, “mujeres embarazadas con flacidez de estómago”, infertilidad, entre otras. Parece, así, que los métodos de curación de los curanderos se basan en representaciones sociales de las enfermedades, la salud y el proceso de curación, que en el universo sociocultural amazónico toman maneras particulares relacionadas con el contexto religioso y ambiental de la región.

Palabras clave: Enfermedad; Cura; Bendiciones.

1. INTRODUÇÃO

O estudo da prática de benzeduras cresceu nos últimos anos no Brasil. Há estudos sobre homens e mulheres que utilizam plantas medicinais e orações para curar enfermidades e males causados por espíritos, por entidades místicas, por mau-olhado, pela inveja, por desconfiança numa relação interpessoal, mas também por alguma doença fisiológica. São comuns estudos relacionados a essas práticas na área da História (Del Priore 2011; Souza 2009), na área da Antropologia (Oliveira 1985; Quintana 1999), em Ciências da Religião, tanto em âmbito nacional (Moura 2009) quanto em âmbito local, na Amazônia (Costa 2014).

Os estudos sobre saúde e doença nas Ciências Sociais, em especial, na Antropologia, têm conquistado espaço desde a década de 20 do século XX (Langdon 2014) nas pesquisas na Europa e na América do Norte. No Brasil, no entanto, esse campo de pesquisa tem início na década de 1970 (Langdon et al. 2012). Os estudos nessa área têm como perspectiva fundamental “deslocar o olhar sobre o corpo das ciências médicas para o olhar sobre a construção social e relacional do corpo e para as diversas formas através das quais os sistemas terapêuticos são acionados para produzir saberes sobre processos de saúde/doença” (Langdon 2014:1020).

A relação intrínseca entre saúde, doença e

cultura tem-se ampliado, não somente nas áreas das Ciências Sociais, mas também em campos preocupados em compreender essa dimensão, como nas pesquisas da Antropologia da Saúde (Canesqui 2003; Fleischer 2019; Maluf et al. 2020), da Saúde Coletiva (Canesqui 2008; Loyola 2008; Russo & Carrara 2015) e da Antropologia Médica (Ibañez-Novión 1977; Nunes 2014; Uchôa & Vidal 1994). Embora se compreendam as influências culturais e sociais na busca por cuidados em saúde, é essencial entender as estratégias de enfrentamento das enfermidades, a pluralidade de saberes e práticas, além de evidenciar que o cuidado possui diferentes formas e práticas.

Fazem parte integrante do sistema de cuidados em saúde, as benzedadeiras, que são procuradas pelos pacientes por atribuírem ao processo de adoecimento um sentido diferente daquele defendido pelo médico. O indivíduo adoecido está, então, inserido em uma rede de negociações envolvendo os métodos de cura. E os pacientes optam pelos métodos específicos das especialistas para tratar as moléstias porque creem que assim alcançarão a cura. Medeiros et al. (2013:1344) mostram que a procura pelas benzedadeiras está ligada à “crença em seus métodos”. Por conta dessa constatação, feita em pesquisa de campo e inferida das pistas deixadas pela literatura especializada,

este estudo centra-se no método de cura das benzedeadas de Belém.

As contribuições para a compreensão do fenômeno são diversas, sobretudo no que diz respeito ao uso das plantas medicinais (Amorozo 1996; Camargo 1980; Di Stasi & Hiruma-Lima 2002; Guarim Neto 1987), às práticas de medicina popular (Araújo 2011; Laplantine & Rabeyron 1989; Loyola 1984), à pajelança, à encanteria e ao xamanismo (De Laveleye 2008; Figueiredo 2009; Pacheco 2010; Vergolino 2002) e ao processo de saúde e doença no âmbito social (Becker et al. 2009; Csordas 2008; Minayo 1988). Seguindo a linha de vários autores que procuraram produzir etnografias sobre o benzimento (Araújo 2011; Hoffmann-Horochovski 2012, 2015; Medeiros et al. 2013; Nogueira et al. 2012; Rodrigues 2018; Santos 2009; Santos 2018; Silva 2013), neste artigo analisamos os métodos de cura utilizados por três benzedeadas do meio urbano de Belém, estado do Pará, por meio de uma etnografia que toma por base conversas informais e entrevistas semiestruturadas, além da observação direta das atividades que envolveram momentos de cura, manuseio e cuidados com as plantas medicinais nas residências dos sujeitos investigados no ano de 2018. Essas profissionais são moradoras dos bairros do Guamá, São Brás e Condor, bairros periféricos da cidade. A pesquisa de campo

mostrou-se essencial para a compreensão dos métodos de cura usados pelas benzedeadas para aliviar o sofrimento de quem as procura.

O artigo está dividido em três momentos. No primeiro, examinamos como as benzedeadas constroem os sentidos de saúde e doença de acordo com as experiências individuais, visando evidenciar não o sujeito que busca a cura, mas o método utilizado para a cura e a crença nesse método. No segundo, em uma subseção, apresentamos os resultados da pesquisa de campo, destacando o método singular de cura que cada benzedeadas adota. Ao final, tecemos algumas considerações acerca das questões expostas e da reflexão sobre a importância de estudos sobre agentes populares que usam as mais variadas formas de compreensão da saúde, da doença e das curas.

2. A CURA PELAS BENZEDEIRAS COMO PRÁTICA TERAPÊUTICA

Na região amazônica, assim como em outras partes do país, é comum encontrarmos benzedeadas, mulheres, na sua maioria, idosas, que “se utilizam de ervas, banhos e chás para curar doenças, além de utilizarem também rezas e benzeções de caráter cristão e suas especificidades” (Costa 2014:14). Essas mulheres possuem a capacidade ou o dom de identificar e de diferenciar os males corporais e espirituais, curam o doente em meio a rezas e

com o uso de plantas medicinais. Para Oliveira (1985), o ato de benzer não se limita à questão do manejo de símbolos mágicos e religiosos para atingir a cura, mas representa um instrumento de intervenção no processo social, mesmo que os sujeitos não tenham conhecimento dessa ação.

O campo religioso na Amazônia é diversificado. As benzedadeiras, mulheres de classe baixa e dos bairros periféricos, traduzem ensinamentos oriundos de uma pluralidade de representações religiosas e culturais. Conseguimos observar que em suas práticas está presente o sincretismo religioso, que se caracteriza pela fusão do Catolicismo e das religiões de matriz africana. Essas especialistas da benzedura desempenham não somente a função de curar as enfermidades e os males, mas também a de estabelecer uma mediação entre os homens e o sagrado, são o equilíbrio que intervém no mundo espiritual.

No Brasil, há registros históricos sobre o ofício de benzedura que datam da época colonial, quando já se descreviam as práticas de cura mágica e as manifestações de religiosidade popular. Essas atividades, por muito tempo, foram associadas às práticas de feitiçaria. Na época, pela inexistência de outras explicações para as causas das doenças, os homens atribuíam seus infortúnios às forças sobrenaturais (Souza 2009). Por conta da imbricação entre homem e natureza, tal relação sempre foi

alvo de estudos, principalmente na Amazônia, onde a medicina popular constitui-se uma chave para compreender a cultura da região (Maciel & Guarim Neto 2006; Maués 1990). Nesse sentido, a sabedoria ligada a uma prática de cuidados populares era o meio de curar enfermidades do corpo e da alma.

Boltanski (1989), num estudo sobre curandeirismo popular, afirma que muitos indivíduos buscam os agentes de cura porque essas pessoas conseguem, de maneira didática, elucidar as causas das doenças, das enfermidades e dos males, utilizando-se da mesma linguagem do enfermo, como um médico talvez não faça, por exemplo. Compreender essa relação é também compreender as relações socioculturais em que o indivíduo está inserido. Para isso, é preciso levar em consideração as discussões antropológicas que questionam o modelo no qual se trata a enfermidade ou a doença com um fenômeno apenas biológico.

A percepção da saúde-doença está atrelada ao contexto cultural e local do indivíduo. Segundo Silva (2013:4), “[...] os benzimentos e uso de plantas medicinais para a preservação/restituição da saúde possuem relação com a cultura local, os ensinamentos (re) passados das gerações mais velhas às mais novas por meio da oralidade e fé/credibilidade a estas práticas atribuídas”. No entanto, é importante destacar que não há cura

se não houver crença no método empregado pelo especialista. Lévi-Strauss (1975) evidencia esse aspecto ao mostrar o uso de um canto por um xamã para auxiliar num parto difícil. O autor destaca que o fato de o xamã e seu canto não estarem inseridos em uma realidade objetiva - ou seja, orientada por percepções ocidentais de crenças - não é importante, pois o cerne da cura e da sua eficácia está no paciente e no xamã por participarem de uma sociedade que crê naquele processo. Segundo Lacerda (2015:16), “As interpretações que os agentes populares de cura fazem no tocante às desordens corporais, o fazem sempre em referência às regras sociais e culturais”. Isso quer dizer que as benzedeadas dão sentido à enfermidade e, para além disso, aproximam-se da linguagem e dos processos simbólicos dos indivíduos por estarem inseridas no mesmo sistema de crenças dos enfermos.

Os agentes populares de cura não são somente fruto de sistemas religiosos, eles também recorrem a conhecimentos advindos da medicina popular e de percepções singulares sobre o funcionamento do corpo humano. Ibañez-Novín (1977), em seus estudos sobre os sistemas tradicionais de ação para a saúde, identificou a benzedeadora ou rezadeira como uma profissional de saúde de formação tradicional, que se utiliza de orações, plantas medicinais e ritos terapêuticos para curar “ruindades” e “quebrantos”.

A construção de mecanismos de cura trilha caminhos que vão além do sistema oficial de saúde, ou até mesmo da dicotomia doença-saúde. Há trajetórias heterogêneas de autocuidado a partir de uma enfermidade e, conseqüentemente, a procura por agentes de cura, que, neste caso, são as benzedeadas. A relação com o sagrado permite ver as benzedeadas como possuidoras de um dom que indica o caminho, muitas vezes heterogêneo, da cura. Com base em seus métodos, podemos analisar e compreender uma tradição que alude a tempos passados. Sua permanência no ambiente urbano enseja a constatação de que a linguagem mágico-religiosa dá sentido a doenças e enfermidades e rompe com a hegemonia biomédica de cuidados em saúde.

2.1. TEREZINHA DE JESUS: “PRIMEIRAMENTE É DEUS, DEPOIS, MEU POVO ESPIRITUAL”

Dona Tereza, como é conhecida pelos moradores do bairro da Condor, é natural de Belém e tem 75 anos. Aproximar-se dela foi difícil. Nos momentos iniciais, negou-se, *a priori*, a conversar sobre suas atividades, mesmo que informalmente, com receio do que diriam as pessoas da vizinhança. Depois de muitas conversas, ela aceitou participar da pesquisa, contudo não autorizou a gravação da conversa,

permitiu apenas o registro no caderno de campo¹.

Quando lhe perguntamos quando iniciou o ofício de benzedeira, Dona Tereza disse que “ninguém me ensinou a benzer, eu tenho um ‘dom’, que o próprio Deus me deu”. Contou que, quando era mais nova, o pai de uma criança ‘descangotada’ pediu-lhe para que ela rezasse ‘na cabeça’ da criança. Fez isso, a criança ficou ‘curada’ do ‘quebranto’ que a consumia, e a partir daí “a benzeção foi pra frente”. Católica, incomoda-se com pessoas que acham que é “macumbeira”, pois, além de benzer, “eu falo umas coisas que ninguém sabe, aí as pessoas acham que sou macumbeira, essas coisas assim, Deus me livre, eu sou do bem”. Diz que só pratica e usa o seu dom, que veio de Deus, para o bem. Não cobra nada para benzer, só cobra pela garrafada.

As garrafadas são objeto de estudo de trabalhos recentes sobre farmacologia e etnobotânica. De acordo com Camargo (2011:41), a garrafada é uma “fórmula medicinal preparada com componentes de origem vegetal, mineral e animal, complementada com elementos religiosos próprios dos sistemas de crenças vigentes no Brasil”. Aliada à reza da benzedeira, ela tem o poder de curar várias enfermidades, servindo para tratar infecção uterina, fazer limpeza uterina, engordar,

emagrecer, “pegar filho” etc. Em Belém do Pará, as garrafadas são fabricadas nas casas das benzedadeiras e comercializadas nas feiras da cidade. Dona Tereza acredita que o seu principal método para curar males e enfermidades é a oração a Deus e seu “povo espiritual”. Quando lhe perguntamos quem era seu “povo espiritual”, a benzedeira não respondeu, pois, segundo ela, “tem coisas que ninguém pode saber, e essa é uma”. Antes de iniciar o processo de cura, sempre reza uma ave-maria e um pai-nosso. Encostando na pessoa enferma uma “folha verde” - de qualquer planta que tenha essa coloração -, ela vai rezando e benzendo.

Carvalho, Bonini e Almeida-Scabbia (2017) fizeram um estudo etnobotânico das plantas que as benzedadeiras utilizam no processo de cura e analisaram o papel dessas mulheres como agentes de saúde. Segundo os autores, a utilização de plantas medicinais é comum no Brasil e há, inclusive, interesse em incorporá-las à medicina oficial.

Segundo Dona Tereza, a “folha verde” absorve a enfermidade ou o mal, e é boa para o processo de cura. As plantas medicinais encontradas e manejadas no seu quintal são a *Ruta graveolens* (arruda), a *Pedilanthus tithymaloides* Poit (coramina), a *Paspalum repens* (canarana), a *Citrus*

¹ A primeira autora possui vínculos com a entrevistada desde a infância por partilharem o mesmo bairro de residência. O consentimento para a entrevista foi verbal, tendo a entrevistada apenas solicitado para não divulgar a conversa entre pessoas próximas.

aurantium L. (laranja) e a *Citrus aurantifolia* (lima). Convém lembrar que Costa e Marinho (2016) observaram que as folhas verdes são a parte mais utilizada em rituais de benzedura na Paraíba.

Os males resultam de “ruindades” que um indivíduo pode vir a cometer contra outro indivíduo, como o mau-olhado, o “olho gordo”, aspectos ligados ao espiritual, enquanto as enfermidades são doenças ou afecções de cunho fisiológico. Criança ‘descangotada’, com ‘quebranto’, ‘desmentidura’, ‘espinhela caída’, grávidas com ‘barriga arreada no pente’ são exemplos do mal (geralmente uma pessoa faz um ‘trabalho’ de cunho espiritual para que a outra sofra moléstias). Esses males são curados com garrafadas para ‘pegar filho’, ‘limpar o útero’, ‘curar doenças feias’ (como a gonorreia, ‘corrimento’, ‘cobreiro’).

Dona Tereza recebe diversas pessoas, de quase todos os bairros de Belém, inclusive da região metropolitana, que sofrem dos mais variados tipos de males e enfermidades e desejam ser curadas pelas suas mãos e rezas. São pessoas de todas as classes sociais e religiões. Fica assim evidente que, na construção do itinerário terapêutico em busca da cura, não há uma homogeneidade cultural, social e econômica.

2.2. FÁTIMA: “EU CURO DOENÇAS DO CORPO E OS MALES DA ALMA. SOU UM INSTRUMENTO DO BEM”

A segunda participante da pesquisa foi Dona Fátima, 58 anos, natural de Belém, Pará, que diz possuir o “dom” de curar desde criança². Segundo Lima et al. (2016:7), em uma visão humanística, o ritual de benzer apoia-se “em dois imperativos éticos, o primeiro com Deus e o segundo com aqueles que buscam auxílio”. Afirmam ainda as autoras que “O benzedor é escolhido de Deus, esta escolha é revelada na descoberta do seu dom” (Lima et al. 2016:7).

Segundo Dona Fátima, uma mãe de santo profetizou que ela tinha nascido para curar as pessoas. Quando benze, ela disse, absorve todos os males que o enfermo “carrega”, vomitando e passando muito mal depois do processo de benzedura. Cura-se com banhos que faz com arruda e alecrim. Diz nunca ter sofrido preconceito, mas relata que “algumas pessoas me olham com ruindade, de lado, assim, sabe? Como se eu fizesse algum mal”; por vezes, até param de falar com ela depois da benzedura. Quando benze, fica “fora de si”, pois incorpora caboclos encantados ou os caruanas (Maués 1990), como Zé Pelintra, Dona Mariana e Dona Erundina, seus guias, que, aliados

2 A entrevistada aceitou participar da pesquisa por meio de uma rede de relações familiares. A conversa não ocorreu na casa da benzedora, por ela achar inadequado.

a Deus, ajudam-na a curar as pessoas.

Dona Fátima diz-se católica e não vê problema em associar Deus a guias, pois “nenhum deles faz mal, só nos ajudam”. Em seu trabalho sobre a questão da mística em representações religiosas da Amazônia, Maués (2014) diz ter encontrado durante suas pesquisas a figura de um xamã caboclo que se considerava um “bom católico”, ou seja, não considerava suas práticas xamanísticas incompatíveis com a sua crença no Catolicismo popular.

Dona Fátima não benze em casa, pois “todo o mal ficaria entranhado no lugar”, prefere ir à casa dos enfermos e realizar o processo no local. Tira sua renda somente da benzedura, já foi a outras cidades benzer doentes “que não se levantavam da cama”. Como Dona Fátima, benze na casa das pessoas que a procuram, ela diz que já percorreu praticamente todos os bairros de Belém.

Dona Fátima inicia seu processo de cura pedindo a “Deus e seus guias” que ajudem aquele doente. Quem benze são os guias (Maués 2014). Ela não lembra o que faz especificamente na hora; pois, na hora da benzedura, está agindo “normal”. Dona Fátima não faz garrafadas, só as indica em casos extremos, mas garante que os males e enfermidades podem ser curados com a benzedura. As plantas medicinais que utiliza são o *Rosmarinus officinalis* (alecrim), a *Lavandula angustifolia*

(alfazema), o *Jatropha gossypifolia* (pinhão-roxo), o *Dieffenbachia seguine* (comigo-ninguém-pode) e a *Petiveria alliacea L.* (mucuracaá). De acordo com Carvalho, Bonini e Almeida-Scabbia (2017), inúmeros autores já associaram o uso das plantas medicinais à religião e a práticas de cura, ainda que a maioria apenas o relacione com religiões de matriz afro-brasileira.

Dona Fátima diz que não gosta de curar “cobreiro” porque eles “passam pra cabeça”, o que faz com que ela desenvolva feridas no seu couro cabeludo que demoram para cicatrizar. Ela “puxa barriga” de grávidas, “ajeitando” bebês que estão de “mau jeito” na barriga da mãe. “Fecha” o “peito aberto”, quando “a espinhela fica levantada, que fica um buraco no meio do peito”, utilizando ventosas, além de benzedura e massagens. Dizendo que isso dá muito trabalho e que normalmente se cansa muito quando vai curar essa enfermidade. Crianças com “quebrantos” tornam-se seus netos. Ela também realiza “defumações” em casas que estão “carregadas com o mal”. Diz que “benze o mal”, “corta mau-olhado” e “desfaz maldades”. São inúmeros males e enfermidades que a benzedura pode curar, como bem pontuou Moura (2009). Além disso, doenças que são consideradas contemporâneas, como a ansiedade e a depressão, são incorporadas progressivamente aos rituais de cura.

Dona Fátima mostrou-se extremamente feliz com a entrevista. Como não faz nada na sua casa, deslocou-se até o Centro de Referência da Assistência Social (Cras) do Guamá, onde foi disponibilizado um espaço para a realização da entrevista. Diz que já “apanhou” de seus “guias”, principalmente quando faz alguma “besteira”, ou seja, quando não faz o que eles pedem ou quando não “oferece cachaça”. Ensinou à primeira autora, em alguns momentos da pesquisa, vários banhos para a “proteção”. Relatou vários casos, um deles de uma criança “de olho murcho”, pálida, que tinha dores de cabeça e não se alimentava há dias. Dona Fátima conta que entendeu imediatamente que era “quebranto”. Logo depois da cura, a criança a olhou- e disse: “vovó anjo”, o que a deixou extremamente emocionada. Disse também que “não pode deixar as crianças morrerem”, que “quebranto mata”.

Além disso, Dona Fátima diz que “olha pra frente”, ou seja, tem visões do futuro e sabe quando uma pessoa está perto de morrer. Ela conta que, apesar de todos os esforços, ocasionalmente, não consegue salvar a pessoa, pois “às vezes o mal é mais forte que o bem”. No entanto, ainda assim, Dona Fátima diz que todos os que benze curam-se e que ela é só um “instrumento do bem”.

2.3. MARIA DO CARMO: “EU CURO COM A AJUDA DE DEUS E DO ESPÍRITO SANTO”

Dona Maria do Carmo, 68 anos, foi a terceira benzeadeira que concordou informalmente a colaborar com este estudo. Isso ocorreu por meio da ajuda de familiares da primeira autora. Ela iniciou a conversa logo salientando que tinha certificados de vários cursos para comprovar que “sabia o que fazia”. Fez cursos de massagem sueca e de manejo de plantas medicinais na Amazônia. Mostrou até um certificado de agente popular de saúde emitido pela Associação Brasileira de Saúde Popular (Abrasp). Com efeito, há estados do Brasil em que existe um forte movimento para que as benzeadeiras sejam oficializadas e reconhecidas como profissionais de saúde.

Dona Maria do Carmo disse que nasceu com o “dom” da cura, que era uma “médium da cura”. Além de benzeadeira, é parteira e já realizou mais de 600 partos. Católica fervorosa, diz que auxilia o padre Elói³ na cura, junto com Deus. “Primeiro Deus, não tenho guia, não mexo com isso, apesar deles virem até mim”. Dona Maria do Carmo demonstra um certo interesse pelo Candomblé, sonha muitas vezes que está “dançando em uma roda, com vestido branco e cordão de miçanga, com batoque no fundo”. Ela absorve os males que

³ Padre Elói Wayth de Souza é capelão da Polícia Militar do Pará e celebra missa carismática na capela do Batalhão de Choque da Polícia Militar do Pará em Belém.

as pessoas carregam, ficando “carregada, mole, com dor de cabeça”.

Dona Maria do Carmo diz utilizar somente uma oração, que considera poderosa: “Jesus, eu te amo. Lava-me com o teu sangue, o sangue do teu coração” (Nesse momento, pede a intercessão pelo enfermo que está curando). Não utiliza plantas na benzedura, somente faz uso delas nas garrafadas que produz. O caso de dona Maria assemelha-se ao de uma benzedeira, vinculada à tradição católica, objeto de estudo de Araújo (2011), a qual pratica a cura por meio da benzedura. Para o autor, a tradição oral da benzedura está ligada ao Catolicismo popular e é uma forma de cura não oficial, que antes não era aceita e agora é tolerada pela instituição católica.

Dona Maria do Carmo utiliza plantas para produzir garrafadas, que “curam todas as infecções do corpo da gente”: *Arrabidaea chica* (pariri), *Veronica spicata* (verônica), *Caesalpinia ferrea* (jucá), *Stryphnodendron adstringens* (barbatimão), *Anacardium occidentale* (cajuí), *Himatanthus sucuuba* (sucuuba) e *Maytenus ilicifolia* (espinheira-santa). De acordo com Camargo (2011), a cura por meio das garrafadas precisa ser aliada à fé religiosa e à crença na sua eficácia. Os enfermos, ao buscarem as benzedadeiras, alimentam um sentimento de esperança na cura não só física, algo que não alcançam com a medicina oficial.

O remédio oferecido para a cura mais utilizado por Dona Maria do Carmo são as garrafadas, que, segundo ela, curam “todas as inflamações” e outras doenças, como gastrite, úlcera, gordura no fígado, cistos nos ovários, mioma, próstata inflamada, reumatismo e fazem também a mulher “pegar filho”. À luz do poder simbólico (Lévi-Strauss 1975) da cura por meio da garrafada, é importante salientar que há uma assimilação do caráter espiritual no processo de cura, cada indivíduo incorpora fatores determinantes para o restabelecimento da sua saúde.

Dona Maria do Carmo diz que sua oração faz a pessoa “repousar no Espírito Santo” e ficar curada. Para Maués (2014), “repousar no espírito” possui um poder curativo, do corpo e da alma; a pessoa é tocada pela divindade e, após um período de transe ou de êxtase, desperta com uma sensação de bem-estar.

Dona Maria do Carmo sente vontade de aprofundar um lado mais “espiritual”, desejando poder fazer contato com o “outro lado”. Essa vontade está “no sangue”, pois a família de seu pai é espírita. Dona Maria é o que Moura (2009) identificou em sua dissertação como “agentes populares de cura”. Por um lado, Dona Maria, benzedeira, e por outro, o padre que ela auxilia a realizar “revelações” durante missas em Belém. Dois universos religiosos que compartilham o

mesmo espaço. Seguindo a linha de raciocínio de Moura (2009:184), “Há uma convivência entre a religião popular e a oficial, que favorece a apropriação e ressignificação de determinados elementos, identificados por nós como um fluxo contínuo entre as duas trocas de religiosidade”.

3. CONCLUSÃO

Procuramos ao longo deste artigo descrever os métodos terapêuticos de três benzedeadas, detentoras de conhecimento sobre o processo de cura popular, distinto do modelo biomédico. Tratam-se de práticas de saberes populares, como a fé nos encantados e nas rezas, a confiança nos remédios caseiros, aos quais os pacientes recorrem a fim de livrarem-se de seus males.

A Antropologia da saúde e da doença permite refletir sobre os cuidados com a saúde numa perspectiva que desloca o olhar do corpo - apenas biológico - para processos socioculturais. As benzedeadas e seus métodos de curas expostos no texto são apenas uma fração da gama de agentes populares que usam as mais variadas formas de compreensão da saúde, da doença e das curas. Inseridos em uma cadeia de crenças e símbolos,

esses agentes dão um novo sentido à vida do indivíduo em sofrimento.

Evidenciamos, ao longo do artigo, portanto, que cada benzedeadas apresenta um método particular de cura. Uma conta com a ajuda dos “encantados” para levar o paciente à cura, absorvendo todos os males curados; outra conta com a ajuda do seu “povo espiritual” e das plantas medicinais; a terceira associa a benzedura às “garrafadas” e às orações do Catolicismo popular. O método de tratamento, assim, é importante para definir as particularidades do tratamento. Esses aspectos são igualmente considerados pelos pacientes ao escolherem seus itinerários terapêuticos, segundo depreende-se dos diálogos com as benzedeadas. Há, portanto, um sincretismo afrocatólico (Ferretti 2013) presente nos métodos de cura utilizados pelas benzedeadas, em que tradições são reinventadas segundo a lógica necessária à continuidade das práticas de cura.

O sujeito inserido no contexto amazônico, com suas especificidades religiosas e culturais, dispõe de um conjunto de práticas e métodos de cura ao qual recorre para tratar os males do corpo e as dores da alma, os quais, muitas vezes, só as benzedeadas podem curar.

REFERÊNCIAS

- Amorozo, M. C. de M. 1996. A abordagem etnobotânica na pesquisa de plantas medicinais, in *Plantas medicinais: arte e ciência - um guia de estudo interdisciplinar*. Organizado por Di Stasi, Luiz Cláudio, pp. 47-68. São Paulo: Unesp.
- Araújo, Fabiano Lucena de. 2011. Representações de doença e cura no contexto da prática popular da medicina: estudo de caso sobre uma benzedeira. *Caos: Revista Eletrônica de Ciências Sociais* 2 (18):81-97.
- Becker, Sandra Greice et al. 2009. Dialogando sobre o processo saúde/doença com a Antropologia: entrevista com Esther Jean Langdon. *Revista Brasileira de Enfermagem* 62 (2):323-326.
- Boltanski, Luc. 1989. *As classes sociais e o corpo*. Rio de Janeiro: Graal.
- Buchillet, Dominique. 1991. A antropologia da doença e os sistemas oficiais de saúde, in *Medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazônia*. pp. 21-44. Belém: MPEG; Cejup.
- Camargo, Maria Teresa Lemos de A. 1980. *Plantas medicinais e de rituais afro-brasileiros*. São Paulo: Almed.
- Camargo, Maria Teresa Lemos de A. 2011. *A garrafada na medicina popular: uma revisão historiográfica*. *Dominguezia* 27 (1): 41-49.
- Canesqui, Ana Maria. 2003. Os estudos de antropologia da saúde/doença no Brasil na década de 1990. *Ciência & Saúde Coletiva* 8 (1):109-124.
- Canesqui, Ana Maria. 2008. As Ciências Sociais e Humanas em saúde na Associação Brasileira de Pós-Graduação em Saúde Coletiva. *Physis: Revista de Saúde Coletiva* 18(2):215-250.

- Carvalho, Sérgio Zanata de, Bonini, Luci Mendes de Melo, e Almeida-Scabbia, Renata Jimenez. 2017. Etnoconhecimento de plantas de uso medicinal por benzedadeiras/benedores e rezadeiras/rezadores de Anhembi e Mogi das Cruzes-SP. *Revista Eletrônica Correlatio* 16 (2):133-152.
- Costa, Iracema Silva. 2014. Mulheres benzedadeiras em Belém (PA): relações de gênero e trajetória religiosa. Dissertação de Mestrado, Centro de Ciências Sociais e Educação, Universidade do Estado do Pará, Belém.
- Costa, J. C. da, e M. das G. V. Marinho. 2016. Etnobotânica de plantas medicinais em duas comunidades do município de Picuí, Paraíba, Brasil. *Revista Brasileira de Plantas Medicinais* 18 (1):125-134.
- Csordas, Thomas. 2008. *Corpo/significado/cura*. Porto Alegre: UFRGS.
- De Laveleye, Didier. 2008. Distribuição e heterogeneidade no complexo cultural da pajelança, in *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. Organizado por Maués, Raimundo Heraldo e Villacorta, G. M. pp. 113-119. Belém: EDUFPA.
- Del Priore, Mary. 2011. Magia e medicina na Colônia: o corpo feminino, in *História das mulheres no Brasil*. Organizado por Del Priore, Mary, Pinsky, C. B. pp. 66-97. São Paulo: Contexto.
- Di Stasi, Luís Cláudio, Hiruma-Lima, Clélia. 2002. *Plantas medicinais na Amazônia e na Mata Atlântica*. São Paulo: Unesp.
- Figueiredo, Aldrin Moura de. 2009. *A cidade dos encantados: pajelança, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia*. Belém: UFPA.
- Fleischer, Soraya. 2019. Os “problemas de pressão” na Guariroba/DF, Brasil: um aporte da antropologia para pensar doenças crônicas cardiovasculares. *Ciência & Saúde Coletiva* 24(7): 2617-2626.

Ferreti, Sergio. 2013. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: Edusp/Arché Editora.

Guarim Neto, Germano. 1987. *Plantas utilizadas na medicina popular do Estado do Mato Grosso*. Brasília: MCT/CNPq.

Hoffmann-Horochovski, Marisete T. 2012. Velhas benzedeiras. *Mediações: Revista de Ciências Sociais* 17(2):126-140.

Hoffmann-Horochovski, Marisete T. 2015. Benzeduras, garrafadas e costuras: considerações sobre a prática da benzeção. *Guaju: Revista Brasileira de Desenvolvimento Territorial Sustentável* 1(2):110-126.

Ibañez-Novión, Martin A. et al. 1977. *Sistemas tradicionais de ação para a saúde: região Noroeste do Estado de Minas Gerais: relatório final I*. Belo Horizonte: Secretaria do Estado do Planejamento e Coordenação Geral/Diretoria de Programas Públicos/Fundação João Pinheiro.

Lacerda, Maria Conceição de. 2015. Medicina tradicional praticada por rezadeiras, pajés e herboristas: outros saberes a ser respeitados pelo saber acadêmico. *Revista Saberes da UNIJIPA* 2:1-22. https://unijipa.edu.br/wp-content/uploads/sites/2/2019/02/35_870.pdf.

Langdon, Esther Jean. 1996. A doença como experiência: a construção da doença e seu desafio para a prática médica. *Antropologia em primeira mão* 12(1):1-24.

Langdon, Esther Jean. 2014. Os diálogos da antropologia com a saúde: contribuições para as políticas públicas. *Ciência e Saúde Coletiva* 19 (4):1019-1029.

Langdon, Esther Jean, Maj-Lis Follér, e Maluf, Sonia E. 2012. Um balanço da antropologia da saúde no Brasil e seus diálogos com as antropologias mundiais. *Anuário Antropológico* 1:51-89.

Laplantine, François, Rabeyron, Paul-Louis. 1989. *Medicinas paralelas*. São Paulo: Brasiliense.

Lévi-Strauss, Claude. 1975. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Cosac Naify.

Lima, Crislaine Alves B. et al. 2016. O uso das plantas medicinais e o papel da fé no cuidado familiar. *Revista Gaúcha de Enfermagem* 37(spe):1-10. <https://www.scielo.br/pdf/rgenf/v37nspe/0102-6933-rgenf-1983-14472016esp68285.pdf>.

Loyola, Maria Andréa. 1984. *Médicos e curandeiros: conflito social e saúde*. São Paulo: Difel.

Loyola, Maria Andréa. 2008. A saga das Ciências Sociais na área da Saúde Coletiva: elementos para a reflexão. *Physis: Revista de Saúde Coletiva* 18(2):251-275.

Maciel, Márcia Regina A., Guarim Neto, Germano. 2006. Juruena local healers and the plants and verbal blessings they use for healing in Mato Grosso, Brazil. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi: Ciências Humanas* 1(3):61-77.

Maluf, Sonia Weidner, Silva, Érica Q., Silva, Marco Aurélio. 2020. Antropologia da saúde: entre práticas, saberes e políticas. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais* 91:1-38.

Maués, Raymundo Heraldo. 1990. *A Ilha Encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Belém: UFPA.

Maués, Raymundo Heraldo. 2014. A mística em algumas formas de representações religiosas. *Debates do NER* 2(26):193-227.

Medeiros, Rafael, Nascimento, Elane Gurgel, Diniz, Gabriele Maria Dantas, Alchieri, João. 2013. Na simplicidade a complexidade de um cuidar: a atuação da benzedeira na atenção à saúde da criança. *Physis: Revista de Saúde Coletiva* 23(4):1339-1357.

Minayo, Maria Cecília de S. 1988. Saúde-doença: uma concepção popular de etiologia. *Cadernos de Saúde Pública* 4(4):363-381.

Moura, Elen Crsitina D. de. 2009. Entre ramos e rezas: o ritual de benzeção em São Luiz do Paraitinga, de 1950 a 2008. Dissertação de mestrado, Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil.

Nogueira, Leo Carrer, Versonito, Suellen, e Tristão, Bruno das Dores. 2012. O dom de benzer: a sobrevivência dos rituais de benzeção nas sociedades urbanas – o caso do Município de Mara Rosa, Goiás, Brasil. *Élisée: Revista de Geografia da UEG* 1(2):167-181.

Nunes, Mônica de O. 2014. Da aplicação à implicação na antropologia médica: leituras políticas, históricas e narrativas do mundo do adoecimento e da saúde. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos* 21(2): 403-420.

Oliveira, Elda R. 1985. *O que é benzeção*. São Paulo: Brasiliense.

Pacheco, Agenor S. 2010. Encantarias afroindígenas na Amazônia marajoara: narrativas, práticas de cura e (in)tolerâncias religiosas. *Horizonte* 8 (17):88-108.

Quintana, Alberto M. 1999. *A ciência da benzedura: mau-olhado, simpatias e uma pitada de psicanálise*. Bauru: Edusc.

Rodrigues, Melina S. 2018. Benzedadeiras e raizeiras: entre novas e velhas práticas. Dissertação de Mestrado em Ciências e Tecnologias em Saúde, Universidade de Brasília, Brasília.

Russo, Jane Araújo, Carrara, Sérgio Luís. 2015. Sobre as ciências sociais na Saúde Coletiva - com especial referência à Antropologia. *Physis: Revista de Saúde Coletiva* 25(2):467-484.

Santos, Francimário V. 2009. O ofício das rezadeiras como patrimônio cultural: religiosidade e saberes de cura em Cruzeta, na região do Seridó Potiguar. *Revista CPC* 8:6-35.

Santos, Sergiana Vieira dos. 2018. “Para as ondas do mar sagrado”: uma etnografia dos rituais de rezadeiras e rezadores de Delmiro Golveia, sertão de Alagoas. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Alagoas, Brasil.

Silva, Giselda Shirley da. 2013. A arte de benzer e uso das plantas medicinais: práticas e representações orais de benzedores e raizeiros acerca do saber fazer em João Pinheiro (MG). In *Anais eletrônicos do 10º Encontro Regional Sudeste de História Oral*. https://www.sudeste2013.historiaoral.org.br/resources/anais/4/1376487764_ARQUIVO_ARTIGOUNICAMP-GiseldaShirleydaSilva.pdf.

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

Uchôa, Elizabete, Vidal, Jean Michel. 1994. Antropologia médica: elementos conceituais e metodológicos para uma abordagem da saúde e da doença. *Cadernos de Saúde Pública* 10(4):497-504.

Vergolino, Anaiza. 2002. Panorama religioso e cultural da Amazônia, in *Amazônia, desafios e perspectivas para a missão*. Organizado por Mata, R.P., Tada, C. São Paulo: Paulinas.

BANHOS DE CHEIRO AOS TURISTAS: O TURISMO EM AMBIENTE COMERCIAL E CULTURAL

Laura Carolina Vieira

PPGA- Universidade Federal do Pará



submissão: 30/05/2021 | aprovação: 18/11/2021

RESUMO

O Setor das Ervas é uma das seções distintas da Feira do Ver-o-Peso, principal ponto turístico de Belém, Pará. A seção comercializa produtos naturais medicinais advindos da biodiversidade amazônica, associados aos usos etnoecológicos locais. Constrói-se aqui uma avaliação da circunstância do turismo corrente nesse ambiente comercial e cultural, observando como propostas e direcionamentos institucionais sobre o mercado turístico operam em tal configuração. Debate-se o potencial cultural e patrimonial como atrativo turístico, os processos de fetichização e descaracterização dos produtos, dos saberes tradicionais e das feirantes erveiras/os, a relação entre urbanismo, cidades criativas e turismo, além do gerenciamento das/os erveiras/os pelos “usos do lugar”.

Palavras-chave: Turismo; Cidades criativas; Mercantilização cultural.

**“BANHOS DE CHEIRO” FOR TOURISTS:
TOURISM IN A COMMERCIAL AND CULTURAL
ENVIRONMENT**

ABSTRACT

The Herbs Sector emerges as a distinct sections of the Ver-o-Peso market, considered the main tourist spot in Belém. This section sells natural medicinal products from Amazonian biodiversity, associated with local ethnoecological uses. In this article, an assessment of the tourism in this commercial and cultural environment is constructed, observing how institutional proposals on the tourism market operate in such a configuration. This discussion includes its cultural and heritage potential as a tourist attraction; the processes of fetishization and mischaracterization of products, traditional knowledge and herb vendors; creative cities and tourism relationship; management of the herb vendors through the place.

Keywords: Tourism; Creative cities; Cultural
Mercantilization.

**“BANHOS DE CHEIRO” PARA TURISTAS:
TURISMO EN UN ENTORNO COMERCIAL Y
CULTURAL**

RESUMEN

El Sector de las Hierbas es uno de los sectores notables de la “Feira do Ver-o-Peso”, el principal punto turístico de Belém. El sector vende productos medicinales naturales derivados de la biodiversidad amazônica, asociados a usos etnoecológicos locales. A partir de esto, se construye una valoración de las circunstancias del turismo actual en este entorno comercial y cultural, observando cómo operan en tal configuración las orientaciones institucionales asociadas com el mercado turístico. Se debate el potencial cultural y patrimonial como atractivo turístico; procesos de fetichización de productos, conocimientos tradicionales; relación entre urbanismo, ciudades creativas y turismo; el manejo del lugar por parte los vendedores.

Palabras clave: Turismo; Ciudades creativas;
Mercantilización cultural.

1. INTRODUÇÃO

O artigo disposto é um desdobramento reflexivo sobre o turismo, categoria analítica elaborada a partir da pesquisa desenvolvida no Setor das Ervas¹ - uma das seções da Feira do Ver-o-Peso, da cidade de Belém (PA) - entre os anos de 2018 e 2020 (Vieira 2020)², na qual as relações promovidas pela atividade turística mostraram-se elementares para a composição avaliativa do panorama de movimentação lá estudado. Uma vez que os saberes tradicionais de cura medicinal - materializados em produtos e artigos comercializados no Setor das Ervas - circunscrevem-se no preponderante ambiente sociocultural e mercantil que constitui o complexo feirístico do Ver-o-Peso, destacando-se a operação do turismo enquanto componente interacional (e influente) de outros elementos básicos para a vigência desses saberes no ambiente citadino de Belém.

Aspectos culturais, memorialísticos, patrimoniais e afetivos circundam a realidade de uso, legitimação e apreço dos conhecimentos tradicionais e as práticas históricas de uso de ervas e outros insumos naturais para cura física e espiritual na capital do estado do Pará. Nessa configuração, o Setor das Ervas, eminente seção

da principal feira da cidade, surge como lugar central do comércio, transmissão e diálogo desses saberes no referido município, haja vista sua relação profunda com a Feira do Ver-o-Peso e essa, por sua parte, com a cidade - em múltiplos referenciais como identidade, memória, narrativas e história. Por esses aspectos, a atividade turística manifesta-se notadamente associada e sensibilizada perante projetos municipais de desenvolvimento urbano reflexionados em um ideário próprio às denominadas “cidades criativas”. Tais projetos estão fundamentados na equação “cidade e seus polos culturais”, dos quais, em Belém, o Complexo do Ver-o-Peso irrompe central.

Nesse artigo pretendo - baseada em um recorte significativo, mas medular da pesquisa desenvolvida - observar como o turismo se envolve com o Setor das Ervas, considerando as relações institucionais, de comércio, de atividade cultural e de agência das/os feirantes erveiras/os a partir de um panorama de transformação de um espaço que, compreendido como “lugar de memória” (Nora 1997), é/será governamentalmente projetado. A partir de tal configuração, os exames de duas maiores discussões são fundamentais: 1) A importância do Ver-o-Peso, do Setor das Ervas e dos saberes

1 Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoa de Nível Superior (Capes), pela bolsa concedida a este estudo. Agradeço à minha orientadora de mestrado, professora Renata de Godoy, pelos diálogos e ensinamentos.

2 Visou compreender dinâmicas relativas à presença de saberes tradicionais de cura medicinal com elementos da biodiversidade local em ambiente urbano.

tradicionais de cura medicinal observando suas facetas identitárias e históricas; 2) Os processos de direcionamento e desenvolvimento urbanísticos vigentes no município, dos quais se apoiam no ideário das “cidades criativas” e a construção de narrativas simbólicas, influenciando nos aspectos de lugar e nos sentidos desse (Shamai & Ilatov 2015). A primeira discussão abarca pontos relevantes para compreender a expressão, permanência e transmissão de saberes tradicionais, tais quais lugar, memória, oralidade e vínculos emocionais (Little 2002). A segunda possibilita perceber o turismo como uma operação interacional que é tanto meio quanto objetivo dos projetos, repercutindo nas formatações comerciais e culturais no Setor das Ervas na Feira do Ver-o-Peso. Esse panorama se apoia na discussão dos “senses of place” (Shamai & Ilatov 2015), os quais se traduzem na compreensão e sentidos que os sujeitos suportam e dão para suas experiências em determinado lugar, do qual as significações e valorações acontecem devido aos sentidos simbólicos atribuídos pelos indivíduos associados à experiência deles naquele local - a qual ocorre de forma variada, individual e subjetiva, com influências simbólicas ativadas ou desativadas influenciando sobre a apreensão (Shamai & Ilatov 2015). Levantar essas discussões permite a compreensão da atividade turística em associação com os elementos “culturais” aqui estudados, ou

seja, como o turismo cultural no Setor das Ervas está envolto pelas circunstâncias que dinamizam essa “cultura”.

Início com considerações sobre o “lugar” (Nora 1997), sua materialidade e as práticas que lá ocorrem, percebendo como elas podem se inserir em um ideário que influi sobre as potencialidades de atrativo turístico, o qual se contextualiza historicamente. Em seguida, observo como os saberes tradicionais, tidos como fenômenos culturais, estão confrontando e ligando narrativas de representação importantes para a atratividade turística, complexificados por sua posição emblemática na rotina belenense, abordando os impactos da mercantilização associada ao turismo cultural. Adiante, comento as transformações, projeto e direcionamentos institucionais recentes, observando contrastes e intercâmbios com as agências das/os feirantes erveiras/os, essas materializadas no espaço, na sensorialidade e na corporeidade do Setor. Ao final, tenciono considerações sobre possibilidades de realização da atividade turística associada aos atrativos culturais em relação com os interesses das/os sujeitas/os diretas/os.

A abordagem metodológica empregada buscou abranger os meios de percepção referentes à intensidade da dimensão cultural e histórica dos saberes tradicionais em Belém, conjuntamente

com a experiência do fluxo urbano próprio dessa cidade enquanto capital. Detive-me em três planos contíguos de exame: o município de Belém, a Feira do Ver-o-Peso e o Setor das Ervas. Voltando-me a esses três canais físicos de consideração, mantive, durante o período de dois anos, uma relação aclimatada com tais planos, da qual, foi absorvida por meus antagônicos marcadores (Silva 2005): como turista, pesquisadora e recém-domiciliada na cidade. Além da atividade etnográfica, examinei o “Plano Ver-o-Pará: plano estratégico de turismo – Estado do Pará 2012-2020” (Pará 2012), o “Projeto Revitalização da Feira do Ver-o-Peso” (Belém 2019), o “Plano Municipal de Turismo de Belém 2020” (Belém 2020), o relatório de monitoramento “Belém Unesco Creative City of Gastronomy 2015-2019” (Unesco 2015) e o “Plano Nacional de Turismo 2018-2022 (Brasil 2018).

Experienciei uma acometida de “afetação” (Siqueira 2005) que perpassou em profusão minha conduta enquanto pesquisadora. Tal foi sobrepassada pela minha imagem criada em campo pelas/os interlocutoras/es, as/os feirantes erveiras/os, quando fui compreendida não somente como “pesquisadora”, mas como uma “turista que pesquisa” e a qual “se estabelecerá” na cidade. A imagem inicialmente se formou fora do meu controle e contrária às minhas primeiras expectativas metodológicas. Conforme me inseria

em campo, percebi o potencial analítico sobre a compreensão da figura “turística”, canalizando a reverberação dessa categoria social na minha interação com as/os erveiras/os e, assim por diante, observando como o estudo se fundamentava em uma relação de afetação, na qual minha condição de turista não invalidava, mas importava e avolumava meu posicionamento no Setor das Ervas, tanto com as/os erveiras/os quanto com os produtos e práticas tradicionais. Originária de um estado da região Sul do país, meus marcadores sociais (Silva 2005) associavam-me como integrante do público consumidor turista, um conjunto específico variado e bem conhecido da seção e da Feira, do qual se forma em, pelo menos, duas características comuns: consumidores de produtos e/ou consumidores de experiência. Com hesitação inicial, me afetei nas engrenagens cotidianas da seção, possibilitando um panorama de estudo em que a atividade etnográfica se enriqueceu ao ter sido eu compreendida enquanto um elemento daquele sistema de consumo de saberes tradicionais.

Situar-me nessa configuração permitiu a percepção dos anseios envoltos ao turismo, seja pelo seu público consumidor ou como as/os feirantes entendiam e se organizavam para tal, me levando à percepção dessa atividade econômica como fator relevante para o comércio do Setor das Ervas e a representação simbólica desse em graus

culturais e sociais. Destacaram-se as associações, cisões e influências que o potencial cultural dos produtos, saberes e feirantes erveiras/os carregam em suas existências perante os projetos políticos que tocam a economia turística. Ocupar o lugar de turista, ainda como pesquisadora e moradora da cidade, abriu um tipo de comunicação singular com as/os interlocutoras e com a realidade estudada. Experienciar o Setor das Ervas e a Feira do Ver-o-Peso como - também - turista, sustentou uma metodologia na qual a relação dialética se fez menos intencional e, muitas vezes, para além do verbal (Siqueira 2005).

Levanto essas considerações sem me esquecer dos aspectos pragmáticos que a abordagem afetada possibilitou. Ao adquirir uma relação de consumidora de experiência, consumidora de produtos e persona turística, pude contornar ou remanejar alguns entraves práticos na qual uma pesquisa em relação ao Setor, a partir da minha imagem exógena e acadêmica construiria. A Feira do Ver-o-Peso caracteriza-se como *locus* de múltiplas pesquisas, análises e proposições. É comum a presença de pesquisadoras/es de diversas áreas acadêmicas na feira. Ao iniciar minha pesquisa em um ritmo mais objetivo, por meio de entrevistas semiestruturadas, minha imagem exógena similar ao público turista causou hesitações e desconfortos, haja vista processos conflitivos

anteriores envolvendo pesquisadores sudestinos e a apropriação comercial de saberes tradicionais do Setor das Ervas por uma multinacional para qual eles trabalhavam.

Deixar-me afetar pela minha condição de turista aliou técnicas de apreensão da realidade citadinas comuns de uma pesquisa em Antropologia urbana, como atividade de andar e se relacionar sensorialmente com os espaços (Magnani 1996, Eckert & Rocha 2003). Projetando-me no Setor das Ervas, a partir de caminhadas e conversas, experienciei o espaço, o comércio, os sentidos, os usos e rotinas. Adaptando-me ao ritmo comercial, notei os interesses dos diferentes sujeitos, a necessidade de abordagens variadas e as influências que os produtos vendidos envolvem, como transmissão de saberes, encantarias e representação cultural. Foi a partir da minha aclimação e validação dos meus marcadores sociais (Silva 2005) na realidade estudada, somados aos atos de caminhar e interagir com o entorno - apoiados na contínua sucessão temporal e absorção sensorial - que pude me familiarizar e adequar-me a uma lógica mais densa do Setor, onde foi possível observar, ainda, características de pertencimento aos sentidos do lugar, isto é, a diversidade de fenômenos e cognições partilhadas e individualizadas por aqueles que fazem uso contínuo e profundo do local (Shamai & Ilatov

2015), forma de apreensão em que “ser turista” não foi suficiente, mas sim meu status de nova moradora da cidade e do bairro da Cidade Velha, o qual se liga ao Ver-o-Peso. Experienciar a feira enquanto componente interno dela - consumidora ordinária - propiciou apreender e acessar estímulos e atividades de reprodução social correntes que, em sua singularidade, são manejados pelas/os erveiras/os agentes da realidade, assim como pelo discurso público e midiático, os quais manobram narrativas.

Repasso sinteticamente as configurações metodológicas voltadas a uma abordagem afetada, pois foram substanciais para a compreensão dos elementos e gerenciamentos que envolvem a temática do turismo sobre as práticas culturais de consumo de medicinas tradicionais. Com essa abordagem, pude acessar, conversar e avaliar narrativas, sociações, agências, representações e configurações das/os feirantes erveiras/os em uma atividade comercial na qual os vínculos, afetividades e subjetividades amarram a prática de cura perante a forma mercantil. Essa disposição me permitiu a sensibilização das análises do componente sensorial agenciado no Setor das Ervas, pois, estar conectada aos fenômenos sensórios que o contexto citadino imprime, foi, marcadamente nessa pesquisa, atravessado pela atividade desses próprios estímulos sensórios

como componentes de caracterização e atração do comércio na seção. Sendo assim, minhas canalizações contaram com as assimilações dos estímulos sensoriais do ambiente provindos da absorção fenomenológica, da corporificação, do movimento, dos aspectos emocionais e do decurso temporal, em que estímulos, como cheiros, sons, imagens, dimensões, temperaturas, gostos e texturas, permitiram a interação com o Setor ao mesmo tempo que se ligam aos fenômenos sociais dali.

2.AS RELAÇÕES ENTRE LUGAR, TRANSFORMAÇÃO DO ESPAÇO, ATIVIDADE CULTURAL E TURISMO

O Ver-o-Peso se reserva como ícone maior da cidade de Belém. Caracteriza-se por um complexo mercantil que comporta feiras ao ar livre, mercados e praças. Seu lugar na identidade da cidade perpassa níveis econômicos, culturais, históricos, patrimoniais, arquitetônicos, memorialísticos, afetivos e cotidianos. Particularizando-se perante as demais feiras da cidade como um local mercantil tradicional de maior destaque, mas distinguindo-se delas por sua posição proeminente no imaginário de Belém, uma vez que seu processo histórico e relação corrente sobre os projetos e elementos, materiais e simbólicos, de desenvolvimento citadino segue ao largo da constituição da capital.

Tal contexto aproxima-se da situação de muitos outros mercados públicos municipais, dos quais, invariavelmente, articulam fenômenos e estruturas históricas, encadeando episódios e processos sociopolíticos, econômicos e urbanísticos em aspecto de rede com os seus respectivos municípios. Considerado o “cartão-postal” de Belém (Lima 2008:107), o Ver-o-Peso está entre os primeiros elementos a serem destacados sobre experienciar a cidade, acompanhado talvez pela cachaça de jambu, a maniçoba, os banhos-de-cheiro, o peixe frito com açaí, o carimbó e o tucupi.

Tencionando estigmas entre categorias como ruralidade e urbanidade, a trama composta entre Setor das Ervas, Ver-o-Peso e Belém relaciona-se aos Estudos Citadinos. Seus fenômenos sociais ligam-se aos contextos de reestruturação e modernização urbanística da cidade, sendo que esses interagem e influem com os diversos conjuntos de sujeitos sociais e suas subjetividades. A situação relaciona-se ao atributo “multifacetado, dinâmico e, muitas vezes, ambíguo da vida cultural” citadina (Velho 2013: 45), agindo sobre aspectos sociais, psicológicos e cognitivos. Assim, no contexto do Setor das Ervas, associado fundamentalmente com a Feira do Ver-o-Peso e, por sua vez, a Belém, é necessária uma reconstituição da posição e estruturação da feira e do seu comércio ao longo do tempo e desenvolvimento da cidade. Para

essa compreensão, em que a associação entre cultura, comércio e turismo é presente, a abstração perpassa o contexto histórico, o qual possibilita apresentar a relevância social da cultura, imbricada em sua constituição pelos imaginários, elementos, sistemas, projetos, pessoas e manejos presentes (Hobsbawm 1971). A formação do Setor das Ervas envolve a própria formação do Ver-o-Peso e está ligada aos planejamentos, programas e propostas da cidade de Belém, em que o modo urbano, seja em nível individual, coletivo ou institucional, afeta os processos de comércio, difusão e valorização dos saberes tradicionais e da cura pelas ervas, aqui, como fenômeno cultural.

O Ver-o-Peso desenvolve-se em meados do século XIX, na primeira área radial do assentamento da cidade. Disposta como porto naval a partir da posse portuguesa no século XVII, a urbe foi planejada para o controle da entrada e saída do rio Amazonas, possibilitando a defesa de ataques indígenas e estrangeiros, como também a facilidade de acesso ao interior da região. Assim, já no embrião do que se tornaria o “Ver-o-Peso”, certo ideário de planejamento, controle e proeminência daquele espaço é infundido da estrutura social que começava a se formar, relacionada à colonização, sendo ele um ponto angular da Província do Grão-Pará para a Coroa Real Portuguesa no tocante a soberania e produção econômica da região.

A área volta-se definitivamente às atividades comerciais com o aterramento do Igarapé do Piri e a construção da Doca do Ver-o-Peso, surgindo então o Mercado do Ver-o-Peso (hoje, Mercado de Ferro), da feira livre no entorno e outros elementos ainda constituintes do atual Complexo, como praças.

Lugar de comércio, central ao núcleo urbano que se formava, teve seu primeiro projeto estrutural planejado no governo do intendente Antônio Lemos, no auge do ciclo da borracha amazônica (século XX). Nessa gestão, viabilizando melhorias às edificações do Ver-o-Peso, o intendente buscava revitalizar a cidade, como julgava necessário, a equiparando às estruturações das metrópoles europeias, as quais concebia adequadas para a relevância e riqueza de Belém provindas da economia gomífera (Sarges 2000). Desse modo, os projetos e reformas incluíam ordenar, regularizar e revitalizar pontos e edificações de circulação das elites (Sarges 2000), dentre eles, o Ver-o-Peso com seu destaque. As obras de infraestrutura adequavam-se às propostas urbanas correntes do período, concebidas modernas e aos moldes das cidades da *belle époque* europeia. Lemos esperava transmitir, por meio das novas edificações, uma ordenação do tipo “civilizado” à população local, sendo os sujeitos da sociedade europeia os representantes desse “tipo” (Sarges 2000).

Preocupado com questões como salubridade, estética e hábitos culturais, sua gestão seguia a cartilha urbana higienista e de cunho europeu em voga nos demais centros proeminentes do Brasil, embasada por teorias sanitárias e médicas que pontuavam o controle populacional por meio urbanístico a fim de sustentar a “civilidade” (Costa 2013: 51).

Com a ativa realidade estrangeira na cidade por meio de comerciantes e políticos, a gestão planejou um esquema urbanístico que priorizava o “refinamento” de edificações, sistemas e estruturas urbanas, atingindo a população. O ideário de florescimento sustentava narrativas, como “Paris dos trópicos” e “Francesinha do Norte”, na qual as então elites possuíam modos europeus. Tais grupos, distinguidos enquanto cidadãos, conviviam na área nuclear da cidade - onde se assentava o Ver-o-Peso - conjuntamente com a população variada, caracterizada por “pobres de origem portuguesa”, “mestiços”, indígenas e negros (Chambouleyron 2008:18). Essa última camada era aquela à qual o projeto de reestruturação urbana e sociocultural visava controlar e restringir práticas, atividades, costumes e saberes locais (Sarges 2000).

Tanto o mercado como a feira livre, formada ao redor desse primeiro, foram pontuados como espaços a serem regulados e melhorados; beneficiamentos que continuam programados

ainda hoje pela sociedade organizada, o poder municipal e as instituições acadêmicas, tais como ventilação, organização, disposição, controle mercantil e técnicas de manuseio dos produtos (Moraes 2017). Contudo, a feira livre, diferente das estruturas edificadas, conservou-se menos controlável e padronizada, com seus fluxos comerciais mais dinâmicos e intensos. Foi ela, em conjunto com os ambulantes que também achegavam ao espaço e a classe dos feirantes, a mais estigmatizada durante a gestão lequista, que entendia naqueles sujeitos e suas práticas tidas “nativas, bárbaras” a manutenção de uma cidade “feia e suja, pois onde estacionavam para exercer suas atividades, deixavam o local imundo” (Sarges 1998: 166), contribuindo para a desordem e práticas ociosas. Contudo, foi com essa feira livre - que mais tarde se chamará Feira da Praia e depois Feira do Ver-o-Peso - que o comércio do Ver-o-Peso se fundamentou na constituição cidadina, crescendo e atingindo novos espaços e ruas. Ao largo do tempo, outras atividades e produtos somaram-se à venda de produtos extrativistas e de cultivos, como o próprio comércio de ervas e banhos de cheiro (Penteado 1968), até então ocorrendo por meio de ambulantes pela cidade. A feira livre se somou aos mercados edificadas em importância orgânica e característica daquele espaço, onde, intensificadas pelo tempo, as práticas e atividades comuns dos

feirantes, extrativistas e vendedores ambulantes foram substanciais para as feições que o Ver-o-Peso possui e imprime - socialmente e culturalmente. A partir das intenções de Lemos, considero a feira o primeiro maior encontro entre as ambições urbanísticas formuladas em um padrão externo-estrangeiro e a viva realidade local. O cerne dessa dualidade se mantém ao longo dos anos na orla histórica de Belém, onde, apesar da saída das elites e a permanência de classes baixas, a realidade dos sujeitos que compõem o espaço é comentada, pelos próprios, como constantemente atravessada por fragmentadas projeções urbanísticas - onde cada gestão projeta uma definição momentânea e partidária - se mostrando descoladas e exógenas.

Criar edificações ao modo da *belle époque* ou avenidas ao estilo dos *boulevards* parisienses foi uma forma, no olhar lequista, de “quanto mais torna eficaz o saneamento de uma cidade, maiores encantos e segurança adquire ela e mais atraente se faz para os visitantes estrangeiros” (Sarges 1998: 173). A formação urbana e estética da cidade perpassava os moldes europeus da época e viabilizava a atração desses visitantes e comerciantes. Percebe-se como a associação entre a revitalização do ambiente com a atratividade turística possui um tipo de fundamento desde o primeiro projeto de reestruturação urbana. O período áureo do látex amazônico financiou

uma imagética citadina em que a estética e as representações baseavam-se em noções europeias, fenômeno que ressoa ainda hoje, com apontamentos correntes em muitos pontos turísticos da cidade, especialmente no bairro da Cidade Velha e Campina - localidades radiais comentadas, nas quais se localiza o Ver-o-Peso.

Três grandes intervenções estruturais aconteceram no Ver-o-Peso durante o século XX e XXI: em 1968, no governo de Alacid Nunes; em 1980 com o prefeito Almir Gabriel (primeira a padronizar as barracas) e de 1999 até 2004, durante a gestão de Edmilson Rodrigues (mais notória e reconfigurando toda a feira). Desde 2016, a gestão dupla do prefeito Zenaldo Coutinho (2013-2020), intentava uma nova intervenção, barrada pelo Ministério Público do Pará e o Iphan. Em 2019, o projeto básico foi aprovado (Belém 2019), com o alerta do Ministério Público do Pará para os abusos e falta de diálogo com feirantes. Esse projeto é tratado aqui, uma vez que canaliza percepções higienistas e advoga um elo entre passado-futuro a partir do controle do presente, como será discutido. Contudo, segundo feirantes e erveiras/os, todas as propostas sempre acabam ecoando considerações higienistas de controle da “desordem”, ainda que não possuam correlações entre si. A própria fragmentação dos projetos, a depender da gestão efetivada, é percebida como um descolamento e/ou

interesse partidário particular que sempre voltam para a economia municipal advinda do lazer, entretenimento e turismo. Proponho observar o projeto civilizatório lealista - que rebaixava as práticas populares locais em detrimento do comportamento europeu e como esse conferiu ao Ver-o-Peso uma incumbência político-simbólica na qual, literalmente edificando, se deveria, em conjunto com outros pontos, representar a cidade, visível e adequada para o mundo “civilizado” (Sarges 1998); às sanções que se assemelham mesmo hoje, apoiadas em formatações como as das “cidades criativas”.

Destaco como a atividade turística, no contexto belenense, se expressa como política pública e associa a ideia do “atrativo turístico” com a estrutura urbana, importante não apenas para viabilizar as estadias e usufruto da atividade, mas sendo a própria razão para tal, vide o potencial histórico e patrimonial. Contudo, não é só a estrutura e arquitetura da cidade (ou mais precisamente, *de áreas* dela) que resumem os “chamarizes” com características de fim turístico de Belém, mas também os muitos elementos da cultura intangível e o ambiente amazônico. Entretanto, é na readequação urbana, com seus projetos políticos respectivos, que a administração desse setor econômico tem fundamento aplicado. Observo como na realidade vigente, essa circunstância

possui elementos e processos respectivos, mas advém de um panorama histórico de formação da cidade o qual facilmente entrou, entra e entrará em contraste e relação com as práticas populares e culturais, incluindo os saberes medicinais discutidos.

A complexa dualidade presente no Ver-o-Peso singulariza - de maneira ambivalente - o turismo corrente, o qual, por meio de uma forma massiva de consumo das atrações em espaços históricos tratados em suas realidades como museológicos (Urry 1996), apoia-se nas narrativas simbólicas de identidade, representação, história e cultura. Essas pujantes, mas também trazidas manejadas nos ideários urbanos de revitalização da área histórica e de orla da cidade. Na feira, esse panorama histórico-cultural possui elementos que seguem juntos, pelo menos no âmbito do turismo, mas que reiteram o dualismo entre os anseios institucionais e os anseios dos sujeitos diretos da feira, majoritariamente feirantes. Refiro-me ao contraponto entre a valorização da estrutura edificada em comparação com o manejo e enaltecimento dos saberes e práticas tradicionais - que acontecem devido à presença, domínio e expertise dos trabalhadores e trabalhadoras, na sua diversidade de funções perenes no tempo. Esses observam uma coexistência continuada de apartamentos perante a atividade sociocultural

quando se tratam dos projetos de desenvolvimento estrutural os quais experienciaram e que teriam superficialmente dialogado ou mesmo entrando em conflito direto com feirantes. Contudo, para o vigente projeto turístico pretendido ao Ver-o-Peso, ambos os elementos - práticas sociais e melhorias estruturais da feira - não se excluem, ainda que os saberes e práticas sejam as partes sensibilizadas, por causa da invenção de tradições e a ilusão da realidade, efeitos colaterais próprios ao “turismo de massa” (Urry 1996). Analisar o turismo presente no Setor das Ervas é considerar que os saberes tradicionais de cura medicinal e espiritual por meio de produtos naturais se liga aos manejos, interpretações e narrativas que a economia turística se beneficia. Assim, é importante compreender como age o turismo de associação com o “cultural”, “natural”, “histórico”, “patrimonial” (Santana Talavera 2003), quais elementos o promovem, como impacta a realidade social dos sujeitos locais, quais conflitos e proventos estarão envolvidos para esses últimos.

3. ATIVIDADE TURÍSTICA NO SETOR DAS ERVAS ENQUANTO “ESPAÇO CULTURAL”

Os banhos de cheiro, garrafadas, ervas e demais artigos comercializados no Setor das Ervas são materializações dos saberes tradicionais medicinais comuns à região amazônica. Usados para curar

males físicos e/ou espirituais, podem ser utilizados como atrativos e reforços para o amor, proteção, finanças, estudos e outros. Tais conhecimentos populares fazem parte de uma tradição regional ampla e afeita do emprego desses artigos. Advém de um intercâmbio entre saberes medicinais indígenas, africanos, nordestinos e europeus. Suas origens estão atravessadas pela historiografia belenense, somando as relações, semelhantes ou diversas, com as práticas interioranas desses saberes (Santos 2000, Figueiredo 1994). Seu comércio está presente no Ver-o-Peso desde o início do século XIX (Pantoja & Simonian 2010).

Em 1990, com a gestão de Almir Gabriel, é estruturado o Setor das Ervas, padronizando as barracas na forma atual. Tal seção é composta predominante por mulheres. A produção artesanal está envolta por redes de transmissão, preservação e prática dos saberes, com laços ativos de memória, afetividade e pertença. O aprendizado é geracional, oral e prático; e estar presente nos processos de feitura e mercantilização é essencial. Prevalece um legado familiar, mas os saberes também podem ser repassados aos amigos, caso não haja interesse ou afeição dos parentes. As/os erveiras/os não são únicas/os detentoras/es desses conhecimentos, porém, estão entre as/os mais especializadas/os no contexto citadino. Compram os insumos para os produtos dos mateiros de áreas insulares de Belém

ou então cultivam em hortas próprias, aumentando a autonomia e melhorando o controle econômico final. Essas/es se percebem sujeitas/os urbanas/os individuais com relações mais ou menos coletivas entre si. Muitas/os são provenientes de municípios menores. Opostas/os a uma noção de “interioranas/os”, se reiteram cidadinas/os, com a descrição de suas rotinas sempre em âmbito urbano. Ser erveira/o no Ver-o-Peso é estar na urbe e ser parte constituinte dela.

Considerando a transmissão e o ambiente onde ocorrem, os saberes tradicionais são “produtos históricos” (Cunha 1999), ou seja, dialogam em dois momentos temporais, o ancestral e o atual, interagindo com formações, renovações e informações cotidianas. Transformativos, envolvem nessa equação o entorno, que se mostra determinante. Os produtos comercializados no Setor das Ervas se inserem nas dinâmicas históricas da cidade, vinculados aos festejos, cotidiano, práticas, comércio ambulante e feiras. A expressividade eleva os saberes - e aqui, se inclui sua materialidade enquanto produtos e os seus usos - como um importante, destacado e reiterado representante da imagem belenense. Destaco como o costume ativo do uso de ervas, banho de cheiro e afins, em conjunto com a posição que a cultura do banho de cheiro é vinculado à imagética da cidade e o comércio do Setor das Ervas - em seus

aspectos mercadológicos, materiais, experienciais, subjetivos e etnoecológicos -, sendo atravessados pela atividade turística de busca cultural e autóctone, nomeado como “turismo cultural”. Assim, sendo partes integrantes do Ver-o-Peso, a Seção, os produtos, os saberes, as/os erveiras/os, o comércio e a tradição ganham ou intensificam matizes próprias às dinâmicas sociopolíticas do Complexo, nas quais o turismo é um fator estimulante.

Os sentidos que perpassam o Ver-o-Peso comportam influências e leituras institucionais sobre o Complexo assentadas em sua singularidade e importância sociohistórica. Para tal, os olhares institucionais baseiam-se na relevância urbana que os cidadãos belenenses conferem ao espaço - a qual possui um expressivo teor afetivo e memorialístico - mais as narrativas simbólicas de soberania e identidade histórica do Ver-o-Peso, construídas desde o período colonial e da *belle époque* gomífera. O Setor das Ervas, um dos destaques do principal “cartão-postal” (Leitão 2010) de Belém, agrega valor ao mercado turístico, já que, assim como o Complexo, seus elementos socioculturais distinguem-se, realçados pela realidade natural etnobiológica da diversidade amazônica. Acontece uma somatória que contrasta apreensões das quais interagem entre si: as impressões simbólicas institucionais e os sentidos

concedidos pelos trabalhadores, frequentadores e familiarizados. No entanto, essa contraposição é afinada e adequada para a atividade turística, na qual as diferenças acabam sobrepostas por duas categorias maiores que unem tanto a perspectiva institucional como a perspectiva das/os feirantes em ambos os anseios econômicos sobre o mercado turístico: o ambiente amazônico e sua cultura. Entretanto, a consideração e o manejo sobre a imagética da cultura e do ambiente amazônico não são as mesmas para esses conjuntos - direcionamentos governamentais e anseios dos feirantes -, ainda que haja semelhanças.

Discuto o impacto da atividade turística nessa realidade diversamente compreendida, mas conjuntamente ansiada, vendo o turismo de base cultural é apreendido como uma movimentação pautada na vivência de elementos culturais, históricos, artísticos, patrimoniais, identitários pela experiência (Santana Talavera 2003). Por meio do contato intercultural, esse formato de turismo oferece a escolha de uma amostra, material ou não, tida como “elemento de cultura” que é convertida “em experiências com um valor acrescentado. O consumidor compra, não bens e serviços, mas a vivência de experiências e sensações.” (Pérez 2009: 111). Notadamente diverso, esse modo turístico se volta para a participação mercantilizada da variedade cultural, seja em viés estético e/ou social,

possível por meio de prova de alguma experiência, considerando-a como uma “amostragem” da realidade social, histórica ou cultural que se experimenta. Santana Talavera (2003) aponta que desde os anos 1980, algumas das demandas turísticas iniciaram o fortalecimento do interesse pelo meio ambiente e cultura, associados à história, paisagem, etnografia, arquitetura, fauna e flora, que acabam relativizados a grupos humanos mais virtuais do que reais. Em ambição ao “autêntico”, destacam-se o ambiente, a cultura e a *gente*. Busca-se o compartilhamento de “experiências”, que se vinculam à noção de “exótico”, “primitivo” e “autêntico”.

Atentando-se ao público turista e visitante do Ver-o-Peso, noto como a concepção sobre visitar a Feira do Ver-o-Peso é diversamente subjetiva, porém, voltada a uma lógica de consumo de produtos enquanto souvenir e da experiência como vivência exótica. No Setor das Ervas, o consumo dos produtos - medicinais tradicionais - os transforma em exóticos *souvenirs* marcadores de uma passagem/passeio no Complexo/cidade. Tal circunstância é deliberadamente percebida, avaliada e comentada pelas/os comerciantes erveiras/os, que criam manejos próprios para influir a relevância tradicional dos artigos, saberes, técnicas, práticas e usos. Já os projetos de reforma da feira, intensamente voltados ao mercado do

turismo e entretenimento, marginalizam o seu sentido como um ambiente comercial de compra e venda de insumos para as necessidades cotidianas que abarcam o uso de medicinais tradicionais, intensificando uma realidade mercantilizadora desses elementos culturais.

Todo o Ver-o-Peso, e o Setor das Ervas particularmente, congrega impressões e comoções próprias voltadas aos artigos, às/aos feirantes-erveiras/os e à ambientação da seção; essas influências são plásticas, interacionais e mutantes. Na atividade turística, essa situação se vincula a uma “poética amazônica”, espécie de construto tanto orgânico como de desenvolvimento parcialmente artificial e de relativismo externo (dadas suas qualidades identificatórias dependendo, em alguns níveis, de um contraste com algo outro que não si mesmo, ou seja, uma realidade “não amazônica”). Assim, os elementos que compõem a seção, sejam eles tangíveis, como a estrutura, os artigos, os enfeites; sejam intangíveis, como os saberes, práticas, costumes; sejam sensoriais, como os cheiros, sons, temperatura, ventilação, umidade; ou sejam sociais, como as sociabilidades e tradicionalidade, são marcados pela singularidade do lugar e seus sentidos (Shamai & Ilatov 2015), que, somados às narrativas simbólicas sobre as propriedades culturais e amazônicas, produzem uma imagética que se reforça na oposição com

outros panoramas - no caso dos turistas, seus lugares de origem ou ainda outros lugares conhecidos.

Essas narrativas simbólicas, pautadas a partir da experiencição do lugar, quando diante do turismo enquanto projeto são institucionalmente apropriadas como chamarizes que se ajustam ao ritmo e demanda do mercado turístico, marginalizando a realidade que, justamente, confere e conferiu as características culturais e históricas. No caso do Setor das Ervas, para compreender os impactos sociais da atividade enérgica, rizomática e imprevisível que constitui a atividade turística - que se adéqua segundo suas próprias complexibilidades e adversidades práticas afinadas ao meio externo e de maneira irregular (Barreto 2003) -, necessito observar como a valorização das medicinas tradicionais como bens culturais e patrimônios intangíveis é determinante, notando como o mercado turístico pode se apropriar dessas classificações e reduzi-las.

Os artigos vendidos no Setor das Ervas distinguem-se do comércio de produtos naturais fitoterápicos. A dessemelhança ocorre justo por serem saberes tradicionais, envolvendo cosmologia, prática e interação com as formas locais de relação perante os elementos da biodiversidade, medicina e espiritualidade. Essa singularidade se intensifica também por estarem relacionados com os hábitos

e sociabilidades próprias de Belém, pois englobam os artigos em si, os conhecimentos tradicionais, a figura das erveiras, as afetividades e memórias, as práticas e “tradições” (Hobsbawm 2008) do município.

Assim, a valoração dos banhos de cheiro e demais artigos de cura está no conjunto do próprio saber medicinal tradicional ligado com dinâmicas socioculturais e históricas da cidade. A diferença perante lojas especializadas na venda de ervas e plantas se faz no potencial cultural dos produtos que envolve a produção, utilização, sentidos e representações que esses carregam aos seus produtores e consumidores. Enquanto “prática cultural”, eles se definem distintos e preconizam o potencial patrimonial visto que a feitura, uso e modo de comercialização estão associados à cultura intangível - que interessa à atividade turística (Urry 1996, Santana Talavera 2003).

No ano de 2006, intentando o destaque institucional da cultura imaterial no Complexo, iniciou-se o Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) do Ver-o-Peso pelo Iphan, com apoio dos feirantes, marcadamente o grupo das/os erveiras/os expresso na Associação Ver-as-Ervas (Maués 2014). O INRC objetivou catalogar, documentar e reconhecer a diversidade cultural imaterial do Complexo do Ver-o-Peso, agregando a relevância social e cultural do lugar referente

ao patrimônio, até então apenas justificado pelos elementos arquitetônicos e paisagísticos (por meio do tombamento no ano de 1977³, sem referência aos elementos sociais e intangíveis do Complexo). Os produtos medicinais tradicionais, enquanto referências culturais da realidade belenense, propiciam sua consolidação no mercado turístico pela dimensão cultural. A carga patrimonial de bens culturais advém das interações sociais que envolvem categorias, como memória, identidade, passado, espaço e também a cidade (Reis 2015).

O turismo pautado na experiencição e consumo cultural perpassa o âmbito social da urbe. O Ver-o-Peso, como interseção entre constituições ribeirinhas e citadinas, transporta à cidade de Belém tramas que envolvem a imagética da natureza e das “culturas amazônicas”. Elas, se perspectivadas pelo turismo que busca o consumo do exótico, por meio da midiaticização e projetos institucionais desconectados, acabam generalizadas e superficializadas em performances pitorescas de um “mundo amazônico” essencializado e caricato. Apropriando-se dos patrimônios culturais como suportes, tal atividade pode subsidiar efeitos nocivos aos próprios elementos (e aos seus sujeitos diretos), ainda que os estimulem. Observo a diferença entre uma atividade criativa dos fenômenos culturais -

aqui os banhos de cheiro e demais - dinamizando-se e reinventando-se no tempo e espaço (Hobsbawm 2008) e as transformativas configurações nocivas e predatórias desses mesmos bens culturais apoiadas no processo mercantilizador da cultura, que se dá frenético.

A cultura mercantilizada e massificada responde aos estímulos externos e se descola da sua realidade sendo uma forma de esgotamento da singularidade local em detrimento do padrão do mercado turístico de massa que, hegemonicamente, se globaliza (Velo 2006, Appadurai 1996, Urry 1996). O Setor das Ervas é um ambiente no qual práticas geracionais e etnobiológicas se firmaram, perduraram e desenvolvem no tempo; mesmo em ambiente comercial, as possíveis mercantilizações - por meio de processos de fetichização da cultura (Velo 2006), característicos do turismo cultural - podem inferir reducionismos e banalizações, afetando a continuidade densa dos saberes tradicionais, das práticas geracionais, das formas pessoalizadas e ímpares do comércio das/os ervaíras/os. Os elementos que são considerados bens culturais, mesmo que oficialmente patrimonializados, podem perder seus significados, sofrendo desfigurações e mutações desagregadas da inclinação dos anfitriões, como ocorrem com

3 Processo n. 812-T-1969, tombado com o nome Conjunto Arquitetônico e Paisagístico “Ver-o-Peso” (Inscrição n. 69, de 9/11/1977), Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico (inscrição n. 460, de 9/11/1977), Livro do Tombo Histórico (inscrição n. 525, de 9/11/1977) e Livro do Tombo Belas-Artes.

as/os erveiras/os perante a falta de autonomia em algumas das diretrizes municipais sobre o turismo, como a estigmatização e essencialização de suas agências e figuras sociais como pitorescas “mandigueiras” das florestas (Vieira 2019) - nas quais os elementos naturais da região amazônica e cosmológicos dos diversos sujeitos tradicionais também são rotulados. O contexto turístico brasileiro, que se fundamenta na múltipla oferta de atrativos naturais e sua variabilidade de biomas, tem composto ao seu repertório os bens culturais, tangíveis ou materiais, próprios ao país e sua constituição social e histórica (Belém 2018, Belém 2012). Natureza e cultura estão, nacionalmente, associadas como componentes da atratividade da nação. Não obstante, nelas estão imbricadas comuns problemáticas sociais que envolvem o projeto nacional, como a exploração colonial e os dispositivos de opressão racial, os quais influem na atividade turística.

A Organização Mundial do Turismo (2001) observa como os bens culturais, uma vez mercantilizados, têm crescido o risco da perda de suas configurações e significações locais, pois outros atores e interesses passam atuar, diferentes agentes que originalmente os constituíam e estando associados com padrões exógenos.

Logo, a intensificação da economia do turismo cultural, sobretudo em diretrizes institucionais, deve ser perspectivada pelas gestoras e gestores, observando suas configurações, condutas, regulações e efeitos, principalmente perante os conjuntos sociais que envolvem, os “anfitriões”. Se o turista cultural difere do turista de massa, pois busca conscientemente a interação com a cultura de um conjunto social e/ou atividade humana que está fora da sua habitualidade (Santana Talavera 2003), procura então pelo “diferente” e pela “diferença”, assim, considerar as possíveis formas de alteridade é indispensável para compreender as dinâmicas e efeitos que o turismo acarreta. O posicionamento das instituições e órgãos governamentais que regulam a economia e atividade turística pode influir nessas relações de alteridade, haja vista seu lugar estrutural nas narrativas simbólicas e imaginários nacionais (Bourdieu 1989, Gupta 2015).

4. PROJETOS DE REVITALIZAÇÃO, CIDADES CRIATIVAS E SABERES TRADICIONAIS MEDICINAIS

O Complexo do Ver-o-Peso conecta-se espacialmente a uma zona que conflui variados atrativos turísticos⁴. Desde os anos 2000, a orla histórica de Belém, circundada pela baía do

⁴ Alguns dos pontos são o Forte do Presépio, o Complexo Estação das Docas, o Complexo Feliz Lusitânia, a Catedral da Sé, a Casa das Onze Janelas, o bairro tombado da Cidade Velha, o Museu da Imagem e Som, o Museu do Estado do Pará, o Museu do Círio, o Museu da Arte Sacra, a Praça do Carmo, o Mangal das Garças e o Portal da Amazônia.

Guajará, torna-se uma zona visada ao turismo e entretenimento devido ao seu potencial histórico, cultural, arquitetônico e patrimonial. Suas revitalizações são advogadas como respostas à situação de declínio da área que estaria despojada, decadente e sem finalidade, mas potencialmente atrativa ao mercado do entretenimento (Cardoso 2016, Trindade Jr. 2018). A imagética de poderio da *belle époque* serve como sustentação discursiva aos novos projetos que se pretendem modernizadores e inseridos nos princípios das “cidades criativas”, fundamentados pela ideia da união entre “passado-futuro”.

A situação conflui com outras cidades brasileiras que começaram, a partir de 1990, processos visando a renovação urbana das áreas históricas, principalmente naquelas com potencial turístico. Tais renovações, seguindo finalidades higienistas, mostraram-se gentrificadoras (Jayme & Trevisan 2012). O ideário das “cidades criativas” acaba operando simultaneamente com as noções de superação higienista das zonas consideradas extenuadas, esmaecidas, inoperantes, degradadas e perigosas, as quais devem ser manejadas objetivando a organização social - fenômeno “positivado” (Douglas 1976), uma vez que produtivo à finalidade turística e de lazer. A primeira reforma

que circunscreveu o Ver-o-Peso e suas áreas adjacentes (sob gestão lemistá) procurou a criação de novos hábitos urbanísticos (“civilizados”) aos cidadãos. A argumentação contemporânea sustenta discursos de revalorização e restituição de um prestígio que teria se perdido (Cardoso et al. 2016), sendo suas atualizações apropriadas à realidade contemporânea. O Projeto de Revitalização da Feira do Ver-o-Peso (Belém 2019), sob gestão do então prefeito Zenaldo Coutinho (2013-2020), advoga tais considerações, impulsionando uma reforma estrutural que remanejaria a feira para um padrão próprio aos mercados fechados, voltados ao público turista e de lazer, distante do seu perfil enquanto feira comercial de abastecimento alimentício, diverso à proposta de mercado edificado voltado ao consumo cultural.

Entretanto, a percepção de decadência e inoperância são insuficientes para contemplar a realidade da orla histórica e do Ver-o-Peso. O Complexo possui elevada movimentação econômica⁵, expressiva diversidade e quantidade de produtos alimentícios, naturais e manufaturados, setores de alimentação e sociabilidade e lojas de artigos diversos. Socialmente, abarca uma densa, complexa e enraizada conexão entre feirantes e trabalhadores/as associados/as com

5 O conjunto das atividades movimenta diariamente por volta de 1 milhão de reais, de acordo com estimativa do Dieese apresentada em reportagem ao jornal O Liberal no ano de 2019. Fonte: <https://www.oliberal.com/belem/complexo-do-ver-o-peso-movimenta-r-1-milh%C3%A3o-por-dia-1.98984>.

o lugar (Leitão 2010) a qual se apresenta parte integrante de seus processos pessoais e íntimos e de vivências. As problemáticas estruturais, reais, apontadas, discutidas e questionadas pelos e entre os sujeitos diretos ao Ver-o-Peso não são suficientes para reduzir o lugar às narrativas de marginalidade, crise e falência. As narrativas dos planos de revitalização, quando desconexas com a realidade direta do Ver-o-Peso, produzem um caráter higienista pautado em noções que envolvem o controle da desordem, essa associada aos aspectos de impureza do local, poluição, pior estética, higiene ou etiqueta (Douglas 1976) que, por sua vez, repercutiriam em sanções sociais de desprezo e ostracismo sobre a feira, contrariando os intentos do poder público sobre a economia turística. A partir de uma lógica higienista, os planos de revitalização desconsideram uma série de fenômenos, circunstâncias e vínculos do lugar. Projetos orientados, principalmente, ao público turista e classes médias e altas, que seriam atraídas e consolidariam o espaço como centros de entretenimento e turismo, manifestam um tipo de gentrificação comum à realidade patrimonial latino-americana, a qual se faz a partir da exploração dos patrimônios históricos e culturais como meios de consumo gentrificado (Paes 2017, Jayme & Trevisan 2012). Essa, com uma *práxis* que reúne medidas higienistas de adequação

aos padrões internacionais e não locais, reflete o interesse no potencial econômico das áreas a partir de uma definição institucional para a população local.

As “cidades criativas” são um tipo de proposta urbano-desenvolvimentista que pode acabar intensificando conjunturas de higienização, desarticulação e gentrificação perante os sujeitos locais. Baseando-se em critérios como “economia criativa” e “indústria criativa”, seu mote é a inovação dos espaços urbanos apoiados da relação entre atualidade e tradição, relacionando o “local” e o “cosmopolita” nos planejamentos. A Unesco fundou a Rede de Cidades Criativas, composta por 246 cidades no mundo, das quais o Brasil comporta seis delas, uma delas a própria cidade de Belém, associada em 2017. Com esse título, a capital participa de projetos de fomento internacionais voltados à indústria criativa e sustentabilidade, fatores que materializariam a conjuntura da chamada “economia criativa”, a qual se caracteriza pelo uso criativo e inovador no planejamento da cidade e solução de suas crises. Objetiva-se “promover a cooperação internacional entre localidades com potencial de usar a criatividade como vetor estratégico para impulsionar o desenvolvimento urbano sustentável” (Unesco 2004: 5).

A ideia central das “cidades criativas” é a geração

de emprego e renda aos seus sujeitos vinculados devido à requalificação e revitalização dos espaços considerados esquecidos, mas importantes por sua faculdade criativa e elo entre “passado e futuro”. Os centros históricos aparecem destacados nesse ideário devido à pretensa disposição de uma “herança” sociocultural e patrimonial, uma vez que seriam as cidades criativas “aquelas onde há senso de conforto e familiaridade, uma boa mistura do velho com o novo, variedade e escolha e um equilíbrio entre o calmo e o vivificante” (Landry 2013: 45). A formação desses empregos não se moldaria aos formatos econômicos já correntes nesses ambientes e envolvente aos sujeitos locais, mas voltada a “gerar postos e locais de trabalho ligados aos empreendimentos modernos como *coworkings*, *hubs* e *startups*, todos ligados formando *clusters* em vários pontos, revitalizando e requalificando espaços urbanos degradados.” (Duarte 2019: 30). Percebe-se na discutida proposta, a partir das circunstâncias operantes no Ver-o-Peso, a inserção de modelos exógenos sobre lugares em conjunto com o redirecionamento das atividades dos sujeitos-feirantes e comerciantes. Manejo apontado institucionalmente como necessário, pois assim, tanto lugar como pessoas, enfim, ascenderiam.

O turismo, sendo tanto uma categoria econômica como ferramenta perante a proposta

das cidades criativas, acarretaria ainda, segundo o vigente Plano Nacional de Turismo (Belém 2018), uma valorização dos patrimônios naturais e culturais como atrativos e a infraestrutura como canalizadora, ocorrendo o destaque da capacidade de inovação e criatividade das cidades (Belém 2018). Em Belém, o turismo é destacado no relatório para a Rede de Cidades Criativas da Unesco, já que estaria ligado à gastronomia local - categoria selecionada para qualificar o município como integrante da referida rede. Vinculados aos mercados e feiras, os patrimônios naturais e culturais aparecem reiterados no Plano de Ação do Relatório da Unesco (Unesco 2015), dispostos como destacados locais que definem a presença gastronômica. Observa-se em tal documento, a indicação de uma construção no Complexo do Ver-o-Peso chamada “Casa de Ervas e *Temperos*” (Herbs and Seasoning House) (Unesco 2015: 12, grifo próprio), que quando findada, será “an organic hub in the Amazon and major touristic spot.” (Unesco 2015: 12), constituídas pelas erveiras/os, “traditional herb vendors” (Unesco 2015: 12). O elo entre desenvolvimento, urbanismo, revitalização e manejo dos potenciais culturais constitui-se uma parte da essência das propostas das “cidades criativas”. Em Belém, tal realidade somou-se aos projetos turísticos do município e estado, uma vez que estão em diálogo e compartilham orientações.

No vigente Plano Turístico Ver-o-Pará (Pará 2012), de instância estadual, o Ver-o-Peso aparece como principal ponto turístico edificado. Entretanto, nesse documento, a única fotografia associada ao Complexo é a de uma erveira, ilustrando as páginas de número 24 e 25, de título: “A situação do Pará no mercado”. E subtítulo: “O produto Pará no *trade* local” (Imagem 1). Percebe-se a relevância das ervas e erveiras, posicionadas como elementos diretos para o mercado turístico, denotando que elas se marcam mais distintas do que as edificações tombadas, como o Mercado de

Ferro, visto que é uma erveira, com seus produtos tradicionais, que aparece solitária e representativa do Ver-o-Peso em um documento estadual.

O último Plano de Reforma do Ver-o-Peso (Belém 2016) trata de problemáticas apontadas ainda por Antônio Lemos. Pautando-se em três pilares: salubridade, segurança e ordem. A última, compreendida como ferramenta, capacitaria a vigência das demais. Por meio do ambiente de estrutura padronizada, com uma ordenação controlada dos dispositivos de venda (barracas, vitrines, ferramentas, bancos...), a salubridade e a

2 A situação do Pará no mercado

Este capítulo apresenta a análise da situação do produto Pará nos canais de comercialização do mercado local, nacional e internacional. Também analisa a opinião do *trade* turístico nacional sobre o produto Pará, levantada por meio de uma pesquisa qualitativa junto às principais operadoras e agências de turismo brasileiras presentes na 39ª Feira das Américas (ABA), que aconteceu em outubro de 2011 no Rio de Janeiro.

O produto Pará no *trade* local

As agências e operadoras de viagens e turismo do Estado do Pará cadastradas na Paratur totalizam 148 empresas, dessas 22% ocupam-se do turismo receptivo, das quais 70% estão localizadas no Polo Belém:



Fonte: Elaborado por Chirle Zanetti

A partir da análise das ofertas nos sites das empresas, estabeleceu-se o mapeamento dos produtos turísticos com maior presença na oferta do *trade* local. O gráfico acima mostra que a maioria de produtos é do Polo Belém, seguido pelos Polos Tapajós e Marajó e, em menor medida, pelo Amazônia Atlântica. Quase nula é a oferta dos Polos Araguaia-Tocantins e Xingu.



Imagem 1 - Detalhe de fotografia escolhida para ilustrar o complexo do Ver-o-Peso. Fonte: Pará (2012).

segurança aumentariam, primeiro pela *limpeza* e segundo pelo *controle de periculosidade*. No entanto, tal projeto foi discutido com pouca participação, mas notável hesito e ressalva pelos feirantes - destaque aqui que as/os erveiros possuem expressiva organização política dentro do Complexo, vide a Associação Ver-as-Ervas, porém, outros feirantes organizados relatam os mesmos processos “de cima para baixo”. Durante pesquisa etnográfica, foram apontadas as desconexões, autoritarismos, desarranjos e conflitos diretos com o então poder municipal (gestões de Zenaldo Coutinho, 2013-2020), mesmo havendo concordância sobre a necessidade de melhorias, referentes à facilitação estrutural de suas atividades e seus direitos trabalhistas. Tais tensões advêm de um sentimento de perda da autonomia e soberania sobre a compreensão real da Feira, seus trabalhadores e frequentadores, materializada pela disputa sobre o controle e formatação da estrutura edificada. As/os erveiras/os entrevistadas/os advogam por melhorias no ambiente de trabalho, principalmente aquelas referentes à segurança, tanto trabalhista como pessoal: adequação do sistema elétrico, luzes e segurança noturna, expulsão/prevenção do acúmulo de águas pluviais e fluviais comuns do inverno amazônico. Apontamentos e avaliações sobre a renovação de estruturas, abertura de espaços, reelaboração do sistema de saneamento

e coleta de lixo, rede elétrica, sanitários, limpeza e outros mais percorreram as observações das/os feirantes, que se referem sempre ao desejo de melhorias da condição de trabalho, valorização da categoria e do Ver-o-Peso enquanto feira.

No Setor das Ervas, a estrutura física possui enorme relevância, pois compõe as apreensões sensoriais da seção, vitais para o comércio corrente. Erveiras/os utilizam-se profundamente da apresentação sensorial as que caracteriza em comparação aos demais setores, sendo essa singularidade a marca imagética e memorialística que impulsiona as considerações sobre Setor das Ervas, as/os erveiras/os e o uso tradicional de produtos medicinais naturais enquanto elementos potenciais de atração turística. A partir de uma construção gestáltica (Vieira 2020, Merleau-Ponty 2004) entre a estrutura, padronização e ordenação das barracas, somadas ao posicionamento da seção dentro do Complexo e as vias de acesso à feira - em um modo tema-horizonte (Merleau-Ponty 2004) -, é manejado pelas/os erveiras/os a criação consciente de recursos sensoriais tais quais cores, cheiros, formas e sonoridades (apresentados na composição da disposição das ervas, produtos embalados, apetrechos de trabalho, utilizações da infraestrutura do Complexo como suportes, decorações e posicionamentos das/os erveiras/os). Para essas/esses feirantes, a modificação do Setor, segundo o projeto de revitalização é desarticuladora. O último projeto (Belém 2019)

- na gestão Zenaldo Coutinho - mudaria o setor de lugar e integraria fisicamente as barracas à estrutura edificada, essa então, um mercado fechado, findando a forma feirística característica e identitária. Diretrizes também determinavam a regulação do novo espaço individual, proibindo a customização e particularização por meio do uso de decoração, acessórios expositores e de trabalho.

A situação atinge diretamente o âmago do comércio no Setor das Ervas, onde as interações com o público consumidor, sejam moradores ou turistas, é profundamente pessoalizada e afetiva, sendo fundamental a agência das/os erveiras/os sobre seu espaço. A seção se distingue por quem são as/os feirantes, em sua individualidade, pois são essas/esses determinantes para a qualidade dos produtos. O comércio não se faz objetivo, mas se constitui, reafirma e fortifica um tipo de costume afetivo profundamente interligado com a constituição da cidade (Penteado 1968, Vieira 2020). Comprar um banho de cheiro, ervas e óleos, se consultar com sua/seu erveira/o de confiança - como fazem e faziam seus parentes - brincar e fofocar, compartilhar saberes, expor os males do corpo e da alma, dentre muitas outras trocas das quais o afeto, tradição e identidade amalgamam-se em uma transação comercial é vivenciar a própria vitalidade local, que só acontece por autonomia e soberania das/os erveiras/os sobre seus espaços.

A autonomia das/os erveiras/os é circunstância categórica, uma vez que são elas/eles que mantêm o complexo intercâmbio entre conhecimentos etnoecológicos, práticas e usos tradicionais, singularidade do Setor das Ervas, transmissão do bem cultural e manutenção desse no ambiente intensamente mutável da cidade (Velho 2013). Essas/es são agentes geracionais dos saberes tradicionais, os quais resguardam e os promovem. São também agentes comerciais, atuantes no comércio de produtos medicinais de cura espiritual e fisiológica, que interagem de maneira afetiva. Ou seja, como vendedoras/es que são, se dinamizam perante as mudanças do tempo e atualizações do contemporâneo, partilhando e integrando. Inseridas/os na realidade citadina, aderem mais ou menos às influências municipais, de acordo com seus crivos, separando o que consideram ou não proveitoso. Não homogêneas/os, estão ligadas por laços sociativos (Simmel 2006) dos quais manejam conforme suas pretensões, formando um conjunto heterogêneo, mas bem-definido e consciente das noções das territorialidades urbanas (Leite 2004) que se associam.

Cientes do Ver-o-Peso como “imagem-marca” de Belém (Leão et al. 2017), essas/es feirantes validam e afirmam a relevância do Setor das Ervas, das suas figuras, dos produtos e conhecimentos perante o diverso público consumidor, principalmente

o turista. Tal consciência é seguida pelo reforço da posição que ocupam nas imagéticas, já que observam o incremento econômico. Ainda assim, apontam como determinadas ações envolvendo a ampliação do mercado turístico torcem a imagética da cidade de maneira a atribuir novos sentidos ao passado, presente e futuro, relacionando-se com uma qualidade comercial da cultura (Jayme & Trevisan 2012, Leite 2004) que as superficializam e essencializam (Vieira 2019). Pontuam repercussões econômicas negativas, já que, enquanto tratadas próximas a “bens culturais” (principalmente por turistas que seguem itinerários prontos, empresas e guias turísticos), apenas o caráter “experencial” do turismo cultural acontece e o principal intento, o comércio, se desvanece. A exemplo, erveiras/os entrevistadas/os citam a compra de banhos de cheiro ocorrendo em ambientes considerados higienizados e por preço muito maior, como em algumas lojas do vizinho centro comercial, a Estação das Docas (algumas das quais tentando espelhar o formato de barracas do Ver-o-Peso, ainda que diferentes de quaisquer outras dos setores da feira). Nesses locais, a compra ocorre conjuntamente com outros artigos de souvenir, como canecas, cadernos, camisetas, acessórios, imãs de geladeira. É a mercantilização da cultura, a cultura “enlatada” (Santana Talavera 2003: 52). Advém da sua transformação em produto e é

respaldada pela fetichização que o descolamento com a realidade local gera. Desconexão que pode aumentar com projetos de revitalização gentrificadores.

Os saberes tradicionais medicinais tratados são abrangentes e diversos dentro da realidade local não se configuram pasteurizados, tanto por suas múltiplas estruturas primárias quanto por suas atualizações no tempo, ou seja, são inventados e reinventados de acordo com as interações e pluralidade contextual, são “produtos históricos” (Cunha 1999) ligados aos seus contextos. Essa dinâmica é paralela aos saberes associados ao comércio pelas/os erveiras/os, o qual se faz um hábito (Hobsbawm 2008). As/os feirantes não estão desarticuladas e desvanecidas, mas consideraram a variabilidade material, adaptando e recriando estratégias de venda. São relações alinhadas com o tempo e seus estímulos, em que novas maneiras de relação dinâmica com os bens culturais são notadas, com “apropriação, reinterpretação, reabilitação e mesmo reinvenção de tradições” (Arantes 2006:431). Deve-se ter em conta essa agência quando pensada a atividade turística envolvendo artigos medicinais tradicionais tratados como bens culturais, observando a proteção deles, com uma imprescindível manutenção dos sentidos e comunidades que os têm como referência.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A atividade turística no Setor das Ervas mostra-se interacional e influente perante a circunstância dos saberes medicinais de cura tradicional. Interacional, uma vez que é um fenômeno considerado e trabalhado pelas erveiras/os, das quais se utilizam do seu potencial econômico e midiático, fortalecendo sua posição comercial, ampliando o alcance das vendas e dinamizando a concorrência. O Setor absorve o mercado turístico, somando aos seus produtos o aspecto do consumo experiencial, uma vez as/os erveiras/os são cientes da sua colocação social e narrativa. E é influente, pois o turismo associa-se aos fenômenos diretos e indiretos, como a reestruturação do espaço e manejo das formas comerciais entre erveiras/os e consumidores, assim como a formação dos processos simbólicos sobre a imagens dessas/es feirantes, suas práticas e seus conhecimentos.

O turismo mostra-se aderido aos processos locais de desenvolvimento urbanístico perante os espaços dos sujeitos diretos do Ver-o-Peso, feirantes, vendedores e trabalhadores. A partir dessa consideração, questões como agência, conflito e soberania entre propostas institucionais e realidade dos “anfitriões”, erveiras/os-feirantes, entrecruzam-se com contextos de fomento econômico advindos dessa atividade. Para tal, as próprias configurações e elementos culturais são tomados como chamarizes, seja pela dinâmica e política municipal, seja pelas/os feirantes da seção.

O caráter transformativo do espaço, manejos comerciais e saberes tradicionais, seja por meio institucional ou pelas/os feirantes, mostra-se conectado ao fluxo da dinâmica cidadina. O turismo adere-se nessa configuração, influenciando matizes próprias. Não é necessariamente uma problemática para a difusão dos saberes tradicionais, visto que esses não são estáticos, mas adaptáveis ao contexto, tratando-se de noções e práticas apreendidas, manejadas e remanejadas. Contudo, com uma mercantilização dos saberes tradicionais a partir de uma lógica de fetichização da cultura, comum ao turismo de tipo “cultural”, impasses, desarticulações e marginalizações marcam a atual circunstância e realidade local, já que atingem os sujeitos diretos em níveis sociais, econômicos e identitários. Imagéticas estigmatizadas, saberes tradicionais superficializados e desbalanceamento econômico são repercussões que se intensificam quando cresce a desconexão entre gestores e anfitriões - instituições públicas e as/os erveiras/os -, tendendo a beneficiar mais/apenas os primeiros (Leite 2004). Logo, conhecer a trajetória dos saberes medicinais de cura tradicional enquanto dinâmica social possibilita entender seu valor - seja enquanto considerado um “bem cultural” ou não -, uma vez que tal valor não é intrínseco, mas em associação com o entorno (Meneses 2009). E assim, o fomento do turismo cultural deve considerar os sentidos que perpassam os elementos culturais, históricos e naturais em questão.

REFERÊNCIAS

- Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*. Londres: University of Minnesota Press.
- Arantes, Antonio. 2006. O patrimônio cultural e seus usos: a dimensão urbana. *Habitus* 4(1): 425-435. <http://dx.doi.org/10.18224/hab.v4.1.2006.425-435>.
- Barretto, Margarita. 2003. O imprescindível aporte das ciências sociais para o planejamento e a compreensão do turismo. *Horizontes Antropológicos* 9(20): 15-29. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832003000200002>.
- Belém. BelemTur. 2020. *Plano Municipal de Turismo de Belém*. Belém.
- Belém. Prefeitura. 2019. *Revitalização da Feira do Ver-o-Peso*. Belém. <https://drive.google.com/drive/u/0/folders/0B2WSm9iee25FRXdVNldlQmFrZnc>.
- Bourdieu, Pierre. 1989. *O poder simbólico*. Lisboa/Rio de Janeiro: Bertrand.
- Brasil. Mtur. 2018. *Plano Nacional de Turismo 2018-2022: mais emprego e renda para o Brasil*. Brasília.
- Cardoso, Ana et al. 2016. Quando o projeto disfarça o plano: concepções de planejamento e suas metamorfoses em Belém (PA). *Cadernos Metrópole* 18 (37): 823-844.
- Chambouleyron, Rafael. 2008. O espaço e os moradores da Belém seiscentista, in *Conheça Belém, comemore o Pará*. Organizado por Beltrão, Jane, Vieira Jr., Otaviano. Belém: Edufpa.
- Costa, Maria. 2013. O discurso higienista definindo a cidade. *Mercator* 12(29): 51-67.
- Cunha, Manuela. 1999. Populações tradicionais e a Convenção da Diversidade Biológica. *Revista de Estudos Avançados* 13 (36): 147-163. <https://doi.org/10.1590/S0103-40141999000200008>.
- Douglas, Mary. 1976. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva.
- Duarte, Robledo. 2019. *Mediadores de educação para patrimônio*. Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha/ Universidade Aberta do Nordeste.
- Eckert, Cornelia; Rocha, Ana. 2003. Etnografia de rua: estudo de Antropologia Urbana. *Iluminuras* 4(7): 1-22. <https://doi.org/10.22456/1984-1191.9160>.

Edwards, Elizabeth. 2016. Rastreado a fotografia, in Barbosa, Andrés et al. *A experiência da imagem na etnografia*. São Paulo: Terceiro Nome.

Figueiredo, Napoleão. 1994. Os “bichos” que curam: os animais e a medicina de “folk” em Belém do Pará. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi: Série Antropologia*. Belém.

Gupta, Akhil. 2015. Fronteras borrosas: el discurso de la corrupción, la cultura de la política y el estado imaginado, in Abrams, Philip; Gupta, Akhil; e Mitchel, Timothy. *Antropología del Estado*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica.

Hobsbawm, Eric. 2008. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Hobsbawm, Eric. 1971. From social history to the history of society. *Daedalus* 100(1): 20-55.

Jayme, Juliana; Trevisan, Eveline. 2012. Intervenções urbanas, usos e ocupações de espaços na região central de Belo Horizonte. *Civitas - Revista de Ciências Sociais* 12(2): 359-377. <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2012.2.11933>.

Landry, Charles. 2013. *Origens e futuros da cidade criativa*. São Paulo: Sesi.

Leão, Ana et al. 2017. O caso de reforma do Ver-o-Peso e a política avessa à cidadania, in *Escalas amazônicas: artes visuais e políticas públicas*. Organizado por Agum, Ricardo, Maneschy, Orlando, Stoco, Sávio. Manaus: Valer.

Leitão, Wilma. 2010. *Ver-o-peso: estudos antropológicos no mercado de Belém*. Belém: Naea/UFGA.

Leite, Rogério. 2004. *Contra-usos da cidade: lugares e espaço público na experiência urbana contemporânea*. Campinas: Unicamp.

Lima, Maria. 2008. Ver-o-Peso, patrimônio(s) e práticas sociais: uma abordagem etnográfica da feira mais famosa de Belém do Pará. *Dissertação de Mestrado*, Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Belém.

Little, Paul. 2002. *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia de territorialidade*. Série Antropológica.

Magnani, José. 1996. Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia na metrópole, in *Na Metrópole: textos de Antropologia Urbana*. Organizado por Magnani, José Guilherme, Torres, Lilian de Luca. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

- Maués, Paola. 2014. O valor que o Ver-o-Peso tem. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Museologia e Patrimônio, Unirio, Rio de Janeiro.
- Meneses, Ulpiano. 2009. O campo do patrimônio cultural: uma revisão de premissas. in I Fórum Nacional do Patrimônio Cultural. *Anais [...]*. Ouro Preto.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2004. *Conversas*. São Paulo: Martins Fontes.
- Moraes, Francianny. 2017. O mercado público como equipamento de modernização urbana: o Ver-o-Peso e o Francisco Bolonha em Belém. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal do Pará, Belém.
- Nora, Pierre. 1997. *Les lieux de mémoire*. Paris: Quarto Gallimard.
- Oliveira, Sabrina. 2018. As ervaíras do Ver-o-Peso: permanências e mudanças no trabalho artesanal com as ervaíras entre 1998 e 2017. TCC, Universidade da Amazônia, Belém.
- Omt. 2001. *Introdução ao turismo*. São Paulo: Roca.
- Paes, Maria. 2017. Gentrificação, preservação patrimonial e turismo: os novos sentidos da paisagem urbana na renovação das cidades. *Geosp: Espaço e Tempo* 21(3): 667-684. <https://doi.org/10.11606/issn.2179-0892.geosp.2017.128345>.
- Pantoja, Ana; Simonian, Ligia. 2010. Economia familiar intergeracional a partir das mulheres negras da feira do Ver-o-Peso, Belém, Pará, in *Belém do Pará: história, cultura e sociedade*. Organizado por Simonian, Ligia. Belém: Editora do NAEA.
- Pará. Setur. 2012. *Plano Ver-o-Pará: plano estratégico de turismo do estado do Pará, 2012-2020*. Belém.
- Penteado, Antônio. 1968. *Belém: estudo de geografia urbana*. Belém: UFPA.
- Pérez, Xerardo. 2009. *Turismo Cultural: uma visão antropológica*. Tenerife: ACA.
- Reis, Daniel. 2015. *Cidade (i)material: museografias do patrimônio cultural no espaço urbano*. Rio de Janeiro: Mauad/Faperj.
- Santana Talavera, Agustín. 2003. Turismo cultural, culturas turísticas. *Horizontes Antropológicos* 9 (20): 31-57.
- Santos, Fernando. 2000. Tradições populares de uso de plantas medicinais na Amazônia. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos* 6: 919-939. <https://doi.org/10.1590/S0104-59702000000500009>.

- Sarges, Maria de Nazaré. 1998. *Memórias do velho Intendente: Antônio Lemos, 1869-1973*. Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- Sarges, Maria de Nazaré. 2000. *Belém: riquezas produzindo a belle époque (1870-1912)*. Belém: Paka-Tatu.
- Shamai, Shmuel Ilatov, Zinaida. 2005. Measuring Sense of Place: Methodological Aspects. *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie* 96(5): 467-476. 10.1111/j.1467-9663.2005.00479.x.
- Silva, Kelly. 2005. O poder do campo e o seu campo de poder. *Série Antropologia* 385.
- Simmel, Georg. 2006. *Questões fundamentais da sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar Editora.
- Siqueira, Paula. 2005. “Ser afetado”, de Jeanne Favret-Saada. *Cadernos de Campo* 13(13): 155-161. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v13i13p155-161>.
- Trindade Júnior, Saint-Clair. 2018. Um “skyline” em mutação: o velho centro e as transformações urbanas em Belém. *Novos Cadernos Naea* 21(1): 57-78.
- Unesco. 2004. *A Rede de Cidades (Unesco Creative Cities Network – UCCN)*.
- Unesco. 2015. *Belém Unesco Creative City of Gastronomy: membership monitoring report 2015-2019*.
- Urry, John. 1996. *O olhar do turista: lazer e viagens nas sociedades contemporâneas*. São Paulo: Studio Nobel.
- Velho, Gilberto. 2013. *Um antropólogo na cidade: ensaios de antropologia urbana*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Veloso, Mariza. 2006. O fetiche do patrimônio. *Habitus* (4)1: 437-454.
- Vieira, Laura C. 2020. Saberes da floresta, produtos na cidade? Os atravessamentos socioculturais que permeiam as práticas tradicionais de cura amazônica em ambiente urbano - Belém/Pará. 2020. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Pará, Belém.
- Vieira, Laura C. 2019. As mulheres erveiras do Ver-o-Peso e os olhares patrimoniais. *Caminhos da História* 24(1): 97-113.

APRENDER A PESCAR: COMUNIDADES DE PRÁTICAS NA PESCA RIBEIRINHA AMAZÔNICA

Rônisson de Souza de Oliveira



Universidade Estadual de Campinas

Nelissa Peralta



Universidade Federal do Pará/Facis

José Cândido Lopes Ferreira



Universidade Estadual de Campinas

submissão: 02/09/2020 | aprovação: 04/05/2022

RESUMO

A pesca é uma das atividades fundamentais do modo de vida de populações rurais da Amazônia. Neste artigo discutimos a aprendizagem e reprodução de práticas de pesca em comunidades ribeirinhas da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã (RDSA), Amazonas, Brasil. A discussão partiu de uma etnografia do processo de aprendizagem que leva o sujeito a ‘ser pescador’. Esse processo inclui experiências com a atividade na infância, o desenvolvimento das habilidades para ‘tomar conta da própria canoa’ e as formas de reprodução do conhecimento nos ambientes de pesca. O manejo participativo de pirarucu, iniciado há 20 anos na região, exigiu o desenvolvimento de novas habilidades relacionadas ao trabalho de organização coletiva para gestão dos recursos pesqueiros. Aqueles pescadores que antes não sabiam arpoar pirarucus, aprenderam a manipular o arpão a partir do engajamento nas atividades de manejo. O trabalho na pesca produz o território ribeirinho. O engajamento dos sujeitos nas práticas de pesca é um processo que produz corpos, identidades e paisagem. São processos que continuam a se reproduzir porque a existência e o acesso ao território permitem a construção das ‘disposições para ação’ ou das ‘capacidades afetivas’ em ciclos de aprendizagem em comunidades de práticas.

Palavras-chave: Amazônia; aprendizagem situada; corpo; pesca artesanal; ribeirinhos; técnica.

**LEARNING TO FISH: COMMUNITIES OF PRACTICE IN
AMAZONIAN RIVERINE FISHING**

ABSTRACT

Fishing is an essential activity to rural livelihoods in the Amazon. This article discusses the learning and reproduction of fishing practices in riverside communities of the Amanã Sustainable Development Reserve (RDSA), Amazonas, Brazil. The study was based on ethnographic research on learning fishing practices that, ultimately, enable the person ‘to become a fisherman’. Those processes include fishing experiences during childhood, the development of skills that enable them to ‘take care of their own canoe’, and the ways of reproducing knowledge in fishing environments. Furthermore, we discuss how the participatory management of pirarucu, an activity that started 20 years ago in the region, required the development of new skills of collective organization of labor for the management of fishery resources. Fishermen, who previously did not know how to harpoon pirarucus, learned it by engaging in management activities. Working in fishing produces riverine territoriality. The engagement of subjects in fishing practices is a process that produces bodies, identities and landscapes. These are processes that continue to reproduce themselves due to the existence of and access to the territory, which allows for the construction of ‘dispositions for action’ or ‘affective capabilities’ in learning cycles in communities of practice.

Keywords: Amazon; Situated learning; body; artisanal fishing; riverine peoples; technique.

**APRENDER A PESCAR: COMUNIDADES DE PRÁTICA
EN LA PESCA RIBEREÑA EN LA AMAZONÍA**

RESUMEN

La pesca es una de las actividades de subsistencia fundamentales de las poblaciones rurales de la Amazonía. En este artículo se discute el aprendizaje y la reproducción de las prácticas de pesca en las comunidades ribereñas de la Reserva de Desarrollo Sostenible de Amanã (RDSA), Amazonas, Brasil. El debate partió de una etnografía del proceso de aprendizaje que lleva al sujeto a “ser pescador”. Este proceso incluye las experiencias con la actividad en la infancia, el desarrollo de habilidades para “cuidar la propia canoa” y las formas en que se reproducen los conocimientos en los entornos de pesca. La gestión participativa del pirarucu, que se inició hace 20 años en la región, exigió el desarrollo de nuevas competencias relacionadas con el trabajo de organización colectiva para la gestión de los recursos pesqueros. Los pescadores que no sabían cómo arponear pirarucus antes, aprendieron a manipular el arpón gracias a la participación en las actividades de gestión. El trabajo en la pesca produce el territorio ribereño. El compromiso de los sujetos en las prácticas de pesca es un proceso que produce cuerpos, identidades y paisaje. Son procesos que se siguen reproduciendo porque la existencia y el acceso al territorio permite la construcción de “disposiciones para la acción” o “capacidades afectivas” en ciclos de aprendizaje en comunidades de práctica.

Palabras clave: Amazonía; aprendizaje situado; cuerpo; la pesca artesanal; ribereños; técnica.

1. INTRODUÇÃO

A pesca é uma das atividades fundamentais ao modo de vida de populações rurais da Amazônia. Embora tenha uma pluralidade de significados (Braga et al. 2017), entendemos que um modo de vida compreende as capacidades, ativos (recursos materiais e sociais) e atividades essenciais aos meios de viver (Scoones 1998) de um determinado grupo. Um modo de vida refere-se também às formas de engajamento com o ambiente e à formação de territorialidades. Nesse sentido, a pesca é uma atividade que envolve saberes, sentidos e percepções locais que são construídos no processo histórico de ocupação e interação com o ambiente da várzea. Ambiente é um termo relacional – só existe e ganha significado em associação a um organismo (Ingold 2000). Rios, lagos, igapós e canais são ambientes onde os pescadores, aptos ao modo de vida, exercem e reproduzem suas práticas e saberes por meio do engajamento e interação entre gerações. Um processo que na Sociologia é denominado socialização – quando as crianças aprendem a desempenhar papéis e a estabelecer relações sociais na vida, adquirir as competências, habilidades, sensibilidades e disposições apropriadas a essa participação social (Poole 2007).

Atualmente, a ênfase dos estudos sobre socialização não está mais nas propriedades

das mentes, ou em ‘visões de mundo’, mas no desenvolvimento e reprodução de formas de ser no mundo (Pelisser 1991). Neste trabalho usamos a abordagem ecológica de Tim Ingold (2010) e a aprendizagem situada de Jean Lave e Etienne Wenger (1991) para responder às perguntas: como os pescadores aprendem suas práticas? Como suas práticas são reproduzidas? Em última análise, a ideia foi contribuir para compreender como ocorrem os processos de constituição dos pescadores artesanais na região de estudo.

Ao tratar do modo de vida de povos tradicionais, Ingold (2010) afirma que o sucesso da produção do seu modo de vida depende da posse de habilidades de percepção e ação extremamente sensíveis. Essas habilidades técnicas são constituídas dentro de uma matriz de relações sociais, ou campo relacional (Silva 2011), e são desenvolvidas em contextos de engajamento com agentes humanos e não humanos no ambiente (Ingold 2000). A socialidade é o potencial gerador desse campo relacional, no qual todo ser humano cresce e tem como premissa o ativo engajamento do ser no mundo (Ingold 2000). Assim, crianças crescem em ambientes proporcionados pelas gerações anteriores, carregando em seus corpos seus modos de vida – habilidades específicas, sensibilidades e disposições (Ingold 2000).

A abordagem ecológica da aprendizagem

vê a paisagem como o *locus* da reprodução dos conhecimentos. Ingold (2010) refere-se à paisagem como um registro e testemunho duradouro das vidas e obras de gerações passadas e presentes que nela habitavam e lá deixaram algo de si mesmas. O conceito de paisagem coloca ênfase na forma, assim como o conceito do corpo enfatiza a forma e não a função de uma criatura viva. Se o corpo é a forma em que uma criatura está presente como um ‘ser-no-mundo’, então o mundo desse ‘ser’ se apresenta na forma de paisagem (Ingold 2000). Assim, é na paisagem “constituída pelos traços que lhe foram imprimindo aqueles que a habitaram anteriormente e que a habitam no momento, que o conhecimento pode ser acessado” (Carvalho & Steil 2012: 240). Paisagem não é um lugar externo, estático ou figura mental, mas um mundo que é produzido continuamente por ações e movimentos conjuntos de humanos e não humanos. Corpos e paisagens são constituídos a partir do engajamento por meio de habilidades (*skills*).

Para Ingold (2010), existem cinco dimensões de qualquer habilidade prática. Em primeiro lugar, a intenção e funcionalidade são imanentes à prática em si, e não características anteriores do agente ou do instrumento. Em segundo lugar, a habilidade não é um atributo do corpo individual, uma entidade biofísica em isolamento, mas de todo o sistema de relações constituído da presença da

pessoa-organismo (corpo e mente indissociáveis), em um ambiente ricamente estruturado (Ingold 2000). É por isso que, segundo o autor, o estudo da habilidade não apenas se beneficia disso, mas exige uma abordagem ecológica.

Em terceiro lugar, a habilidade envolve atenção, juízo e destreza e não a mera aplicação de força mecânica. A essência da destreza não está apenas nos movimentos do corpo, mas na responsividade desses movimentos às condições locais, que nunca são iguais de um momento para outro (Bernstein 1996 apud Ingold 2000). Para o autor, a destreza está no ajuste e na sintonia do movimento, em resposta a um monitoramento perceptivo contínuo da tarefa emergente. Em quarto lugar, não é por meio da transmissão de fórmulas que habilidades são passadas de geração em geração, mas por meio de experiência prática. Pelas repetidas tentativas, e guiado por suas observações, o neófito gradualmente percebe as coisas por si mesmo, ou seja, aprende a afinar seus próprios movimentos, a fim de alcançar a fluência rítmica do praticante experiente.

Aprender algo, em qualquer sistema de produção de conhecimento, depende de diversas variáveis e no caso da pesca, o contexto da aprendizagem ocorre com o engajamento prático dos meninos. A noção de educação da atenção (Gibson 1979; Ingold 2000, 2010) refere-se ao

processo de aprendizagem que ocorre a partir da interação entre aprendizes, veteranos e ambiente. Desde a infância, em um contexto de aprendizagem compartilhada, esses processos fazem parte da constituição dos pescadores e seus sistemas de aprendizado. É no espaço da convivência do dia a dia, nas interações entre humanos, e entre esses e não humanos, que acontecem a produção e reprodução de conhecimentos de pescadores e, por conseguinte, de seu modo de vida.

Carlos Sautchuk, ao descrever os processos de aprendizagem entre pescadores de Sucuriçu no Amapá e valendo-se na noção de *skill*, de Tim Ingold, trata a habilidade como destreza que emerge das interações em contextos socioambientais. Assim, partindo dessa perspectiva, não se pode falar em habilidade ‘adquirida’, pois elas só podem ser pensadas em termos relacionais. As identidades são constituídas no engajamento em atividades práticas.

Considerando a constituição de identidades como movimento ao longo do ciclo de vida, a agência mobiliza uma ‘disposição para ação’, noção fundamental para compreensão da constituição das identidades. É o que permite o engajamento contínuo na comunidade de práticas. São dois processos interligados: a disposição para ação que permite o engajamento na atividade e o desenvolvimento de habilidades que, por sua vez,

viabilizam o engajamento. No contexto etnográfico estudado, essa disposição para a ação é construída ao longo do processo de engajamento dos meninos nas práticas de pesca, que descreveremos a seguir.

A abordagem da aprendizagem situada, por sua vez, vê a aprendizagem como um aspecto integral e inseparável da prática social e que acontece por meio da participação do neófito em uma comunidade de práticas, em que sistemas de relações dão sentido às atividades e tarefas (Lave & Wenger 1991). Engendrada pela teoria da prática social, que trata toda a atividade (inclusive a aprendizagem) como situada nas relações entre pessoas e contextos em complexas comunidades de práticas (Lave 2015). As comunidades de prática são formadas por pessoas que se envolvem em um processo de aprendizagem coletiva em um domínio compartilhado da prática social.

Para Lave e Wenger (1991), aprender é participar de uma comunidade de práticas, primeiramente de forma ‘periférica’ e depois de forma ‘plena’. Os autores apresentam, assim, a ideia de aprendizagem como mudança ou movimento. A ‘periferialidade’ do processo não está associada à ideia de oposição a uma centralidade, mas sim à trajetória do sujeito dentro da comunidade de praticantes. A aprendizagem não é resultado de instrução formal, mas das possibilidades de ‘movimentação’ da posição de aprendiz para

o domínio (ou maestria) da atividade. Outra característica da aprendizagem é que consiste em uma atividade relacional e engajada, ou empenhada, dirigida à resolução de problemas. Em síntese, os autores afirmam que aprendizagem é um processo histórico de produção, transformação e mudança de pessoas. Ou seja, envolve a construção de identidades e pertencimento social – relações de longo prazo entre corpos e paisagens, bem como sua participação em comunidades de práticas.

Sobre a relação entre mestre e aprendiz, Lave e Wenger (1991) afirmam que a questão de conferir legitimidade à participação do novato na comunidade é mais importante que a de prover algum tipo de ‘ensino’. Os aprendizes conseguem desenvolver suas próprias metas de aprendizagem porque sua participação confere-lhes uma visão completa da prática. O que possibilita que eles mesmos organizem seu ‘currículo’ de aprendizado e mobilizem ‘ensino’ e ‘orientação’ para si (Becker 1972 apud Lave & Wenger 1991).

Finalmente, Lave e Wenger (1991) afirmam que existem três elementos principais que devem ser objeto de análise nas pesquisas sobre aprendizagem: i) o acesso à prática; ii) a motivação dos aprendizes e iii) o desenvolvimento da identidade. São esses três aspectos da aprendizagem que abordaremos mais adiante, ao apresentarmos a etnografia da aprendizagem na pesca. Entretanto, antes de pensar

sobre os elementos e as práticas da aprendizagem, precisamos situar o agente a partir do qual se dá a participação. Nesse sentido, o corpo torna-se a peça central na análise da construção dos sujeitos, das suas identidades e habilidades.

Partindo dessas abordagens, voltamos a atenção para a produção de práticas e saberes tradicionais (Carneiro da Cunha & Almeida 2002) no sistema de relações da pesca artesanal na Amazônia. Desse modo, focamos nas formas de construção da aprendizagem, ouvindo e acompanhando os pescadores mais velhos, observando os mais novos e as interações entre as gerações e com os ambientes da ‘várzea’ amazônica. Argumentamos que aprender a pescar é uma forma de incorporação (*embodiment*, cf. Ingold 2000) de habilidades relacionadas com um território e a um modo de vida. A formação do sujeito pescador está intrinsecamente ligada a modos específicos de socialidade que se dão em um território historicamente ocupado.

A pesquisa de campo foi realizada em comunidades rurais do município de Maraã, Amazonas, Brasil. As comunidades são conjuntos de domicílios ligados entre si por laços de parentesco e vizinhança, organizadas politicamente em setores. Os setores são conjuntos de comunidades localizadas relativamente próximas umas das outras em determinado território e que

compartilham a tomada de decisão a respeito daquele território. As comunidades estudadas estão localizadas na margem esquerda do paraná do Coraci, um canal tributário do rio Japurá (Mapa 1). Essas comunidades estão localizadas no território da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã (RDSA)¹ no setor Coraci. O setor localiza-se a Sudoeste dessa RDS e  composto por oito comunidades ao longo do seu curso, quatro em área de várzea e quatro em área de terra firme, com um total de 411 habitantes, de acordo com dados censitários do Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá (2018).

A pesquisa de campo consistiu na imersão etnográfica, pelo primeiro autor, nas comunidades Nova Macednia, Vila Nova e São Paulo. O período total da imersão etnográfica durou cerca de oito meses, com permanências que variaram entre 10 a 20 dias, entre os anos de 2016 a 2018². Devido  proximidade geográfica entre as comunidades, os campos foram realizados em todas elas. A coleta de dados foi realizada por meio de observaes, interaes no cotidiano e em atividades de pesca,

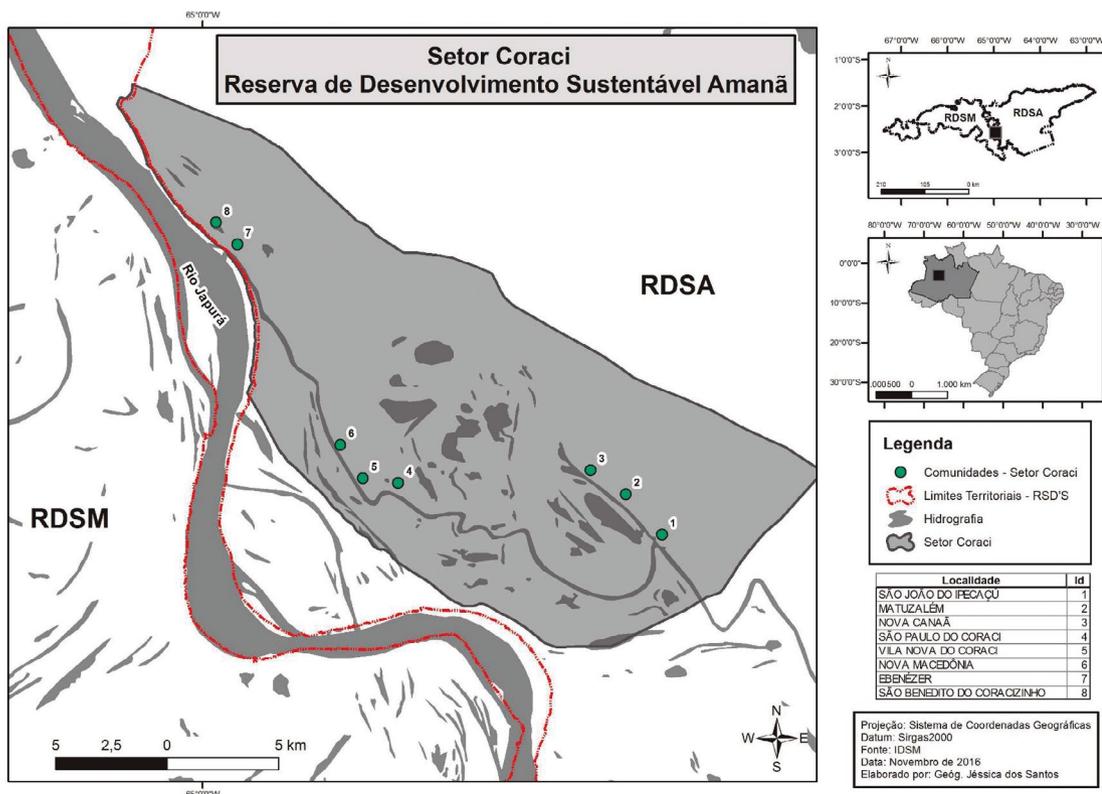
registradas em caderno de campo e por entrevistas semiestruturadas. Para além dos períodos de estadia, nas comunidades,  importante destacar que o primeiro autor nasceu e viveu, até os 11 anos de idade, em uma das comunidades estudadas e ainda mantm fortes relaes com o lugar, por meio das relaes de parentesco e do acesso ao território por visitas aos parentes, em momentos de lazer.

A vida nas comunidades não se resume às pescarias. Durante o período de pesquisa, pudemos acompanhar diversas atividades que reúnem os moradores: trabalho na roça, cultos religiosos, atividades escolares, além dos encontros eventuais que fazem parte do dia a dia, como as rodas de conversa no fim do dia, partidas de futebol e brincadeiras na gua.

As entrevistas foram feitas com 10 pescadores, distribuídos entre as três comunidades, as idades variaram entre 34 e 65 anos e os critérios de escolha dos entrevistados foram: tempo e disponibilidade para entrevista, diversidade de faixas etárias entre os pescadores para comparar suas experiências,

1 Unidade de Conservao de Uso Sustentável criada em 1998. Tem extensão territorial de 2.313.000 ha composta por florestas de várzea, terra firme e igapó, situada na região do médio rio Solimões entre os rios Negro e rio Japurá, com abrangência nos municípios de Mara, Coari, Barcelos e Codajs.  parte do Corredor Ecológico da Amznia Central, fazendo divisa com a RDS Mamirauá (1.124.000 ha), Reserva Extrativista do Rio Unini (833.352 ha.), Parque Nacional do Jau (2.272.000 ha), formando a maior área de floresta tropical protegida do mundo (Ayres et al. 2005; Queiroz 2005). A RDS Amanã faz divisa, em sua porão ocidental, com a Terra Indígena Cui-Cui.

2 Esta pesquisa foi desenvolvida no projeto “Produo e reproduo das técnicas e saberes tradicionais na pesca no Médio Solimões”, no Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá (IDSM), com bolsa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).



Mapa 1 - Localização das comunidades ribeirinhas em que a pesquisa foi realizada. Em destaque, a área do Setor Coraci e limites das Reservas de Desenvolvimento Sustentável Amanã e Mairauá.

e aqueles considerados bons ou especialistas. As entrevistas foram orientadas por um roteiro com 16 perguntas abertas que versavam sobre a iniciação na pesca, interação com outros pescadores, escolhas de ambientes, apetrechos utilizados, saberes sobre peixes, preferência por locais de pesca etc.

Os entrevistados puderam responder de forma livre, usando o tempo que achassem necessário. A cada pescador foi solicitada, previamente, permissão para registro da entrevista usando

um gravador digital. Também foi pedido que escolhessem o local e horário da entrevista, o que, em todos os casos, aconteceram nas suas residências. Em algumas delas, esposa ou filhos participaram.

A etnografia da pesca baseou-se em diversos momentos de interação com os moradores dessas comunidades que se dedicam à atividade pesqueira. O primeiro autor acompanhou os pescadores nos lagos, rios, igapós, caminhando nos varadores³,

3 Varadores são os caminhos que levam até o lago ou igapó, seja por terra ou por água.

para chegar aos locais de pesca, isso proporcionou experiências com o ambiente e o engajamento nos mais diversos desafios que se apresentavam para os novatos, tais como: caminhar por horas para chegar a um lago onde acontece a pesca, enfrentar chuva, o calor do sol, picadas de insetos. Esses momentos são fundamentais para compreender como um pescador constitui-se como tal, que situação experimenta e como reproduz seus conhecimentos na prática. Como ressaltam Sautchuk e Sautchuk (2014: 582): “(...) não se tratava simplesmente de atuar junto, mas de inserir-se na dinâmica de aprendizagem própria a cada sistema (...)”, já que, durante a pescaria, toda a conversa fez referência a temas relacionados à atividade e à prática e serve de exemplo para comprovar experiências prévias, consistindo em um momento de ensino e aprendizado.

Temos que pontuar que o recorte metodológico acabou por concentrar a observação e a participação nas atividades da pesca em espaços dominados pelos homens. São eles (adultos e jovens), os praticantes da etapa de captura do peixe dentro da cadeia da pesca, dentre todas as atividades, a pesca é a que menos se observa as mulheres envolvidas. No modo de vida, nas comunidades pesquisadas, faz parte da constituição das pessoas uma gama de aprendizagens sobre águas, terras, matas, comportamentos sociais etc.

Na divisão sexual do trabalho e na constituição da família, é dos homens a responsabilidade com a alimentação dos membros da casa por meio da pesca, enquanto que as mulheres assumem responsabilidades equivalentes na composição da dieta familiar por meio de suas atividades de extrativismo, da agricultura e da produção de artesanato. Essa divisão corresponde à atribuição aos homens da função social de ‘provedor’.

Cada membro da família tem funções próprias e complementares, que convergem para a manutenção da vida da casa. De modo similar, como mostra Strathern (2006) para a região da Melanésia, há situações em que as ações dos homens englobam as das mulheres, deixando-as menos visíveis. O contrário também ocorre. No caso da pesca, devemos considerar que, como mostram Alencar et al. (2015), a organização do trabalho envolve homens, mulheres e crianças de ambos os sexos nas atividades da cadeia produtiva em tempos e espaços distintos. Contudo, a ação de capturar o peixe tende a ficar a cargo do homem e é ele quem fica visível como agente, obliterando a participação da mulher no conjunto de ações ligadas à produção de pescado. Ao mesmo tempo, no Coraci, as mulheres dominam a produção de cestaria, que se destaca como atividade econômica paralela à pesca. Essas são características das comunidades estudadas. Na escala regional, essa

divisão estrita é rompida e é possível encontrar mulheres que pescam rotineiramente e participam da pesca de pirarucu no manejo, valendo-se de arpão (Alencar et al. 2014).

O recorte deste estudo dá ênfase à etapa da ‘captura’ dos peixes e, portanto, em um nível analítico, acaba por reproduzir a invisibilidade da mulher no universo da pesca. Dito isso, a decisão de fazer um recorte nas práticas dos pescadores do sexo masculino foi tomada justamente porque a etnografia buscava descrever as relações que formam pessoas a quem o coletivo atribui e reconhece a identidade social⁴ de pescadores. Nesse contexto etnográfico, essa identidade social é atribuída às pessoas do sexo masculino.

Na divisão de trabalho, meninos e meninas, desde a primeira infância, aprendem a fazer diferentes atividades. No geral, as meninas a partir dos cinco anos, acompanhadas de outras mulheres ou sozinhas, iniciam-se nas atividades ‘de casa’, como lavar roupas e vasilhas, varrer e ‘passar pano’ na casa, enquanto que os meninos, a partir da mesma idade, desenvolvem atividades com outros homens, ‘fora’ de casa, como a pescaria e o trabalho

na roça. Porém, as meninas participam de algumas atividades que têm relação com a agricultura, como plantar roças e produzir farinha, essa divisão de trabalho acontece nas outras fases da vida.

Essa forma de organização da aprendizagem, a partir do gênero, que tem início na infância, constitui-se como uma das bases da organização da casa, unidade básica da organização da vida ribeirinha (Lima 2006). Saberes sobre pesca, agricultura e ‘cuidar de casa’ são essenciais para se constituir uma família. Assim, cabe aos rapazes ter algumas habilidades com a pesca, mesmo que não se tornem especialistas nas pescas de tambaqui (*Colossoma macropomum*) e pirarucu (*Arapaima gigas*), por exemplo, que são mais complexas e exigem destreza com materiais e técnicas específicas. É importante que saibam pescar com malhadeiras, para alimentar sua família, bem como a moça precisa saber ‘cuidar da casa’.

2. AMBIENTE, PESCA E SAZONALIDADE

As comunidades em que a pesquisa foi realizada estão localizadas ao longo do paraná do Coraci. Paranã⁵ é um tipo de canal formado pela ação

4 Identidade social aqui entendida como a visão da posição que se ocupa no espaço social (Bourdieu 1989). A identidade social como expressão do *habitus* é entendida como um sistema flexível de disposição, resultado do conjunto das vivências nas instituições sociais tradicionais e adaptável aos estímulos do mundo, trajetória do sujeito, mediação do passado e do presente (Setton 2002: 67).

5 Paranã, ou paraná, é a palavra tupi nheengatu para ‘rio’ (Stradelli 1929: 587). Os pescadores costumam usar ‘paraná’ e ‘rio’ como sinônimos. Entretanto, grandes cursos de água, como o Solimões e o Japurá, são chamados de ‘rio’. Cursos longos e estreitos, como o Coraci, são chamados de ‘paraná’ ou ‘rio’, igualmente.

das águas e da movimentação de sedimentos, em terreno de várzea jovem (holocênica, cf. Ayres 2006). Florestas margeiam o paraná e os lagos que se conectam a ele por meio de canais menores, conhecidos como canos. Essas florestas são compostas por diferentes ambientes que os pescadores classificam por diversos nomes: restingas são os terrenos mais altos, cobertos por floresta; chavascas são os terrenos mais baixos, com vegetação arbustiva, que passam a maior parte do ano alagados. Quando as restingas estão alagadas, os pescadores as nomeiam como igapó. A característica principal do ecossistema de várzea  a inundação sazonal do terreno pela água branca. O ‘período de cheia’, como dizem os pescadores, acontece entre os meses de janeiro e agosto. De setembro a dezembro  o tempo da seca, quando as águas recuam. O nível da água varia em média 10 m, entre a cheia e a seca (Ramalho et al. 2009), o que altera de forma drástica a paisagem.

O ciclo das águas influencia na socialidade e aprendizagem dos ribeirinhos, especialmente das crianças, que interagem mais com as águas do rio nos períodos de cheia (Oliveira & Peralta 2020), nesse período, os meninos que sabem nadar utilizam mais as canoas sozinhos, transitam, se divertindo e fazendo ‘mandados’, vigiando as malhadeiras armadas próximo às comunidades,

pescam de caniço próximo de casa, circulam mais com os adultos nas áreas de pesca, pois o igapó fica no quintal de casa. As longas distâncias de algumas áreas de pesca, no período de seca, exigem resistência física, logo, os meninos (de até 10 anos) participam menos.

A sazonalidade também influencia nas atividades de produção, como agricultura, extrativismo vegetal e pesca. A agricultura consiste, principalmente, no plantio de mandioca para produção de farinha.  realizada com maior intensidade no período de seca. O extrativismo vegetal, para fabricação de artesanato, atividade liderada pelas mulheres, ocorre durante os períodos de enchente e cheia (Sousa et al. 2017). A pesca ocorre durante o ano todo, sendo que os locais onde  realizada e as espécies que são capturadas variam de acordo com o nível da gua. O pescador explica:

“(...) no tempo da cheia aí vai aparecer curimat, jaraqui e outros tipos de peixe. Quase toda época tem uma espécie que a gente consome. Por exemplo, em período de seca a gente come mais  aruanã e tucunaré. Quando  tempo que t enchendo, que nem agora, a gente consome muito o bod. Quando o tempo t mais cheio um pouco, aí a gente come a consumir jaraqui, curimat, tambaqui, pirarucu, essas coisas assim. Quando  na seca, a gente vai para os lagos, vara a canoa, aí já  de facho na zagaia, de malhadeirainha cercando.” (Chagas⁶, comunicação pessoal, 2017).

6 Optamos por não identificar os pescadores entrevistados, desse modo, os nomes utilizados são fictícios.

Essa fala faz uma relação dos peixes mais pescados em cada período do ano. Cada peixe tem seu tempo, quando as águas e a migração de cada espécie dão condições para os pescadores: ‘o tempo do tambaqui’, ‘o tempo do peixe liso’, e nos últimos anos, ‘o tempo do manejo’. Os ambientes seguem o movimento das águas, secam e alagam no decorrer do ano, proporcionando diferentes habitats para os peixes. Os pescadores usam diferentes apetrechos para capturar diferentes espécies de peixes, de acordo com as exigências do ambiente.

Durante a seca, quando os lagos ficam isolados do paraná, acontece a pesca de pirarucu, ao que muitos se referem como ‘o tempo do manejo’⁷. Os pescadores que compõem o grupo de manejo se juntam para realizar a ‘despesca’ dos lagos. Os materiais utilizados são o arpão e malhadeira, em associação. Os pescadores cercam os peixes com a malhadeira, arpoam alguns e capturam outros na malha da rede. Esses dois apetrechos utilizados na captura do pirarucu não fazem parte das praticas dos meninos, ja que exigem habilidades especificas, somente a partir de, em media, 15 anos de idade e que eles vao ter acesso a tais materiais, diretamente na pratica de manejo

sustentavel ou não. No entanto, e valido ressaltar as experiencias previas com apetrechos similares, como zagaias, flechas e malhadeiras de captura de outras especies (Figura 1).

Ainda no tempo da seca, a pesca de ‘facho’ e bastante praticada. ‘Fachear’ e usar uma fonte de luz, normalmente uma lanterna, para buscar pela presa. Zagaia e o apetrecho utilizado para fachear. O mesmo termo e usado em alguns tipos de caçadas, como fachear paca. Os pescadores do Coraci usam lanternas de cabeça, que são facilmente adquiridas na cidade. Essas lanternas deixam as moos livres para manusear a flecha. A pesca acontece nas margens do paraná, em canos e lagos. A lanterna ilumina os tocos de pau, sapopemas e outros abrigos onde os peixes costumam ficar. Vagarosamente, o pescador se aproxima do peixe e, num movimento rapido, atira sua flecha em direção a presa: tucunaré (*Cichla monoculus*), aruanã (*Osteoglossum bicirrhosum*), traira (*Hoplias* spp.) são os peixes miudos⁸ capturados com frequencia.

Quando a enchente chega e os igapos estão bem-formados, o pescador vai buscar o tambaqui, a aruanã, a pirapitinga (*Piaractus brachypomus*) e

7 Por regulação do Ibama, a pesca do pirarucu e proibida no estado do Amazonas durante todo o ano. e liberada no decorrer dos meses de setembro, outubro e novembro apenas em áreas de manejo. (Instrução Normativa IBAMA não 34, de 18 de junho de 2004).

8 ‘Peixe miudo’ e como os pescadores se referem aos peixes de menor tamanho e menor valor comercial, entretanto, de grande valor para a alimentação cotidiana. Alguns deles são o pacu, o acar (*Chaetobranchopsis orbicularis*), a pirapitinga e o tucunaré.



Figura 1- Menino na canoa brincando de flechar. Foto: José Cândido Ferreira (2014).

tantos outros. Na floresta alagada, árvores como a seringueira (*Hevea spp.*), o jauari (*Astrocaryum jauary*) e o louro inhamuí (*Ocotea cymbarum*) são atrativos para os peixes, que buscam as frutas e sementes que caem na água. Nos arredores dessas árvores, o pescador arma o espinhel, que é uma linha comprida de onde pendem linhas com anzóis iscados com a semente da seringueira.

A linha-mestra do espinhel tem suas pontas amarradas em duas varas, de modo a ficar esticada. As linhas com anzóis pendem para o fundo da água. Quanto mais fundo estiverem as iscas, maior a chance de pegar peixes grandes. A malhadeira

também é utilizada no igapó, mas só é eficiente nos locais em que a água é parada e a rede pende até o fundo, formando uma barreira para capturar o peixe.

O paraná tem profundidade que permite a navegação de canoas e barcos maiores durante todo o ano. Durante a enchente, por volta do mês de abril, cardumes de jaraqui (*Semaprochilodus taeniurus*), de curimatã (*Prochilodus nigricans*), de pacu (*Mylossoma duriventre*), de sardinha (*Triportheus angulatus*), de aracu (*Schizodon fasciatus*), de chorona (*Potamorhina latior*), de matrinchã (*Brycon falcatus*) e de peixes lisos⁹

⁹ Peixe liso é o nome usado pelos ribeirinhos para se referir, de forma genérica, aos siluriformes, os peixes de couro. Em outras partes do Brasil, eles são conhecidos como bagres.

sobem o paraná em piracema, momento ideal para lancar. O lance no rio consiste em soltar a rede, que  sustentada por boias, num sentido perpendicular  corrente baixando o rio, de modo que o cardume seja envolvido pelas malhas.

Durante todo o ano, como já destacado, os

moradores desenvolvem atividades de pesca que variam de acordo com a sazonalidade e com o ambiente. As técnicas e apetrechos também variam. A seguir, o quadro 1 relaciona as principais técnicas de pesca utilizadas pelos pescadores no decorrer do ano, no setor Coraci.

Quadro 1- Relaco de técnica, apetrecho, ambiente, período do ano, peixes visados e finalidade das formas de captura empregadas pelos pescadores do setor Coraci. Fonte: Dados de campo. Elaboraco: dos autores.

'Bater caniço'	Canioo	Paran	Cheia	Peixe liso	Alimentaco e comercial
'Colocar malhadeira'	Malhadeira	Igapo	Cheia	Tambaqui e pirapitinga	Alimentaco e comercial
'Pegar tambaqui'	Espinhel e malhadeira	Igapo	Enchente e cheia	Tambaqui	Alimentaco e comercial
'Manejar'	Arpo e malhadeira	Lago	Seca	Pirarucu	Alimentaco e comercial
Tarrafeiar	Tarrafa	Paran	Enchente, cheia e seca	Peixe miúdo	Alimentaco e comercial
'Pegar tambaqui'	Canioo	Igapo	Cheia	Tambaqui	Alimentaco e comercial

A diversidade de técnicas de pesca, ambientes, materiais, sazonalidade e espécies capturadas expressam a riqueza de detalhes do modo de vida pesqueiro local. É dessa diversidade que vem a aprendizagem das novas gerações, a partir das interações com os mais velhos e o ambiente. Por meio da comunidade de práticas (Lave & Wenger 1991), os meninos começam a observar, perceber, sentir e praticar tal atividade. Em diferentes graus de participação, os meninos, a partir dos cinco anos de idade, são envolvidos nas atividades citadas acima, como descreveremos a seguir.

3. OS MENINOS NA PESCA E AS ETAPAS DA APRENDIZAGEM

No local da pesquisa, os meninos têm o primeiro acesso à prática da pesca a partir da popa da canoa, na companhia dos homens jovens ou adultos, no entanto, para que eles ‘cheguem’ até ela, e não corram perigo de cair na água e se afogar, é necessário que tenham o domínio técnico do nado, pois “aprender a nadar lhes permite circular de forma autônoma nos espaços comunitários e lhes torna aptos a participar também do mundo da pesca” (Oliveira & Peralta 2020: 1). Podemos considerar que a primeira etapa da constituição do pescador começa com o nado, que acontece ainda na primeira infância, por volta dos cinco anos de idade.

O equilíbrio é a primeira experiência para o menino, a partir da popa da canoa. Equilibrar-se é essencial. O movimento aleatório na popa da canoa incomoda o proeiro e atrapalha na captura do peixe. A concentração e aplicação de técnica para o pescador, que está na proa da canoa, também perpassa pelo comportamento de quem vai na popa.

Em termos de acesso às práticas, a popa é uma parte importante da canoa quando se trata de aprender a pescar. É comum ouvir de pescadores: ‘eu comecei sentado na popa da canoa do meu pai’. O treinamento dos sentidos – visão, audição, tato – e o aprendizado de todas as atividades acontece a partir desse lugar, de onde a criança interage com a pessoa que está acompanhando, com o ambiente e apetrechos utilizados. As canoas comumente usadas são chamadas ‘casco’, ou ‘casquinho’, com cerca de 4 metros de comprimento, cavadas em uma peça única de madeira ou feitas de tábuas. Têm quatro bancos, dois maiores na parte central, mais larga, um na proa e outro na popa, que estruturam o corpo da montaria, mantendo o casco com a devida abertura. Os bancos centrais servem de assento, mas os tripulantes, por vezes, podem ter que assentar no porão, a fim de manter o equilíbrio. O tamanho da embarcação é adequado às condições que o ambiente de várzea oferece para locomoção: cursos de água rasos, vegetação flutuante e mata

alagada. Quanto maior a canoa, maior o trabalho para ‘varar’ os caminhos, especialmente nos períodos de seca. Sua carga máxima são dois adultos, um na proa e outro na popa, porém, a situação mais comum é uma pessoa por canoa. Quando uma criança acompanha, ela vai assentada na popa e o adulto se acomoda na proa.

A atividade da pesca é atribuída aos homens, segundo a divisão sexual do trabalho nas comunidades estudadas. Em função disso, homens são reconhecidos sob a identidade social de pescadores e a aprendizagem da pesca é direcionada aos meninos. Eles são iniciados de forma periférica na atividade, acompanhando e ajudando os mais velhos. ‘Sentar na popa’ é o equivalente à participação periférica legítima de que tratam Lave e Wenger (1991) ao se referirem à ação do sujeito que se integra à comunidade de praticantes como neófito. No contexto da pesca, a expressão é usada para denominar o lugar físico onde os meninos são iniciados e a partir de onde eles educam a atenção (Ingold 2010) sobre os gestos adequados e os sinais no ambiente, até que desenvolvam plenamente o domínio técnico para pescar e ‘tomar de conta’ da própria canoa.

As crianças de diferentes idades estão presentes em todas as atividades realizadas por adultos. É possível vê-las nas casas de farinha, nas roças, nas atividades de lazer e na pesca. Quando iniciam

na popa da canoa, os meninos acompanham as atividades praticadas no território mais próximo às comunidades. Raramente vão às pescarias realizadas em locais mais distantes, que demandam maior esforço físico. Essa é a segunda etapa na constituição do pescador, quando os meninos participam das práticas de pescar de caniço, jogar linha, colocar e ‘reparar’ malhadeira (ver Quadro 1). Participam de forma ‘periférica’ de algumas dessas atividades: observam, tiram água da canoa e carregam objetos. A participação periférica vai sendo transformada em protagonismo, à medida que os meninos apresentam ‘disposição’ para atuação autônoma: remando ou soltando malhadeira nos lances, colocando e ‘reparando’ malhadeira, às vezes, na companhia de outro menino.

Quando são levados para pescarias de maior distância, fazem companhia para adultos e jovens, porém são atividades que não demandam muito tempo, nem esforço para um menino ainda ‘não acostumado’ com o ritmo da pesca. A companhia dos meninos ‘encoraja’ os adultos, pois a maioria deles prefere ter a companhia de alguém na pescaria, como afirmou um dos pescadores: “é muito ruim o cara andar só, tem que ter ao menos alguém pra falar” (Gomes, comunicação pessoal, 2017). As viagens longas entre canos, igapós e lagos trazem certa ‘agonia’ (ou desconforto emocional)

e inseguranças para alguns pescadores quando estão sozinhos. Portanto, preferem ter alguém por perto e, na falta de algum jovem ou outro adulto, os meninos acabam sendo convidados. No entanto, nessas pescarias, eles também fazem atividades pontuais, ‘ajudam’ a tirar água da canoa, carregam objetos e peixes pescados. O comportamento dos meninos nessas expedições a ambientes de pesca mais distantes vai permitir o acesso a uma etapa de aprendizagem mais complexa: as pescarias de tambaqui e pirarucu, por exemplo. São considerados aptos aqueles meninos que ‘não dão trabalho’ durante essas excursões, se ‘não reclamam’, se conseguem ‘aguentar’ as intempéries, ou seja, se têm seu corpo habituado à atividade.

Nessa etapa, os meninos participam apenas como observadores e ‘ajudantes’. As ajudas são “tarefas secundárias” no processo da pesca (Furtado 1993; Sautchuk 2015). Nas comunidades é comum ouvir dos adultos que os meninos ‘ajudam’ nas atividades, ou mesmo uma mãe solicitando que o menino vá ‘ajudar’ o pai, o tio ou o irmão. A observação e a ajuda possibilitam a educação da atenção apropriada para a pesca.

Meninos nessa fase também pescam nas ‘balsas’, estruturas de madeira que flutuam no rio, próximo à margem, na frente das casas, utilizadas para tomar banho, lavar vasilhas e roupas. Essas pescarias ganham a forma de brincadeiras com

outros meninos, ou se tornam ‘mais sérias’, quando é para alimentação da família. Os apetrechos utilizados são o caniço e a linha comprida. O caniço é uma vara flexível com linha e anzol, produzido artesanalmente. Os meninos iscam o anzol com pedaços de peixe, ou com insetos, e jogam a linha com anzol, de forma contínua, tirando e colocando na água até a captura de peixes miúdos. Já a linha comprida tem, em média, 30 m, com um anzol e um peso de chumbo em uma das pontas. A técnica é denominada de ‘jogar linha’: o anzol é iscado com pedaço de peixe e lançado na água. O pescador fica à espera, até que algum peixe morda a isca e seja fígado pelo anzol. Os peixes mais capturados são peixes lisos (bagres) de pequeno porte, como mandubé (*Ageneiosus inermis*), barba chata (*Pinirampus pinirampu*) e surubim (*Pseudoplatystoma punctifer*).

Quando atingem certa idade, em média, 10 anos, os meninos se ‘movimentam’ na comunidade de práticas e se responsabilizam por ‘lançar’, ‘colocar’, ‘reparar’ e ‘retirar’ a malhadeira sozinhos. Às vezes, são os únicos responsáveis pela pesca para a alimentação da família. A partir daí, acompanham com frequência os mais velhos nas pescarias distantes das comunidades, e embora já tenham certa autonomia para ficar na proa da canoa, nas pescas de lagos, igapós e canos continuam na popa.

Lancear, colocar e ‘reparar’ a malhadeira, no paraná do Coraci, são tambem momentos de iniciano dos meninos na prática da pesca, e fazem parte da terceira etapa da aprendizagem. Na popa da canoa, seus pais, tios, irmãos ‘mostram’ elementos da atividade, o que nos remete  formulao de Ingold (2010: 18) sobre a educao da ateno: “mostrar alguma coisa a alguém  fazer esta coisa se tornar presente para esta pessoa, de modo que ela possa apreendê-la diretamente, seja olhando, ouvindo ou sentindo”.

Colocar malhadeira  o ato de armar a rede no paraná. São colocadas em lugares abertos, entre os capins concentrados nas margens do paraná, ou podem ser colocadas na própria margem, na beira do capim. Homens, jovens e meninos colocam as malhadeiras na parte da manhã. Ao menos três vezes no decorrer do dia, eles vigiam a malhadeira para retirar os peixes capturados. No final da tarde, a rede  retirada. Os meninos, na infância, participam dessa prática somente como observadores.

Lancear  uma técnica que consiste em soltar a rede nas águas do paraná e deixá-la baixar ao sabor da correnteza. Ocorre com ou sem a percepo de cardumes, e  realizada por uma ou duas pessoas. Quando feita por duas, uma rema na proa da canoa e a outra solta o apetrecho na água, desde a popa. Quando  são uma, a pessoa faz todo

o serviço. Solta-se a malhadeira, com uma boia em uma das pontas, do centro para a margem do paraná e deixa-se que acompanhe o fluxo do rio para capturar os peixes que estão subindo, ou seja, em direo a montante. Gonçalves (2018) e Santos (2017) identificaram que pescadores urbanos de Tefé denominam ‘lance’ tanto a técnica quanto alguns locais onde se realiza a pesca. Ferreira et al. (2015) mostram que a técnica de cercar pirarucus, em forma de círculo,  denominada ‘lance’ por alguns grupos de pescadores do médio Solimões.

No Coraci, ao se avistar um cardume subindo o rio, as pessoas na comunidade se perguntam sobre a espécie dos peixes, o tamanho do cardume, se há outras espécies em meio ao cardume, dentre outras questões. Há tambem a mobilizao, estimulada pelas mulheres e pelos homens adultos, para que os homens, jovens e meninos lanciem os peixes. Para pegar a ‘cabeça’ do cardume  essencial que se v em dupla, assim o processo se torna mais gil. ‘Cabeça’  o conjunto de peixes que lideram o fluxo do cardume no sentido em que sobem a margem do rio, onde  possível ver a maior concentrao de peixes.  preciso agilidade para soltar a malhadeira  frente do cardume para ‘pegar a cabeça’. Durante essas ocasiões, os meninos ajudam remando ou soltando as malhadeiras, junto com os pais ou outros jovens (Figura 2).



Figura 2 - Menino remando. Foto: José Cândido Ferreira (2014).

O processo que levará os meninos para uma quarta etapa, da popa para a proa, é demorado, pois precisam ter os domínios que só serão adquiridos pela experiência. Eles têm um longo caminho de prática até mudarem de lugar. Estar na proa é a demonstração de que o sujeito já tem possibilidade de atuar sozinho ou ser o proeiro, em pescarias com outro menino, isto ocorre em média a partir dos 10 anos, nas pescas no rio, e 15 anos nas pescas no lago, igapó e cano. Nos lances, feitos por meninos, por exemplo, são os mais velhos que ficam na proa, suas habilidades com o remo, a canoa e o próprio fluxo da água, garantem que atinjam a ‘cabeça’

do cardume. Esse processo de transição de um lugar para o outro também foi identificado por Sautchuk (2015).

Nas narrativas dos entrevistados sobre suas primeiras experiências na pesca, eles descreveram a interação com outros pescadores com algum grau de parentesco. São esses pescadores mais experientes que possibilitam o acesso dos meninos ao contexto da pesca com seus objetos, materiais, técnicas e linguagem. A aprendizagem não é padronizada, porém os meninos têm sempre um veterano ‘de olho’ neles, até dominarem as técnicas para comandarem uma pescaria.

O aprendiz acompanha uma pessoa mais velha (jovem ou adulto) durante um longo período da infância até a adolescência, desde que aprende a nadar até dominar as habilidades corporais, o uso de instrumentos, até chegar à fase de ‘se virar sozinho’. Quando o adolescente desenvolve as habilidades de pesca, ganha/tem seus próprios materiais e já está suficientemente familiarizado com o ambiente para ‘se virar sozinho’.

Esse é o momento em que ele começa a liderar uma atividade de pesca em lagos, canos e igapós, sem que um pescador experiente precise auxiliá-lo diretamente. Ele passa para a proa da canoa, pois já possui costumes e resistências orgânicas¹⁰. Ter o próprio material é um marcador dessa etapa de autonomia. Um dos entrevistados relatou que foi um momento aguardado por ele: “(...) porque sempre quando eu andava na popa do papai, eu ficava alegre, eu era doido pra pegar a minha canoa mesmo.” (Silva, comunicação pessoal, 2017). Os meninos/jovens tornam-se responsáveis também por canoas, remos etc., que passam a ser seus. Segundo os entrevistados, essa etapa aconteceu, em suas vidas, na adolescência. Um dos pescadores expressou:

“Me lembro dele [pai] pescando. Acompanhei ele várias vezes. Andava na popa dele, prestando atenção como era que ele pescava, sabe?! Arpoava o pirarucu, e eu fui prestando atenção.

Aí chegou o ponto de chegar a minha vez, chegar até onde eu cheguei na pesca, aí fiquei me virando sozinho.” (Nogueira, comunicação pessoal, 2017).

O pescador destaca os aspectos da aprendizagem pela observação junto ao pai. A interação com um mais velho, nesses momentos de participação periférica, possibilita ao menino cultivar a atenção e experimentar diversos aspectos, para ele próprio se tornar um pescador e ter os domínios necessários sobre o ambiente, com uso de materiais e técnicas.

Os meninos interagem no ambiente de diferentes formas até terem autonomia na pesca. Tal autonomia também vem (não só, mas também) com a idade, como relatou um dos entrevistados:

“Foi nessa base de 14, 15 anos... Já andava na minha canoa, já pescava. Comecei a pescar o pirarucu, o tambaqui, [junto] com o papai, [mas] com meu próprio material. Eu tinha uma base dessa idade aí e já tinha meu material. Às vezes ia sozinho [pescar]” (Souza, comunicação pessoal, 2017).

É, principalmente, o domínio técnico da pesca de pirarucu e tambaqui que demarca sua transição na comunidade de práticas e expressa a transformação da identidade social de aprendiz para pescador.

Um dos entrevistados relatou algo peculiar. Com apenas oito anos de idade começou a ‘comandar’ sua própria canoa:

10 Assim como descreveu Ramalho (2011) no contexto etnográfico da pesca marítima.

“É o seguinte, eu pescava numa canoa, mas que era sempre aquele hábito que até hoje nós temos, era por equipe, nós tínhamos uma equipe mais ou menos de oito pessoas, no caso era meu avô, meu tio e tal e eu no pacote incluía por ali. Eu ia na minha canoa, mas não era assim, encarando sozinho não, sempre no meio deles, era assim que era.” (Nogueira, comunicação pessoal, 2016).

O pai de Nogueira não pescava nos lagos, pois ‘trabalhava na terra’¹¹. Enquanto isso, o menino já era o responsável nas águas, com a canoa sob seu próprio comando, mas na companhia de outros pescadores, cada um em sua própria embarcação. O caso é singular, porém representa um aspecto do modo de vida na região, que é o fato de que nem todos os homens praticavam a pesca comercial realizada em lagos¹². Alguns deles trabalham apenas com a agricultura para comercialização. O entrevistado expressa a divisão de atividades na manutenção da economia familiar, dessa forma: “Meu pai me colocava na proa da canoa e ele ia trabalhar na terra, até enquanto chegava o recurso da terra, eu garantia no lago.” (Pescador, comunicação pessoal, 2016). Ou seja, a produção da pesca realizada pelo filho se somava à produção agrícola do pai, no sustento da família. No entanto, a aprendizagem ainda se manteve na relação com outros pescadores, na relação com

uma comunidade de práticas.

As etapas que identificamos na aprendizagem da pesca seriam o equivalente ao movimento dos neófitos na comunidade de práticas de pescadores, que os meninos acessam tão logo aprendem a nadar. Ao mesmo tempo em que observam e ajudam, passam por ‘testes’ durante as longas viagens, o sol forte, a chuva e picadas de insetos. Para os iniciantes, essas primeiras viagens podem ser fatídicas, ‘perguntam muito e se assustam com tudo, até com aruanã boiando’, como afirmou um pescador. À medida que vão crescendo e experimentando o ambiente aprendem a lidar, não só com as técnicas, mas também com as próprias condições do trabalho.

A constituição do pescador passa pela participação periférica (Lave & Wenger 1991), que se inicia quando o menino aprende a nadar. Posteriormente, o tempo que o menino passa ajudando e observando alguém com experiência, enquanto o acompanha na pescaria, permitirá que afine sua atenção e desenvolva habilidades de pescador. Só assim ele será legitimado como parte da comunidade de práticas. A legitimidade não vem de uma hora para outra. Demanda tempo, por meio de ‘testes’ práticos que desafiam os limites

11 A referência ao trabalho com plantações, como roças, bananais etc.

12 O manejo sustentável de pirarucu reordenou a prática da pesca local. Desse modo, hoje, grande parte dos homens atua na pesca comercial do pirarucu realizada nos lagos, como demonstraremos no próximo tópico.

físicos dos meninos, inserindo-os na lida com a pesca e na comunidade de pescadores.

No decorrer da infância, os meninos participam de outras formas de aprendizagem que fazem parte do modo de vida local, por exemplo, na educação formal¹³ e na agricultura. A educação formal, nos dias de hoje, possibilita que algumas pessoas se tornem professores ou agentes de saúde. A agricultura é outra opção para adquirir rendimentos econômicos. Nem todos os homens se envolvem com a pesca, no sentido comercial, no entanto, as etapas elencadas acima fazem parte do ‘currículo’ dos meninos, pois mesmo que não se tornem pescadores especialistas, eles precisam saber minimamente sobre pesca, pois como futuros ‘provedores’, espera-se que, ao menos, consigam prover o peixe para a alimentação da sua família.

A partir dos anos 2000, com a instituição de novas práticas de manejo de pesca, essa visão socialmente definida de divisão do trabalho tem sido questionada por parte do grupo de mulheres artesãs, que reivindicaram em diversos momentos o reconhecimento do seu trabalho na cadeia do manejo de pescado (Sousa 2017; Alencar et al. 2014). Suas reivindicações acabaram por provocar diversos conflitos políticos entre homens e mulheres, já que a maioria dos homens ainda

considera a pesca como atividade de domínio estritamente masculino (Sousa 2017).

4. MANEJO SUSTENTÁVEL: MUDANÇAS NOS ENGAJAMENTOS DO CONTEXTO REGIONAL

O pirarucu sempre foi uma espécie de importante valor econômico na região do médio rio Solimões. Um estudo apontou que a produção de pirarucu para o mercado representava, nos anos 1990, cerca de 15% dos rendimentos de domicílios na região (Queiroz & Sardinha 1999). Entretanto, após estudos que apontaram o declínio das populações da espécie, uma portaria do Ibama (1996) restringiu sua captura, transporte e comercialização em toda a bacia amazônica¹⁴. Atualmente, a pesca e comercialização legalizadas do pirarucu só são permitidas em áreas regularizadas de manejo participativo, o que exige dos moradores a adesão à gestão, mas dá uma nova rotina de trabalhos anuais, que inclui a participação em reuniões, contagem dos estoques de pirarucu, vigilância nos lagos e filiação à associação de produtores (Amaral et al. 2013). O setor Coraci foi pioneiro, em 2002, na realização dessa modalidade de pesca, na RDS Amanã (Viana et al. 2003).

O manejo participativo de pirarucu, tal como é realizado atualmente na região do médio

¹³ No Coraci é oferecida educação formal até o ensino médio.

¹⁴ Portaria Ibama nº 8, de 2 de fevereiro de 1996.

Solimões, tem raízes na mobilização comunitária promovida pela Igreja Católica desde, ao menos, a década de 1970 (Reis 2005; Peralta 2012). No decorrer da década de 1980, a pressão da pesca comercial de pirarucu impactou os lagos do médio Solimões, já que a espécie estava sendo pescada sem qualquer regulação na área. As comunidades ribeirinhas, cuja economia depende desse pescado, estavam sentindo diretamente os impactos dessa exploração. O Movimento de Preservação de Lagos foi uma coalizão criada entre lideranças comunitárias, movimento de pastoral e outros setores da Prelazia de Tefé. Os comunitários organizaram-se em comitês para guardar os lagos, por meio de vigilância para impedir que os barcos peixeiros entrassem nesses locais. A organização comunitária em torno da preservação de lagos deixou um lastro de práticas coletivas que, na década seguinte, deram condições para o engajamento dos pescadores no projeto de manejo de pirarucu. Atualmente, a produção de pirarucu faz parte do cotidiano dos moradores da região, que passaram a se identificar como ‘manejadores’. É importante frisar que o manejo fez com que o pirarucu entrasse na lógica de mercado, com o viés da sustentabilidade. Se no passado essa pesca era restrita a alguns pescadores, especialistas na captura com arpão, hoje grande parte dos homens adultos dessa região são manejadores e participam

da pesca coletiva. Para além das habilidades para capturar peixes, o manejo requer envolvimento nas reuniões, em levantamento de estoque (contagens), na pesca no lago, em fazer comida nas pescarias, em carregar os pirarucus pescados, dentre outras atividades.

Desse modo, o manejo tornou-se uma alternativa de renda, com implicações sobre a constituição dos ribeirinhos enquanto sujeitos e sobre suas relações com o ambiente de várzea e com o próprio pirarucu. Os sujeitos engajam-se coletivamente na construção de uma nova territorialidade (Little 2002) por meio da conservação dos pirarucus. Os pescadores chamam a área de manejo de ‘nossa reserva’, um território composto por lagos e florestas de várzea, atravessadas por um conjunto de práticas, que vão da proteção dos lagos à pesca dos peixes, passando pela organização do coletivo (Ferreira et al. 2015; Lima & Peralta 2017). A gestão do território é regida por regras que definem quem pode acessar os lagos e pescar, quais lagos são reservados para pesca e quais são para procriação de peixes, distribuição de benefícios etc. (Amaral et al. 2013; Gonçalves 2018).

O envolvimento dos pescadores no manejo significou a criação de uma nova comunidade de práticas relacionada à recente atividade. Os manejadores desenvolveram habilidades e conhecimentos sobre organização coletiva,

contabilidade e a costureira lida com os lagos e peixes. Ao mesmo tempo, a participação no manejo permitiu que pescadores já formados, mas que não dominavam a captura do pirarucu, desenvolvessem essa habilidade, isso fica expresso na narrativa de um pescador, ao ser indagado sobre quando tinha arpoado um pirarucu:

“Colega, eu lembro foi no [lago] Campina, na pesca de manejo. Eu nunca tinha pescado, arpoei até com medo, nunca tinha visto boiar no buraco, mas arpoei o bicho, fiquei animado que só. Era grande. Na época só a carne deu 60 quilos, era grande o bichão. Aí pronto, daí fui aprendendo.” (Castro, comunicação pessoal, 2017).

Os pescadores que não sabiam pescar pirarucu ocuparam a posição de novatos e os mais experientes atuaram como instrutores, efetuando o processo de ensino-aprendizagem em meio ao trabalho com o pirarucu. Esse exemplo mostra que o processo de aprendizagem é contínuo no decorrer da vida da pessoa, não se limitando à infância.

A territorialidade construída a partir do manejo sustentável, em certa medida, modifica as relações de produção anteriores, mais voltadas ao âmbito doméstico e com uma divisão sexual do trabalho mais rígida. O manejo sustentável estabelece comunidades de práticas mais amplas¹⁵ – englobando grupos de pescadores e suas famílias na prática coletiva de manejo do território.

5. CONCLUSÃO

Neste artigo procuramos mostrar as atividades que compõem o processo de formação de um pescador, identificando diferentes etapas associadas a diferentes momentos da vida. Dividimos em quatro estágios o percurso de aprendizagem na pesca: primeiro, o menino precisa aprender a nadar, ser autônomo na água. Em seguida, ele aprende a se equilibrar na popa da canoa, acompanhando um pescador mais velho. Há comportamentos esperados que ele deve incorporar, como ficar quieto e ter atenção ao ambiente ao redor. Pouco a pouco, o menino integra-se às atividades e acompanha seus parentes nas pescarias, acumulando experiências e elaborando suas habilidades. Depois ele começa a aprender a manipular os apetrechos, como caniços, malhadeiras e zagaias. A última etapa, que faz do rapaz um pescador autônomo, é quando ele adquire sua própria canoa e seus próprios apetrechos, e passa a pescar por conta própria. O percurso de formação do pescador é um processo de incorporação (*embodiment*, cf. Ingold 2000) de disposições próprias do sujeito pescador, como manipular apetrechos, saber ver e ouvir os peixes no lago, e produzir o peixe que alimenta a família.

Abordamos aqui o caso de comunidades ribeirinhas que habitam uma Unidade de

15 As práticas do manejo sustentável foram descritas em detalhe por Gonçalves (2018).

Conservação e participam de projetos de conservação, como o manejo de pirarucu. Os processos de aprendizagem que estudamos dependem da duração da relação entre um grupo social em determinada paisagem, para que ele possa ser reproduzido e atualizado. Os territórios de conservação, garantidos por Unidades de Conservação de Uso Sustentável, caso da RDS Amanã, permitem que grupos como os ribeirinhos iniciem as novas gerações em atividades de manejo do ambiente que requerem o desenvolvimento de habilidades especializadas.

Tais processos continuam a se reproduzir porque a existência e o acesso ao território permitem a construção das ‘disposições para ação’ ao longo dos ciclos de vida dos sujeitos. Um menino que não participou da comunidade de práticas da pesca e, portanto, não teve acesso adequado a modos de desenvolver sua disposição para ação no ambiente dos lagos, dificilmente se

tornará um pescador com um vínculo territorial efetivo para manter e reproduzir a territorialidade ribeirinha.

Corpos e paisagens se desenvolvem mutuamente a partir do engajamento. Um processo de constituição do ‘ser-no-mundo’. O corpo é a forma na qual uma criatura está presente como um ‘ser-no-mundo’ (Ingold 2000), mundo que se apresenta na forma de paisagem. Nesse sentido, como afirma Escobar (2010), o direito a ‘ser-no-mundo’ só se realizaria com a afirmação do direito ao espaço para ser (o território) e do direito à autonomia para ser (a participação). A participação na comunidade de práticas possibilita que o sujeito desenvolva sua ‘capacidade afetiva’ para continuar reproduzindo o modo de vida a partir dessa territorialidade. Apenas a partir da afirmação do direito ao território, há também o reconhecimento político do direito a um espaço para desenvolvimento de corpos e paisagens.

REFERÊNCIAS

- Ayres, José Márcio et al. 2005. *Os corredores ecológicos das florestas tropicais do Brasil*. Belém: Sociedade Civil Mamirauá.
- Ayres, José Mércio. 2006. *As matas de várzea do Mamirauá: médio rio Solimões*. Belém: Sociedade Civil Mamirauá.
- Alencar, Edna, Souza, Isabel, e Gonçalves, Ana Cláudia. 2014. Questões de gênero em projetos de manejo de recursos pesqueiros nas Reservas de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá e Amanã, Amazonas, in *Pesca, Turismo e Meio Ambiente*. Organizado por Leitão, Rosário Andrade, pp. 123-144. Recife: EDUFRPE.
- Alencar, Edna, Palheta, Sandra, e Souza, Isabel. 2015. Trabalho na Pesca, ação política e identidade: as mulheres da Colônia de Pescadores Z-32 de Maraã, Amazonas, in *Aqui estamos nós: entre as águas dos mares, nas águas dos rios, nas terras de trabalho na pesca artesanal*. Editado por Scherer, Elenise, pp. 40-51. Rio de Janeiro: Garamond.
- Amaral, Ellen et al. 2013. Principales acciones y lecciones aprendidas con la gestión participativa del paiche de Mamirauá, in *Hacia el manejo de las pesquerías en la cuenca amazónica perspectivas transfronterizas*. Editado por Collado, Luis, Castro, Edgardo, e Hidalgo, Max. pp. 101-115. Lima: Instituto del bien común.
- Braga, Gustavo, Fiuza, Ana Louise, e Remoaldo, Paula. 2017. O conceito de modo de vida: entre traduções, definições e discussões. *Sociologias* 19(45): 370-396. <https://doi.org/10.1590/15174522-019004521>.
- Brasil. *Instrução Normativa nº 34, 18 de junho de 2004*. Estabelece normas gerais para o exercício da pesca do pirarucu (*Arapaima gigas*) na Bacia Hidrográfica do Rio Amazonas. Brasília: Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis.
- Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre. 1989. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil.
- Carneiro da Cunha, Manuela, Almeida, Mauro William Barbosa de. 2002. *Enciclopédia da Floresta*. pp. 18-30. São Paulo: Companhia das Letras.

- Carvalho, Isabel, Steil, Carlos Alberto. 2012. O pensamento ecológico de Tim Ingold. *Anuário de Antropología Social y Cultural en Uruguay* 10: 239-241. https://repositorio.pucrs.br/dspace/bitstream/10923/8681/2/O_pensamento_ecologico_de_Tim_Ingold.pdf.
- Escobar, Arturo. 2010. *Territorios de diferencia: lugar, movimiento, vida, redes*. Popayán: Envión.
- Ferreira, José Cândido, Peralta, Nelissa, e Costa, Rafael Barbi. 2015. “Nossa reserva”: redes e interações entre peixes e pescadores no Médio rio Solimões”. *Amazônica – Revista de Antropologia* 7(1): 158-185. <http://dx.doi.org/10.18542/amazonica.v7i1.2155>.
- Furtado, Lourdes. 1993. *Pescadores do rio Amazonas: um estudo antropológico da pesca ribeirinha numa área amazônica*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.
- Gibson, James. 1979. *The ecological approach to visual perception*. Boston: Houghton Mifflin.
- Gonçalves, Ana Cláudia. 2018. Os conhecimentos tradicionais nas práticas de manejo de pirarucu (*Arapaima gigas*) no médio Solimões, Amazonas, Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, Universidade do Estado do Amazonas, Tefé.
- Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. New York: Routledge.
- Ingold, Tim. 2010. Da transmissão de representações à educação da atenção. *Educação* 33: 6-25. <https://revistaseletronicas.pucrs.br/index.php/faced/article/view/6777>.
- Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá. 2018. *Sistema de Monitoramento Demográfico e Econômico/SIMDE*. Tefé: IDSM.
- Lave, Jean. 2015. Aprendizagem como/na prática. *Horizontes Antropológicos* 21(44): 37-47. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832015000200003>.
- Lave, Jean, Wenger, Etienne. 1991. *Situated learning: legitimate peripheral participation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lima, Deborah de Magalhães, Peralta, Nelissa. 2017. Developing Sustainability in the Brazilian Amazon: Twenty Years of History in the Mamirauá and Amanã Reserves. *Journal of Latin American Studies* 49(4): 799-827. <https://doi.org/10.1017/S0022216X17000414>.

- Little, Paul. 2002. Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: Por uma Antropologia da Territorialidade. *Anuário Antropológico* 28(1): 251-290. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/7433387.pdf>.
- Oliveira, Ronisson de Souza, Peralta, Nelissa. 2020. “O rio comanda a vida”: aprendizagem do nado em uma comunidade ribeirinha do Amazonas. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud* 18(1): 1-27. <https://doi.org/10.11600/1692715x.18104>.
- Pelisser, Catherine. 1991. The Anthropology of Teaching and Learning. *Annual Review of Anthropology* 20: 75-95. <https://doi.org/10.1146/annurev.an.20.100191.000451>.
- Peralta, Nelissa. 2012. “Toda ação de conservação precisa ser aceita pela sociedade”: manejo participativo em reserva de desenvolvimento sustentável. Tese de doutorado, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- Poole, Fitz John. 2007. Socialization, enculturation, and the development of personal identity, in *Companion Encyclopedia of Anthropology*. Editado por Tim Ingold, pp. 831-860. Londres: Routledge.
- Queiroz, Helder, Sardinha, Arluce. 1999. A preservação e o uso sustentado dos pirarucus em Mamirauá, in *Estratégias para manejo de recursos pesqueiros em Mamirauá*. Editado por Helder Queiroz e William Crampton, pp. 108-141. Brasília: Sociedade Civil Mamirauá, CNPq, MCT.
- Ramalho, Cristiano. 2011. O sentir dos sentidos dos pescadores artesanais. *Revista de Antropologia* 54 (1): 315-352. <https://www.jstor.org/stable/41825786>.
- Ramalho, Emiliano, et al. 2009. Ciclo hidrológico nos ambientes de várzea da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá-médio rio Solimões, período de 1990 a 2008. *Uakari* 5: 61-87. <https://mamiraua.org.br/documentos/6a017c197d4a436588089fed01277eec.pdf>.
- Reis, Marise. 2005. *Arengas e picicas: reações populares à Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá no estado do Amazonas*. Belém: Sociedade Civil Mamirauá.
- Santos, Lucimara dos. 2017. *Etnoecologia de peixes do lago Tefé, Amazonas, Brasil, a partir de pescadores locais*. Trabalho de conclusão de curso, Centro de Estudos Superiores de Tefé, Universidade do Estado do Amazonas, Tefé.
- Sautchuk, Carlos. 2007. O arpão e o anzol: técnica e pessoa no estuário do Amazonas. Tese de doutorado, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília.

- Sautchuk, Carlos. 2015. Aprendizagem como gênese: prática, *skill* e individuação. *Horizontes Antropológicos* 21(44): 109-139. <https://doi.org/10.1590/s0104-71832015000200006>.
- Sautchuk, Carlos, Sautchuk, João Miguel. 2014. Enfrentando poetas, perseguindo peixes: sobre etnografias e engajamentos. *Mana* 20(3): 575-602. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132014000300006>.
- Scoones, Ian. 1998. Sustainable Rural Livelihoods: A Framework for Analysis. *IDS Working Paper* 72. Brighton: IDS. <https://opendocs.ids.ac.uk/opendocs/handle/20.500.12413/3390>.
- Setton, Maria da Graça. 2002. A teoria do habitus em Pierre Bourdieu. *Revista Brasileira de Educação* 20: 60-74. <https://doi.org/10.1590/S1413-24782002000200005>.
- Silva, Regina Coeli. 2011. A teoria da pessoa de Tim Ingold: mudança ou continuidade nas representações ocidentais e nos conceitos antropológicos? *Horizontes Antropológicos* 17 (35): 357-389. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832011000100012>.
- Sousa, Marília, 2017. Teçumes e Teçumeiras: Etnografia da Construção de Identidade Política das Artesãs da RDS Amanã. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas, Manaus.
- Sousa, Marília, Bezerra et al. 2017. Teçume d'Amazônia: fortalecimento político das mulheres produzindo vitalidade de conhecimentos tradicionais. *Amazônica-Revista de Antropologia* 8(2): 310-340. <http://dx.doi.org/10.18542/amazonica.v8i2.5046>.
- Stradelli, Ermanno. 1929. Vocabularios da lingua geral portuguez-nheêngatú e nheêngatú-portuguez, precedidos de um esboço de Grammatica nheênga-umbuê-sáua miri e seguidos de contos em lingua geral nheêngatú poranduaa. *Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro* 104 (158): 9-768. http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Astradelli-1929-vocabularios/stradelli_1929_vocabularios.pdf.
- Viana, João Paulo, Damasceno, José Maria, e Castello, Leandro. 2003. Desarrollo de la pesca comunitaria en la Reserva de Desenvolvimento Sostenible Mamirauá, in *Fauna Socializada, Tendencias en el manejo participativo de la fauna en América Latina*. Editado por Campos Roza, Claudia, Ulloa, Astrid, pp. 335-351. Bogotá: Fundación Natura/MacArthur Foundation/Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

MUSEO KUYFI MAPUCHE MOGÑEM: *UNA PROPUESTA DE REVITALIZACIÓN DEL PATRIMONIO BIOCULTURAL A ESCALA HUMANA*

Ramírez, Stepfanie



Fundación Manfred Max-Neef

Henríquez Zúñiga, Christian



Facultad de Ciencias Sociales y Económicas, Universidad Católica del Maule

Pilquimán Vera, Marisela



Académica - Universidad Austral de Chile, Instituto de Turismo

submissão: 28/06/2021 | aprovação: 10/01/2022

RESUMO

A partir de la re-significación de un museo local, la articulación entre naturaleza, ser humano y tecnología propuesta por el Desarrollo a Escala Humana y la gestión integrada y participativa del turismo de base comunitaria se propone reflexionar en torno a una experiencia emergente de revitalización biocultural inserta dentro del Programa de Turismo de Base Comunitaria Los Ríos. Así, desde un enfoque cualitativo de investigación complementado con herramientas de la Investigación Acción Participante, se identifican distintos elementos de interés biocultural mapuche entre los territorios de Challupen hasta Liquiñe en la comuna de Panguipulli (Región de Los Ríos) al Sur de Chile, los cuales se articulan en una red, a escala de la vida, que visibiliza la complejidad de los contextos territoriales, integrados indistintamente, tanto por la diversidad biótica y abiótica, como por la diversidad de la riqueza cultural y organizacional.

Palavras-chave: Museo; Biocultural; Revitalización; Desarrollo a escala humana; Mapuche.

KUYFI MAPUCHE MOGÑEM MUSEUM: A PROPOSAL FOR THE REVITALIZATION OF BIOCULTURAL HERITAGE ON A HUMAN SCALE

ABSTRACT

From the re-significance of a local museum, the articulation between nature, human beings and technology proposed by the Human Scale Development and the integrated and participatory management of community-based tourism, it is proposed to reflect on an emerging biocultural revitalization experience, inserted within the Los Ríos Community-Based Tourism Program. Thus, from a qualitative research approach complemented with Participant Action Research tools, different elements of Mapuche biocultural interest are identified between the territories of Challupen to Liquiñe in the commune of Panguipulli (Los Ríos Region) in southern Chile - which are articulated in a network, on a life scale, that makes visible the complexity of territorial contexts, integrated indistinctly, both by biotic and abiotic diversity, as well as by the diversity of cultural and organizational wealth.

Keywords: Museum, biocultural, revitalization, Human Scale Development, Mapuche.

MUSEU KUYFI MAPUCHE MOGÑEM: UMA PROPOSTA PARA A REVITALIZAÇÃO DO PATRIMÔNIO BIOCULTURAL À ESCALA HUMANA

RESUMEN

A partir da ressignificação de um museu local, da articulação entre natureza, seres humanos e tecnologia proposta pelo Desenvolvimento em Escala Humana e a gestão integrada e participativa do turismo de base comunitária, propõe-se refletir sobre uma experiência emergente de revitalização, inserido no Programa de Turismo Comunitário de Los Ríos. Assim, a partir de uma abordagem de pesquisa qualitativa complementada com ferramentas de Pesquisa-Ação Participante, identificam-se diferentes elementos de interesse biocultural mapuche entre os territórios de Challupen e Liquiñe na comunidade de Panguipulli (Região de Los Ríos) no sul do Chile, que se articulam em rede, numa escala de vida, que torna visível a complexidade dos contextos territoriais, integrados indistintamente, tanto pela diversidade biótica e abiótica, como pela diversidade da riqueza cultural e organizacional.

Palabras-clave: Museu, biocultural, revitalização, desenvolvimento em escala humana, Mapuche.

“Aquí se resguarda la memoria colectiva de un pueblo milenario, un pueblo que sabe de la naturaleza, que habla con los espíritus, los defiende y los respeta. Se cuentan historias que sucedieron, que fueron traspasadas oralmente, soñadas, o vividas. Pero, ¿Por qué siempre nuestros relatos son tratados como mitología?

Cecilia Rayen Caniuman Ancalef

1. INTRODUCCIÓN

El rol tradicional de los museos en el pasado estuvo ligado a formas depositarias, vinculadas a la preservación y visión del mundo de las clases aristocráticas al amparo del colonialismo, en lo político, y del evolucionismo cultural, en lo científico (Van Geert 2016). Sin embargo, hoy, los museos, así como las museologías emergentes presentan enfoques y categorías que son oportunas de revisar tomando en consideración reflexiones y prácticas de memoria para responder a la necesidad de transformaciones en todos los ámbitos de la vida (Flórez 2007; Walsh 2007).

Es así como nace la nueva museología, movimiento teórico, político y filosófico interdisciplinario enfocado en difundir el papel social de los museos a través de la renovación de las tradicionales dimensiones de inmueble, público y colección en territorio, comunidad y patrimonio (Declaración de Quebec 1984; Fúquene, Blanco & Weil 2019) tomando en cuenta nuevas formas de investigar, conservar y exhibir el patrimonio tangible e intangible.

Como se propone en este trabajo, dicho movimiento puede encontrar sustento y correlaciones con la teoría del Desarrollo a Escala Humana (DEH a partir de ahora) (Max-Neef, Elizalde & Hopenhayn 1993) y el axioma biocultural (Toledo y Barrera 2008) para responder al desafío de revitalizar la imaginación museal a través de procesos participativos que pongan en el centro el reconocimiento de prácticas “otras” y den un giro epistemológico a las lógicas de dominio que acompañan a las prácticas museográficas (Zapata 2018; Castro & Grosfoguel 2007; Quijano 1992).

En este sentido, en el marco del Programa de Turismo de Base Comunitaria Los Ríos (en adelante TBC Los Ríos), experiencia de incubación territorial de largo plazo, inspirada en el DEH (Max-Neef et al. 1993), la economía Solidaria (Singer 1999) y la ecosocioeconomía (Sampaio 2010); se presenta, reinterpreta y re-significa el caso de un museo local, ubicado en Liquiñe, pueblo cordillerano en el sur de Chile.

Las reflexiones que giran en torno al rol que adquiere el museo local y la posibilidad que éste representa para la revitalización del patrimonio se inserta en un contexto donde converge una gran diversidad natural y cultural – mapuche y no mapuche-; en conjunción con planes de vida, prácticas tradicionales y no tradicionales, así como procesos de despojo, usurpación y mercantilización

que ponen en riesgo los centros de diversidad biocultural (Escobar 2011; Toledo & Bassols 2008; Guerrero 2004).

Optando por una estrategia metodológica que combina un enfoque cualitativo con herramientas de la investigación acción participante, en primer lugar, se re-significa el rol del museo tradicional a partir de la percepción de las y los interlocutores clave integrantes de comunidades mapuche que participan en el programa TBC Los Ríos. En segundo lugar, mediante cartografía participativa, se identifican elementos de interés biocultural, considerando el sentido de unidad que significa a varios territorios donde se integran naturaleza, ser humano y fuerzas cósmicas de forma indistinta, en oposición a las propuestas dicotómicas que definen al ser humano como especie “con cultura” frente al resto de especies “sin cultura” (Fernández 2008). Por último, inspirada en la propuesta de “redes a escala humana” definidas como aquellas conformadas por personas conscientes de su propio desarrollo (Fernández & Henríquez 2018), se presenta una propuesta para la conformación de una red comunitaria destinada a la revitalización de la memoria y el patrimonio biocultural mapuche mediante la declaración de principios que ponen en el centro la ancestralidad y los modos de ser que definen las interdependencias del presente.

1.1 NECESIDADES HUMANAS, NATURALEZA Y DESARROLLO

Hablar de desarrollo implica, por un lado, hablar del ser humano en general, es decir, considerar las relaciones que éste establece consigo mismo, con los demás y la naturaleza. Y, por otro lado, hablar de desarrollo nos traslada al ámbito de discursos e intenciones concretas que dependen de intereses y aspiraciones colectivas (sean grupos de personas o instituciones históricamente posicionadas) (Skewes 2000).

En esta reflexión, en 1986 surge la propuesta del “Desarrollo a Escala Humana” como un llamado para “quitar los anteojos crematísticos, abandonar el ansia de modernización uniformizadora, pensar en los valores de uso y apreciar la diversidad” (Max-Neef et al. 1993: 10) en medio de un contexto en el que se cuestiona la centralidad de una economía basada en el crecer indefinidamente sin tomar en cuenta los límites planetarios, la acumulación de la riqueza y la acentuada inequidad sustentada en estructuras de poder y dominación.

Basada en la centralidad de la vida y en priorizar las acciones locales, dicha teoría se construye a partir de la definición de tres pilares fundamentales. Estos son:

- i. Significar las necesidades humanas como universales y finitas a diferencia de los satisfactores o formas de satisfacerlas, que pueden ser muchas y variadas.

- ii. Transformar las estructuras desde una necesaria transdisciplinariedad y de abajo hacia arriba, a partir de una profundización democrática directa y participativa que estimule y fortalezca las capacidades de las personas dando lugar a niveles crecientes de autodependencia pensados en distintos niveles de articulación: de lo personal con lo social, de lo micro con lo macro y de la planificación con la autonomía.
- iii. Reconocer la relación orgánica entre ser humano, naturaleza y tecnología basada en los múltiples valores de los ecosistemas y las fuerzas creadoras que tienden hacia desarrollo, complejización, auto-organización y regeneración de la vida (Skewes 2019; Bookchin 1999, Morin 1974; Oyarzún 1973).

Poner en práctica estas premisas supone un desafío de creatividad que será necesario adaptar a las necesidades que se expresen localmente, a los tiempos de inmersión en los propios contextos locales, así como estimular la colectivización de sensibilidades que posibiliten la comprensión de las complejidades que dan origen a la identidad de los territorios.

1.2. PATRIMONIO, MEMORIA Y AXIOMA BIOCULTURAL

En la medida que se avanza en la comprensión de la escala de interacciones se amplía la complejización de relaciones humanas y ecológicas cuya interpretación requiere considerar, por un lado, epistemologías holísticas y transhumanas (Ingold 2012). Y por otro, reconocer las memorias, conocimientos ancestrales y procesos dinámicos

desde donde emanan sistemas de creencias, constructos culturales y prácticas otras basadas en la satisfacción de las necesidades humanas de acuerdo a los límites biosféricos (Max-Neef et al. 1996).

De acuerdo con lo anterior, de la integración del campo cultural y el eco-biológico de la mano de movimientos ecosociales y de pueblos originarios, surge la idea de lo “biocultural” concebido como constructo político de resistencia (Luque et al. 2018) frente a la devastación de los centros de diversidad biológica y cultural, donde se concentran paisajes, hábitats, especies, genomas y lenguas alrededor del mundo (Toledo & Bassols 2008).

En relación a esto último, la “nueva museología”, movimiento en continua transformación, converge con el axioma biocultural, al hallar en los conocimientos ancestrales y discursos ambientales la inspiración necesaria para problematizar las dimensiones patrimonio, territorio y comunidad desde el ámbito científico transdisciplinario.

Desde este punto de vista, se concibe el patrimonio como un proceso dinámico de atribuciones de valores, funciones y significados (Unesco 2014) resultado de prácticas colectivas de reapropiación y reinención legítima frente a procesos coloniales y de despojo que amenazan el resguardo y cuidado de comunidades y territorios (Boege 2018). Los territorios como

espacios de identidad y de historia (Vergara 2011), cuya consistencia fundamental es ser un sistema de significaciones e interpretaciones de realidades dinámicas que surgen del encuentro entre un proyecto de vida en común y la memoria biocultural, que es genética, lingüística y cognitiva (Toledo & Bassols 2008). Y la comunidad, como un tejido de relaciones de interdependencia y ecodependencia, asumiendo que como personas dependemos física y emocionalmente del tiempo que otras nos dan y que inherentemente vivimos sujetas a los límites de la tierra (Shiva, Mies & Herrero 2019).

2. METODOLOGÍA

2.1. ANTECEDENTES DEL TERRITORIO

La experiencia presentada se desarrolla al sureste de la pendiente occidental de la cordillera de los Andes, en la comuna de Panguipulli (Región de Los Ríos) en Chile. Parte de esta comuna forma parte de la Reserva de la Biósfera de Bosques Templados Lluviosos de los Andes Australes, declarada por la Unesco en 2007. Su paisaje se caracteriza por la presencia de bosque nativo, volcanes, glaciares y una amplia red de ríos y lagos, tales como el lago Calafquén, lago Panguipulli, lago Pirihueico y lago Neltume, condiciones que sostienen una importante diversidad ecosistémica;

combinada con distintas manifestaciones culturales del pueblo Mapuche.

Según resultados del Censo 2017¹, del total de la población estimada en 34.539 el 42,95% se autoreconoce como perteneciente al pueblo Mapuche. En cuanto a las actividades económicas, giran principalmente en torno a la agricultura, ganadería, caza, silvicultura, así como extracción, construcción y fabricación de productos de madera. Además, en los territorios que conforman el sector de Coñaripe a Liquiñe, se desarrollan actividades como apicultura, artesanía en madera nativa y telar mapuche (Pladeco 2013-2017).

A su vez, el valor paisajístico que agregan naturaleza, playas y termas confiere una elevada capacidad de atracción turística durante todo el año que resulta en amenaza y oportunidad al mismo tiempo. En términos cuantitativos, según datos del “Informe Estadístico Sietelagos Panguipulli” (Panguipulli 2019), durante los meses de enero y febrero de 2019 en Coñaripe, a 4.561 habitantes locales (Censo 2017) se suma aproximadamente 29.311 visitantes en una superficie de 412 km², lo que se traduce en que hay 6,5 veces más de población. En paralelo, con respecto a Liquiñe, a 2.632 habitantes locales (Censo 2017), se suma aproximadamente 4.824 visitantes en una superficie de 506,1 km². Estos datos, como señalan Pilquimán,

1 <http://resultados.censo2017.cl/Region?R=R14>.

Merino e Cabrera (2020), representan una potencial amenaza para “la relación de convivencia y bajo impacto que tradicionalmente han desarrollado las comunidades originarias mapuche y las zonas de conservación estatal”.

Con ánimo de responder a dichas amenazas, nace el Programa TBC Los Ríos, en el año 2013, para posicionarse como una propuesta concreta de resistencia y desarrollo de base local diferenciándose de tipologías ya conocidas en el territorio, tales como turismo de sol y playa, ecoturismo, turismo rural, agroturismo, turismo de naturaleza y termalismo (Guía de campo Trawun 2.0)², las cuales acentúan la inequidad de oportunidades entre la población mapuche y no mapuche en el territorio.

En este mismo contexto, en el marco de renovar las prácticas museológicas y abordar la interacción entre los museos y su entorno desde la perspectiva de analizar su sostenibilidad en el contexto de sus comunidades (Fúquene et al. 2019), surge en 2012 la iniciativa “Red de Museos y Centros Culturales de la región de Los Ríos” conformada por profesionales de la Dirección Museológica de la Universidad Austral de Chile, junto con el Consejo Internacional de Museos (ICOM). La red incluye 23 instituciones museológicas y centros

culturales distribuidos en las 12 comunas de la región, aunque especialmente concentrados en la comuna de Valdivia, siendo los más próximos al área en que se circunscribe el presente trabajo, los museos de la Memoria de Neltume, Despierta Hermano Malalhue y la Casona Cultural de Panguipulli.

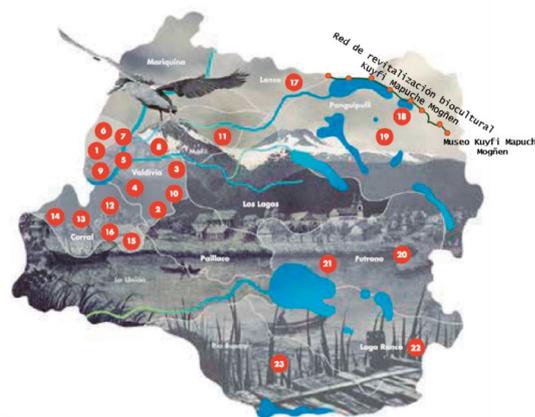


Ilustración 1 - Mapa de museos en Región de los Ríos. Fuente: Fúquene et al. (2019) con modificación propia para señalar la Red de Revitalización Biocultural propuesta a partir del presente trabajo.

2.2. ENFOQUE METODOLÓGICO: ESTRATEGIA DE LAS ACCIONES

La presente investigación es aplicada (Vargas 2009) pues se centra en poner en práctica estrategias transformadoras y actuaciones concretas en función de los resultados que diversifican el bagaje de nuevos conocimientos enriqueciendo cada una de las disciplinas que integran la comprensión del

² http://www.indap.gob.cl/docs/default-source/turismo-rural-y-artesan%C3%ADa/estudios-de-inter%C3%A9s/turismo-de-base-comunitaria-trawun_-panguipulli.pdf?sfvrsn=2.

rol de los museos en el presente mediante una experiencia vivenciada concreta.

Según el enfoque y naturaleza de la información, es de tipo cualitativa pues busca diseñar métodos abiertos que hagan justicia a la complejidad de la realidad en estudio, la cual se aborda por medio de datos primarios y desde la perspectiva del “giro decolonial” (Zapata 2018), haciendo visibles conocimientos otros y formas de producción otras, a la hora de pensar y proponer alternativas (Palma & Fernández 2019).

Como estrategia de investigación se considera el estudio de caso impregnado de la filosofía de la Investigación Acción Participante (IAP). Desde este enfoque investigativo se consideran las narraciones limitadas local, temporal y situacionalmente, dado el rápido cambio social y la diversidad resultante de los mundos vitales (Arias 2012; Flick 2007). Y se acoge la IAP porque tiene como principio básico el involucramiento directo de la población local en el diseño, recolección de datos y en el desarrollo de la investigación (Gadgil 2000; Seixas 2005).

Dado el nivel de alcance que se espera con la investigación se dice es propositiva, puesto que se espera servirá como antecedente para las comunidades de cara a futuras intervenciones que tengan que ver con procesos de revitalización de la memoria biocultural, por lo que este documento será una “vuelta de mano” y quedará al servicio

y libertad para ser modificado o adecuado a las necesidades territoriales.

La recopilación de la información se estructuró con base a tres fases: preactiva, interactiva y postactiva (Pérez 1994) considerando la importancia de su adaptación a un contexto en permanente cambio. De esta manera, la fase preactiva coincide con la formulación de la pregunta tomando en cuenta la necesidad manifiesta y los fundamentos epistemológicos que envuelven el caso, la recopilación de información de la que se dispone y estudios previos, así como el establecimiento de criterios para seleccionar el contexto en el que se desarrollará el estudio. En segundo lugar, la fase interactiva, corresponde con el contacto directo con el territorio, aplicando técnicas de recopilación de información como notas de campo, entrevistas y talleres. En total fueron realizadas cinco entrevistas semiestructuradas grupales a 11 interlocutores clave, 2 talleres de cartografía participativa y 2 actividades para revitalizar el museo, esto es, adecuar el espacio e inventariar el resguardo de 49 objetos; sumado a los encuentros previos donde fueron utilizadas las notas de campo por su carácter menos invasivo.

Por último, en la fase postactiva, se confeccionó una matriz de categorías de acuerdo a los objetivos de la propia investigación, con el fin de recopilar, ordenar y analizar la información

obtenida y validarla en función del marco teórico y el encuentro con académicas/os relacionadas/os con el área de la museología.

3. RESULTADOS

Los resultados de la investigación se presentan en torno a dimensiones prácticas y teóricas que responden a cada uno de los objetivos de la

investigación para decantar en la revitalización del patrimonio biocultural Mapuche dentro del Programa TBC - Los Ríos, a partir de la articulación de un museo local con elementos de interés biocultural identificados participativamente en el territorio tal y como se presenta a continuación en tabla 1.

Tabla 1 – Matriz de categorías de acuerdo a los objetivos de la investigación. Fuente: elaboración propia.

Objetivo General		
Revitalizar el patrimonio biocultural mapuche a partir de la articulación de un museo local con elementos de interés biocultural identificados por las comunidades originarias que participan en el programa TBC-Los Ríos.		
Objetivos específicos	Dimensiones prácticas	Dimensiones teóricas
Re-significar el rol del museo tradicional tomando en cuenta la percepción de los integrantes de comunidades mapuche que participan en el programa TBC-Los Ríos.	Relación con los museos Imagen tradicional Re-significación Conceptualización	<ul style="list-style-type: none"> • Patrimonio • Memoria Cognitiva • Necesidades humanas fundamentales.
Identificar, con integrantes de esas comunidades, elementos de interés biocultural en parte de los territorios que comprende dicho programa.	Elementos de interés biocultural	<ul style="list-style-type: none"> • Territorio • Memoria biológica (genética) • Relación naturaleza, ser humano y tecnología
Crear una propuesta integrada de red a escala humana para la revitalización del patrimonio mapuche a partir de la articulación de dichos elementos de interés biocultural con un museo local.	Revitalización Defensa del territorio Organizaciones Articulación con otros espacios (escuela, tbc..)	<ul style="list-style-type: none"> • Comunidad • Memoria lingüística. • Autodependencia

3.1. PATRIMONIO Y MEMORIA COGNITIVA PARA RESIGNIFICAR EL MUSEO

a) Crítica al rol tradicional de los museos desde la perspectiva de las comunidades locales

Desde la perspectiva de los/las interlocutores/as clave que participaron en este proceso, los museos son instituciones que representan una historia de dominio, saqueo y despojo de los vestigios arqueológicos y de la memoria local en desmedro de las sensibilidades y prácticas colectivas que configuran los sistemas de creencias de las diversas culturas. Como señala A.C (conversación personal, junio 2019): “Dentro de nuestro pueblo, siempre las cosas se tuvieron, pero con un propósito, no para que estén en una bodega o estén en manos de otras personas”.

Esta imagen de museos tradicionales relacionados con el momento histórico de colonización surge de los museos visitados por los(as) interlocutoras(es) clave, tales como el museo de Temuco, del Cerro Ñielol (también en Temuco), el museo de Villarrica, el Museo de Valdivia, Museo de Niebla, el Museo Huilo huilo y el Museo de Valparaíso (sin especificar cuál). De estas visitas N.M (conversación personal, junio 2019) señala: “Cuando fui al museo de Temuco igual me pasó algo raro porque había muchas joyas, y a mí siempre me han llamado la atención las joyas. Pero a la misma vez, yo decía: no, pues estas joyas

tienen que estar con su descendencia. ¿Por qué estar acá en un museo, por qué desenterrarlas y traerlas enseguida para acá, si eso pertenece a una familia?” complementado por lo que señala A.M Conversación personal, junio 2019): “Ver una joya bajo reja, o un vidrio en este caso, uno puede mirarlo, puede observarlo, uno puede aprender, puede sacar ideas, pero a través de eso te viene también la parte sentimental, que uno va y dice: ¿de quién sería?, ¿a quién se lo habrán quitado?, ¿de dónde lo habrán sacado?, ¿de qué manera se habrá obtenido esta prenda para tenerla en exhibición?” (conversación personal, junio 2019).

Luego la percepción negativa acerca de los museos es asociada con lo que éstos representan para las comunidades considerando, además, escenarios y dinámicas actuales que agudizan los problemas de los territorios. Estos son: invasión turística e intervencionismo a gran escala, plantas de tratamiento de agua, presión inmobiliaria, acumulación de basura, drogadicción, industria forestal, evangelización, la pérdida de los mayores del territorio cuya muerte se asocia con la pérdida de conocimiento, así como la emigración de jóvenes que al volver regresan con un pensamiento urbano desarraigado de las prácticas tradicionales propias de los territorios.

Es por ello que, para actualizar la museología tradicional, se requiere de la participación para

incorporar guiones museológicos que visibilicen el origen de dichos objetos, cómo se consiguieron y si existió o no el consentimiento para su exhibición, con el objetivo de manifestar la necesidad de no encapsular a su pueblo en un pasado estático, pues en la concepción mapuche *Kuyfi* es la memoria dinámica mapuche dada por las formas antiguas que inspiran y guían las formas de habitar el presente.

A esto último se suma la reivindicación de derecho a la reparación de imágenes denigradas y al reconocimiento de lo que significa la exhibición de hallazgos con atribuciones espirituales, dado que acorde CC (conversación personal junio 2019) en relación con estos hallazgos “se irrumpen los

viajes”, tomando en cuenta la trascendencia que tiene la muerte para el pueblo mapuche y por AM (conversación personal junio 2019): “con los museos se rompen los ciclos de las cosas”.

Por otro lado, con respecto a la función tradicional de los museos en relación a la experiencia de la visita, los/las participantes señalan la falta de interacción de estos espacios con los/las visitantes y el carácter elitista que representan estas instituciones, pues como señala MN (conversación personal, junio 2019) “impiden que el conocimiento esté al servicio de las comunidades” e igualmente, se percibe el carácter centralizado de los museos como un impedimento para la participación comunitaria.



Ilustración 2 - Actividades para la resignificación del rol tradicional de los museos. Fuente: banco de imágenes de la investigación.

b) Re-Significación del rol de los museos dentro del programa tbc-los ríos

Desde la percepción de las/los interlocutores/as clave, los museos debieran ser espacios de encuentro para dar continuidad a acciones enfocadas en dignificar las manifestaciones y expresiones que continuamente son invisibilizadas o confinadas en un pasado estático como consecuencia del legado de la memoria de una sociedad permeada por prácticas coloniales, de conquista y sumidas ante la imposición del crecer indefinidamente. Como sugiere CC (Conversación personal, junio 2019) con respecto a la funcionalidad del museo: “Ancestralmente hay una cultura que está latente, que existe y que ha existido y quiere seguir existiendo, por ello, un museo sería un espacio de educación y concientización, un espacio de encuentro”.

En un sentido de pertinencia y pertenencia territorial, el museo “deberá ser vivo”, conformado por resguardos de vestigios arqueológicos o de objetos coleccionados por medio de la herencia, donación o regalo. Dichos objetos serán acompañados por la vivencia de ver cómo se hacen, pues en el territorio existe una gran riqueza en cuanto a artesanos y artesanas que aún conservan el conocimiento sobre prácticas tradicionales.

De igual forma, como señala CC (Conversación personal, junio 2019) “un museo aquí tendría que

ser como patrimonio de todos los habitantes. No sólo, de la familia quizá. Aquí éramos todos familia antiguamente. ¡Todos! Los Ancalef, los Punulef, los Curiñanco, los Buchulef, los Curilef, los Cañulef... Todos eran hermanos, antiguamente”. Por lo que se debiera contar con uno o varios espacios destinados a resguardar la propia reconstrucción histórica desde los territorios, pues en esencia cada familia debiera salvaguardar la herencia de sus antepasados. De esta manera surge la propuesta de red integrada de revitalización del patrimonio biocultural, con el objetivo de integrar las diversidades territoriales, identificadas participativamente bajo el nombre “*Kuyfi Mapuche Mogñen*”, que en mapuzungun (la lengua de la tierra) alude a las formas de ser que tiene el pueblo mapuche en el presente en conexión con sus antepasados/as.

Con relación a los vestigios encontrados, será necesario hacer una práctica ceremonial que abra paso al respeto hacia los *kuyfi* (antepasados) y hacia las relaciones que se tienen con el entorno, en presencia de algún/a machi o autoridad ancestral del territorio para salvaguardar las relaciones espirituales y en respeto a los *gñem* (energías que fortalecen y dan protección a los territorios) de acuerdo a la necesidad humana fundamental de la trascendencia.

Por otro lado, en cuanto a objetos y prácticas

del presente consideradas representativas para el territorio, se destacan la artesanía en madera, plata y cerámica, los saberes culinarios, prácticas espirituales como el *nguillatun*, prácticas ancestrales como el palín, el *trafkintuwe* (trueque) o los *trawun* (encuentros) y prácticas agrícolas o de recolección (como el piñoneo o la recolección de hongos).

A continuación, estos elementos se aglutinan en forma de principios o valores definidos como los pilares en que se sustenta el accionar político, pues la revitalización del territorio se posiciona desde el propio universo de lucha, que no es sólo por lugares o territorios, si no por el sentido y significación del territorio que se origina en un complejo único determinado por la memoria biocultural.

Tabla 2 - Principios y Valores del Museo “Kuyfi Mapuche Mogñen”. Fuente: elaboración propia a partir de conversaciones personales con los/las interlocutores/as clave.

Principio	Descripción
Principio de dignificación	Museos como espacios de encuentro enfocados en dialogar acerca del pasado y presente.
Principio de respeto	Decisión política de decidir qué se muestra hacia fuera y qué se queda en el interior.
Principio de transparencia	Cómo se encontró, a quién perteneció, dónde se encontró, hubo o no el consentimiento.
Principio de subjetividad	Quién escribe el guion museológico, desde dónde
Principio de derecho de resguardo	En caso de no consentimiento, asegurar el resguardo por parte de los núcleos familiares y a partir de la legalidad reconocer los saberes, oficios y prácticas ancestrales propias del territorio.
Principio de pertenencia y pertinencia cultural	Museos vivos (vivenciar la artesanía).
Principio de espiritualidad	Acompañar de prácticas ceremoniales el encuentro de vestigios/memorias.

3.2. TERRITORIO, MEMORIA GENÉTICA Y ELEMENTOS DE INTERÉS BIOCULTURAL

En relación a la percepción del territorio, destaca el sentido de unidad que lo significa, integrado por naturaleza, ser humano y fuerzas cósmicas de forma indistinta. De esta unidad, como menciona Caniuman (2020) radican algunos de los principios que rigen la cosmovisión mapuche. Así mismo, como señala C.C:

“Todo el territorio. Todo es representativo. Es que los *winkas* lo llaman paisaje, para nosotros somos parte de ello, no es que lo separemos. Nosotros somos parte de él, estamos. ¡Somos el territorio nosotros! ¡Nosotros somos! Somos de la naturaleza. Somos todo lo que nos rodea. No es que estemos aparte” (conversación personal, junio 2019).

Por ello, los elementos bioculturales identificados en el territorio, como se observa en la cartografía (imagen 2) no corresponden solo a elementos de la naturaleza, sino también se relacionan con una fuerte presencia de elementos espirituales, que, en su conjunto y desde la cosmovisión mapuche, forman un centro de vida en el que la conformación del todo tiene sentido cuando se entiende que naturaleza y ser humano no existen de forma separada. Así, se entremezclan

sitios ceremoniales, que son, gracias a la presencia de elementos significativos como los bosques de araucarias, los cursos de agua o el monte *Kolohue* y *Rukapillan*, ambos centros de diversidad asociados también a la propia cosmovisión del lugar, pues como señala AC ante la pregunta acerca de qué es lo más representativo en su territorio:

“Las entradas al parque nacional donde estaban las casas de piñoneo, también ahí hay lugares ceremoniales y espirituales que son importantes para nosotros. Y también el entorno, la naturaleza, todo tiene un espíritu, pues sobre todo para el pueblo mapuche, el bosque, los ríos, los lagos, son lugares importantes que han sido invadidos y están siendo contaminados actualmente” (comunicación personal, 3 de junio de 2019).

A su vez, son considerados representativos otros elementos como la presencia de actividades como la artesanía, la presencia de personas que son consideradas sabias (*kimche*) y representan cierto estatus de respeto y autoridad, así como aquellos planes de vida que, relacionados con el turismo, toman un papel importante a la hora de compartir relatos hacia afuera del territorio como es el caso del camping Melita o la Ruta Mili mili, ambos lugares identificados en los talleres de cartografía participativa.

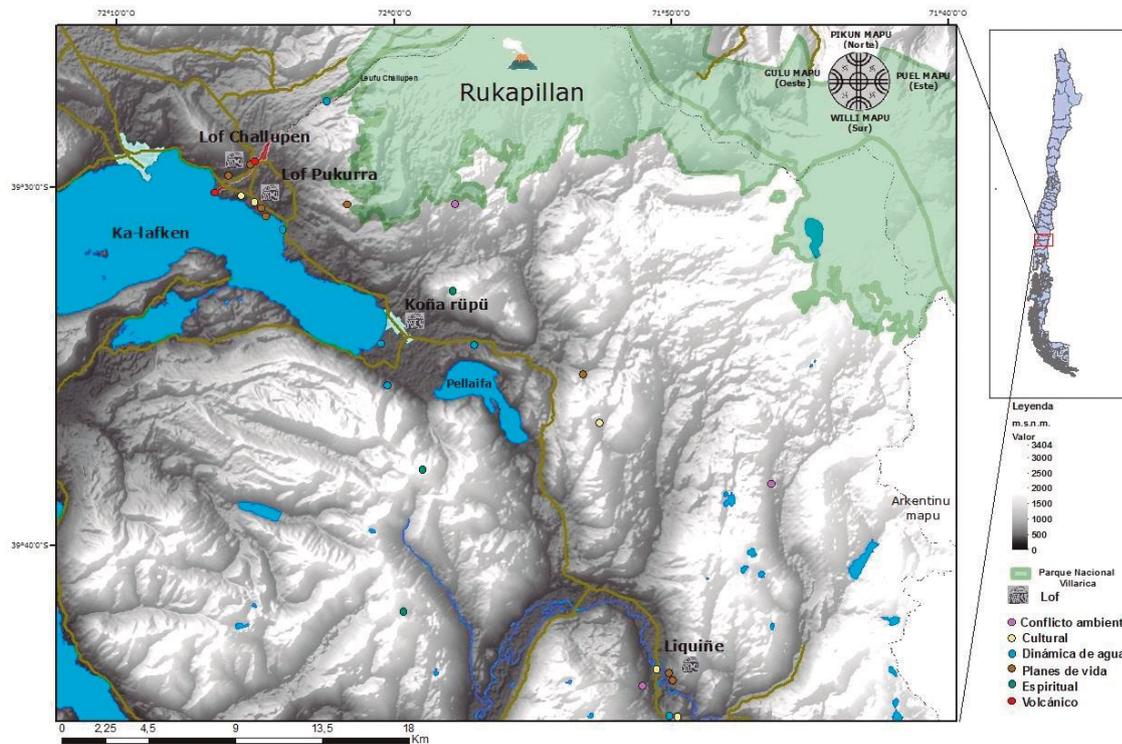


Ilustración 4. Mapa resultado de cartografía participativa con elementos de interés de biocultural.
Fuente: elaboración propia con Programa ArcGis Pro.

Por último, de acuerdo al axioma biocultural reconocido como constructo político dentro del universo de lucha mapuche, se destaca la presencia de conflictos ambientales en el territorio, desde donde surge la propuesta de crear una casa de la memoria de la lideresa ecologista Macarena Valdés, cuya muerte forma parte del creciente número de líderes y lideresas socioambientales/ecologistas asesinados(as) alrededor del mundo tal y como se recoge en el Environmental justice Atlas.

3.3. COMUNIDAD Y MEMORIA LINGÜÍSTICA: SE CUIDA AQUELLO QUE SE CONOCE

El museo se inserta en un escenario determinado por un nivel de complejidad estructural (imagen 4) atravesado por tres ejes transversales que debieran dialogar entre ellos en un sentido de participación y horizontalidad. Estos son:

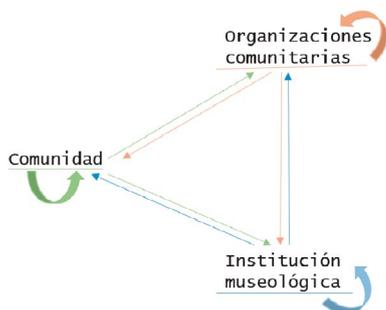


Ilustración 5 – Dimensiones que definen escenario de relaciones entre comunidad, organizaciones comunitarias e institución museológica. Fuente: elaboración propia.

El nivel comunidad, corresponde con las articulaciones que haga el museo con las escuelas en el territorio, dado que como señalan los(as) interlocutores (as) clave, los centros educativos representan un espacio importante de validación. Dicha alianza se enfocará en fortalecer la enseñanza de la lengua mapuzungun, lengua originaria del pueblo mapuche en peligro de desaparecer como consecuencia del éxodo rural identificado por Rico (2018) como uno de los principales desafíos identificados que afectan las necesidades humanas fundamentales en la dimensión cultural. Además, cabe señalar la importancia que tiene el lenguaje a la hora de construir realidades, pues como señala Caniuman (2020) al comparar el castellano con respecto al mapuzungun:

La lógica castellana, se basa en pensar todo por separado, estructurado de tal forma que sigue un proceso, un

imaginario que separa todo, que unos segundos te llevan a un lado, y en otros segundos estás en otro. En cambio, en nuestra visión, porque no podemos llamarlo lógica, son entes naturales que siguen varios ciclos, que además son muy amplios, diversos, que ocurren simultáneamente, y que jamás ha sido entendido por la lógica o jamás ha podido ser mecanizado. (Caniuman 2020: 80).

En cuanto al nivel de organizaciones comunitarias, es reconocida como organización autoconvocada la práctica de autorreconocimiento como mapuche al amparo del Convenio 169 de la OIT, las comunidades ancestrales que conservan su *Nguillatun*, como Juan chañapi o Nepu de Ramón Chincolef, así como las agrupaciones Kona Rupu Futa Mapu que defiende los humedales o la agrupación autoconvocada por la defensa de *Rukapillan*.

Por su parte, las instituciones museológicas debieran poner al servicio de la comunidad conocimientos y estrategias de conservación, es decir, servir como brazo técnico, permitiendo a lacomunidades actuar de forma autónoma de acuerdo a las especificidades de los elementos bioculturales del territorio, vigilando que las instancias de colaboración no fagociten la identidad y capacidad creativa de los/las participantes.

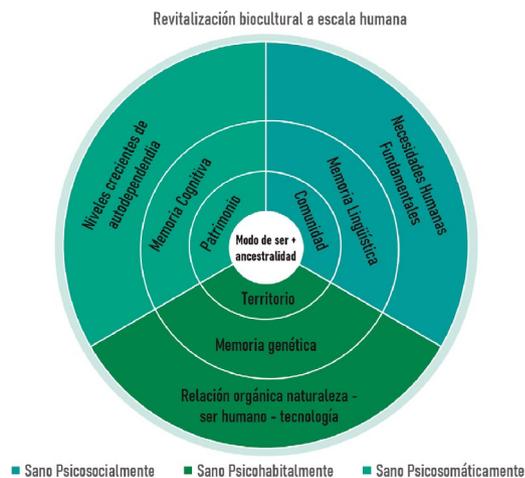


Ilustración 6. Revitalización biocultural a escala humana. Fuente: elaboración propia.

Por otro lado, en cuanto a la administración de la Red de Revitalización biocultural *Kuyfi Mapuche Mogñem* (Imagen 5), se propone la creación de un plan de manejo participativo acorde a las necesidades del territorio. Para ello, tomar en cuenta las habilidades de coexistencia derivadas del conocimiento ancestral en relación a las dimensiones patrimonio, comunidad y territorio con el fin de realzar todas las posibilidades que se despliegan de un ser humano sano psicosomáticamente (consigo mismo), psicosocialmente (con los demás) y psicohabitualmente (con el entorno). Como señala CC (conversación personal, junio 2019):

“Nosotros podríamos colocar las temáticas. Podríamos invitar a la gente, a los niños, a las escuelas, a gente de otro lado. Nosotros pondríamos el tema. Nos posicionaríamos. Serviría para igual

a nuestra misma gente subirle la autoestima o auto valernos, porque nosotros hemos sufrido la discriminación por mucho tiempo y la gente se siente discriminada todavía” (Conversación personal, junio 2019).

4. RECOMENDACIONES PRELIMINARES Y CONSIDERACIONES FINALES

Desde la perspectiva de las y los interlocutores clave del Programa TBC-Los Ríos un museo comunitario debe pensarse como un elemento integrado dentro de una red de revitalización, en la que se conciban los elementos que la componen como dinámicos, en continua transformación y significados de forma autónoma.

En este sentido, la propuesta museológica “Kuyfi Mapuche Mogñem” se inserta en un universo mayor en el que se:

- i. Incentive la socialización de conocimientos a través de diálogos de saberes.
- ii. Propicie la instalación de sensibilidades que visibilicen el alarmante proceso de deterioro ecológico planetario que amenaza la memoria biocultural y los saberes ancestrales de pueblos originarios y campesinos, creando un discurso y uso desde la base.
- iii. Ponga en práctica la transdisciplina, en una transición hacia visiones ontológicas del mundo no reduccionistas que tomen en cuenta las realidades como sistemas diversos y complejos.
- iv. Motive la participación y creatividad humana para transitar hacia formas de vivir orgánicamente con la naturaleza, en un proceso de interdependencia entre pares y de satisfacción colectiva

y sinérgica de las necesidades.

v. Reconozca, como señalan Max-Neef et al. (1993), el valor y potencial de los sectores invisibilizados, fortaleciendo la articulación de redes a escala humana constituidas como lugares de memoria biocultural, en un sentido de identidad, resistencia y pertinencia

vi. Fortalezca la horizontalidad y participación, en defensa de la dinamicidad de la vida frente a modelos de rescate propuestos de arriba hacia abajo y de afuera hacia adentro.

vii. Reivindique y defienda el territorio, respondiendo a la capacidad museológica de crear y posicionar discursos. Por lo que en este sentido la propuesta podrá ser complementada, por ejemplo, con exposiciones fotográficas itinerantes que den muestra de los cambios paisajísticos por presencia de prácticas a gran escala como la presión ejercida por las inmobiliarias, el turismo de masa o la deforestación.

viii. Disipe las falencias que hay dentro del sistema educativo formal chileno; cuya estructura, tal y como señalan Rico e Ibarra (2020) es el resultado de una selección cultural e ideológica de procesos de colonización.

Por otro lado, desde el ámbito de la gestión comunitaria, avanzar en la articulación de estos espacios con prácticas otras como el turismo de base comunitaria y la revitalización de artes y oficios a la hora de conformar modelos piloto que sean replicables quedando siempre al servicio de ser adaptados a las necesidades manifiestas por

las personas que coexisten con el ambiente.

Por último, frente al proceso de crisis civilizatoria, los museos se constituyen como espacios cuya responsabilidad responde a la necesidad de revitalizar el sentido del mundo, de reconectarnos con el arte de la contemplación, con el ir despacio, con convivir con cadenas largas de producción; retomando la dimensión espiritual, necesidad humana fundamental cuya misión se relaciona con el volver a conectarnos, a encontrarnos con nosotros, con los demás, con la naturaleza y con el universo, porque como dicen: *somos polvo de estrellas.*

AGRADECIMIENTOS

Agradecemos a Guillermo Queupumil, por su alegría y disposición a resguardar la memoria. Al Longko Mario Neihual, padre e hijo, por compartir su sabiduría ancestral. A Cecilia Caniuman por su valentía y amor incondicional a la Mapu. A la familia Mariflo por su calidez. Y a las comunidades por re-existir y defender la vida.

REFERENCIAS

- Arias, Patrizio Guerreiro. 2012. Corazonar desde el calor de las sabidurías insurgentes. *Sophia: colección de Filosofía de la Educación* 13: 199-228.
- Arias, Patrizio Guerreiro. 2004. *Usurpación simbólica, identidad y poder*. la fiesta como escenario de lucha de sentidos. Quito: Abya-Yala.
- Boege, Eckart 2018. Hacia una antropología ambiental para la apropiación social del patrimonio biocultural de los pueblos indígenas, en *Tópicos bioculturales: Reflexiones sobre el concepto de bioculturalidad y la defensa del patrimonio biocultural de México*. Editado por Toledo, Victor, Alarcón-Cháires, Pablo. pp.34-66. Ciudad del Mexico: RedBiomex.
- Bookchin, Murray. 1999. *La ecología de la libertad: la emergencia y la disolución de las jerarquías*. [s.l.]: Nossa y Jara, Madre Tierra y Colectivo Los Arenalejos.
- Caniuman, Ancalef, C. R. (2020). ¿Es muy difícil entender el grito de la tierra? A partir de relatos, historias y visión de territorio mapunche de cordillera y lagos. Mallolafken ediciones. Challupen: Mallolafken ediciones.
- Castro Gómez, Santiago, Grosfoguel, Ramón. 2007. *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del hombre editores.
- Declaracion de Quebec. 1984. *Principios básicos de una Nueva Museología*.
- Escobar, Arturo. 2011. *Epistemologías de la naturaleza y colonialidad de la naturaleza. Variedades de realismo y constructivismo. Cultura y naturaleza*. Bogotá: Jardín Botánico José Celestino Mutis. pp. 49-71.
- Fernández Cacho, Silvia. 2008. *El uso público del patrimonio arqueológico en los espacios naturales protegidos de Andalucía en Uso público e Interpretación del patrimonio natural y cultural*. [s.l.]: Asociación para la Interpretación del Patrimonio. pp. 46-72.
- Fernández, Maria, Henríquez, Christian. 2018. Turismo de base comunitaria y redes a escala humana: principios para pensar una autocertificación para el turismo indígena. *Guaju* 4(1): 62-74.
- Flick, Uwe. 2007. *Introducción a la Investigación Cualitativa*. Madrid: Morata.

- Flórez Flórez, Juliana. 2007. Lectura no eurocéntrica de los movimientos sociales latinoamericanos: Las claves analíticas del proyecto modernidad/colonialidad, en En Castro Gómez, Santiago, Grosfoguel, Ramón. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del hombre editores. pp. 243-266.
- Fúquene Giraldo, Gadgil, Madhav. 2000. *Participatory local level assessment of life support systems: a methodology manual*. Bangalore: Centre for Ecological Sciences/Indian Institute of Science.
- Giraldo, Laura Fúquene, Wells, Gustavo, Blanco, e Weil, Karin. 2019. Redefiniendo la sostenibilidad desde una perspectiva situada: desafíos de museos comunitarios del sur de Chile. *Polis* 53. <http://journals.openedition.org/polis/17582>.
- Gómez, Lina. 2018. *Modos de vida, artes y oficios: el desarrollo a escala humana en el accionar pedagógico de la Ruta Trawun*. Valdivia: UACH.
- Gómez, Henríquez, C. 2020. *Presentación del Programa de Turismo de Base Comunitaria Los Ríos. Guía de Campo Turismo de base comunitaria Los Ríos*. Valdivia: Universidad Austral de Chile, Región de Los Ríos.
- Ingold, Tim. 2012. *Ambientes para la vida*. Montevideo: Trilce.
- Luque, D. et al. 2018. Los complejos bioculturales, en *Tópicos Bioculturales. Reflexiones sobre el concepto de bioculturalidad y la defensa del patrimonio biocultural de México*. Editado por Toledo, Victor, e Alarcón-Cháires, Pablo. pp. 7-33.
- Max-Neef, Manfred A., Elizalde, Antonio, e Hopenhayn, Martan. 1993. *Desarrollo a Escala Humana: Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*. Barcelona: Icaria editorial, s.a.
- Morin, Edgar. 1974. *El paradigma perdido: ensayo de bioantropología*. Barcelona: Kairós.
- Oyarzún, Luis. 2015. *Defensa de la tierra*. Santiago: Biblioteca Nacional.
- Palma Inzunza, Pia, Fernández Baldor, Álvaro. 2019. Decolonialismo epistémico: hacia la definición de una investigación social en clave decolonial, en Quintriqueo Millán, Quilaqueo, Segundo, e Rapimán, Daniel. *Educación e interculturalidad: aproximación crítica y decolonial en contexto indígena*. pp. 12-28. Santiago: Temuco.
- Panguipulli. Municipalidad de Panguipulli, Departamento de Turismo. 2019. *Informe Estadístico Sietelagos Panguipulli: perfil de la Demanda Turística, periodo estival 2019*.

- Pérez Serrano, Gloria. 1994. *Investigación cualitativa. Retos e interrogantes. I. Métodos*. Madrid: La muralla, S.A.
- Pilquiman, Marisela, Merino Espeso, Alberto, e Cabrera Campos, Gustavo. 2020. Paisaje patrimonial y turismo en la zona precordillerana de Panguipulli, Sur de Chile. *Investigaciones turísticas* 20: 262-283. <https://doi.org/10.14198/INTURI2020.20.12>.
- Pladeco. 2013-2017. *Informe Plan de Desarrollo Comunal*. Panguipulli: Municipalidad de Panguipulli.
- Quijano, Anibal. 1992. Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. *Peru Indígena* 13 (29):11-20.
- Rico Lina Gómez, Ibarra, Iván. 2020. Educación a Escala Humana desde artes, oficios y saberes locales en São Gonçalo Beira Rio Sao (Brasil) y el programa Trawun (Chile). *Polis - Revista Latinoamericana* 56.
- Sampaio, Carlos Alberto. 2010. *Gestão que privilegia uma outra economia: ecossocioeconomia das organizações*. Blumenau: Edifurb.
- Seixas, Cristiana. 2005. Abordagens e técnicas de pesquisa participativa em gestão de recursos naturais, en *Gestão integrada e participativa de recursos naturais: conceitos, métodos e experiências*. Organizado por Freire, Paulo Vieira, Fikret, Berkes, e Seixas, Cristiana. Florianópolis: Secco/APED.
- Shiva, Vandana et al. 2019. *Por qué las mujeres salvarán el planeta*. Barcelona: Rayo Verde editorial.
- Singer, Paul. 1999. *O Brasil na crise: perigos e oportunidades*. San Paulo: Contexto.
- Skewes, Juan. 2000. *Antropología del Desarrollo*. Valdivia: Instituto de Ciencias Sociales de la Universidad Austral de Chile.
- Skewes, Juan. 2019. *La regeneración de la vida en los tiempos del capitalism: otras huellas en los bosques nativos del centro y sur de Chile*. Santiago: Ocho Libros.
- Toledo, Victor M., Barrera-Bassols, Narciso. 2008. *La memoria biocultural: La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Barcelona: Icaria.
- Unesco. 2014. *Manual de referencia: gestión del patrimonio mundial cultural*.

Van Geert, Fabien, Arrieta Urtizberea, Iñaki, e Roigé, Xavier. 2016. Los museos de antropología: del colonialismo al multiculturalismo. Debates y estrategias de adaptación ante los nuevos retos políticos, científicos y sociales. *OP SIS* 16 (2): 342-360. 10.5216/o.v16i2.36932.

Vargas Cordero, Zoila Rosa. 2009. La investigación aplicada: una forma de conocer las realidades con evidencia científica. *Educación* 33(1): 155-165.

Vergara Muñoz, Nelson. 2011. Significación social y territorio: aproximaciones metodológicas. *Terra Plural* 2 (5): 169-178.

Walsh, Catherine. 2007. Interculturalidad y colonialidad del poder: un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial, en Castro Gómez, Santiago, Grosfoguel, Ramón. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del hombre editores. pp. 7-62.

Zapata, Claudia. 2018. El giro decolonial: consideraciones críticas desde América Latina. *Pléyade* 21: 49-71. <https://dx.doi.org/10.4067/S0719-36962018000100049>.

PERCEPTION OF ELEMENTARY SCHOOL TEACHERS ON DENTAL TRAUMATISM: AN ANALYSIS IN THE AMAZON REGION

Giza Hellen Nonato Miranda  

Laboratory of Functional and Structural Biology, Institute of Biological Sciences
Federal University of Pará

Marcio Vitor de Carvalho Rodrigues  

Laboratory of Functional and Structural Biology, Institute of Biological Sciences
Federal University of Pará

Angela Benedita da Costa e Silva  

Laboratory of Functional and Structural Biology, Institute of Biological Sciences
Federal University of Pará

Nathalia Carolina Fernandes Fagundes  

School of Dentistry, Faculty of Medicine and Dentistry
University of Alberta

Helder Henrique Costa Pinheiro  

School of Dentistry, Federal University of Pará

Renata Duarte de Souza-Rodrigues  

Laboratory of Functional and Structural Biology, Institute of Biological Sciences
Federal University of Pará

Marcio Antonio Raiol dos Santos  

Núcleo de estudos transdisciplinares em educação básica;
Federal University of Pará, Belém, Brazil

Lucianne Cople Maia  

Department of Pediatric Dentistry and Orthodontics, School of Dentistry,
Federal University of Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brazil

Rafael Rodrigues Lima  

Laboratory of Functional and Structural Biology, Institute of Biological Sciences,
Federal University of Pará, Belém, Brazil

submissão: 25/03/2021 | aprovação: 21/02/2022

ABSTRACT

Traumatic dental injuries (TDI) are highly prevalent lesions in the school environment and its consequences can negatively affect psychological well-being. The aim of this cross-sectional study was to evaluate the perception and management of TDI cases by public elementary school teachers in the city of Belém, in Amazon region. Data were collected, focusing on previous experiences in first aid on TDI, and its effect on their knowledge and attitudes towards dental avulsion in permanent teeth. Our results show the low level of information on management and the need for teaching training in their work environment.

Abstract: Dental trauma; Dental avulsion; elementary school teachers.

PERCEÇÃO DOS PROFESSORES DE ESCOLAS FUNDAMENTAIS SOBRE TRAUMATISMO DENTAL: UMA ANÁLISE NA REGIÃO AMAZÔNICA

RESUMO

Lesões traumáticas dentárias (LTD) são muito prevalentes no ambiente escolar e as consequências destas podem afetar negativamente o bem-estar físico e emocional das crianças. O objetivo desse estudo transversal foi avaliar a percepção e o manejo das LTD por professores do ensino fundamental de escolas públicas da cidade de Belém, localizada na região amazônica. Os dados foram coletados com foco em experiências prévias em primeiros socorros de LTD e os efeitos deste sobre conhecimento e atitudes em relação à avulsão de dentes permanentes. Nossos resultados mostram baixo nível de informações sobre condutas e necessidade de capacitação de professores no ambiente de trabalho.

Palavras-chave: Trauma dentário; Avulsão dental;
Professores do ensino fundamental.

PERCEPCIÓN DE PROFESORES DE PRIMARIA SOBRE EL TRAUMATISMO DENTARIO: UN ANÁLISIS EN LA REGIÓN AMAZÓNICA

RESUMEN

Las lesiones dentales traumáticas (LDT) son muy prevalentes en el ámbito escolar y las consecuencias de estas pueden afectar negativamente el bienestar físico y emocional. Este estudio transversal tuvo como objetivo evaluar la percepción y el manejo de la LDT por parte de profesores de enseñanza básica de escuelas públicas de la ciudad de Belém, ubicada en la Amazonía. Los datos se recopilaron con un enfoque en las experiencias previas de primeros auxilios de LDT y los efectos de esto en el conocimiento y las actitudes hacia la avulsión de dientes permanentes. Nuestros resultados muestran un bajo nivel de información sobre los comportamientos y la necesidad de formación del profesorado en el ámbito laboral.

Palabras-clave: Trauma dental; Avulsión dental;
Maestros de primaria.

1. INTRODUCTION

Traumatic dental injuries (TDI) are common pathology affecting the oral cavity, considered a public health concern (Borges et al. 2017). The maxillary central incisors being the most affected tooth (Dascalu et al. 2016). The traumatic injuries can cause several physiological problems for the supporting structures of the teeth, dental pulp, dentin and enamel, as well as mucosal damage and psychological damage, due to the child's embarrassment, especially when smiling, negatively affecting their quality of life (Viegas et al. 2014, Antunes et al. 2016).

TDI occur more frequently at home, followed by the school environment. Specifically, at school, TDI can occur both within the classroom or during recreation time (Raof et al. 2012, Mehrabkhani et al. 2015). Several factors facilitate the occurrence of trauma, such as marked overjet, previous open bite or even physical conditions (Abanto et al. 2012, Kramer et al. 2015). Usually, a teacher is the first to assist the traumatized student, but most of them unknown the appropriate immediate care, which can prevent the success of the treatment after the accident, since poor conservation of the tooth and the improper cleaning of the trauma site may impair the prognosis of the case (Arikan & Sonmez 2012, Awad et al. 2017).

Many studies have been conducted in different countries to assess teacher's knowledge and attitudes about what should be done in a situation of dental trauma in children occurring in school

(Viegas et al. 2014, Antunes et al. 2016, Awad et al. 2017). However, there are few studies that investigate the influence of first aid training on teachers' perceptions, behaviors and attitudes about the mentioned issue (Mehrabkhani et al. 2015, Razeghi et al. 2019). And this become even more evident with regard to studies with teachers from public elementary schools in the northern of Brazil, which are located in the Amazon region. This extensive region has cities with characteristics and structures quite different from each other, which highlights the need for studies in Dentistry in this area that is still little explored.

Thus, the aim of the present study was to evaluate the perception of dental traumatism by elementary school teachers in public institutions located in the city of Belém do Pará, in the Amazon region, focusing on their previous experiences in first aid related to TDI and its effect on their knowledge and attitudes towards dental avulsion of permanent teeth.

2. MATERIALS

2.1. ETHICAL ASPECTS

This study was approved by the Ethics and Research Committee with Human Beings of the Health Sciences Institute of the Federal University of Pará (CONEP 855.156-2014). The voluntary nature of the study was emphasized and strict confidentiality was assured.

2.2. RESEARCH SUBJECTS AND SAMPLE SIZE CALCULATION

The present study included a sample of 120 teachers from public elementary schools that are located in Belém do Pará, a city located in northern Brazil, Amazon region (Figure 1). This number of participants was calculated from a total of 275 teachers who worked from the 1st to 5th year of Elementary School in the year 2019, according to data provided by the Municipal and State Education Secretary, from the formula for normal distribution, with 95% confidence level, 5% margin of error, with 80% test power, considering

a possible dropout rate of 20%. These teachers were chosen because they worked with children between the ages of 6 and 10, a stage that the highest prevalence of traumatic dental injuries is reported. Based on this calculation, it was planned to recruit a sample with a total size of 144 teachers, however only 120 of them wanted to answer the proposed questionnaire. Even with the smaller number of responding teachers, it was still possible to carry out the planned statistical analysis. All 120 teachers investigated were effectives in the public service and were randomly selected from all schools listed.

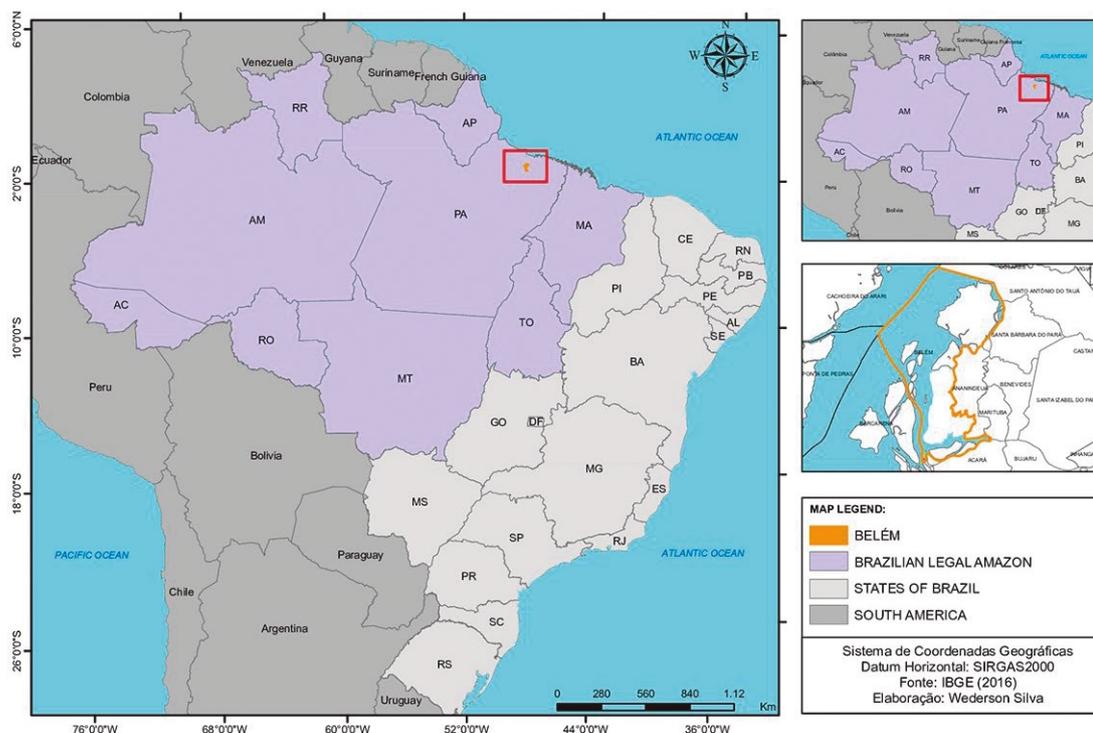


Figure 1 - Representation of Belém county, inside the Brazilian Legal Amazon.

The schools, in which the questionnaires were applied to the teachers, were drawn from a list provided by the Municipal and State Education Department, regardless of neighborhood or location.

2.3. INSTRUMENTS AND DATA COLLECTION

The questionnaire used in present study is based on the one previously used by Miranda (Miranda et al. 2018) which was composed of 19 open questions. These questions were divided into three evaluation topics: four questions were related to general aspects concerning individual characteristics (sex, age, working time as a teacher and school subject types). Twelve questions comprised the items about knowledge and attitudes related to dental avulsion in permanent teeth (such as tooth replacement after avulsion and the ideal time; behavior in a situation of dental avulsion bleeding in schoolchildren; tooth treatment before replacement in alveolus; tooth conditioning in case of avulsion; tooth packing solution and student's medication after avulsion). Finally, three questions were related to training in first aid related or not to TDI (if prior to answering the questionnaire, they had already received some type of training during their professional education or even after working in schools, on the following topics: first aid, specifically about dental trauma and, if they had any experience in a situation of dental trauma). The application of questionnaires was carried out in the school environment, in the interval between

teaching activities, under the presence of the researchers. This took place throughout the scholar year, precisely to maintain the randomization of the investigated schools and teachers.

2.4. STATISTICAL ANALYSIS

Data were analyzed using the statistical analysis package SPSS (SPSS Inc., Chicago, USA). The influence of the teacher's ability to assist the student in case of trauma and the existence of previous training were the two dependent variables chosen to be assessed with other independent variables presented in questionnaire: individual characteristics; previous training of dental trauma; behavior in a situation of dental avulsion bleeding in schoolchildren; tooth replacement time after avulsion; tooth replacement after avulsion; tooth treatment before replacement in the alveolus; tooth conditioning in case of avulsion; tooth packing solution; students medication after avulsion and dental trauma experience in school environment.

The association analysis between variables was performed by means of the chi-square test, with level $\alpha = 0.05$, considering in dichotomous questions the scores 0 or 1 for the negative or positive answers, respectively.

3. RESULTS

The established sample size was reached in its entirety, in which 120 elementary school teachers were included in the study, guaranteeing a power of 80% to the applied test. Female teachers

constituted of 66,6% the total sample (Table 1). 50% of teachers were between 40 and 49 years old. 41,6% of the evaluated had up to 10 years as a teacher.

Among all those evaluated, most of teachers (88,33%) revealed that they did not have ability to assist a student with dental trauma. In relation to the individual characteristics of the teachers, 71,4% of the respondents who declared that they were able to assist students after dental trauma were 40 years or older, which is an age group higher when compared to the group of teachers who declared that they did not feel prepared to attend schoolchildren in the same condition (p= 0.026).

In the evaluation of knowledge and attitudes, most of teachers, who declared they were not able to assist students in dental trauma situations,

had not received previous training in relation to this type of trauma (98,1%, p <0.001; Table 1). The attitude towards tooth replacement in the alveolus after avulsion was more frequent in the group of elementary teachers who declared themselves capable of attending students (35,7%, p<0.001; Table 1). The attitude of medicating students after dental avulsion was also more present in the same group of teachers (92,9%, p<0.001; Table 1). There were no significant differences (p>0.05) in the answers of evaluated teachers regarding behavior in a situation of dental avulsion, tooth replacement time after avulsion, tooth treatment before replacement in alveolus, tooth packing solution and dental trauma experience in school environment.

Table 1 - Difference (Chi-square test) between the ability of a teacher to assist a student with dental trauma and the individuals' characteristics, knowledge, attitude and experiences in relation to dental trauma that occurs in the school environment of public elementary schools in Belém, Brazil, 2019.

	Ability to assist a student with dental trauma				p-valor*
	Yes n=14 (11,67%)		No n = 106 (88,33%)		
	n	%	n	%	
Individual Characteristics					
Gender					
Female	10	71,4%	70	66,0 %	NS
Male	4	28,6%	36	34,0%	
<i>Age group:</i>					
20 to 29 years	3	21,4%	6	5,7%	0.026
30 to 39 years	1	7,1%	28	26,4%	
40 to 49 years	5	35,7%	55	51,9%	
50 years or more	5	35,7%	17	16,0%	
<i>Working time as a teacher</i>					

Up to 10 years	5	35,7%	45	42,5%	NS
11 to 20 years	3	21,4%	37	34,9%	
More than 20 years	6	42,9%	24	22,6%	
Knowledge and attitudes related to dental trauma					
Previous training of dental trauma					
Yes	5	35,7%	2	1,9%	<0.001
No	9	64,3%	104	98,1%	
Behavior in a situation of dental avulsion bleeding in schoolchildren					
Stop bleeding and carry to the dentist	10	71,4%	81	76,4%	NS
Stop bleeding, condition teeth and carry to the dentist	4	28,6%	25	23,6%	
Tooth replacement time after avulsion					
Until 1 h	12	85,7%	69	65,1%	NS
2 to 10 h	1	7,1%	8	7,5%	
11 to 24 h	1	7,1%	29	27,4%	
Tooth replacement after avulsion					
Yes	5	35,7%	1	0,9%	<0.001
No	9	64,3%	105	99,1%	
Tooth treatment before replacement in alveolus					
Cleaning	6	42,9%	41	38,7%	NS
Other treatments	3	21,4%	16	15,1%	
No treatment	0	0,0%	1	0,9%	
No answer	5	35,7%	48	45,3%	
Tooth conditioning in case of avulsion					
Empty container / paper	7	50,0%	60	56,6%	NS
Container with liquid	3	21,4%	14	13,2%	
Others	4	28,6%	32	30,2%	
Tooth packing solution					
Water	5	35,7%	41	38,7%	NS
Saline solution	3	21,4%	32	30,2%	
Antiseptic	2	14,3%	22	20,8%	
Others	3	21,4%	9	8,5%	
None	1	7,1%	2	1,9%	
Students medication after avulsion					
Yes to medication	13	92,9%	8	7,5%	<0.001
No to medication	1	7,1%	98	92,5%	
Dental trauma experience in school environment					
Yes	4	28,6%	20	18,9%	NS
No	10	71,4%	86	81,1%	

It was verified that only 5,83% received prior training related to dental trauma, it. In this group, both the procedure to recover the tooth (85,7%, $p < 0.001$; Table 2) as the administration of medication after avulsion (71.4%, $p < 0.001$) was significant. There was also a significant difference of opinion in relation to a tooth packing solution: in the group that had already received training, 42,9% declared a preference for packaging in saline

solution ($p < 0.023$; Table 2), whereas in the group that never received such training, the substance of choice was water (39,8%, $p < 0.023$; Table 2). There were no significant differences ($p > 0.05$) in the answers of elementary teachers about behavior in a situation of dental avulsion, tooth replacement time after avulsion, tooth treatment before replacement and tooth conditioning after avulsion.

Table 2 - Difference (Chi-square test) between previous training of elementary teachers on dental trauma and knowledge and attitude towards dental trauma, in the school environment of public schools in Belém, Brazil, 2019.

	Previous training of dental trauma				p-value*
	Yes n=7 (5,83%)		No n = 113 (94,17%)		
	n	%	n	%	
Knowledge and attitudes related to dental trauma					
Behavior in a situation of dental avulsion bleeding in schoolchildren					
Stop bleeding and carry to the dentist	5	71,4%	86	76,1%	NS
Stop bleeding, condition teeth and carry to the dentist	2	28,6%	27	23,9%	
Tooth replacement time after avulsion					
Until 1 h	5	71,4%	76	67,3%	NS
2 to 10 horas	0	0,0%	9	8,0%	
11 to 24 horas	2	28,6%	28	24,8%	
Tooth replacement after avulsion					
Yes	6	85,7%	0	0,0%	<0.001
No	1	14,3%	113	100,0%	
Tooth treatment before replacement in alveolus					

Cleaning	2	28,6%	45	39,8%	NS
Other treatments	1	14,3%	18	15,9%	
No treatment	0	0,0%	1	0,9%	
No answer	4	57,1%	49	43,4%	
Tooth conditioning in case of avulsion					
Empty container / paper	5	71,4%	62	54,9%	NS
Container with liquid	1	14,3%	16	14,2%	
Others	1	14,3%	35	31,0%	
Tooth packing solution					
Water	1	14,3%	45	39,8%	0.023
Saline solution	3	42,9%	32	28,3%	
Antiseptic	0	0,0%	24	21,2%	
Others	3	42,9%	9	8,0%	
None	0	0,0%	3	2,7%	
Students medication after avulsion					
Yes to medication	5	71,4%	16	14,2%	<0.001
No to medication	2	28,6%	97	85,8%	

4. DISCUSSION

Trauma dental injuries (TDI) are quite common among children. Besides affecting hard and soft dental tissues as well as supporting structures, they can lead aesthetical defects, induce masticatory, occlusal and/or phonetical dysfunctions, affect the development of permanent teeth and even promote psychological disturbances (Nagarajappa et al. 2020). In the present study, school environment and teachers, who work in the first grades of elementary school, were chosen because schools are one of the places where TDI occurs more frequently and teachers can play an important role in improving the prognosis of traumatized through

immediate management or on time referral to healthcare providers (Tzimpoulas et al. 2020). Also, it is relevant to highlight the scarcity of data regarding the perception of teachers who work in the Amazon region, especially in elementary public schools. This emphasizes the need to conduct an exploratory study on the topic. For this reason, we even opted for simplified statistics, without multivariate analysis.

The results indicate that evaluated elementary school teachers had a low level of knowledge about dental trauma in school environment. Of the 120 teachers, only 11,67% declared to be able to assist a student with dental trauma. Among these teachers,

only 35,7% received prior training ($p < 0.001$). Most of them were over 40 years old. Similar result had already been reported by Awad (Awad et al. 2017) who suggests that one possible explanation would be that younger teachers were more likely to admit their lack of ability to handle to TDI.

In the studied sample, only 5,83% received first aid training about TDI, which is considered very low when compared to other previous studies (Pithon et al. 2014, Nirwan et al. 2016). Previous training on TDI can be a key factor that influenced the behavior of teachers, include giving them more confidence to be able to support students in case of dental trauma, because although only a small proportion of the evaluated teachers received TDI first aid training, there was a significant difference in some of their responses regarding the attitude to be taken in such situations, when compared to teachers who did not receive any type of training. For example, trained teachers more often said that they would re-insert the tooth into the alveolus (85,7%; $p < 0.001$) and they were in favor of administering some sort of medication to the student after avulsion (71,4%; $p < 0.001$). However, other studies previously (Mehrabkhani et al. 2015) carried out did not find this association and suggest that elementary teachers should receive dental emergency training continuously throughout their working life.

This may explain why even though teachers had done dental first aid training, some of them didn't know how to answer to important questions,

such as the best treatment for the avulsed tooth before replacement in the alveolus (57,1%) and stated that the tooth should be placed in an empty container or a container filled with paper (71,4%). Our results may suggest that although previous training provided teachers with greater confidence in the conduct of dealing with dental trauma, the training still left particularly important shortcomings regarding all the procedures and conduct to be performed in this emergency situation.

These findings are consistent with the previous study conducted in Saudi Arabia (Alsadhan et al. 2018), that showed a very low level teachers' knowledge concerning the management of traumatic dental injuries in schools. In a similar way, many of the teachers surveyed did not know the bonding of the remaining tooth fragment after the trauma or the reimplantation the avulsed permanent tooth in its position. Including, over three-quarters of the teachers did not choose the suitable storage for an avulsed tooth. These findings reinforce the need for training of teachers about TDI.

It is essential that primary school teachers have knowledge that although dental avulsion is one of the most severe form of TDI, leading to the loss of pulp vitality from the lack of blood supply, future problems can be avoided with good preservation of the dental element and rapid reimplantation, along with correct medication using antibiotics increases the favorable prognosis

of the case (Andreasen et al. 2010). According to a meta-analysis (Fagundes et al. 2018) the most suitable medium for this storage is the Hank's balanced salt solution (HBSS), that was considered the gold standard.

Our findings reinforce that the sample of teachers evaluated needs to be more informed in TDI and how the emergency procedures adopted can influence dental prognosis. Considering local possibilities, it is suggested that one of the best ways to promote updated knowledge to these teachers is through continuing education programs. Cagetti (Cagetti et al. 2019) recommended dental trauma training courses in a school environment should use videos, brochures and/or manuals, as well as posters and leaflets explaining risks of dental trauma in children should be put on walls. Furthermore, they point out that this training should be not only for teachers, but also for school employers and students.

There are already studies that have compared different educational interventions on knowledge of primary school teachers on management of TDI. A recent study (Razeghi et al. 2019) evaluated educational leaflet and oral presentation and both were effective in increasing knowledge and self-reported practice of teachers during short-term follow-up. But, in long term evaluation, educational leaflet was better with respect to knowledge than teacher's self-reported practice. Another study (Nashine et al. 2018) investigated the effect of pre and post educational intervention

on the knowledge and attitude of school teachers regarding dental trauma. For that, the authors used two different methods of teaching, audio and audiovisual. As a result, they found statistically significant increase in knowledge of teachers and no detect significant differences between the two types of intervention.

It is worth mentioning that the observational design of the study did not allow investigating the knowledge of teachers after receiving instruction. This would be interesting approach to assess the effectiveness of professional training methods. In addition, the cross-sectional design of the study makes it impossible to determine a cause and effect relationship between the variables analyzed. Another important limitation concerns the use the non-validated questionnaire. The importance of validating the data collection instrument is recognized. However, adaptations were made to a previous study questionnaire to meet the demands of this investigation.

Therefore, despite the limitations, this study makes evident the need that elementary teachers have appropriate TDI training in order to have knowledge and to instruct their students about basis dental care as a way to prevent traumatic dental injuries.

5. CONCLUSION

In the present study, it was observed that teachers from public elementary schools in the city of Belém had low knowledge about the

management of dental traumatism injury. Most of them were not able to assist students in dental first-aid emergency. Continuing education programs can improve the knowledge level of these teachers regarding dental trauma, in order to emphasize the importance of each emergency conduct to be adopted and to clarify the consequences of adopting inappropriate attitudes, since the prognosis of certain injuries depends on early and proper management.

FUNDING

This research was funded by Coordination of Superior Level Staff Improvement - Brazil (Financial code 001).

CONFLICTS OF INTEREST

The authors declare no conflict of interest.

REFERENCES

Abanto, Jerry et al. 2012. The impact of dental caries and trauma in children on family quality of life. *Community Dentistry and Oral Epidemiology* 40:323-331.

Alsadhan, Salwa A.; Alsayari, Najla; e Abuabat, Mashael. 2018. Teachers' knowledge concerning dental trauma and its management in primary schools in Riyadh, Saudi Arabia. *International Dental Journal* 68:306-313.

Andreasen, Jens Ove; Lauridsen, Eva; e Andreasen, Frances Merian. 2010. Contradictions in the treatment of traumatic dental injuries and ways to proceed in dental trauma research. *Dental Traumatology* 26:16-22.

Antunes, Livia. 2016. Traumatic dental injury in permanent teeth: knowledge and management in a group of Brazilian school teachers. *Dental Traumatology* 32:269-273.

Arikan, Volkan; Sonmez, Hayrike. 2012. Knowledge level of primary school teachers regarding traumatic dental injuries and their emergency management before and after receiving an informative leaflet. *Dental Traumatology* 28:101-107.

Awad, Manal A. 2017. Assessment of Elementary School Teachers' Level of Knowledge and Attitude regarding Traumatic Dental Injuries in the United Arab Emirates. *International Journal of Dentistry* 2017:1025324.

Borges, Tássia Silvana; Vargas-Ferreira, Fabiana; Kramer, Paulo; e Feldens. Carlos Alberto. 2017. Impact of traumatic dental injuries on oral health-related quality of life of preschool children: A systematic review and meta-analysis. *PLoS One* 12: e0172235.

Cagetti, Maria Grazia. 2019. Italian guidelines for the prevention and management of dental trauma in children. *Italian Journal of Pediatrics* 45:157.

Dascalu, Ionela Teodora. 2016. The prevalence of crown injuries to frontal teeth at schoolchildren aged 6 to 14 and their effects on the periodontal tissue. *Romanian journal of morphology and embryology* 57(2 Suppl):729-735.

Fagundes, Natália Carolina F. et al. 2018. Efficacy of Hank's balanced salt solution compared to other solutions in the preservation of the periodontal ligament: A systematic review and meta-analysis. *PLoS One* 13: e0200467.

Kramer, Paulo Floriani et al. 2015. Clarifying the effect of behavioral and clinical factors on traumatic dental injuries in childhood: a hierarchical approach. *Dental Traumatology*, 31:177-183.

Mehrabkhani, Maryan et al. 2015. Knowledge of Emergency Management of Traumatized Teeth among Schoolteachers in Mashhad, Iran. *Journal of Dental Research, Dental Clinicals, Dental Prospects*, 9:121-125.

Miranda, Giza Hellen. 2018. Perception of dental trauma by community health workers in the amazon region. *Mundo da Saúde* 43:101-116.

Nagarajappa, Ramesh; Kannan Karthiga; Pillai Subramania; Ramesh Gayathri; Shaikh, Saleem. 2020. Risk factors and patterns of traumatic dental injuries among Indian adolescents. *Journal of Dental Science* 15: 96-103.

Nashine, Neha et al. 2018. Comparison and Evaluation of Attitude and Knowledge Towards the Management of Dental Injury in School Teachers Before and After Oral Health Education. *International journal of clinical pediatrics dentistry* 11:425-429.

Nirwan, Mitakshara et al. 2016. Awareness in Primary School Teachers regarding Traumatic Dental Injuries in Children and Their Emergency Management: A Survey in South Jaipur. *International journal of clinical pediatric dentistry* 9:62-66.

Pithon, Matheus Melo. 2014. Brazilian primary school teachers' knowledge about immediate management of dental trauma. *Dental Press Journal of Orthodontics* 19:110-115.

Raof, Maryam; Zaherara, Fatemeh; Shokouhinejad, Noushin; e Mohammadalizadeh, Sakineh. 2012. Elementary school staff knowledge and attitude with regard to first-aid management of dental trauma in Iran: a basic premise for developing future intervention. *Dental Traumatology* 28:441-447.

Razeghi, Samaneh et al. 2019. Effect of two educational interventions on primary school teachers' knowledge and self-reported practice regarding emergency management of traumatic dental injuries. *BMC Oral Health* 19:130.

Tzimpoulas, Nestor; Markou, Maria; Zioutis, Vasileios; e Tzanetakis, Giorgos. 2020. A questionnaire-based survey for the evaluation of the knowledge level of primary school teachers on first-aid management of traumatic dental injuries in Athens, Greece. *Dental Traumatology* 36:41-50.

Viegas, Claudia Marina; Scarpelli, Ana Carolina; Carvalho, Anita; e Ferreira, F.M. 2014. Influence of traumatic dental injury on quality of life of Brazilian preschool children and their families. *Dental Traumatology* 30:338-347.

MULHERES INDÍGENAS E PARTICIPAÇÃO POLÍTICA NO CONTEXTO DA 2ª CONFERÊNCIA NACIONAL DE SAÚDE DAS MULHERES

Maria Angélica Breda Fontão  
Ministério da Saúde

Rosamaria Giatti Carneiro  
Universidade de Brasília

submissão: 04/02/2021 | aprovação: 18/11/2021

RESUMO

Este artigo analisa a participação de mulheres indígenas no contexto da 2ª Conferência Nacional de Saúde das Mulheres, em especial, da 1ª Conferência Livre de Saúde das Mulheres Indígenas, que aconteceu em Brasília no ano de 2017. O estudo foi realizado a partir da observação participante e análise dos materiais produzidos e dos registros de gravações de entrevistas. As reflexões se deram à luz das discussões teóricas produzidas por pesquisadoras indígenas e não indígenas que abordaram a temática de gênero em povos indígenas, em especial, aspectos da mobilização política de mulheres indígenas. As propostas apresentadas na Conferência abordam a saúde numa perspectiva ampliada. Além disso, elas demandaram maiores espaços de participação nas instâncias de discussão e construção das políticas públicas.

Palavras-chave: Mulheres indígenas; gênero e povos indígenas; saúde indígena; conferências nacionais de saúde.

**MUJERES INDÍGENAS Y PARTICIPACIÓN POLÍTICA
EN EL CONTEXTO DE LA 2ª CONFERENCIA NACIONAL
SOBRE SALUD DE LA MUJER EN BRASIL**

RESUMEN

El texto analiza la participación de las mujeres indígenas en el proceso de la 2ª Conferencia Nacional de Salud de las Mujeres, en especial la 1ª Conferencia Libre sobre la Salud de las Mujeres Indígenas, que tuvo lugar en Brasília, en el 2017. El estudio se realizó con la observación participante y en el análisis de los materiales producidos y registros de grabaciones de entrevistas. Las reflexiones fueron realizadas considerando las discusiones teóricas producidas por investigadoras indígenas y no indígenas que abordaron el tema de género en los pueblos indígenas, especialmente la temática de la movilización política de las mujeres indígenas. Las propuestas presentadas en la conferencia abordan la salud en una perspectiva amplia. Además, exigieron más espacio de participación en espacios de discusión y construcción de políticas públicas.

Palabras clave: Mujeres Indígenas; Género e pueblos indígenas; Salud indígena; Conferencias de salud

**INDIGENOUS WOMEN AND POLITICAL PARTICIPATION
IN THE CONTEXT OF THE 2ND BRAZILIAN NATIONAL
CONFERENCE ON WOMEN'S HEALTH**

ABSTRACT

The article analyzes the participation of indigenous women in the context of the 2nd National Conference on Women's Health, especially the 1st Free Conference on the Health of Indigenous Women, which took place in Brasília in 2017. The study was based on participant observation and analysis of the materials produced and records of interviews. The reflections dialogue with the theoretical discussions produced by indigenous and non-indigenous researchers who addressed the gender issue on indigenous peoples, especially aspects of the political mobilization of indigenous women. The proposals presented at the conference address health in an expanded perspective. In addition, they demanded more participation of indigenous women in the instances of discussion and construction of public policies.

Keywords: Indigenous women; gender and indigenous peoples; indigenous health; health conferences.

1. INTRODUÇÃO

A participação de mulheres indígenas em espaços de interação com o Estado e com as políticas públicas tem se acentuado nas últimas décadas. Há um número crescente de organização de mulheres de diferentes regiões e povos indígenas e elas estão também cada vez mais presentes e em posição de destaque nos movimentos indígenas. No ano de 2018, por exemplo, houve uma candidata à vice-presidência, Sonia Guajajara; e em 2019, pela primeira vez, uma mulher indígena, Joenia Wapishana, foi eleita deputada federal; já nas eleições municipais de 2020 foi registrado um crescimento de 49% nas candidaturas de mulheres indígenas¹. Os esforços por ocupar espaços de representação política ocorrem concomitantemente ao aumento no nível de mobilização, articulação e visibilização da luta das mulheres indígenas. Uma importante expressão disso foi a realização da 1ª Marcha Nacional de Mulheres Indígenas, que levou 2.500 representantes de 130 povos às ruas de Brasília no ano de 2019, com o lema “Território: nosso corpo, nosso espírito”².

Esse movimento reflete o processo de atuação das mulheres indígenas nos seus territórios, assim como a inserção delas em espaços de interlocução a nível nacional e mesmo internacional, o

que propiciam encontros com mulheres de diferentes etnias, intercâmbio de conhecimentos e experiências de interlocução com o mundo não indígena. Como consequência, observa-se uma mudança no olhar sobre as mulheres indígenas, que muitas vezes tinham sua presença submersa no diálogo interétnico diante da incapacidade dos brancos de percebê-las e de somente enfatizarem a presença dos homens como interlocutores ou lideranças. (Sacchi 2003; Ortolan 2012; Ferreira 2013; Duarte 2017; Sebastião 2017; Guimarães 2019; Dutra & Mayorga 2019).

Este texto traz uma reflexão sobre a participação de mulheres indígenas no processo da 2ª Conferência Nacional de Saúde das Mulheres (2ª CNSMu), que ocorreu no ano de 2017 e teve a 1ª Conferência Livre de Saúde das Mulheres (1ª CLSMI), como evento preparatório, visando contribuir à reflexão sobre a mobilização e a participação política das mulheres indígenas.

Acompanhei ambos os eventos e apoiei a organização da Conferência Livre, enquanto servidora do Ministério da Saúde. Quando contribuía na sistematização das propostas para o documento final da 1ª Conferência Livre, chamou minha atenção uma demanda por paridade de gênero nos Conselhos Locais e Distritais de

1 <https://www.dci.com.br/politica/eleicoes-2020-cresce-candidatura-de-mulheres-indigenas-pelo-brasil/35307/>.

2 <https://www.socioambiental.org/pt-br/tags/1a-marcha-das-mulheres-indigenas>.

Saúde Indígena e pela garantia de, ao menos, uma representação de mulheres indígenas no Conselho Nacional de Saúde. Meu olhar, naquele momento, ainda estava influenciado por uma visão que considerava a atuação e interesse dessas mulheres como mais inscritos aos contextos internos das suas comunidades e com pouca presença nos espaços de articulação e representação frente ao Estado brasileiro.

A revisão final do texto daquele documento ocorreu em um grupo com aproximadamente 20 mulheres indígenas e eu estava apoiando a relatoria. Cheguei a questionar se aquela proposta deveria ser mantida nesses termos. Para minha surpresa, a resposta positiva foi expressada num consenso entre as mulheres ali presentes e o trecho se manteve na íntegra.

A participação política das mulheres está colocada em documentos internacionais que tratam de igualdade de gênero³ e tem sido pautada no âmbito do movimento feminista latino-americano, especialmente na discussão das leis de cotas para vagas no Parlamento. Naquele momento, eu tinha a impressão de que se tratava de uma pauta mais inscrita ao contexto de um feminismo

urbano. No entanto, a experiência durante o processo da Conferência de Saúde das Mulheres mudaria a minha percepção. O exemplo que trago na introdução deste artigo coloca-se com uma inspiração para pensar sobre o momento atual da mobilização das mulheres indígenas.

2. METODOLOGIA

Este estudo foi realizado a partir dos documentos produzidos na 2ª Conferência Nacional de Saúde das Mulheres, incluindo a 1ª Conferência Livre de Saúde das Mulheres, por meio de entrevistas e relatos durante os eventos, além de notícias que saíram na mídia antes e depois da conferência e de registro das minhas memórias. Minha participação se deu enquanto colaboradora, tendo feito parte da organização.

A análise do material foi realizada à luz do contexto contemporâneo de escrita deste artigo, três anos após a realização da 2ª CNSMu, e considerando o referencial teórico produzido por pesquisadoras que estudaram temáticas de gênero e povos indígenas (Overing 1986; Lea 1994 e 2012; Lasmar 1999; Sacchi 2003; Belaunde 2008; Sacchi & Gramkow 2012; Segato 2012; Langdon

3 O Consenso de Brasília é o documento final da 11ª Conferência Regional sobre a Mulher da América Latina e do Caribe, de 2010. Ele reafirmou e ampliou a proposta de paridade, que já constava no Consenso de Quito, de 2007, e recomendava: “Promover a criação de mecanismos e apoiar os que já existem para assegurar a participação político-partidária das mulheres que, além da paridade nos registros das candidaturas, assegurem a paridade nos resultados, garantam o acesso igualitário ao financiamento de campanhas e à propaganda eleitoral, assim como sua inserção nos espaços de decisão nas estruturas dos partidos políticos. Da mesma forma, criar mecanismos para sancionar o descumprimento das leis neste sentido”. Fonte: https://www.cepal.org/mujer/noticias/paginas/2/40332/ConsensoBrasilia_POR.pdf.

2013; Ferreira 2013; Alves 2019; Cohn 2019; Dutra & Mayorga 2019; Guimarães 2019; Matos et al. 2019; Fernandes 2020), com ênfase em estudos produzidos por autoras indígenas no Brasil (Juruna 2013; Schild 2016; Krahô 2017; Sebastião 2017; Correa Xakriabá 2018; Aurora 2019) e em outros países latino-americanos (Cabnal, 2010; Guzman & Paredes, 2014; Paredes, 2017).

2.1. A 2ª CONFERÊNCIA NACIONAL DE SAÚDE DAS MULHERES E A 1ª CONFERÊNCIA LIVRE DE SAÚDE DAS MULHERES INDÍGENAS

A 2ª Conferência Nacional de Saúde das Mulheres foi realizada após 31 anos da 1ª Conferência Nacional de Saúde e Direitos da Mulher, que ocorreu em 1986, no marco da 8ª Conferência Nacional de Saúde. A realização da 2ª CNSMu foi aprovada pelo Conselho Nacional de Saúde (CNS) em maio de 2016 e tinha a intenção de ser um marco histórico na ampliação da mobilização e engajamento das mulheres com a agenda de resistência e de lutas contra retrocessos nos seus direitos e pela igualdade de gênero⁴. Além

disso, propunha discutir os desafios e diretrizes da Política Nacional de Atenção Integral à Saúde das Mulheres. O tema central foi “Saúde das mulheres: Desafios para a integralidade com equidade”. Como as demais conferências nacionais de saúde, ela foi proposta e organizada pelo CNS, com apoio do Ministério da Saúde.

A 1ª Conferência Livre de Saúde das Mulheres Indígenas foi idealizada a partir de um diálogo entre área técnica de saúde das mulheres do Departamento de Atenção à Saúde Indígena e a assessoria do controle social da Secretaria Especial de Saúde Indígena do Ministério da Saúde (SESAI), com a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB). A sua realização tinha o objetivo de fortalecer a participação e a visibilidade das demandas específicas das mulheres indígenas no processo da 2ª CNSMu, de forma semelhante ao que havia acontecido na 4ª Conferência Nacional de Políticas para as Mulheres, em 2016, que contou com um evento prévio denominado “Consulta Nacional para as Mulheres Indígenas”⁵. Na Comissão Intersetorial

4 Essa intenção está expressa no documento orientador da 2ª Conferência Nacional de Saúde das Mulheres, 2017. Fonte: http://conselho.saude.gov.br/ultimas_noticias/2017/doc/2CNSmu_DocOrientador.pdf.

5 De acordo com notícia divulgada pela Fundação Nacional do Índio, a Consulta Nacional para as Mulheres Indígenas que aconteceu em 2016, no contexto da 4ª Conferência Nacional de Políticas para as Mulheres, teve o objetivo de “assegurar a participação de grupos específicos e de povos e comunidades tradicionais de todo o país na 4ª Conferência”. No entanto, diferentemente do que acontecera na 2ª CNSMu, a consulta realizada em Brasília, entre os dias 20 e 21 de abril de 2016, com a participação de aproximadamente 40 mulheres indígenas, não estava desenhada somente como um espaço de diálogo, mas já era previsto que poderiam ser indicadas sete delegadas para a etapa nacional da 4ª CNPM. A referida notícia está disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/3722-consulta-nacional-para-as-mulheres-indigenas-promove-escolha-de-delegadas-para-a-4-cnpm>.

de Saúde das Mulheres do Conselho Nacional de Saúde havia uma representante indígena, indicada pela Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), Ângela Amanakwa Kaxuyana. No entanto, no Regimento Interno da 2ª CNSMu não havia reserva de vagas específicas para participação de outras indígenas e as delegadas da etapa nacional deveriam ser eleitas a partir das Conferências Estaduais. Assim, havia o receio de que a presença de indígenas fosse bastante reduzida na etapa nacional, assim como parece ter acontecido na 1ª Conferência Nacional, em 1986⁶.

A Política Nacional de Atenção Integral à Saúde da Mulher (Brasil 2004) estabeleceu diretrizes para as mulheres em todos os ciclos de vida, resguardadas as especificidades dos distintos grupos populacionais, dentre eles os das mulheres indígenas. No entanto, há pouco detalhamento relacionado às especificidades dessas mulheres. A Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (Brasil 2002), por outro lado, traz o princípio da “atenção diferenciada”, porém não aborda diretamente questões específicas relacionadas à saúde das mulheres indígenas.

Além de mobilizar a participação das mulheres indígenas no processo da 2ª CNSMu, a Conferência

Livre foi pensada também como um espaço para ouvir as demandas específicas dessas mulheres e conhecer suas perspectivas em relação às políticas públicas de saúde desenvolvidas no âmbito do Subsistema de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (SasiSUS).

Seguindo a sugestão proposta pela APIB, a Conferência Livre se deu em duas etapas, ambas realizadas na cidade de Brasília, no mês de abril de 2017. A primeira teve apoio do Ministério da Saúde e aconteceu durante dois dias no Memorial dos Povos Indígenas, com a presença de aproximadamente 40 mulheres indicadas pelos Conselhos Distritais de Saúde Indígena (CONDISI) e pela APIB. A segunda etapa foi chamada de “conferência ampliada” e foi um momento em que as mulheres presentes nos dias anteriores levaram as discussões e a carta da Conferência Livre para a plenária de mulheres indígenas realizada durante a programação do Acampamento Terra Livre (ATL) em 2017.

As indígenas que participaram da Conferência Livre reconheciam-se, pelo menos, de 35 etnias e eram oriundas de diferentes regiões do país. Os critérios de indicação foram estabelecidos pelos Condisi, a partir de características e relações

6 Não encontrei documentos ou registros que tratassem da participação de mulheres indígenas na 1ª Conferência Nacional de Saúde e Direitos da Mulher, no entanto, ouvi relatos de que teria havido alguma participação. No sumário do relatório final da conferência, disponibilizado pela Biblioteca Virtual de Saúde, consta o subitem “Identidade da mulher índia”. No entanto, as páginas com este conteúdo não estão disponíveis. Fonte: https://bvsm.sau.gov.br/bvs/publicacoes/CNSD_mulher_parte_I.pdf.

políticas próprias dos territórios, mas respeitando a exigência de representação feminina.

As mulheres, na maioria, eram conselheiras de saúde indígena ou reconheciam-se enquanto lideranças indígenas. Ao menos dez eram profissionais de saúde, sejam Agentes Indígenas de Saúde (AIS), técnicas de enfermagem, enfermeiras e assistentes sociais. Algumas identificaram-se enquanto parteiras e outras enquanto caciques da sua comunidade. A maioria falava bem o português, ainda que muitas fossem também falantes de línguas indígenas. Somente uma das participantes utilizou intérprete nas suas intervenções.

No primeiro dia do evento, as falas foram livres e muitas das questões levantadas eram abordadas a partir de experiências vivenciadas por elas e por suas comunidades. No início do segundo dia, a discussão foi em pequenos grupos, divididos a partir dos principais temas abordados no dia 1. Os grupos construíram propostas que foram sistematizadas e aprovadas na plenária final, que aconteceu na tarde do segundo dia. O consolidado das propostas discutidas foi incluído na “Carta das mulheres reunidas na 1ª Conferência Livre de Saúde das Mulheres Indígenas” (2017). A leitura e revisão final do texto da carta foi feita com aproximadamente metade das participantes e aconteceu nos primeiros dias do ATL, em reunião

no gramado próximo ao acampamento.

Além das quase 40 indígenas, estiveram presentes na Conferência Livre algumas colaboradoras do Ministério da Saúde, na qual me incluo, e da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), como apoio ao evento nos aspectos de organização logística, na emissão das passagens, reserva do espaço e orientações sobre hospedagem, assim como na sistematização das discussões. No entanto, esse grupo procurou não estabelecer uma programação ou regras fixas, não intervir nos debates ou colocar pautas prontas. Ainda assim, havia limitações que são próprias do formato deste tipo de evento, que ocorre com o limite do tempo determinado e está inserido numa estética e estrutura institucional e em contexto urbano. Além disso, cabe reconhecer que o próprio espaço de interação “entre-mundos” (Segato 2012), como é o caso da conferência, não é neutro e está marcado por situações de interface e transição entre a realidade estatal e o mundo-aldeia, onde muitas vezes se cruzam contextos hierárquicos produzidos pela modernidade colonial.

Tanto nos registros de campo, quanto nas entrevistas gravadas para a produção de um vídeo institucional do evento⁷, identifiquei que as mulheres abordavam de forma ampla aspectos relacionados à política e à gestão do sistema

⁷ <https://www.youtube.com/watch?v=6-IcvxxxK9w&t=202s>.

de saúde. Além disso, elas reclamaram que, por vezes, não são ouvidas e demandaram que fossem incluídas não somente enquanto usuárias do sistema de saúde, mas como mulheres que participam da discussão sobre as políticas públicas.

Em fragmento da fala de M.D.S., conselheira local de saúde indígena, essa questão é abordada:

Estamos na conferência livre de mulher trabalhando metas, propostas, para que possam se transformar em políticas públicas voltadas para a saúde das mulheres, em especial, da mulher indígena. Porque a gente sabe que nós somos excluídas de todos os movimentos e nós queremos ser inseridas. Nós não só queremos ser vistas como mulher, mas vistas como mulher que também discute políticas públicas e atua também na saúde, educação... Enfim, queria que realmente nós tivéssemos uma saúde específica, diferenciada e de qualidade. Estamos prontas para ser ouvidas para que possamos realmente traçar essa saúde de qualidade.

Questionada sobre a participação das mulheres nos espaços políticos e sobre a participação de outras mulheres da sua comunidade, I.M., parteira e agente indígena de saúde, relatou:

Como eu falei, nós começamos muito cedo trabalhar a cabeça dos nossos líderes, né? Desde 11 anos eu já trabalho, sim no movimento. Nós temos muitas lideranças no nosso estado que fazem parte, sim... Hoje não temos problemas, elas (as mulheres) são atuantes. Agora, a gente espera que outras etnias, eles deixem aberto também para que as mulheres trabalhem, porque a gente ajuda muito o movimento social da comunidade. Porque o homem, ele não pensa muitas vezes como a mulher, né? Nós temos muitas estratégias e a gente ajuda muito na organização social da

nossa comunidade. Porque se ele for sozinho ele não sabe pensar num todo, né? A gente como mãe, não, a gente sabe pensar. A gente sabe pensar na criança, no adolescente, no jovem, até mesmo nos idosos, nos esposos que estão aí. Eu acredito que vai ser bom se todas as etnias buscassem trabalhar essa igualdade.

G.T., conselheira distrital, avaliou positivamente por considerar que as mulheres estavam tendo a oportunidade de falar de vários temas. Em seu relato, expressou que “Não tem ninguém... `Ah, tem que falar só sobre isso’. E é um tema livre, tu pode colocar a tua dificuldade, aquilo que tu acha importante para as mulheres indígenas”. Disse ainda o que pretendia:

Levar toda a informação que vou estar recolhendo aqui, essa troca de experiências de um DSEI para o outro e levar para as bases, dizer que está se iniciando uma nova política voltada para as mulheres indígenas e que elas não são esquecidas... E porque ninguém vê por elas, todo o tempo é os homens, todo o tempo os homens... E agora veio essa política e eu acho isso muito bom. Eu me vejo privilegiada por estar podendo participar deste primeiro encontro.

A conselheira sinalizou que um dos principais temas abordados naqueles dias havia sido a discriminação contra as mulheres e defendeu também a importância de haver mudanças na posição das mulheres dentro das comunidades, exemplificando em seu relato:

A gente trabalha através de rodas de conversa, mas é muito difícil porque o meu povo, ele ainda é muito... Como eu poderia dizer... Muito submissa ao homem. As mulheres dependem de

tudo, se o marido, o pai, o irmão não autorizam, elas podem estar com a maior vontade possível, mas elas não fazem.

E destacou: “E as mulher [sic], elas vêm se destacando, então eu acredito assim que com esse encontro, a gente vai ter muito fortalecimento da mulher, ela ser a frenteira”. G.T. não trouxe detalhes ou explicou o que entendia pelo termo “frenteira”, mas parece trazer uma noção de “estar à frente”. Ela defendeu que a saúde das mulheres fosse trabalhada como prioridade no contexto da saúde indígena, assim como considera que estariam sendo tratadas as ações de vacinação. Assim ressaltou que todos deveriam se mobilizar para que isso acontecesse de verdade e não ficasse como um discurso apenas daquele evento.

Nas intervenções de outras participantes também foram registradas percepções positivas sobre a oportunidade de estar naquele espaço e poder conhecer mulheres de outros povos, outras regiões, e assim poderem se ajudar e se fortalecer juntas. Em uma dessas intervenções foi apontado:

...porque se eu fosse colocar, falar de prevenção, por exemplo... Nós, mulheres, temos que nós mesmas buscar a nossa saúde, correr atrás. E também ajudar a despertar outras mulheres que não se preocupam com sua própria saúde. Eu estou muito satisfeita neste momento por esta oportunidade muito aproveitadora que estou tendo de estar aqui conhecendo mulheres guerreiras, mulheres que têm força de vontade. E até que eu coloquei dizendo assim... A mulher que tem saúde é aquela mulher que tem força

de vontade de lutar, mulher que tem atitude, mulher que tem autoridade. Eu estava até conversando com algumas colegas ali no banheiro que os maridos ou namorados, os homens que ficaram em casa e não tiveram oportunidade de vir hoje, eles estão com dor de cotovelo, porque estão lá no nosso lugar, no pé do fogão, cuidado das crianças, né?... Eu fiquei tão maravilhada quando alguém aqui falou que está grávida. Porque nós somos fábricas de futuras gerações.

Ao mesmo tempo em que propunham mudanças ou maior espaço para as mulheres no movimento político notei nos discursos que, de forma concomitante, essas mulheres também enfatizavam a valorização das suas culturas, de suas origens, assim como dos antepassados, das lideranças e dos conhecimentos indígenas. Um desses relatos era de que:

A situação das mulheres hoje está muito avançada, porque antes iam mais os homens... Agora, hoje, nós tomamos a frente e vamos lutar... O direito que nós temos hoje é [sic] os direitos iguais para os homens e as mulheres. E também nós valoriza muito a nossa cultura... O pajé, as nossas ervas medicinais, isso tudo, né? Então, hoje, eu vim representar as mulheres, saúde da mulher... Como a parente falou, se a gente não tiver saúde, a gente não tem nada.

As propostas incluídas no documento final do evento foram agregadas em nove grandes temas, que sistematizaram, de alguma forma, os debates ali colocados, foram eles: pré-natal, parto e puerpério, planejamento familiar, prevenção das infecções sexualmente transmissíveis e do câncer de colo de útero, saúde mental e prevenção

da violência contra as mulheres, contratação, formação e capacitação dos profissionais de saúde que atendam populações indígenas, atendimento nas unidades de referência do Sistema Único de Saúde (SUS) nos estados e municípios, gestão e controle social da saúde indígena, alimentação, acesso à água e sustentabilidade e impactos à saúde causados por empreendimentos.

Nas discussões foram abordadas questões relacionadas à melhoria da estrutura e oferta dos serviços de atenção à saúde dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI) nos estados e nos municípios, assim como a necessidade de adequação dos serviços às especificidades dos contextos indígenas. Enfatizando a valorização do trabalho das parteiras indígenas, o respeito da autonomia, privacidade e decisão das mulheres indígenas, a necessidade de ampliar a contratação e de promover a formação de profissionais indígenas, especialmente mulheres.

Foram trazidas também questões relacionadas à demarcação das terras indígenas, aos direitos ambientais, à segurança e soberania alimentar e ao direito à consulta livre, prévia e informada, previsto na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT). Houve solicitações para que os DSEI apoiassem as organizações de mulheres indígenas e trabalhassem na perspectiva do “bem-viver”.

Observou-se, assim, que as pautas e

reivindicações que constam na Carta vão além de demandas restritas às estruturas do serviço de saúde ou ao atendimento desenvolvido pelas equipes de saúde. As mulheres falaram de pré-natal, parto e nascimento, sobre os agravos à saúde delas, mas também pautaram a importância do meio ambiente, do direito ao território, da cultura, da alimentação para a sua saúde. Além de denunciarem os impactos de empreendimentos sobre os seus territórios e sobre o bem-estar dos seus povos. Por isso, as noções de saúde que foram discutidas não tratavam somente de aspectos relacionados às necessidades individuais, mas abordaram necessidades e perspectivas de cuidado e bem-estar num contexto coletivo e comunitário.

A “Carta das mulheres reunidas na 1ª Conferência Livre de Saúde das Mulheres Indígenas” foi apresentada por algumas das mulheres durante a Plenária das Mulheres do ATL de 2017. Após a apresentação, o grupo disponibilizou a carta para assinatura das demais presentes. Além disso, houve um incentivo para que as participantes da plenária fossem às conferências municipais e estaduais de saúde das mulheres, onde seriam eleitas delegadas para a 2ª CNSMu.

O ATL é organizado pela APIB e acontece anualmente desde 2004. De acordo com Juruna (2013), ele se constituiu como palco de mobilização dos povos indígenas para discussões sobre

as violações dos seus direitos e para construir estratégias que exigissem o cumprimento das leis nacionais e internacionais de proteção aos povos indígenas. Esse espaço propicia um intercâmbio de experiências, aspirações e demandas dos diferentes povos, fortalecendo a articulação de lutas conjuntas do movimento indígena a nível nacional.

Dutra e Mayorga (2019) sinalizaram que a primeira vez que as mulheres conquistaram espaço específico para discutir suas reivindicações no ATL teria sido no 13º encontro, que aconteceu no ano de 2016, um ano antes desta Conferência Livre, e reuniu em Brasília mais de 3 mil indígenas. A realização da Plenária das Mulheres teria sido resultado da reivindicação de lideranças de diferentes etnias, organizadas via projeto “Voz das Mulheres Indígenas”, com apoio da ONU. Esse espaço teria se mantido e sido fortalecido nos anos posteriores.

Correa Xakriabá (2018) considera que a realização da Plenária das Mulheres e da Plenária da Juventude no ATL são dois momentos que agregam e compõem o debate do acampamento, tratando-se de uma importante conquista do lugar de fala de grupos específicos.

A partir da mobilização da Conferência

Livre, houve uma incidência junto ao Conselho Nacional de Saúde para que pudesse ser garantida a presença de mulheres indígenas na etapa nacional da conferência. Assim, além daquelas que conseguiram ser eleitas como delegadas nacionais nas Conferências Estaduais, foram reservados convites para participação das mulheres indicadas pelos Condisi, ainda que sem direito a voto.

Não foi encontrado registro do número total de participantes, mas sabe-se que mais de 40 indígenas estiveram presentes na Conferência Nacional, seja como delegadas ou como convidadas. Elas se reuniram no dia anterior e tiveram uma atuação bastante articulada ao longo de todo o evento, fazendo-se presentes nos espaços formais de debate e aprovação de propostas, ocupando a plenária para denunciar preconceitos e pautar suas reivindicações. Na plenária final, elas aprovaram uma moção que tratava especificamente da continuidade do reconhecimento, demarcação, homologação e desintrusão das Terras Indígenas. Nessa moção, afirmaram que “para nós, mulheres indígenas, a saúde na integralidade e equidade só existe com a garantia e a proteção dos territórios”⁸.

Além disso, houve uma roda de conversa sobre os direitos das mulheres indígenas, durante

⁸ A moção de apoio n. 2 foi proposta por “Mulheres indígenas participantes da 2ª Conferência Nacional de Saúde das Mulheres”, sendo destinada à Fundação Nacional do Índio/Ministério da Justiça (FUNAI/MJ). Ela consta como anexo da Resolução do Conselho Nacional de Saúde n. 561, de 6 de outubro de 2017, que publicou as propostas, diretrizes e moções aprovadas pelas Delegadas e Delegados na 2ª Conferência Nacional de Saúde das Mulheres. Fonte: <http://conselho.saude.gov.br/resolucoes/2017/Reso561.pdf>.

a programação da tenda Nise da Silveira⁹, que contou com a participação e relatos de experiências de mulheres indígenas que eram estudantes da Universidade de Brasília. Foi um interessante espaço de discussão sobre a realidade das mulheres indígenas, com a participação interessada de várias mulheres não indígenas que estavam presentes na conferência. No entanto, cabe reconhecer que mesmo a atividade da roda de conversa, que se configurava como evento paralelo, somente foi possível após muita insistência junto às pessoas que compunham a comissão organizadora e que em diversos momentos não se mostraram prontamente receptivas a acolher as demandas das mulheres indígenas.

Ângela Kaxuyana, única indígena que compôs a comissão organizadora da 2ª CNSMu, afirmou durante uma entrevista divulgada no canal Saúde, da Fiocruz¹⁰, que:

Nesta conferência, a participação da mulher indígena, ela é um marco histórico, comparando com certeza à 1ª conferência que aconteceu há 30 anos atrás, onde, com certeza, as mulheres indígenas tiveram mais dificuldade de participar. Hoje, está presente representantes de mais de 33 povos indígenas do país, né? É pouco diante do número existente, mas a gente está aqui em nome e na voz das mulheres indígenas de

mais de 330 povos existentes no país. E a gente está em busca de realmente o reconhecimento do direito das mulheres indígenas na questão de atendimento da saúde, respeito, inclusão e equidade, principalmente, no processo da discussão da política de saúde.

Ângela destacou que as mulheres indígenas têm ocupado um espaço importante de participação política, mas que os povos lutam conjuntamente, independente de serem homens, mulheres ou crianças. Para ela:

A nossa luta é comum entre nós. E o que a gente vem reivindicando enquanto mulher indígena é exatamente isso, a participação igual. A gente sempre fala: a gente não quer estar à frente dos homens, das lideranças, dos caciques homens, a gente quer estar do lado para conseguir também defender os nossos direitos tão quanto eles defendem.

3 AS MULHERES INDÍGENAS EM MOVIMENTO

A partir da revisão da literatura sobre gênero e participação de mulheres indígenas no contexto da política de saúde, identifiquei a realização no ano de 2005 de uma “Oficina de Mulheres Indígenas sobre Atenção Integral à Saúde da Mulher Índia”, promovida pelo antigo Departamento de Saúde Indígena, da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA). De acordo com o artigo de Ferreira (2013), as mulheres indígenas presentes

9 A tenda Nise da Silveira foi um espaço organizado dentro da 2ª CNSMu para a realização de rodas de conversas e oficinas, contou também com a oferta de práticas integrativas em saúde. O link http://conselho.saude.gov.br/ultimas_noticias/2017/08ago24_TendaNise_2CNSMu.html traz uma notícia sobre o espaço.

10 Vídeo produzido pelo canal Saúde, da Fiocruz, como título “Mulheres indígenas e quilombola na CNSMu”. Fonte: <https://www.canalsaude.fiocruz.br/canal/videoAberto/2a-cnsmu-mulheres-indigenas-e-mulheres-quilombolas-BPS-0692>.

naquele evento já demandavam maior espaço de participação na elaboração das estratégias e políticas públicas voltadas a elas. Dentre os problemas que elencaram estava a restrita presença de mulheres nas instâncias de controle social da saúde indígena e o número pequeno delas atuando como AIS.

Ferreira (2013) analisou a oficina enquanto evento comunicativo que possibilitou uma aproximação e diálogo entre mulheres indígenas que vinham de contextos socioculturais diversos, assim como delas com os agentes governamentais. Ao refletir sobre o conteúdo daquele evento, ela notou que as reivindicações trazidas pelas mulheres indígenas expressavam um ponto de vista marcado por uma perspectiva relacional e não individualista. Essas mesmas características puderam ser notadas no contexto da Conferência Livre, que aconteceu 12 anos após a oficina. A autora refletiu sobre como a própria categoria “mulher indígena” emergia da zona de contato interétnico e como as políticas públicas contribuíam para reforçar a constituição de sujeitos engendrados e de diferenciações no interior das comunidades.

Ao analisar o papel e atuação de líderes indígenas em espaços políticos de interação com a sociedade não indígena, Ramos (1990) identificou que a mobilização por causas comuns congregava diferentes povos em torno de um sentimento

comum e do reconhecimento da “indianidade”. Nesse contexto, o termo “índio”, originalmente pejorativo, tornara-se um conceito-chave na luta política. No entanto, a autora alerta como no mesmo processo, em que eles passam a identificar-se como “índios” perante os “brancos”, haveria também um efeito de reforçar as distinções étnicas.

O olhar sobre a perspectiva de gênero entre os povos indígenas e sobre as mulheres indígenas, em particular, ganhou espaço nos estudos de etnologia nas últimas décadas (Overing 1986; Lea 1994, 2012; Lasmar 1999; Sacchi 2003; Belaunde 2008; Sacchi & Gramkow 2012; Langdon 2013; Ferreira 2013; Schild 2016; Aurora 2019; Cohn 2019; Guimarães 2019; Matos et al. 2019).

Essas abordagens trouxeram em comum o reconhecimento da agência feminina nas comunidades indígenas, questionando a caracterização das mulheres como sendo sempre oprimidas e passivas e propondo olhá-las enquanto sujeitos ativos e participantes da produção e reprodução das suas sociedades. Além disso, compreendem que as construções das diferenças de gênero se dão a partir de aspectos relacionais e das características e dinâmicas próprias das sociedades indígenas.

Foram desenvolvidos também estudos por pesquisadoras indígenas (Schild 2016; Krahô 2017; Nunes 2018; Aurora 2019) que trouxeram

um novo olhar sobre as mulheres do seu próprio povo. Um aspecto comum entre eles é o de destacar a importância do papel que mulheres exercem na sustentação das suas sociedades e na resistência cultural frente ao processo de violência colonial.

Em pesquisa desenvolvida com o povo Sanõma, Guimarães (2019) explica que as mulheres sempre estiveram envolvidas e atuantes na interação com os não indígenas, especialmente com os serviços de saúde em área indígena. Essa presença teria ficado sempre submersa no diálogo interétnico, diante da incapacidade dos brancos de percebê-las e de somente enfatizarem a presença dos homens como intermediadores ou lideranças. No entanto, a autora (Guimarães 2019) identificou um reposicionamento político delas em relação à interação com os não indígenas nos últimos anos. As mulheres teriam passado a atuar em novas frentes, ocupando espaços, como agentes indígenas e conselheiras de saúde.

Na arena interétnica, essas mulheres passam a enfatizar o dinamismo da vida cotidiana, onde se dá o manejo da vida, e afrontam aqueles que acharam que estavam imobilizadas, internalizadas, subjugadas e identificadas ao plano doméstico/apolítico. (Guimarães 2019: 592).

A pesquisadora observa que a inclusão de mulheres nessas funções tenha se dado também no contexto de demanda da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), do Ministério da

Saúde, provocada por reivindicação das próprias indígenas. As pautas e propostas colocadas pelas mulheres que participaram do contexto da 2ª CNSMu possivelmente inserem-se nesse processo, ainda que não tenha havido diretamente a presença de mulheres Sanõma naquele evento.

Sacchi (2003) analisou como a participação de mulheres indígenas em encontros, oficinas e conferências nacionais e internacionais, sejam elas promovidas por organizações indígenas, instâncias estatais ou não governamentais, propicia a troca de experiências, fortalecimento das organizações e gradativa capacitação das mulheres indígenas para o exercício na esfera pública. Percebe-se que as mulheres têm unido suas vozes ao movimento indígena nacional, mas que elas também desenvolvem um discurso e trazem demandas específicas a partir das suas próprias perspectivas. Esse processo, somado à consolidação de suas próprias organizações, acabaria por inclui-las na esfera de articulação com diferentes atores sociais, sejam organizações indígenas, organismos estatais e não governamentais, agências financiadoras do Brasil e do exterior, missões religiosas e igrejas, empresas, universidades etc.

A maior presença em espaços de participação política é também contemporânea ao aumento da inserção de mulheres indígenas nas universidades. Alves (2019) analisa a ocupação do meio acadêmico

como um movimento estratégico realizado por indígenas, quilombolas, pessoas negras, mulheres, moradores do campo e outros grupos marginalizados socialmente, reivindicado pelos grupos sociais historicamente excluídos desse espaço. Para a autora:

a nossa presença na universidade se caracteriza pela constante luta para demarcar a existência de nossas epistemologias negras, indígenas e quilombolas. Ao mesmo tempo reivindicamos o direito de narrar nossas próprias histórias e construir nossos próprios discursos e referenciais sobre quem somos e o que queremos. (Alves 2019: 83).

Portela e Nogueira (2019) tratam também um movimento que denominam de “autoria indígena” como uma ação política que estaria ganhando contorno a partir do crescimento da presença indígena nas universidades há pouco mais de dez anos, inclusive nos programas de pós-graduação. Esse movimento teria três formas de expressão: produção de literatura indígena, produção cinematográfica indígena e produção de acadêmicos indígenas.

No texto da sua dissertação de mestrado, Correa Xakriabá (2018) considera que ocupar, marcar e demarcar o espaço no meio acadêmico é, sem dúvida, uma ferramenta de luta. Para ela, os estudantes indígenas têm o desafio e responsabilidade de renovar as estratégias de luta e resistência. Uma dessas resistências seria não

permitir o “desbotamento” das suas identidade quando transitam no território acadêmico, mas, pelo contrário, defende “indigenizar” os lugares que ocupam. Considera que toda luta é epistêmica e não haveria lugar de um único saber, pois isso seria matar a ‘diferença’.

Correa Xakriabá (2018) conta sobre sua inserção no movimento e reflete sobre a participação das mulheres na luta e resistência indígena:

Aos treze anos de idade, iniciei minhas atividades no Movimento Indígena, inicialmente acompanhando as lideranças de meu povo, mais tarde representando os Xakriabá. Essa experiência me possibilitou interagir com as mais diversas culturas e povos, me levando a fazer vários questionamentos e reflexões. Um deles no que se refere ao protagonismo das mulheres indígenas na política, que é algo relativamente novo na comunidade Xakriabá. As mulheres passaram a ganhar notoriedade por meio das lutas pela retomada de terras. Foram reconhecidas no Movimento Indígena ao elevarem sua escolaridade através do curso de Licenciatura Indígena e ao atuarem no processo de afirmação identitária. Apesar disso, muito antes desse reconhecimento, já era na força da pintura, presente no pigmento, que o urucum temperava a comida, e as mulheres temperavam o Movimento. Há certo consenso entre homens e mulheres de que as mulheres não foram, antes, protagonistas, entretanto, as falas das mulheres deixam entrever uma participação imprescindível quando se referem ao primeiro processo de retomada em 1987, afinal, “seguravam a cultura”. Para mim, é muito forte essa expressão “segurar a cultura”! São mulheres que se tornam protagonistas ao se perceberem como pilares. Então o pilão que pisava o milho, não apenas alimentava os filhos, mas alimentava a cultura e sustentava o território.

(Correa Xakriabá 2018: 53-54).

Nesse trecho, a autora identifica um certo consenso de que o “protagonismo” das mulheres Xakriabá na política seria algo relativamente novo. No entanto, reconhece que elas exerceriam historicamente um papel central no processo de resistência e sustentação da cultura e da sociedade Xakriabá. O reconhecimento e percepção pelas próprias mulheres de que elas são pilares de sua cultura faria parte do processo de se tornarem “protagonistas”. A autora fala sobre o caráter pedagógico da participação no movimento indígena, afirmando que a melhor ferramenta que teve para aprendizagem “não foi com o giz (educação formal), mas na luta”:

O movimento indígena também é a escola de muitos, assim como é para mim. Para mim não existe articulação sem movimento, sem o corpo de vivência. O corpo precisa estar em movimento e reagindo na luta, porque o nosso corpo é território e é isso que segura o movimento indígena. (Correa Xakriabá 2018: 86).

O documento final da Marcha das Mulheres Indígenas (2021) afirmou que a marcha foi pensada como um processo que teria se iniciado em 2015, visando a formação e o “empoderamento” das mulheres indígenas. Muitas das mulheres que participaram da 2ª Conferência Nacional de Saúde das Mulheres também estiveram presentes na Marcha. Nesse sentido, cabe pensar a participação e articulação das mulheres nesses eventos como um

processo contínuo de intercâmbios e organizações de redes de mulheres de diferentes povos que se potencializaram, contribuindo no processo de aprendizagem e de mobilização conjunta. No documento, elas afirmaram que:

O movimento produzido por nossa dança de luta, considera a necessidade do retorno à complementaridade entre o feminino e o masculino, sem, no entanto, conferir uma essência para o homem e para a mulher. O machismo é mais uma epidemia trazida pelos europeus. Assim, o que é considerado violência pelas mulheres não indígenas pode não ser considerado violência por nós. Isso não significa que fecharemos nossos olhos para as violências que reconhecemos que acontecem em nossas aldeias, mas sim que precisamos levar em consideração e o intuito é exatamente contrapor, problematizar e trazer reflexões críticas a respeito de práticas cotidianas e formas de organização política contemporâneas entre nós. Precisamos dialogar e fortalecer a potência das mulheres indígenas, retomando nossos valores e memórias matriarcais para podermos avançar nos nossos pleitos sociais relacionados aos nossos territórios. (...) Nós estamos fincadas na terra, pois é nela que buscamos nossos ancestrais e por ela que alimentamos nossa vida. Por isso, o território para nós não é um bem que pode ser vendido, trocado, explorado. O território é nossa própria vida, nosso corpo, nosso espírito. Lutar pelos direitos de nossos territórios é lutar pelo nosso direito à vida. A vida e o território são a mesma coisa, pois a terra nos dá nosso alimento, nossa medicina tradicional, nossa saúde e nossa dignidade. Perder o território é perder nossa mãe. Quem tem território, tem mãe, tem colo. E quem tem colo tem cura. (Marcha das Mulheres Indígenas 2021).

Neste trecho, observam-se alguns elementos que também apareceram nos materiais da

conferência de saúde das mulheres aqui analisados. Primeiramente, destaca-se a valorização da presença das mulheres indígenas nos espaços políticos e de luta por direitos e políticas públicas. Ainda assim, é reconhecida a persistência de situações de submissão e violências que as afetam. De forma geral, essas mulheres colocam-se no movimento junto com os homens e as lideranças de forma complementar e valorizando os saberes e a cultura dos seus povos. Outro aspecto central é o reconhecimento do território enquanto fundamental para a manutenção da vida e da saúde dos povos indígenas.

Ao pensar a vida e as necessidades das mulheres relacionadas ao bem-estar coletivo, à natureza, à espiritualidade e à ancestralidade, a proposta do feminismo comunitário defendida por algumas mulheres indígenas da América Latina traz alguns elementos que se aproximam com as questões que foram ali levantadas.

Julieta Paredes, ativista boliviana do povo Aymara, defende que o feminismo comunitário diferencia-se do que denominam “feminismo eurocêntrico” ao se distanciar do pensamento e da atuação centrada no indivíduo. Com a premissa “Hacia la comunidad siempre”, o movimento propõe a centralidade da comunidade em contraponto a outras perspectivas feministas que abordariam a centralidade de um corpo

individualista. Defendendo que as decisões, ainda que individuais, devem levar em conta a comunidade, além de propor a autonomia e a descolonização do corpo das mulheres, dos seus conhecimentos e das suas culturas, num movimento que seja comprometido com os processos de libertação e justiça social nos seus povos e da natureza.

En nuestra concepción de patriarcado reconocemos que nuestros hermanos hombres y la naturaleza también sufren, al igual que los animalitos, las plantitas, los mares, el aire, etc. No puede ser nuestra lucha solo para nosotras, debe ser también para nuestros pueblos, pero a la vez es también por nosotras y todo esto al mismo tiempo. (Paredes 2017:5).

Lorena Cabnal, feminista comunitária guatemalteca do povo maya-xinka, fala na defesa do território corpo-terra, que permite fortalecer um sentido de afirmação da existência de ser e estar no mundo. Trata-se da autoconsciência sobre o corpo vivido na sua história pessoal, particular e temporal e como se manifestam as diferentes expressões dos patriarcados e todas as opressões. Partiria da recuperação da memória corporal das ancestrais e integraria a luta histórica e cotidiana dos seus povos para a recuperação e defesa do território terra, como garantia de um espaço concreto onde se manifesta a vida dos corpos. Nas palavras da autora:

No defiendo mi territorio tierra solo porque necesito de los bienes naturales para vivir y dejar vida digna a otras generaciones. En el planteamiento de

recuperación y defensa histórica de mi territorio cuerpo tierra, asumo la recuperación de mi cuerpo expropiado para generarle vida, alegría vitalidade, placeres y construcción de saberes libertadores para la toma de decisiones y esta potencia la junto con la defensa de mi territorio tierra, porque no concibo este cuerpo de mujer, sin un espacio em la tierra que dignifique mi existência, y promueva mi vida en plenitude. Las violencias históricas y opressivas existen tanto para mi primer territorio cuerpo, como también para mi territorio histórico, la tierra. (Cabnal 2010: 23).

Julieta Paredes e algumas outras lideranças indígenas das Américas estiveram presentes na 1ª Marcha das Mulheres Indígenas, sinalizando que o movimento das mulheres indígenas no Brasil não está isolado e articula-se também a nível internacional. No documento final da 1ª Marcha das Mulheres Indígenas no Brasil foi apontada a importância do diálogo com mulheres de outros movimentos sociais, mas defendendo que os movimentos de mulheres devem compreender as especificidades e demandas próprias da luta das mulheres indígenas.

As indígenas que estiveram na 2ª CNSMu valorizaram a importância da sua participação naquele espaço que abordava a temática saúde das mulheres em seu conjunto, composto por diversos coletivos e representações ali presentes. Além disso, elas fizeram questão de destacar a particularidade da sua presença e de suas necessidades específicas.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Identifiquei uma maior visibilidade e crescimento da participação das mulheres indígenas nos espaços de mobilização e de articulação com o Estado nacional e com as políticas públicas, isso acontece num contexto em que se evidenciam as diferenças e as diversidades dos movimentos feministas e de mulheres na América Latina, principalmente, a partir das primeiras décadas do século XXI.

A noção de “mulher” enquanto sujeito político-moderno universal passou a ser questionada pelos movimentos de mulheres, sendo reconhecidas as diversidades das mulheres, em termos de classe, raça, etnia, orientação sexual, idade, assim como de suas necessidades específicas (Carioso 2017; Mendoza 2010). Nesse sentido, os movimentos de mulheres passaram necessariamente a ter que ser pensados em sua pluralidade.

A noção de “mulheres indígenas” constrói-se nesse processo, ao mesmo tempo em que aglutina em si uma enorme diversidade de povos e de realidades socioculturais. Os espaços de encontros e de articulações políticas dessas mulheres propiciam intercâmbios de conhecimentos e identificação de necessidades e demandas comuns. A participação das mulheres indígenas no contexto da 2ª Conferência Nacional de Saúde das Mulheres conecta-se a esse contexto mais amplo.

Na Conferência, essas mulheres pautaram uma perspectiva ampliada de saúde, compreendendo-a na sua relação com o bem-estar coletivo e comunitário e vinculada à garantia da manutenção dos seus territórios. Entre as demandas apresentadas, elas exigiram a ampliação de espaços de participação política e representação de mulheres indígenas nos conselhos e instâncias de discussão e construção das políticas públicas. Como foi dito por uma das entrevistadas, elas não querem ser vistas só como objeto da política pública, mas como agentes importantes para tornar as políticas de saúde das mulheres mais efetivas.

REFERÊNCIAS

Alves, Lidiane Conceição. 2019. Reivindicando o território epistêmico: mulheres negras, indígenas e quilombolas interpelando a Antropologia. *Humanidades e Inovação* 16: 83-94.

Aurora, Braulina. 2019. A colonização sobre as mulheres indígenas: reflexão sobre cuidados com o corpo. *Interethnic@ - Revista de Estudos em Relações Interétnicas* 22:109-115.

Brasil. Conselho Nacional de Saúde. 2017. *Documento orientador da 2ª Conferência Nacional de Saúde das Mulheres*. http://conselho.saude.gov.br/ultimas_noticias/2017/doc/2CNSmu_DocOrientador.pdf.

Brasil. Conselho Nacional de Saúde. 2017. *Carta das Mulheres reunidas na 1ª Conferência Livre de Saúde das Mulheres Indígenas*. http://conselho.saude.gov.br/ultimas_noticias/2017/doc/05mai22_mulheres_indigenas_carta_final_IConferenciaLivre.pdf.

Brasil. Conselho Nacional de Saúde. 2017. Resolução Conselho Nacional de Saúde nº 561, de 6 de outubro de 2017, publica as propostas, diretrizes e moções aprovadas pelas Delegadas e Delegados na 2ª Conferência Nacional de Saúde das Mulheres. <http://conselho.saude.gov.br/16cns/assets/files/relatorios/reso561.pdf>.

Brasil. Conselho Nacional de Saúde. 2016. Resolução Conselho Nacional de Saúde nº 537, de 19 de setembro de 2016, aprova o Regimento Interno da 2ª Conferência Nacional de Saúde das Mulheres. <http://conselho.saude.gov.br/resolucoes/2016/Reso537.pdf>.

Brasil. Secretaria Especial de Saúde Indígena. 2017. *1ª Conferência Livre de Saúde das Mulheres Indígenas*. <https://www.youtube.com/watch?v=6-IcvxxxK9w>.

Brasil. Conselho Nacional de Saúde. 2016. *Relatório final da 4ª Conferência Nacional de Políticas para as Mulheres*. https://www.gov.br/mdh/pt-br/navegue-por-temas/politicas-para-mulheres/conferencias/Relatorio_final_IV_CONFERENCIA_NACIONAL_DE_POLITICAS_PARA_AS_MULHERES.pdf.

Brasil. Funai. 2016. *Consulta Nacional para as Mulheres Indígenas promove escolha de delegadas para a 4ª CNPM*. <http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/3722-consulta-nacional-para-as-mulheres-indigenas-promove-escolha-de-delegadas-para-a-4-cnpm>.

Brasil. Ministério da Saúde. 2014. *Bate Papo na Saúde - 2ª CNSMU: Mulheres Indígenas e Mulheres Quilombolas*. <https://www.youtube.com/watch?v=nDZ5XPKVnC4>.

Brasil. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Ações Programáticas Estratégicas. 2004. *Política nacional de atenção integral à saúde da mulher: princípios e diretrizes*. Brasília: Ministério da Saúde.

Brasil. Fundação Nacional de Saúde. 2002. *Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas*. Brasília: Ministério da Saúde/Fundação Nacional de Saúde.

Brasil. Conselho Nacional de Saúde. 1987. *Relatório final da Conferência Nacional de Saúde e Direito da Mulher*. Brasília: Centro de Documentação do Ministério da Saúde. https://bvsmms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/CNSD_mulher_parte_I.pdf.

Cabnal, Lorena. 2010. *Feminismos diversos: el feminismo comunitário*. Madri: Asociación para Cooperación con el Sur.

Cohn, Clarice. 2019. Fazendo pessoas, fazendo coletivos: as mulheres Xikrin do Bacajá. *Amazônica – Revista de Antropologia* 11(2): 549-581.

Dutra, Juliana Cabral, Mayorga, Claudia. 2019. Mulheres indígenas em movimentos: possíveis articulações entre gênero e política. *Psicologia: Ciência e Profissão* 39: 113-129.

Carioso, Alba. 2017. Perspectivas feministas para ampliar horizontes del pensamiento crítico latinoamericano, in *Feminismos, pensamiento crítico y propuestas alternativas en América Latina*, editado por Montserrat Sagot. Buenos Aires: CLACSO.

Chaves, Kena A. 2020. ‘Hacia la Comunidad, Siempre’, os caminhos do feminismo comunitário: entrevista com Julieta Paredes. *Revista Latino-Americana de Geografia e Gênero* 11 (1): 286-298, 2020.

Correa Xakriabá, Célia Nunes. 2018. O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada. Dissertação de Mestrado, Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília.

Ferreira, Luciana Ouriques. 2013. Saúde e relações de gênero: uma reflexão sobre os desafios para a implantação de políticas públicas de atenção à saúde da mulher indígena. *Ciência & Saúde Coletiva* 18: 1151-1159.

Gonzales, Lélia. 1984. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*: 223-244.

Guimarães, Sílvia Ferreira. 2019. Agência das mulheres Sanumã e a ativação de cosmopolíticas. *Amazônica – Revista de Antropologia* 11(2): 583-605.

Guzman, Adriana, Paredes, Julieta. 2014. *El tejido de la rebeldia: ¿ Que es el feminismo comunitário?* La Paz: Comunidad mujeres creando comunidade.

Isa. *Organização de mulheres indígenas no Brasil: resistência e protagonismo*. <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/organizacoes-de-mulheres-indigenas-no-brasil-resistencia-e-protagonismo>.

Juruna, Samantha Ro'otsitsina de Carvalho. 2013. Sabedoria ancestral em movimento: perspectiva para a sustentabilidade. Dissertação de Mestrado, Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília.

Krahô, Creuza P. 2017. Wato ne hômpu ne kâmpa: convivo, vejo e ouço a vida Mehi (Mâkrarè). Dissertação de Mestrado, Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília.

Lasmar, Cristiane. 1999. Mulheres indígenas: representações. *Revista de Estudos Feministas* 7 (1 e 2).

Lea, Vanessa. 1994. Gênero feminino Mebengokre (Kayapó): desvelando representações desgastadas. *Cadernos Pagu* 3: 85-115.

Lea, Vanessa R. 2012. *Riquezas intangíveis de pessoas partíveis: os Mebêngôkre (Kayapó) do Brasil Central*. São Paulo: Edusp.

Marcha das Mulheres Indígenas. Documento Final da Marcha das Mulheres Indígenas. 2021. *InSURgência: Revista de Direitos e Movimentos Sociais* 7 (2): 339-345. <https://periodicos.unb.br/index.php/insurgencia/article/view/39122>.

Matos, Beatriz Almeida, Santos Julia Otero, e Belaunde, Luísa. 2019. Corpo, terra, perspectiva: o gênero e suas transformações na etnologia. *Amazônica – Revista de Antropologia* 11(2): 391-412.

Mendoza, Breny. 2010. Epistemología del Sur: la colonialidad del género y feminismos en América Latina, in *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*. Coordenado por Yuderkys, Espinosa Miñoso, de Leone, Lucía. Buenos Aires: En la frontera.

Paredes, Julieta. 2017. El feminismocomunitario: la creación de un pensamiento propio. *Revista Corpus: Archivos virtuales de la alteridad americana* 7(1):1-8.

Ramos, Alcida Rita. 1990. Vozes indígenas: o contato vivido e contado. *Anuário Antropológico* 12(1): 117-143.

Sacchi, Ângela. 2003. Mulheres indígenas e participação política: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas. *Revista Antropológicas* 14: 95-110.

Sacchi, Ângela, Gramkow, Márcia Maria. 2012. *Gênero e povos indígenas*. Rio de Janeiro: Museu do Índio; Brasília: GIZ/FUNAI.

Sebastião, Lindomar Lili. 2017. Pesquisadoras indígenas: o protagonismo das mulheres terena, in *Seminário Internacional Fazendo Gênero*, Florianópolis.

Segato, Rita Laura. 2012. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *E-Cadernos CES* 48: 106-141.

Schild, Joziléia Daniza. 2016. Mulheres Kaingang, seus caminhos, políticas e redes na TI Serrinha. Dissertação de Mestrado, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

Onu Mulheres. 2016. *A voz das mulheres indígenas no Acampamento Terra Livre*. <http://www.onumulheres.org.br/noticias/a-voz-das-mulheres-indigenas-no-acampamento-terra-livre/>.

Onu Mulheres. 2016. *Mulheres indígenas organizam plenária na programação oficial do Acampamento Terra Livre*. <http://www.onumulheres.org.br/noticias/mulheres-indigenas-organizam-plenaria-na-programacao-oficial-do-acampamento-terra-livre/>.

Onu Mulheres. 2016. *Em março, consulta nacional da 4ª Conferência Nacional de Políticas para as Mulheres reunirá indígenas, ciganas e representantes com deficiência, em Brasília*. <http://www.onumulheres.org.br/noticias/em-marco-consulta-nacional-da-4a-conferencia-nacional-de-politicas-para-as-mulheres-reunira-indigenas-ciganas-e-representantes-com-deficiencia-em-brasilia/>.

Ortolan, Maria Helena Ortolan. 2012. Mulheres no movimento indígena: do espaço de complementaridade ao lugar da especificidade, in *Gênero e povos indígenas*. Editado por Sacchi, Ângela, Gramkow, Márcia Maria. Rio de Janeiro: Museu do Índio/Brasília: GIZ/FUNAI.

Overing, Joanna. 1986. Men Control Women? The Catch-22 in Gender Analysis. *International Journal of Moral and Social Studies* 1(2): 135-56.

A CONSTRUÇÃO DE UMA TERRITORIALIDADE TEMBÉ: A RELAÇÃO ENTRE AS ROÇAS E A FESTA DA MENINA-MOÇA NA TERRA INDÍGENA DO ALTO RIO GUAMÁ, PARÁ

Dayana Portela de Assis Oliveira  

Programa de Pós-graduação em Agriculturas Amazônicas - Ineaf
Universidade Federal do Pará

|
Angela May Steward  

Programa de Pós-graduação em Agriculturas Amazônicas - Ineaf
Universidade Federal do Pará

submissão: 17/10/2020 | aprovação: 07/03/2022

RESUMO

Dentro de um contexto de reocupação territorial, o presente trabalho visa analisar como as práticas de manejo nas roças contribuem para a construção de uma territorialidade indígena Tembê, na Terra Indígena do Alto Rio Guamá. O manejo das roças pelos indígenas caracteriza-se como uma das estratégias de uso e apropriação do território na área de reocupação territorial. Este estudo tem uma abordagem qualitativa, de cunho etnográfico, por meio da observação participante e da realização de entrevistas semiestruturadas. A forte relação entre os roçados e o território se materializa pelos rituais realizados com a mandioca de variedade Mandiocaba, no âmbito da Festa da Menina-Moça. A roça permite, ainda, a circulação e a troca de variedades entre as famílias da mesma aldeia e entre famílias de aldeias diferentes da terra indígena, assim, há uma solidariedade de trocas sempre proporcionada por uma organização social enraizada no território.

Palavras-chave: Território; Mandioca; Agrobiodiversidade; Povos Indígenas; Amazônia.

THE CONSTRUCTION OF A TEMBÊ TERRITORIALITY: THE RELATIONSHIP BETWEEN MANIOC SWIDDENS AND THE FESTA DA MENINA MOÇA IN THE UPPER RIO GUAMÁ INDIGENOUS TERRITORY

ABSTRACT

Within the context of territorial reoccupation, the current study seeks to analyze how swidden management practices contribute to the construction of an indigenous territoriality among the Tembê in the Upper Rio Guamá Indigenous Territory. Swidden management in the study area is a strategy employed to use and appropriate space in the reoccupied area. The study used a qualitative ethnographic approach, involving participant observation and semi-structured interviews. The strong relationship between manioc fields and the territory is materialized through the rituals performed with the manioc variety Mandiocaba during the *Festa da Menina Moça*. Swiddens also allow for the circulation and exchange of manioc varieties within the same villages and between villages in the indigenous territory. Exchanges are reciprocal and made possible through forms of social organization rooted in the territory.

Keywords: Territory; Manioc; Agrobiodiversity; Indigenous Peoples; Amazonia.

LA CONSTRUCCIÓN DE UN TERRITORIALIDAD TEMBÊ: LA RELACIÓN ENTRE LAS ROÇAS Y LA FIESTA DE LA NIÑA MOÇA EN LA TIERRA INDÍGENA DE ALTO RIO GUAMA, PARÁ

RESUMEN

En un contexto de reocupación territorial, el presente trabajo tiene como objetivo analizar cómo las prácticas de manejo en las roças (campos de cultivo) contribuyen a la construcción de una territorialidad indígena Tembê en el Territorio Indígena del Alto Río Guamá. El manejo de las roças por parte de los indígenas se caracteriza como una de las estrategias de uso y apropiación del territorio en el ámbito de la reocupación territorial. El estudio tiene un enfoque cualitativo, de carácter etnográfico, con el uso de la observación participante y la realización de entrevistas semiestruturadas. La fuerte relación entre el grupo y el territorio se materializa en los rituales que se realizan con la yuca de la variedad Mandiocaba, como parte de la fiesta de la niña moça. La roça también permite la circulación e intercambio de variedades entre familias de un mismo pueblo y entre familias de diferentes pueblos de la tierra indígena, por lo que existe una solidaridad de intercambios siempre brindada a través de una organización social arraigada en el territorio.

Palabras clave: Territorio; Yuca; Agrobiodiversidad; Pueblos Originarios; Amazonia.

1. INTRODUÇÃO

A literatura existente demonstra como as práticas de manejo dos povos indígenas e tradicionais contribuem para os padrões locais de biodiversidade e agrobiodiversidade nas paisagens amazônicas e tropicais (Posey 1985; Balée 2013; Morin de Lima et al. 2018; Robert et al. 2012). Outro conjunto de estudos mostra, no contexto brasileiro, como as práticas de manejo nas áreas de roças, florestas e capoeiras contribuem para processos de reconstrução de territorialidades indígenas diante de processos de reocupação de territórios tradicionalmente ocupados e previamente perdidos por meio de processos de expropriação (Alarcon 2020).

O presente estudo foi realizado na aldeia Pino'a, que pertence à Terra Indígena (TI) do Alto Rio Guamá,¹ situada em uma em uma área de reocupação indígena, que antes de 2003 estava em posse de colonos não indígenas. A reintegração de posse dos indígenas Tembê² da TI Alto Rio Guamá foi demandada por meio de uma ação judicial que

envolveu o Ministério Público Federal (MPF) e a Justiça Federal (Coelho 2014). Com a extrusão³ dos colonos não indígenas, em 2003, por meio de iniciativas dos Tembê, da Fundação Nacional do Índio (Funai) e do MPF, as famílias indígenas decidiram pela reocupação desse território para retomar a terra que lhes pertencia e para garantir que os fazendeiros não voltassem a residir no local. Inicialmente, as famílias residiam na aldeia-sede da mesma TI, mas, com a reintegração de posse dentro do território original, a aldeia desmembrou-se e algumas famílias Tembê deslocaram-se para uma nova área, chamada hoje de aldeia Pino'a.

Conceituamos os processos de extrusão e reocupação territorial observados entre os Tembê como “uma retomada de terra”. A partir do seu trabalho com os Tupinambá na Serra de Padeiro no Sul da Bahia, Alarcon (2013: 100) observa que “pode-se afirmar que as retomadas de terras consistem em processos de recuperação, pelos indígenas, de áreas por eles tradicionalmente ocupadas e que se encontravam em posse de não-índios”. Nesse sentido, o procedimento de extrusão de colonos e

1 A Terra Indígena do Alto Rio Guamá abrange os municípios de Santa Luzia do Pará, Garrafão do Norte, Capitão Poço e Paragominas, todos no estado do Pará.

2 Os Tembê compõem o ramo ocidental dos Tenetehara da família linguística Tupi-Guarani; o grupo oriental é conhecido por Guajajara. Os Tembê residem no Pará, enquanto os Guajajara moram no Maranhão (Dias 2010).

3 “Extrusão” significa a retirada de pessoas não indígenas de uma determinada terra indígena. No caso do presente artigo, estuda-se o processo extrusão de colonos não indígenas da área onde hoje encontra-se a aldeia Pino'a. Para um exemplo específico, observa-se o processo de extrusão da terra indígena Awá-Guajá, no Maranhão em: <http://terrasedireito.org.br/noticias/noticias/organizacoes-apoiam-a-extrusao-da-terra-indigena-awaguaja-no-maranhao/12960>.

retomada da área pelos Tembê caracteriza-se pelo processo de disputa pela terra entre indígenas e brancos, marcadamente presente no histórico de ocupações territoriais brasileiro.

Mobilizamos também a ideia de territorialidade, que está “intimamente ligada ao modo como as pessoas utilizam a terra, como elas próprias se organizam no espaço e como elas dão significado ao lugar” (Haesbaert 2005: 6776). A territorialidade varia ao longo do tempo, de acordo com as formas de usar e estar dentro de um dado espaço. Em consonância a isso, o manejo das roças pelos indígenas caracteriza-se como uma das estratégias de uso e apropriação do território, além da sua relação significativa com as florestas que influenciam sua cultura, valores e costumes, e também a relação com o território de pertencimento (Flexor & Benavides 2009).

A partir do contexto de resistência indígena, o objetivo deste artigo é demonstrar como as práticas de manejo da roça dos Tembê da aldeia Pino’a enriquecem a agrobiodiversidade local e ao mesmo tempo sustentam e reforçam práticas e relações sociais do grupo. Destacamos, especificamente, o papel das práticas da roça e sua agrobiodiversidade na Festa da Menina-Moça, realizada todos os anos na aldeia-sede da TI Alto

Rio Guamá e compreendida como um dos eventos mais importantes para a identidade do grupo (Neves & Cardoso 2017; Ponte & Aquino 2013).⁴

Após esta introdução, o artigo é organizado da seguinte forma: uma apresentação do local do estudo e os Tembê da TI Alto Rio Guamá, uma descrição da abordagem e dos métodos de pesquisa, uma discussão sobre as práticas de manejo da roça e os padrões de agrobiodiversidade e sua relação e importância à Festa da Menina-Moça e, finalmente, as considerações finais.

2. O LOCAL DA PESQUISA E OS TEMBÊ DA TI DO ALTO RIO GUAMÁ

A terra indígena do alto rio Guamá está localizada no Nordeste paraense, nos municípios de Garrafão do Norte, Capitão Poço, Paragominas e Santa Luzia do Pará. Dentro da TI Alto Rio Guamá existem 16 aldeias: Frasqueira, Itaputyry, Tauari, São Pedro, Muricyty, Jacaré, Sede, Pirá, Ituaçu, Ipidho, Yarapé Iadu, Pino’a, Itahu, Itawa, Taitetuwa e Tupã. Este estudo foi realizado na aldeia Pino’a, que está localizada na zona rural do município de Santa Luzia do Pará, apresentando as coordenadas geográficas S 01°49’08.1” e W 046°53’50.2”. A figura 1 mostra a espacialização da área de estudo.

⁴Veja Oliveira (2019) para um ensaio fotográfico sobre a Festa da Menina-Moça entre os Tenetehara/Guajajara na aldeia Lagoa Queita, TI Araribóia, MA.

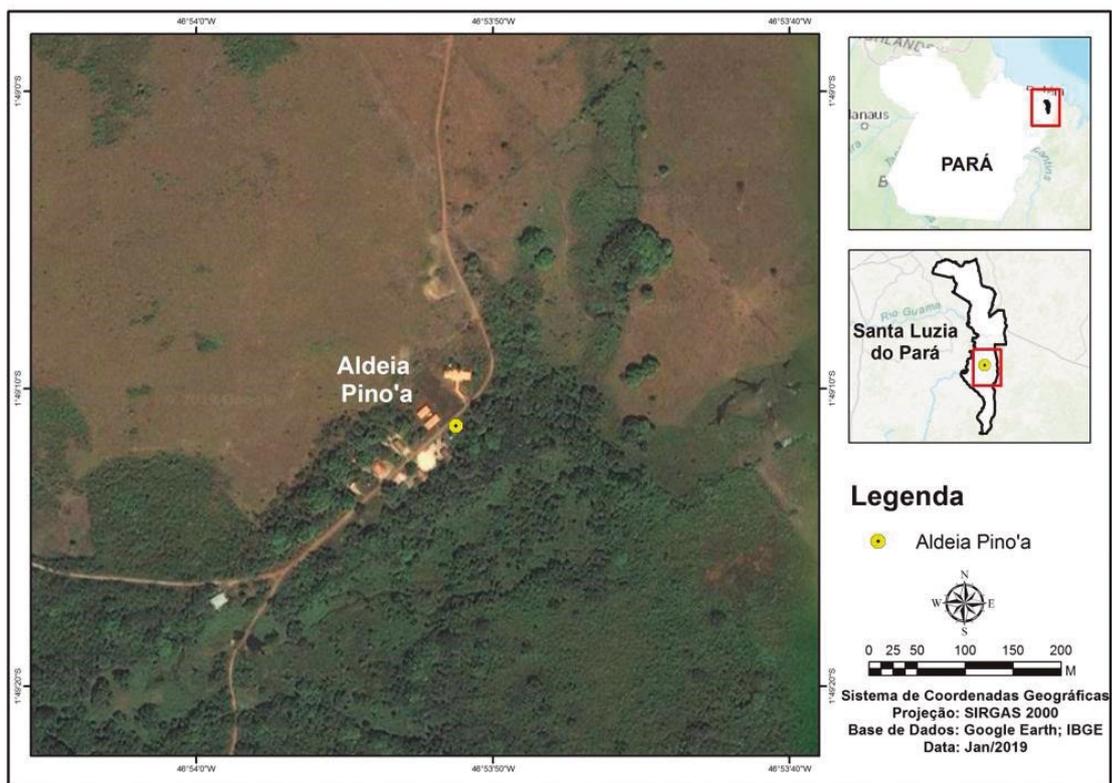


Figura 1 – Localização da Aldeia Pino'a na Terra Indígena Alto Guamá. Fonte: Acervo das autoras, 2019.

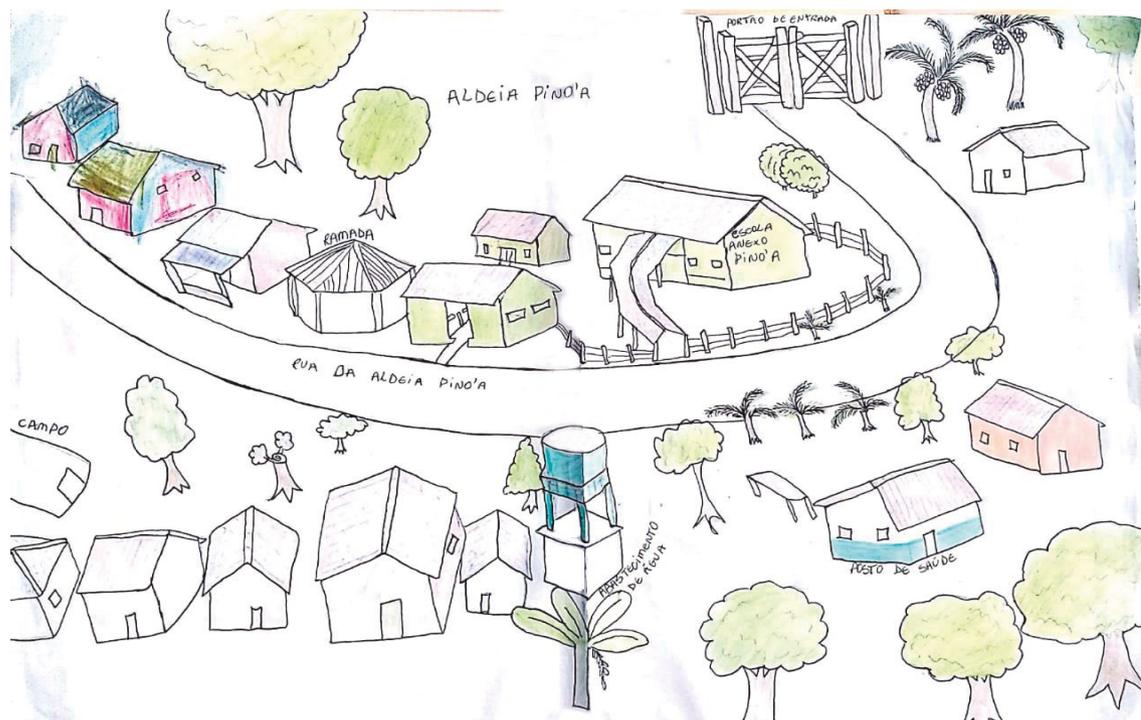


Figura 2 – Espacialização da aldeia Pino'a. Fonte: Acervo das autoras, 2019

A localização de todas as aldeias está dentro de um território indígena, que tem como limite o rio Guamá. Segundo Ponte (2014), a aldeia Pino'a fica a cerca de 40 minutos, de carro, da aldeia-sede. Trata-se de uma aldeia relativamente pequena, onde residem 13 famílias. A maioria das casas é de alvenaria; há apenas uma casa de tábua e todas são cobertas com telhas. A aldeia possui energia elétrica, água encanada e conexão à internet via satélite.

Das 13 famílias moradoras da aldeia Pino'a, três trabalham somente nas roças e caçam para garantir

sua manutenção; duas famílias tem membros aposentados e ainda mantêm suas roças e seis famílias trabalham na roça e são funcionários da escola e do posto de saúde.

Os Tembê “na região do Guamá realizam as atividades de subsistência como as roças tradicionais de mandioca, milho, macaxeira, abóbora, cará, banana, cana de açúcar, coleta de açaí e uma baixa variedade de frutos e outras culturas” (Dias 2010:41). Além do cultivo das roças, a maioria das famílias Tembê pratica a caça e a pesca para contribuir com a alimentação familiar. A

5 A figura 2, desenvolvida por uma estudante indígena durante o trabalho de campo, mostra toda a aldeia Pino'a.

maioria das famílias produz artesanato e é atendida pelo Programa Bolsa Família, o que colabora com a renda da casa.

Todavia, o modo de vida Tembé do TI nem sempre foi assim, afinal, esse grupo passou por vários momentos históricos, dentre eles, o período de 1945, “quando já mantinham intensos contatos com os agentes da sociedade Nacional, o SPI instalou o primeiro e único posto indígena na região da calha do rio Guamá” (Dias 2010: 27). Esse posto tinha como propósito transformar os indígenas em trabalhadores rurais, sendo que a produção seria destinada para venda e consumo interno. Tinha-se como objetivo instigar os indígenas a praticarem a lavoura extensiva.

Também é relatado que uma cantina que vendia roupas, ferramentas de utilidade aos indígenas e produtos alimentícios foi montada na TI. Esse era o local onde os indígenas tinham a obrigação de comprar seus mantimentos e essas despesas eram descontadas “na folha de pagamentos instaurando através de seus agentes governamentais um sistema de aviamento indígena” (Dias 2010: 27). Por conta disso, ocorreu uma intensa resistência local, uma vez que os indígenas não aceitaram trabalhar nas lavouras, o que havia sido imposto pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), assim, percebe-se que nem sempre o modelo produtivo proposto é aceito pelos indígenas.

Posteriormente, Dias (2010) relata que, entre 1950 e 1960, o SPI permitiu a entrada de pessoas não indígenas na área, ocasionando conflitos e trazendo problemas para a fauna e a flora locais. Outro impacto foi a construção da rodovia Belém-Brasília (BR-010) e a rodovia Pará-Maranhão (BR-316), sendo essa última a de maior impacto para a população Tembé no alto rio Guamá, uma vez que as rodovias atraíram muitos migrantes de diversas regiões, resultando em invasões de terras por fazendeiros, madeireiros e posseiros.

Com o passar dos anos, esses conflitos vêm se intensificando, ocasionando impactos imediatos para a população Tembé, tal como a destruição das florestas, que foram substituídas por pastagens, e, conseqüentemente, a extinção de alguns animais. É importante ressaltar que, com a retirada de fazendeiros e posseiros das terras indígenas, vários desses impactos estão sendo amenizados - entre eles, está a preocupação dos Tembé em realizar o reflorestamento da área degradada.

3. ABORDAGEM E MÉTODOS DE PESQUISA

A escolha da área de estudo ocorreu por meio de uma conversa entre a primeira autora e um morador da TI do Alto Guamá em visita à feira do município de Santa Luzia do Pará, no âmbito de outro estudo sobre as feiras do município. A partir desse contato inicial, a pesquisadora contactou o

cacique da aldeia-sede, que indicou a aldeia Pino'a como possível lugar de pesquisa sobre o manejo das roças. Um campo exploratório foi realizado no mês de julho de 2018, quando a pesquisadora passou uma semana na aldeia, ocasião em que o cacique e os moradores deram consentimento para a continuidade do trabalho. Esse primeiro momento foi importante para o entrosamento entre a pesquisadora e os interlocutores.

A fundamentação teórica deste trabalho é dividida entre revisão bibliográfica e documental contínua. O estudo caracteriza-se por uma abordagem qualitativa de cunho etnográfico com a utilização da observação participante em todas as etapas da pesquisa, como aborda Angrosino (2009) e Peirano (2008). A primeira autora passou um total de 45 dias em campo ao longo dos anos de 2018 e 2019. Além da observação participante para acompanhar as práticas descritas no artigo, também foram realizadas 13 entrevistas semiestruturadas sobre as práticas de manejo, a agrobiodiversidade e a Festa da Menina-Moça.

A entrevista semiestruturada é fundamental para a obtenção de dados esperados, uma vez que, para compreender a realidade indígena local e regional, é preciso deixar o entrevistado livre para colocar seus argumentos, como afirma

Michelat (1987). Também é importante destacar que a primeira autora participou da festa nos anos de 2018 e 2019 como convidada e contou com interlocutores-chave – as moças que participaram de todos os rituais indígenas ao longo da Festa da Menina-Moça – a fim de obter os dados etnográficos analisados aqui.

Os interlocutores envolvidos no processo de pesquisa expressaram-se livremente, oferecendo suas percepções sobre a realidade, uma vez que as entrevistas foram conduzidas sem interferências ou induções, ou seja, houve bastante abertura e liberdade para expressão dos conhecimentos empíricos dos sujeitos pesquisados. Para proteger a identidade dos interlocutores, são usados, neste texto, nomes fictícios na descrição das entrevistas⁶ ao longo do trabalho. A gravação das entrevistas e os registros fotográficos foram realizados com autorização e consentimento dos interlocutores.

4. A AGROBIODIVERSIDADE MANTIDA NA ALDEIA PINO'A

As íntimas relações que as comunidades tradicionais e indígenas mantêm com suas roças comumente caracterizam-se pela diversidade das variedades de mandioca, que, na área de estudo e em várias regiões na Amazônia, são chamadas de

6 Foram utilizados uma máquina fotográfica para registros da aldeia, das florestas e das roças presentes no local e o Sistema de Posicionamento Global (GPS) para registrar as coordenadas geográficas, assim como um gravador para as gravações das entrevistas. Foi mantido um caderno de campo para anotar e compilar informações etnográficas.

manivas. De acordo com Lima, Steward e Richers (2012: 372), em seu estudo entre povos tradicionais na região do médio Solimões, Amazonas, “as variedades [de manivas] presentes em um dado espaço social representam o resultado de uma história agrícola local, mais ou menos longa, em que o número de variedades decorre, em última instância, de experimentações”.

Segundo as autoras, as variedades de manivas ocorrem por meio de trocas e experimentações, que também significam uma forma de se estabilizar no local, sendo que cada agricultor planta as manivas de acordo com suas preferências. O quadro 1 mostra as diversas variedades de mandioca cultivadas pelas famílias na aldeia Pino’a, de acordo com as preferências e necessidades do grupo. No total, cultivam-se 8 variedades.

As manivas na aldeia Pino’a variam em aspectos morfológicos, incluindo a textura e as cores, sendo que algumas têm uma alta e outras têm baixa produtividade, pois, segundo os relatos, algumas delas carregam batatas mais *grossas* e outras mais *finas*. Além disso, o fator tempo influencia muito nessa diversidade, por exemplo, a variedade Chapéu de Sol Amarelo está madura

para a produção de farinha a partir de oito meses do plantio e outras espécies, como a Tachi, somente após um ano.

A variedade de mandiocas também está relacionada à textura do tubérculo: os Tembê misturam a Tachi Branca com a Chapéu de Sol Amarelo para que a farinha tenha a cor mais amarelada. A variedade Carga de Burro tem a vantagem de possuir maior duração no solo e um grande potencial de batatas *grossas*. Assim, fica evidente que variedades específicas têm significativas distinções para os nossos interlocutores.

A variedade Mandiocaba tem um papel cultural, pois é essencial para a Festa da Menina-Moça. Essa festa é uma tradição cultural e um símbolo do povo Tembê, que vem sendo resgatada há cinco anos na aldeia-sede, sendo que, em todos os anos, a aldeia Pino’a participa desse evento cultural e simbólico: “Nós aqui da Pino’a e o pessoal da Sede, sempre planta a Mandiocaba, o pessoal da sede tem roça pra cá também. O pé da Mandiocaba é igual ao pé da mandioca normal” (Teresa, 21 anos, aldeia Pino’a, 2019).

Quadro 1 – Famílias e variedades de manivas

Identificação das famílias	Tamanho da roça e cultivos	Variedades de mandioca
Edivaldo e seu pai Nito	Duas tarefas de mandioca	Tachi, Pecuí e Chapéu de Sol Amarelo
Bente e seu pai João	Oito tarefas de mandioca	Chapéu de Sol Amarelo, Pecuí Branca e Carga de Burro
Leonardo	Três tarefas de mandioca	Tachi Branca e Chapéu de Sol Amarelo
Raimundo	Duas tarefas de mandioca Uma tarefa de feijão	Pecuí Amarela e Branca Chapéu de Sol Amarelo
Pedro	Uma tarefa de mandioca	Chapéu de Sol Amarelo
Dodô	Três tarefas de mandioca	Pecuí Branca
Nivaldo	Duas tarefas de mandioca	Chapéu de Sol Amarelo e Mandiocaba

Elaboração: das autoras, 2019.

Com base nas observações de campo, a roça pode ser concebida como um espaço aberto, movido por plantas de diferentes variedades, sendo que as famílias trabalham juntos, ou seja, trata-se de um espaço frequentado pelos Tembés e seus visitantes que enriquecem esse espaço. A roça permite, ainda, a circulação e a troca de variedades entre as famílias da mesma aldeia e entre famílias de aldeias diferentes, assim há uma solidariedade de trocas sempre que há necessidade, proporcionada por meio de uma organização social. Dessa forma, nossos dados etnográficos dialogam com as observações da Robert et al. (2012), no seu trabalho com os Mebêngôkre-Kayapó no Sul do Pará, em que a autora mostra como as trocas locais:

garante[m] a circulação desta grande diversidade agrícola. Resulta que muitas plantas são trocadas e cultivadas por todos, mas também se evidencia que cada aldeia, cada família e até cada mulher pode ser detentora de variedades ‘exclusivas’, consideradas, em realidade, como ‘especialidades da casa’ (Robert et al., 2012:365).

Na aldeia Pino’a, as roças geralmente medem entre duas ou três tarefas, sendo que “uma tarefa é 25 braças quadrados em torno de 200 metros quadrados, uma braça é dois metros” (Carlos Tembés, 45 anos, aldeia Pino’a, 2019). As roças são localizadas relativamente perto das casas de morada e são consideradas símbolos de resistência, sendo que foram estabelecidas no primeiro momento da retomada da área da aldeia.

Quando a roça é maior de que três tarefas, ela é aberta por meio de mutirão, em que diferentes famílias se juntam para ajudar estabelecer a roça e o plantio; porém quando é uma roça menor, uma família realiza a abertura e plantio da área. As famílias vão a roça no período da manhã, para realizar as tarefas de manutenção, como a capina e, posteriormente, a colheita.

A maioria das famílias residente na aldeia Pino'a elabora roçados para garantir o consumo familiar, "a roça, a maioria são pra comer...por que a roça faz parte da nossa cultura pra ninguém comprar farinha, por que comprar farinha é muito ruim, por que as vezes é muito caro" (Aline Tembé, 23 anos, aldeia Pino'a, 2019).

Ainda foi percebido que, algumas famílias, além de se alimentarem da roça, também vendem os derivados dela, como a farinha, para complementar a renda familiar. Por exemplo, a família de seu Edivaldo, Bente e Leonardo, vende a farinha e outros derivados da mandioca para comerciantes na cidade de Capitão Poço, o que ocorre eventualmente, afinal, não têm períodos regulares anuais para a venda da farinha e somente vendem quando há excedentes.

A agrobiodiversidade da TI estudada é mantida nas roças e evidenciada pelas manivas locais, mas outros espaços também se destacam, como as especializações de plantas de Dona Joana, que possui uma grande diversidade de cultivos no seu

quintal e que são utilizadas para fins medicinais, conforme se depreende da seguinte fala: "Aqui é o canteiro de remédios naturais, tenho babosa, trevo, mas eu quero arrumar mais remédios, porque a água acabou tudo, eu fiz esse canteiro longe do chão, porque a água acabou tudo, porque choveu muito." (Dona Joana, 59 anos, aldeia Pino'a, 2019).

4.1. A CASA DA FARINHA E AS TROCAS

Além desses elementos presentes na aldeia Pino'a, existe a Casa da Farinha, um local coletivo, onde confecciona-se a farinha, e onde há trocas e solidariedade entre os Tembé. Na Casa da Farinha, os moradores encontram-se para fazer o processamento da mandioca; tratando-se de um ambiente coletivo para a produção de produtos da mandioca, como a farinha e a goma.

Como na aldeia Pino'a há somente uma Casa da Farinha, todas as famílias residentes usam esse ambiente, e cada família fica responsável pelo pagamento da energia do local uma vez por ano. Nessa Casa da Farinha, existe um forno elétrico e manual; porém, muitos preferem trabalhar com forno manual de inox, que funciona com fogo a lenha, para torrar a farinha.

A figura 3 mostra a estrutura do forno a lenha da Casa da Farinha e do colcho, uma estrutura cavada de madeira onde se coloca a farinha depois de torrada para esfriar – na foto, há uma criança brincando com a farinha no colcho.



Figura 3 - Morador da aldeia Pino'a torrando farinha. Foto: Acervo das autoras, 2019

A Casa da Farinha é o local de torra da mandioca, mas, antes dessa fase de torra, é necessário retirar a mandioca do solo do roçado, após um ano do plantio, período em que a mandioca encontra-se madura. Posteriormente, ela é transportada da roça até um rio, que fica às margens da Casa da Farinha e, nesse local, a mandioca fica por três ou quatro dias até amolecer. Após amolecida, é descascada, posta em sacos de sarrapilha e depositada novamente no rio para se extrair o restante do tucupi⁷.

Passados dois dias, a mandioca é retirada da água e posta em colchos de madeira, para ser

amassada com as mãos e, depois disso, é depositada em sacos e levada para a prensa, local que ficará por algumas horas para escorrer o restante do tucupi e, assim, transformar a mandioca em massa puba, uma espécie de massa “pastosa”, enxuta, para posteriormente ser levada à peneira.

Nessa aldeia, a peneira é um objeto feito de uma planta chamada guarimã (*Ischnosiphon arouma*), sendo confeccionada por pessoas mais idosas que detêm a experiência de fazer artesanatos, ela serve para peneirar a massa puba de mandioca. Depois que a massa puba é peneirada, ela é depositada no forno a lenha, que precisa ser previamente

⁷ Tucupi é o líquido amarelo, inicialmente venenoso devido à presença do ácido cianídrico, que é extraído da raiz da mandioca por meio do processo de fabricação da farinha de mandioca, como descrito no texto.

aquecido. Em seguida, a massa puba é torrada por volta de duas horas a cada fornada de farinha.

Nesse momento, o torrador mexe a massa até transformá-la em farinha. A descrição da Arruda Campos (2018:14), no contexto dos Pataxó na Bahia, foi relevante para nossas observações em campo, o torrador passa “[...] o dia na frente do forno mexendo sem parar a farinha para não queimar. Quando há mais pessoas, podem-se dividir algumas tarefas; em retribuição, a pessoa que ajuda recebe farinha para levar para casa. A reciprocidade é muito intensa na casa de farinha”. Entre os Tembé da aldeia Pino’a também ocorrem divisão das tarefas durante a farinhada e a retribuição da farinha para os que participaram no trabalho do dia.

Além disso, a Casa da Farinha também é um local de retirada de goma e, para produzi-la, a mandioca é retirada do roçado, depois é lavada e raspada com uma faca, ralada no catitu, uma espécie de motor com um ralo. Ao ser ralada, a mandioca se transforma em massa e é depositada em um pano para se extrair o tucupi. Com isso, o tucupi é colocado para descansar em uma panela grande e, nesse momento, aos poucos, forma-se a goma no fundo da panela, que é secada com um pano e retirada para fazer a tapioca.

Para produzir a farinha e retirar a goma, realiza-se um trabalho cansativo, afinal é necessário

um trabalho manual de mexer a farinha para não queimar e, como o forno é muito quente, as pessoas ficam muito suadas e precisam se hidratar constantemente com água.

Depois que a farinha é torrada, ela é colocada em um colcho de madeira para esfriar e, posteriormente, é ensacada, para não ficar mole e poder ser consumida. Para a produção da farinha e da goma, os seguintes utensílios são necessários: a peneira, o colcho, o rodo, a lata, os sacos de sarrapilha, a mão de pilão, a prensa, o forno a lenha, o tipiti e a vassourinha.

Assim, percebe-se a mandioca como um elemento essencial à vida na aldeia, pois “a roça é importante pra tirar aquilo que a gente consome e pra fazer a brincadeira da menina-moça. Da mandioca, a gente tira a goma para farinha de tapioca e para fazer bolo de mandioca” (Alice Tembé, 26 anos, aldeia Pino’a, 2019).

Reiteramos que, na aldeia Pino’a, a Casa da Farinha é um local coletivo e solidário, pois nela ocorrem conversas, trocas de opiniões, prosas e brincadeiras entre os trabalhadores. Trata-se de um local onde se compartilha tempo, espaço e farinha. Nesse contexto, as roças na aldeia Pino’a e a Casa da Farinha fazem parte de um processo de retomada da terra, uma vez que a implantação das primeiras roças constitui-se uma atividade de resistência, de fixação ao território e,

principalmente, de reafirmação cultural, uma vez que se relaciona o plantio da mandioca a um modo de cultivar a terra. Conforme Cardoso (2018:101), no caso dos Potiguara, no litoral Norte da Paraíba, “o cultivo de mandioca (e plantas associadas) reafirma, no contexto do estudo, o ‘ser índio’ ao garantir a subsistência da família”.

Assim como observa Arrua Campos (2018:132): as “plantas não são simplesmente comida ou outro fornecedor de material: são formas de vida que surgem em relações que humanos e cultivares fazem juntos, com trabalho, brincadeira, política, curiosidade e amor”. Para os indígenas na aldeia Pino’a, as plantas são utilizadas como alimentos e são usadas como abrigo para seus acampamentos, além de representarem um dos principais elementos culturais da Festa da Menina-Moça, especificamente a Mandiocaba.

A roça na aldeia indígena Pino’a é predominantemente de mandioca, pois ela faz parte da vida alimentar e simbólica desse povo, o que fica claro pela presença da variedade Mandiocaba na Festa da Menina Moça. Assim, concordamos com Morin de Lima et al. (2018:19) quando explicam que “a mandioca é uma espécie companheira com a qual se tem coevoluído em relações envoltas em afetos, memórias, conhecimentos, práticas, políticas”. Por fim, percebe-se a roça dentro de uma forte relação cultural com a Festa da Menina Moça,

pois é da roça que é retirado um dos elementos mais importante para compor o ritual indígena.

No decorrer do ano, na aldeia Pino’a, pratica-se a troca da farinha, ou seja, quando uma família não possui farinha, empresta de outra e essa troca é paga com a própria farinha. Por isso, sempre terá farinha na casa das famílias da aldeia.

Assim, é assertiva a seguinte citação: “as mandiocas e seus encontros, concebendo-as como espécie companheira, ou seja, vidas animadas em emaranhados relacionais, nos quais o cuidado, a reciprocidade e a ética da responsabilidade são premissas centrais” (Arruda Campos 2018:108), pois a vida indígena nessa aldeia se inter-relaciona com as variedades de mandiocas e com a reciprocidade existente entre as pessoas na troca de sementes e farinha.

A partir da retomada do território da aldeia foi possível reaproveitar as roças antigas como meio de sobrevivência. Assim, destaca-se que a organização das primeiras roças foi simultânea à constituição dos sítios, que são áreas de capoeira onde os indígenas cultivam plantas frutíferas para o consumo local. Os sítios e as roças, dessa forma, garantem os alimentos básicos para a aldeia.

4.2. A FESTA DA MENINA-MOÇA

A Festa da Menina Moça, ou Festa do Muquiado, acontece uma vez ao ano, na aldeia-

sede e tem duração de uma semana. A cerimônia tem uma organização específica; há uma divisão de tarefas entre os participantes, que podem trocar de funções de acordo com a necessidade ao longo da festa. Dessa forma, as tarefas são divididas em vários grupos, tais como:

[o] grupo de dança, o grupo de músicos, o grupo que se encarregava das pinturas corporais, dos adornos e da comida. Algumas dessas atividades só podiam ser realizadas pelas mulheres e outras, entretanto, eram realizadas somente pelos homens. A pintura à base de jenipapo ou de urucum e adornos com penas de pássaros, usados pelos noivos, eram realizados por

mulheres e homens, mas o preparo das comidas ficava inteiramente a cargo das mulheres (Neves & Cardoso 2017:175).

Desse modo, acontece o maior ritual indígena Tembé no alto rio Guamá e, em especial, na aldeia-sede, sendo que a concentração dessa cerimônia acontece “no interior da ramada, uma construção tradicional Tembé-Tenetehara, coberta de palha, de formato circular, apoiada em estacas de madeira, sem paredes” (Neves & Cardoso 2017: 175). Na figura 4 é possível observar o espaço da ramada:



Figura 4 - Ramada na aldeia-sede, Festa da Menina-Moça. Foto: Acervo das autoras, 2019

Antes da festa, ocorre uma preparação das meninas que menstruaram pela primeira vez, que serão as donas da festa. Vale ressaltar que cada menina só pode participar do ritual uma única vez em sua vida. Há uma organização da aldeia como um todo na promoção do evento. Uma semana antes do início da festa, há uma grande caçada, quando os homens buscam animais para serem “muquiados” durante a semana de festa.

Quando os caçadores chegam, as meninas, que serão as donas da festa, vão recebê-los. Os animais caçados vão ser cozidos e ficam em cima de um muquem (grelha que fica exposta no fogo a lenha), bem alto, e passam a semana inteira

assando. No último dia de festa, no domingo de manhã bem cedo, por volta de seis horas da manhã, as caças são desfiadas e misturadas com farinha para serem distribuídas entre as pessoas que estão participando do evento.

Na figura 5 tem-se a imagem de uma senhora pilando o pássaro nambu e, ao lado, percebe-se que as mulheres estão desfiando as caças e misturando-as com farinha, que será servida às pessoas que estão prestigiando o evento. Ao fundo, estão as redes, local em que os que vieram participar da festa, os Tembé das outras aldeias, convidados em geral e pesquisadores dormirão ao longo da semana da festa.



Figura 5 - Uma mulher indígena pilando o pássaro nambu e outras mulheres desfiando as caças.
Fotos: Acervo das autoras, 2019.

O ato de pilar nambu com farinha é simbólico e ocorre no domingo bem cedo, no último dia de festa, conforme mencionado. As meninas, donas da festa, comem e depois doam a comida para os demais participantes. Durante o tempo em que as senhoras mais idosas da aldeia pilam nambu com farinha, as meninas donas da festa estão sendo enfeitadas, pois é o momento em que elas passam a ser mulheres.

Oito dias após o início da festa, em um amanhecer de domingo, acontece a finalização do ritual, e as meninas são enfeitadas por uma mulher chamada Cudã e por suas mães. Nesse momento, suas franjas são cortadas pelo cacique Naldo Tembê, da aldeia-sede.

“No início do domingo, que é o último dia, o cacique corta a nossa franja e nós somos enfeitadas, as roupas a gente fica pra nós, e depois pode emprestar pra alguém usar de novo, hoje elas comeram e deram nambu pra nós comer e depois a Cudã passa no braço da gente pra dar força e ter garra pra superar as dificuldades. A franja fica coberta com o nosso cocar, a partir da festa da moça a gente já pode casar ou pode seguir os estudos, que é o meu caso.” (Angélica Tembê, 13 anos, aldeia Ituaço, 2019).

A figura 6 mostra as diversas partes do ritual:

6a) As meninas sentadas ao chão para iniciar um dos preparativos de passagem para se tornarem mulher; 6b) O cacique da aldeia-sede Naldo Tembê corta o cabelo da menina; 6c) Os familiares ajudam

a enfeitar as meninas, com a saia longa, um dos símbolos indígenas, com o cocar na cabeça. No peitoral e nos braços, são colocados pena dos pássaros Socó, Tucano e Gavião; 6d) Após o rito de passagem, as meninas tornam-se mulheres fortes e guerreiras. Na imagem, cada menina está com seu par, que juntos pularam o Ka'e durante uma semana de ritual.

É preciso relatar que este ritual inicia-se com a chegada da primeira menstruação da menina e, nesse momento, ela precisa decidir se deseja ou não a festa, tendo a autonomia para tomar tal decisão. Em caso de resposta positiva, inicia-se a preparação do ritual: a menina é pintada com jenipapo e direcionada para um quarto fechado, e somente os familiares mais próximos, como a mãe, e pessoas mais idosas, como os avós, podem vê-la. Esse ritual tem duração de seis dias, período em que a menina faz o cordão de miçanga que usará no dia de sua festa.

“Me levaram para um quarto fechado, que ninguém podia me ver, eles vão lá com uma panela de jenipapo e me banharam todinha de jenipapo e nessa hora eu já comecei logo a fazer meu cordão, nesses dias a gente fica enfiando miçanga, fazendo um cordão, esse cordão é um modo de proteção para as meninas, e esse cordão a gente já utiliza para a festa da menina-moça (muquiado), a gente fica seis dias trancada dentro do quarto.” (Angélica Tembê, 13 anos, aldeia Ituaço, 2019).



Figura 6 - Ritual de passagem de menina para mulher na aldeia Sede. Fotos: Acervo das autoras, 2019

No sexto dia, a mãe da menina-moça deixa um balde com água posicionado em um lugar qualquer, fora da casa de morada, e nesse momento a mãe também escolhe um rapaz que baterá na janela do quarto da menina-moça e que sairá correndo; geralmente esse rapaz tem a mesma idade das moças e é alguém que demonstra interesse em participar deste momento da festa. Com isso, a menina é autorizada a sair do quarto, banhar-se com o balde de água que sua mãe havia deixado, e

o rapaz que bateu na janela de seu quarto não pode lhe tocar - caso isso aconteça, a menina precisará voltar para o quarto e ficar trancada por mais alguns dias. Após esse banho, a menina ficará livre.

Após sair do quarto, a menina fica livre, como visto, mas ainda não pode sair sozinha, devido à tinta de jenipapo que ainda se encontra em seu corpo. Por isso, somente retorna às suas atividades, como ir à escola, depois que a tinta de jenipapo sair totalmente de seu corpo. Cumprido esse primeiro

passo, as meninas-moças fazem o mingau de uma variedade específica de mandioca, a Mandiocaba, como relata Angélica Tembé (2019):

“a gente faz o mingau, a gente passa o dia todo perto da panela mexendo o mingau, até ele ficar bem apurado, mudando de cor até ficar bem marrom. A mandioca, Mandiocaba, precisa ser ralada, para deixar só a massa bem molinha, neste dia do mingau, a menina é pintada com a pintura da meia-lua, porque ela está mudando de criança para a fase adulta, de criança para mulher. E de novo a gente não pode sair pra escola. Depois que a menina é pintada, ela se deita, e à noite ela pega uma cuia e vai servir o mingau para todas as pessoas que estão ali. Também tem um ritual que eles pegam uma Mandiocaba, e colocam dentro da panela do mingau, uma Mandiocaba inteira e depois tiram da panela, colocam no chão e esperam esfriar, e colocam para menina pisar, amassar em cima, isso serve para bichos não ficar seguindo ela, pra ela ficar protegida, depois eles fazem tapioca e colocam em cima da cabeça dela pra ela não ficar com dor de cabeça, tontura e para menina não pegar qualquer doença.” (Angélica Tembé, 13 anos, aldeia Ituaço, 2019).

Percebemos o que foi mencionado anteriormente: a intensa relação da festa da menina-moça com os produtos vindos da roça, como a Mandiocaba, pois dela é feito o mingau utilizado no ritual de passagem em que as meninas se tornam mulheres. Nesse dia do mingau, as mulheres da aldeia também cozinham uma mandioca, colocam-na para esfriar e, posteriormente, deixam-na exposta ao chão para que as meninas-moças possam passar por cima, pisando e amassando a

mandioca, a fim de protegê-las contra os bichos da floresta.

Portanto, existe uma alegria entre as pessoas que cultivam esses alimentos, que permitem brincar e festejar com os produtos advindos do roçado.

“Aí a gente passa o mingau da Mandiocaba, e vem pra última etapa que é a do muquiado, o mingau é uma preparação pra ser mulher e o muquiado a gente já é mulher. Logo no início da festa, a gente só pode andar, no último dia a gente pode pular. Do primeiro dia até o quarto dia, é pra ficar só andando pra não encher muito o pé de calo, pra no último dia gente poder pular.” (Angélica Tembé, 13 anos, aldeia Ituaço, 2019).

Seguindo os rituais, o último passo é a materialização da Festa da Menina-Moça. Essa festa inicia-se no domingo, na ramada da aldeia-sede, com o recebimento das caças e dos caçadores; posteriormente, as meninas têm seus corpos pintados de jenipapo novamente, o que as deixa com uma cor escura, em tom de preto. Na segunda-feira, são despidas têm seus seios expostos, ficando somente com uma minissaia em todo o percurso da festa.

Durante essa semana de festa, a aldeia-sede conta com a presença das meninas moças, as donas da festa, dos cantores, que todos os dias cantam músicas em língua Tenetehara; e das cozinheiras, que preparam a alimentação de todos os participantes da festa. É importante

mencionar que essa alimentação é doada pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e pelos moradores locais, assim, todos podem se alimentar sem gastos financeiros, pois as refeições, como o café da manhã, o almoço e o jantar, são oferecidos pelos indígenas da aldeia-sede para todos os participantes que estão prestigiando o ritual.

Durante essa semana de festa, os cantores

cantam músicas consecutivas, continuamente, e ao cantarem, as meninas precisam ir para o centro da ramada, onde começam a andar formando um círculo. Nesse momento, os membros da plateia podem acompanhar as meninas pulando, que, em língua Tenetehara, significa “opor ka’e”. A figura 7 mostra a apresentação dos Tembé pulando “opor Ka’e”.



Figura 7 - Pular o Ka'e. Foto: Acervo da autora, 2019

Assim, todos os participantes da festa podem pular o Ka'e, exceto as meninas-moças, donas da festa, pois se elas pularem os seus ancestrais ficam bravos, como comenta Angélica Tembé:

“[n]esse período, a gente não pode pular, só podemos pular depois que acabar o muquiado da gente, porque senão nossos ancestrais, os espíritos ficam bravos, as meninas hoje, estão pegando *karuara* (o espírito), porque elas não respeitaram, as pessoas falavam, mas elas não estavam respeitando, elas estavam se pintando, estavam saindo pro mato sozinha e não pode estar sozinha, elas estavam pulando, e não estavam mais cumprindo a nossa cultura, aí elas pegaram tipo um castigo, que é pegar *Karuara*.” (Angélica Tembé, 13 anos, aldeia Ituaço, 2019).

Durante a festa, diversas indígenas, geralmente mulheres, incorporam os *karuara*⁸, e os pajés fazem um ritual para retirá-los da pessoa. Segundo os interlocutores, os *karuara* são espíritos de parentes, os ancestrais, que na época dos rituais, são invocados para vir para a festa. Entre os *karuara* estão os bravos, os mansos, os que gostam de música e aqueles que gostam do silêncio, sendo que esses últimos são aqueles que, quando a música termina, retornam ao estado de espírito inicial.

Segundo relatos, a pessoa com *karuara* entra em um sono profundo e, quando acorda, não lembra do que estava acontecendo - “eu não lembrava que

estava com *karuara*, as pessoas que me falaram depois, porque eu estava em um sono profundo” (Alice Tembé, 26 anos, aldeia Pino'a, 2019). É importante relatar, nesse momento, que não se pode fotografar ou filmar o ritual. Os Tembé explicam que seria “uma falta de respeito” para as mulheres que estavam com *karuara*, que não gostariam de ver as imagens depois.

Os *karuara* percorrem toda a Festa da Menina-Moça, que termina no domingo, exatamente às 17h, sendo que esse horário deve ser rigorosamente respeitado. No entanto, mesmo após a festa terminada, as meninas donas da festa continuam guardadas:

“[a] partir (...) do fim da festa, as meninas ainda ficam guardadas até sair o jenipapo, só depois a gente pode sair e ir para escola. A nossa comida nessa festa pode ser galinha, peixe, carne, mas não pode comer caça do mato, como viado, catitu, paca, capivara, cutia. E, às vezes, a gente tem que tomar um xibé dentro da cuia, pra nós ficar forte.” (Angélica Tembé, 13 anos, aldeia Ituaço, 2019).

A partir do fim do evento, as meninas moças são cuidadas por seus familiares até sair a tinta do jenipapo de seus corpos, para que elas possam voltar a realizar suas atividades cotidianas. Nesse sentido, a interlocutora acrescenta que “depois da festa elas [as meninas moças] vão pra casa,

8 Segundo Wagley e Galvão (1961:107): “Os Tenetehara se referem aos sobrenaturais pela designação genérica *karowara*, porém os distinguem em pelo menos quatro categorias: criadores ou heróis culturais; os donos das florestas, das águas e dos rios; os azang, espíritos errantes dos mortos e os espíritos dos animais”. Ver Laraia (2009) para outras explicações sobre os *karuara*.

mas não podem sair só, enquanto não sair a tinta, porque elas podem ser atraídas por cobras, bichos do mato, ou bichos que podem atrair e levar elas, por isso elas tem que ficar guardadas até sair a tinta de jenipapo.” (Marília, 31 anos, aldeia-sede, 2019).

De acordo com as observações em campo, o ritual faz parte do calendário escolar da escola Anexo Pino’a, e os professores e alunos, assim como a comunidade como um todo, participam desse evento. Todos ficam acampados em um barracão de lona durante uma semana.

Antes da festa, a aldeia Pino’a realiza alguns preparativos adicionais, tais como apanhar açai e torná-lo líquido para consumo durante o período em que estiverem envolvidos na festa. A aldeia também faz uma “farinhada coletiva” com o mesmo intuito: extrai-se a goma (ou a fécula) da massa da mandioca ralada para fazer tapiocas. Por isso,

“[e]ssa festa pra nós é muito importante, porque ela não é uma simples festa, é uma festa que nos mostra a união, a preparação, o crescimento da nossa aldeia e a certeza de que essa cultura e esse costume, essa vida tradicional e cultural do povo indígena continua, é sinal do crescimento da comunidade é sinal de que pessoas estão crescendo e se preparando no sentido de defender os direitos dos povos indígenas, por isso, essa festa é muito importante para nós. Essa festa nos mostra a necessidade de nós mantermos o nosso território, preparado para nos fornecer o que nós precisamos para nos manter como um povo, por isso, essa festa é muito importante pra nós, é muito maravilhosa, aqui nós temos a união do nosso povo, temos o controle social, a interação, a justificativa que

nós somos um povo e que nós vamos continuar vivos.” (Vinício Tembê, 56 anos, aldeia Ituaço, 2019).

Fica evidente na citação acima a importância da festa por promover a união entre as diversas aldeias do alto rio Guamá, o que constitui a materialização da territorialidade Tembê por meio da reprodução de práticas sociais e costumes do grupo. A realização da festa consolida os laços solidários do grupo essenciais para a resistência dos Tembê. O caráter público da festa dá destaque para a presença desse povo no território, demonstrando as especificidades do grupo e seu desejo de viver e florescer no seu território de pertencimento.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Foi possível observar que a terra indígena do alto rio Guamá foi palco de conflitos territoriais, pois, em parte dela, houve ocupação por colonos e fazendeiros não indígenas. A aldeia Pino’a foi estabelecida como forma de proteger o local contra futuras invasões. Assim, fundou-se em uma área de retomada no território da TI Alto Rio Guamá, que, depois da extrusão dos colonos, encontrava-se degradada, mas, aos poucos, vem se reflorestando por meio do manejo indígena no local e a regeneração da floresta.

As primeiras roças da aldeia Pino’a foram elaboradas juntas com as casas no período inicial

da retomada, como forma de sobrevivência e resistência na terra, e, a partir disso, os Tembé foram criando laços de territorialidade com o local. Durante o estabelecimento dos roçados, os indígenas só abrem clareiras na floresta nas áreas que serão plantadas, ou seja, só desmatam necessariamente onde irão plantar. Aqui, a roça, lugar do cultivo das manivas, faz parte do sistema de plantas cultivadas integradas às florestas, assim, conforme Morin de Lima (2018: 160), a roça configura-se como “um lugar aberto e dinâmico, um emaranhado de relações entre os humanos, os cultivos, outras plantas, animais e seres” que estão conectados nas dinâmicas espaço-temporal de cada roça.

Na aldeia Pino'a, as práticas de cultivo de mandioca nas roças são uma das várias práticas que constituem a territorialidade Tembé. Como

demonstrado, há uma forte relação entre os roçados e a Festa da Menina-Moça, que se materializa pelos rituais realizados com a mandioca de variedade Mandiocaba, utilizada durante o ritual de passagem da infância para a juventude.

Destaca-se, ainda, a união e laços de reciprocidade entre os Tembé que se materializam durante a festa e sua preparação, o que espelham outros espaços internos da aldeia, como a Casa de Farinha. Como explicado por Vinício Tembé acima, a festa tem um papel importante em fortalecer a união entre as aldeias e serve para demonstrar a forte presença Tembé, tanto fora e dentro da TI. Assim, a festa é mais do que uma “simples festa”, ela reforça as lutas e resistências Tembé para garantir seus direitos e permanência no território, sendo que neste contexto, as roças e as manivas configuram-se como aliadas-chave.

REFERÊNCIAS

Alarcon, D. F. 2013. A forma retomada: contribuições para o estudo das retomadas de terras, a partir do caso Tupinambá da Serra do Padeiro. *Revista Ruris* 7:99-126.

Alarcon, D. F. 2020. *O retorno da terra: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia*. [s.l.]: Editora Elefante.

Angrosino, M. 2009. *Etnografia e observação participante*. Porto Alegre: Artmed.

Arruda Campos, M. A. de. 2018. Algumas histórias de Mandiocas e suas gentes junto aos Pataxó na aldeia Barra Vermelha do Monte Pascoal, Bahia, in *Práticas e saberes sobre a agrobiodiversidade: a contribuição de povos tradicionais*. Organizado por Morin de Lima, A. G. et al., pp. 105-134. Brasília: Mil Folhas do IEB.

Balée, W. 2013. *Cultural forests of the Amazon: a historical ecology of people and their landscapes*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.

Cardoso, T. M. 2018. Entre diversos tons de verde: cosmopolítica nos sistemas agrícolas Potiguara, in *Práticas e saberes sobre a agrobiodiversidade: a contribuição de povos tradicionais*. Organizado por Morin de Lima, A. G. et al., pp. 77-105. Brasília: Mil Folhas do IEB.

Coelho, J. R. L. 2014. Cosmologia Tenetehara Tembé: (re)pensando narrativas, ritos e alteridade no Alto Rio Guamá, PA. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas, Manaus.

Dias, C. L. 2010. O povo Tembé da Terra Indígena Alto Rio Guamá: construindo vias de desenvolvimento local? Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Pará, Núcleo de Meio Ambiente, Belém.

Flexor, G, Benavides, Z. C. 2009. Multifuncionalidade da agricultura e diferenciação territorial no Sul Fluminense: uma perspectiva em termos de cesta de bens, in *Agricultura familiar: multifuncionalidade e desenvolvimento territorial no Brasil*. Editado por Cazella, A. A., Bonnal, P., e Maluf, R. S., pp. 193-208. Rio de Janeiro: Mauad X.

Haesbaert, R. 2005. Da desterritorialização à multiterritorialidade, in *Anais do Encontro de Geógrafos da América Latina* 10. <http://observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal10/Teoriaymetodo/Conceptuales/19.pdf>.

Laraia, Roque Barros 2009. Karuara: a persistência de uma crença Tupinambá. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica* 2:13-24.

Lima, D., Steward, A. M., e Richers, B. T. 2012. Trocas, experimentações e preferências: um estudo sobre a dinâmica da diversidade da mandioca no médio Solimões, Amazonas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi - Ciências Humanas* 7:371-396.

Michelat, G. 1987. Sobre a utilização de entrevistas não diretiva em sociologia, in Thiollent, M. *Crítica Metodológica, Investigação Social e enquete operária*, pp. 191-212. São Paulo: Polis.

Morin de Lima, A. G. et al. 2018. *Práticas e saberes sobre a agrobiodiversidade: a contribuição de povos tradicionais*. Brasília: Mil Folhas do IEB.

Neves, I. dos S., Cardoso, A. S. P. 2017. A festa do Moqueado e Cosmologias: encontros com Verônica Tembé, in *Mulheres em Perspectiva: trajetórias, saberes e resistência na Amazônia Oriental*. Organizado por Silva, I. S. da. et al., pp. 161-185. Belém: Editora Paka-Tatu.

Oliveira, A. C. A. 2019. Wyrau’haw: a Festa da Menina-Moça do povo indígena Tenetehara/Guajajara. *Amazônica, Revista de Antropologia* 11.

Peirano, M. 2008. Etnografia, ou a teoria vivida. *Revista do Núcleo de Antropologia Urbana USP* 2:1-12.

Ponte, V. da S., Aquino, M. J. da S. 2013. “Para ser mulher verdadeira!” Os Tenetehara-Tembé: relações entre ritual, direitos e estratégias de afirmação cultural em ações locais. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* 1-18.

Ponte, V. da S. 2014. Os Tenetehar-Tembé do Guamá e do Gurupi, Povo Verdadeiro!: “Saúde Diferenciada”, Território e Indianidade na Ação Pública Local. Tese de doutorado, Pós-graduação em Ciências Sociais, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém.

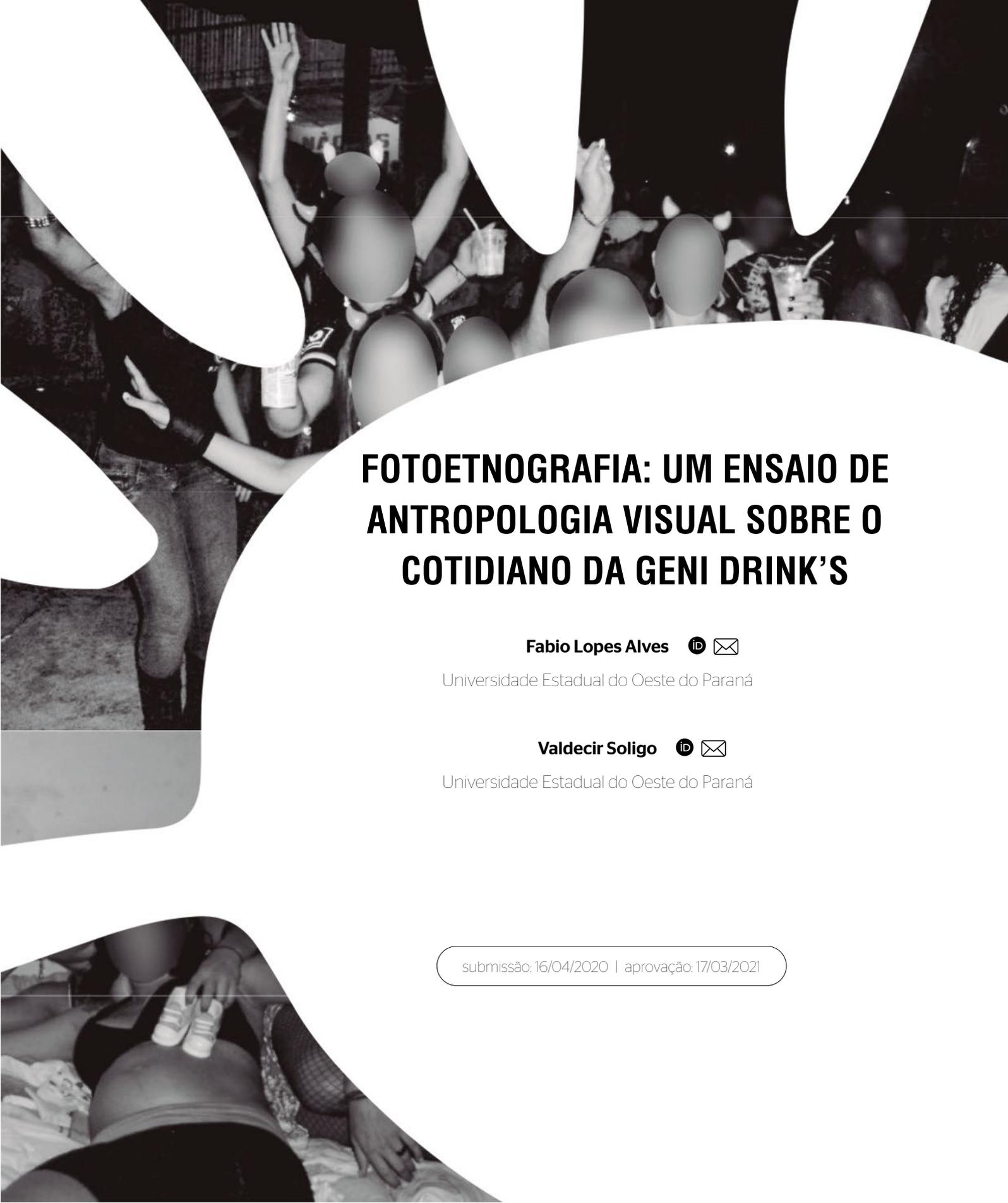
Posey, D. A. 1985. Indigenous management of tropical forest ecosystems: the case of the Kayapo Indians of the Brazilian Amazon. *Agroforestry Systems* 3:139-158. <http://link.springer.com/article/10.1007/BF00122640>.

Robert, P. de, López Garcés, C., Laques, A.-E. et al. 2012. A beleza das roças: agrobiodiversidade Mebêngôkre-Kayapó em tempos de globalização. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi - Ciências Humanas* 7:339-369.

Wagley, C., Galvão, E. 1961. *Os Tenetehara: uma cultura em transição*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação.

The page features four stylized sun icons in a light gray color. Each icon consists of a central circle with a smaller dot in the middle, surrounded by several elongated, teardrop-shaped rays. The icons are arranged with 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. The text 'ENSAIO FOTOGRÁFICO' is centered over the top sun icon.

ENSAIO FOTOGRÁFICO



FOTOETNOGRAFIA: UM ENSAIO DE ANTROPOLOGIA VISUAL SOBRE O COTIDIANO DA GENI DRINK'S

Fabio Lopes Alves  

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Valdecir Soligo  

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

submissão: 16/04/2020 | aprovação: 17/03/2021

Fundamentado na perspectiva da Fotoetnografia (Achutti 1997, 2004), campo da Antropologia Visual (Collier Jr. 1973; Koury, 1997, 1999, 2001), o presente ensaio apresenta imagens que foram captadas por ocasião de uma etnografia (Alves 2010a, 2010b) que teve por objetivo problematizar as dinâmicas de interação, gênero e sociabilidade que ocorrem em uma zona de meretrício designada nesse estudo, de forma fictícia, por Geni Drink's, em alusão à música "Geni e o Zepelim", de Chico Buarque. A maneira como as garotas de programa constroem suas relações cotidianas no ambiente de prostituição constituíram-se no objetivo principal do trabalho. Com esse ensaio, buscamos descortinar parcialmente o lado de dentro do cabaré, apresentando algumas ocorrências desse espaço, incluindo como essas garotas preparam suas performances, como se relacionam entre si, tanto dentro quanto fora do ambiente prostitucional, entre outros. Para preservar a identidade do bordel e das garotas de programa, além da alteração do nome da zona de meretrício, as imagens passaram por um tratamento de forma a não identificar os rostos. O trabalho de campo exigiu a escolha de um fazer etnográfico que permitisse sair do status de estranho, posição que ocupada no início da investigação e passasse a ocupar um espaço mais próximo possível das nativas, mas sem cair naquilo que Cardoso (1986) bem denominou por "armadilhas do método". Seguindo as orientações dessa antropóloga, a pesquisa foi realizada com base no alicerce construído entre a interação do pesquisador com o universo pesquisado. O resultado final foi a coleta de uma grande quantidade de dados que se encontram registrados em diários de campo, entrevistas semiestruturadas realizadas com a utilização de gravador, além de diálogos informais e um amplo acervo de fotografias.

REFERÊNCIAS

- Achuti, Luiz Eduardo Robinson. *Fotoetnografia da Biblioteca Jardim*. Porto Alegre: Editora da UFRGS: Tomo Editorial, 2004.
- Achutti, Luiz Eduardo Robinson. *Fotoetnografia: um estudo de antropologia visual sobre cotidiano, lixo e trabalho*. Porto Alegre: Tomo Editorial, Palmarinca, 1997.
- Alves, Fábio Lopes. 2010a. Noites de cabaré: interação, gênero e sociabilidade na zona de meretrício. Dissertação de mestrado, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo.
- Alves, Fábio Lopes. 2010b. Noites de cabaré: interação, gênero e sociabilidade na zona de meretrício. *Arte&Ciência*.
- Cardoso, Ruth. *A aventura antropológica: teoria e pesquisa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- Collier Jr., John. *Antropologia visual: a fotografia como método de pesquisa*. São Paulo: EPU, Editora da Universidade de São Paulo, 1973.
- Koury, Mauro Guilherme Pinheiro. 1999. A imagem nas ciências sociais no Brasil: um balanço crítico. *BIB – Boletim Informativo e Bibliográfico* 47: 49-63.
- Koury, Mauro Guilherme Pinheiro. 2001. *Imagem e memória: ensaios em antropologia visual*, pp. 95-111. Rio de Janeiro: Garamond.
- Koury, Mauro Guilherme Pinheiro. 1997. *Usos da imagem nas ciências sociais*. João Pessoa: Editora Manufatur.



Foto: Fábio Lopes Alves (2009).

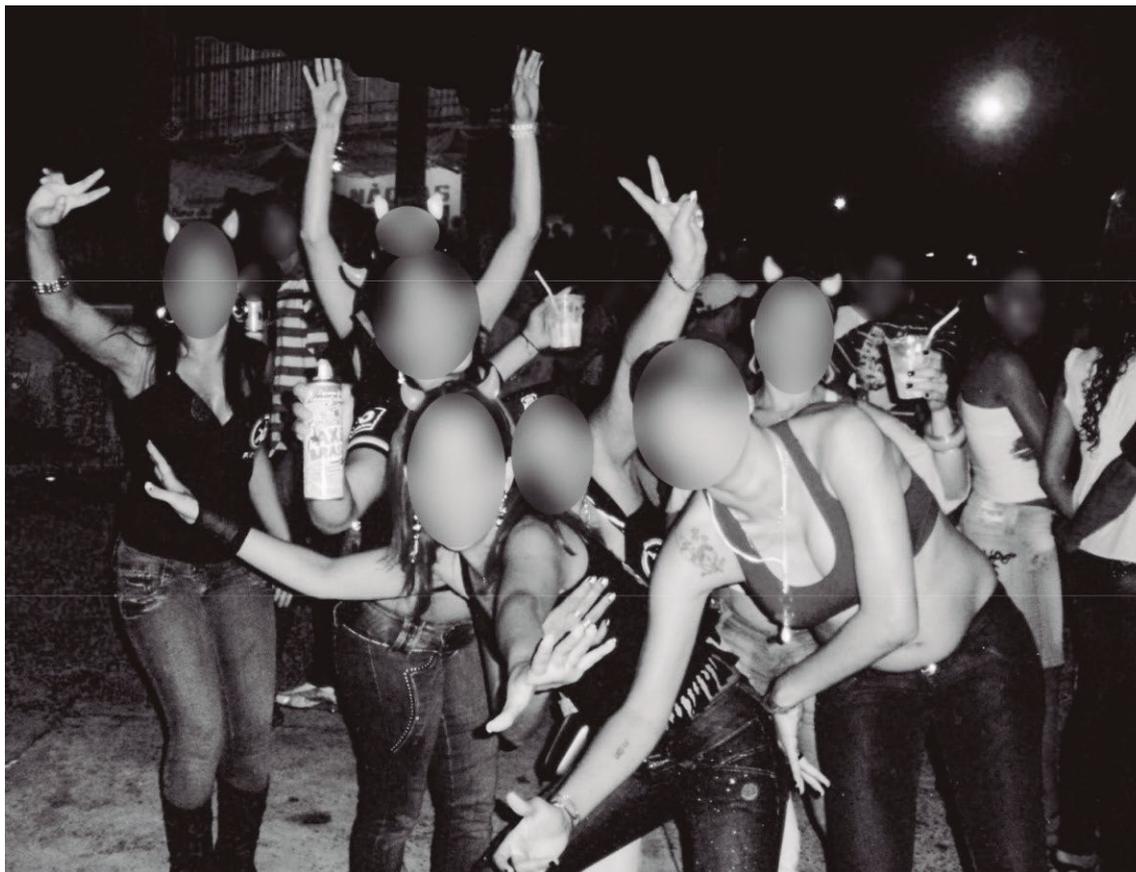


Foto: Fábio Lopes Alves (2009).



Foto: Fábio Lopes Alves (2009).



Foto: Fábio Lopes Alves (2009).



Foto: Fábio Lopes Alves (2009).



Foto: Fábio Lopes Alves (2009).

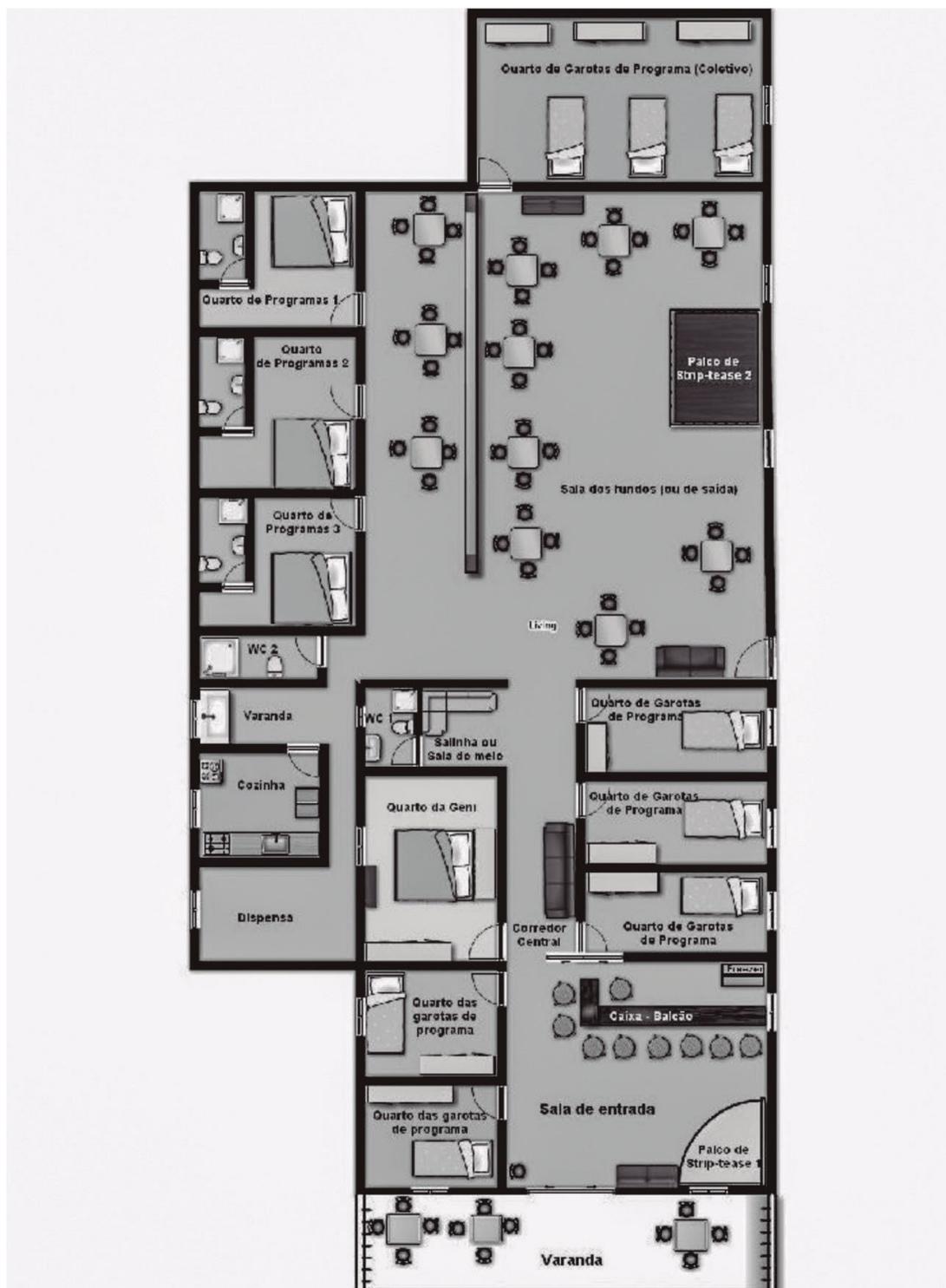


Foto: Fábio Lopes Alves (2009).



RESENHA



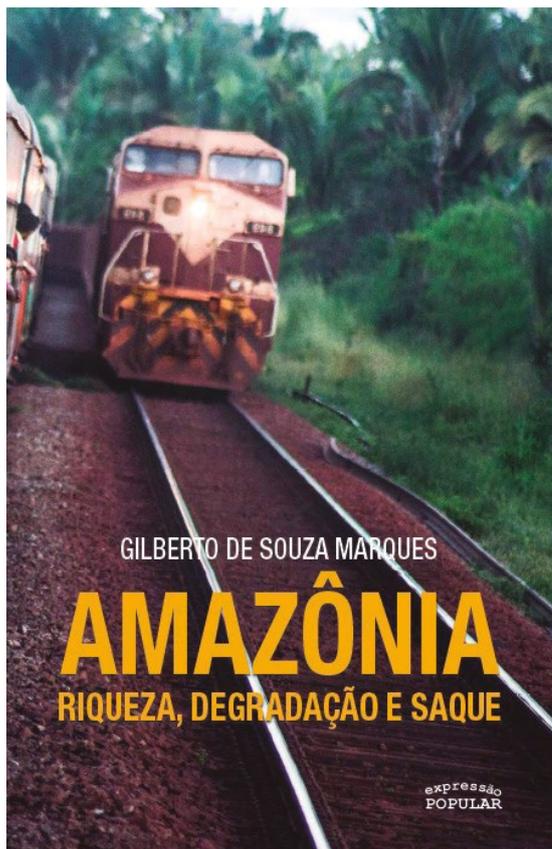
ÚLTIMA FRONTEIRA DO CAPITALISMO: DEGRADAÇÃO E SAQUE DA AMAZÔNIA

GILBERTO DE SOUZA MARQUES

Daniel Wanderley Caliman  

Bacharel em Relações Internacionais pela Universidade Federal de Uberlândia

submissão: 19/04/2021 | aprovação: 14/02/2022



RESENHA

A presente resenha apresenta, por meio da análise da obra de Gilberto de Souza Marques, uma reflexão crítica sobre a temática da Amazônia como um espaço permeado por relações conflituosas entre capital, sua sociedade e seu processo histórico de desenvolvimento. Ela se debruça sobre o livro buscando apresentar suas ideias centrais em linguagem semelhante àquela utilizada pelo autor, ou seja, agregando à escrita científica doses de estilo literário. Por fim, ela se propõe a cruzar as referências da obra a algumas perspectivas teóricas encontradas em Gramsci e Poulantzas, no intuito de trazer o objeto do livro mais próximo dos paradigmas colocados pela questão da hegemonia.

Gilberto de Souza Marques, já nas quatro linhas iniciais de seu livro “Amazônia: riqueza, degradação e saque” (Editora Expressão Popular, 2019), dá a tônica que percorrerá as próximas 271 páginas e cinco capítulos de seu livro: uma obra de intenção decolonial, que busca aproximar quem lê de uma ótica intrinsecamente classista e autóctone. A opção por uma linguagem literária em meio a uma complexa bibliografia científica vem no sentido de conferir caráter popular e pedagógico a uma temática que se encerra, muitas vezes, em círculos estéreis e pouco afeitos às nuances do processo dialógico.

A discussão principal desenvolve-se em torno do subdesenvolvimento da região, mesmo diante de suas inegáveis riquezas, devido a uma ocupação que se dá em nome do grande capital (nacional e internacional). A bibliografia articulada se propõe a embasar o argumento central: ainda que as classes dominantes locais seguissem o padrão capitalista de acumulação, ou seja, por meio da apropriação da riqueza produzida por não proprietários (trabalhadoras e trabalhadores), ela o faz de forma subordinada ao capital centralizado em outras regiões. Essa relação, para além de gerar a degradação de seu bioma, termina por relegar à região uma condição de periferia dentro da periferia, ressaltando sua dependência. A perspectiva marxista que permeia a obra dá sentido

a essa percepção do subdesenvolvimento.

Toma-se na obra a opção por narrar a história amazônica a partir do empoderamento de atores secundarizados, em detrimento de uma narrativa que considera apenas a ação exploradora como determinante. Nessa empreitada, a obra propõe uma reflexão sobre a oblição do conhecimento popular em benefício do elitismo social e científico. Com isso, ela indica a periferação como um processo para além da estrutura, mas integrada também às superestruturas, morais, ideológicas, culturais.

O autor se lança à tarefa de explicitar a ótica colonial que rege a interação do próprio Brasil com a Amazônia, como se sua incorporação ao território nacional se desse de forma sintética, subordinando-a à periferação, um contexto em que “Brasil” se explica a partir de seu Sudeste e Sul.

Percebe-se, em meio ao fluxo narrativo, uma constante transversalidade entre sensibilidade sociológica e “cruza” econômica, quando os impactos da invasão europeia são considerados em termos de deterioração das condições de reprodução social e da destruição de culturas e tecnologias das sociedades humanas originárias. Um exemplo é a discussão que se ergue em torno da função social da propriedade a partir da descrição do espólio indígena, levando a uma percepção aguda do desequilíbrio de valores

quanto à produção/reprodução coletivizada e a sua contraface privada.

Fica expressa a centralidade da Amazônia no período histórico de consolidação do território brasileiro, pela narração da disputa militar e geopolítica pela região e a definição de suas delimitações. Esse processo fora marcado pela insistência na internacionalização da região, que se manifestava em uma relação contraditória de respostas nacionais, ao longo de décadas, diante da ação externa. Marques, com uma tônica por vezes irônica e ácida, mostra que apesar da predominância da soberania formal brasileira sobre o território, o objetivo central do capital internacional é logrado: controle sobre os recursos naturais amazônicos.

Uma passagem importante da obra expressa a relação entre Estado e capital na Amazônia, que se consolidaria, principalmente, pela ação da ditadura cívico-militar: “o Estado garantia as condições básicas necessárias à produção privada e o capital privado concentrava-se na busca de lucros (com os menores custos e riscos possíveis)” (Marques 2019: 94). Coloca-se, ao longo do tempo, no centro desse processo, a industrialização de Manaus e a substituição de capital variável por capital constante.

A Amazônia é um palco de contradições, desde um complexo industrial moderno e

internacionalizado até povos intocados pela “civilização” (ocidental). Além disso, abriga paradoxos importantes: com 20% das águas doces de fácil acesso no mundo, em 2006 apenas 56,1% das casas da região recebiam água encanada (Marques 2019: 236). O esquecimento atacado por Marques em meio a essa contradição é que a região era humana antes da humanidade europeia apropriar-se de seu território. A complexa humanidade da Amazônia se demonstra não apenas em suas sociedades ainda constituídas, mas nos vestígios de sociedades anteriores à invasão europeia no continente. Essa invasão empurrou as populações para condições nas quais a reprodução social se dá sob termos mais penosos, destruindo culturas e tecnologias.

O assalto do território, pelos europeus, se dá impulsionado pela expansão mercantilista na busca por especiarias valiosas. Marca-se então o processo de incorporação da Amazônia sob a ótica da apropriação comercial. A partir disso, o livro explicita a trajetória de ocupação da região, a formação de cidades, estados, a miscigenação em seu caráter higienista, a defesa do monopólio português sobre o espólio amazônico e o processo de acumulação primitiva de capital a partir da região, por meio da compra de matérias-primas e venda de produtos elaborados.

É notável a busca por expressar uma relação de

promiscuidade entre a narrativa e a ótica real do Estado acerca do paradigma da soberania brasileira sobre a Amazônia. Essa expressão pode adquirir maior nitidez quando o autor afirma que “o Estado garantia as condições básicas necessárias à produção privada e o capital privado concentrava-se na busca de lucros (com os menores custos e riscos possíveis)” (Marques 2019: 94) e posteriormente que o capital privado (organizado pela Divisão Internacional do Trabalho - DIT) precisava “incorporar regiões cuja composição orgânica de capital (c/v) fosse mais baixa e que gerasse maior volume de mais valia” (Marques 2019:108). Ou seja, por meio de um discurso aparentemente voltado à soberania brasileira, agia-se na verdade pelo inverso: a subalternização da economia amazônica aos grandes centros internacionais. Essa relação, segundo o autor, culmina na intensa desigualdade social e concentração de renda que permeiam a região.

A exploração do seringueiro, livre ou escravizado, teria papel central na “modernização” da Amazônia, gerando valorização de capital. Diante da Revolução Industrial, a procura por borracha cresceria, alavancando a economia (para seus possuidores) na região que se inseria, agora, num mercado para além do consumo direto. A opulência dessa época, que ainda hoje guarda seus vestígios, seria então construída pela

sistemática sobre-exploração do seringueiro e suas consequentes mazelas sociais. É desse processo que se origina um centro dinâmico da economia exteriorizado e torna-se possível afirmar que “na Amazônia convivem de forma expressiva modernas e arcaicas forças produtivas” (Marques 2019:201).

A função da Amazônia na nova DIT, imposta após a Segunda Guerra Mundial, consolida-se a partir dos anos 1970, com a exploração mineral, que assumiu esse lugar diante da necessidade de “incorporar regiões cuja composição orgânica de capital (c/v) fosse mais baixa e que gerasse maior volume de mais valia” (Marques 2019:108). Isso se dava devido à crise mundial que se instalara naquela década.

A exploração amazônica termina por situar a região, em nível mundial, como fornecedora de minérios e “itens intensivos em energia” (Marques 2019: 143), por meio de uma mescla de investimentos privados e governamentais, em que esses últimos se davam (e se dão) no sentido de estimular e subsidiar a atuação do primeiro. A obra demonstra como essas interações culminam na intensa desigualdade social e concentração de renda que permeiam a região.

A posição da Amazônia na Divisão Internacional do Trabalho, como exportadora de matérias-primas e importadora de industrializados, faz com que seja diretamente proporcional o

crescimento de sua produção e o aumento de suas desigualdades. Essa contradição se faz ainda mais evidente quando contrastada com a realidade de que a Amazônia alimenta, de forma elementar, as grandes mineradoras, parte significativa da riqueza nacional.

O autor não releva que todo o movimento de “ocupação”/integração da Amazônia baseou-se no etnocídio indígena e no desrespeito à sua propriedade histórica, não apenas pela leniência estatal diante da ação privada organizada, mas inclusive pela ação direta militar. Apresenta-se também, por meio da descrição do espólio indígena, a discussão sobre a função social da propriedade, apontando com ela o desequilíbrio de valores quanto contrastadas a produção/reprodução coletivizada e a privada.

Partindo do processo de inferiorização cultural e subordinação econômica do indígena (sem negligenciar a questão semelhante na população negra), Marques (2019) contesta a tese de uma democracia racial no Brasil. A obra contribui, assim, para a compreensão da constituição cultural brasileira, pois expõe a negação do indígena e a tentativa de assimilação da identidade nacional ao pretérito colonizador europeu. Essa argumentação é desenvolvida com o objetivo de apontar a continuidade do processo colonizador, sustentado nas figuras opostas da “civilização” ligada às formas

sociais europeias, e do “atraso” que se expressaria na organização social indígena.

A obra assume um estilo literário que busca aproximar uma temática complexa à linguagem popular. Esse artifício fica evidente em uma passagem crucial para a sintetização da perspectiva contraditória do desenvolvimento amazônico: “a trajetória do desenvolvimento brasileiro tem alguma semelhança com o andar do curupira. Andou a passos largos em termos industriais e de alguns indicadores econômicos, mas deixando pegadas no sentido contrário do ponto de vista social” (Marques 2019: 203).

O texto demonstra a transversalidade, em diferentes governos, da Amazônia como representação da “terra vazia”, da última fronteira do desenvolvimento brasileiro. Essa visão potencializa um método de exploração que negligencia as necessidades socioambientais da região, em benefício da acumulação capitalista.

A forma como a questão agrária é abordada demonstra que o processo de concentração de terras faz com que se compreenda, paralelamente, a função do Estado e da dinâmica das alianças entre as classes dominantes na manutenção da subalternidade da classe trabalhadora, nesse caso, bloqueando mecanismos de reforma agrária. Interpostas essas variáveis, é possível identificar

nos incentivos fiscais relacionados às grandes propriedades de terra, na leniência (e, às vezes, incentivo) da justiça diante da grilagem ou nas alianças entre novos grandes proprietários e antiga oligarquia uma organização de busca por coesão em termos de bloco no poder (Poulantzas 1977), uma vez que o objetivo era “diminuir as tensões locais e ampliar a base de apoio governamental” (Marques 2019: 162).

Esse processo de concentração fundiária, com seus efeitos sobre a degradação ambiental, repressão social e falta de diversidade produtiva, é expressão de que “na Amazônia convivem de forma expressiva modernas e arcaicas forças produtivas” (Marques 2019: 201), logo, convivem formas contraditórias de organização social e política. A perspectiva gramsciana pode ser útil na compreensão desse fenômeno, principalmente se observados os conceitos de “ocidente” e “oriente” (Gramsci 1985). A inserção da região em estados de relativa densidade da organização da sociedade civil – resultante das formas modernas de produção – poderia conferir à sua sociedade as características ocidentais. Contudo, a presença concomitante de formas arcaicas de produção e relação social exerce influência sobre a sociedade civil, tornando sua organização mais precária e aproximando-a de características orientais. Torna-se nítido que a contradição reverbera, portanto, nas formas de

organização popular presentes na região.

A profunda análise social, econômica e política que dá tônica ao livro não se faz em detrimento dos necessários aspectos biológicos e ambientais que permeiam a Amazônia e sua significação para o equilíbrio ambiental do planeta. E até mesmo nesses aspectos ressalta-se a financeirização imposta pelo capital, através do crédito de carbono.

Nos trechos finais, o autor sistematiza as categorias marxistas que permeiam as análises ao longo de toda a redação, destacando o papel do Estado – e as relações de hegemonia em seu interior – na organização da superexploração da Amazônia.

Em suma, a obra apresenta uma visão integrada das diversas nuances que permeiam o processo histórico amazônico. Em conformidade com o tom crítico que transborda ao longo das páginas, Marques (2019) apresenta que existe sim um objetivo de desenvolvimento possível para a região que, no entanto, não pode se desvencilhar de um recorte social focado nos trabalhadores

despossuídos. Com isso aponta, finalmente, a contradição entre modo de produção capitalista e a própria necessidade de desenvolvimento da região. Diante disso, o capítulo final carrega um tom propositivo, porém sem os aprofundamentos requeridos pela proposta ousada presente ao longo da narrativa.

Por fim, a obra propõe, como pano de fundo, uma reflexão sobre a subalternização do conhecimento popular ao elitismo social e científico. Com isso, indica a periferização como um processo para além da estrutura, mas integrado também às superestruturas: morais, ideológicas e culturais. É justamente em respeito à intencionalidade de Marques com “Amazônia: Riqueza, Degradação e Saque”, termina-se essa resenha na língua de Chico Mendes: “Os seringueiros, os índios, os ribeirinhos há mais de 100 anos ocupam a floresta. Nunca a ameaçaram. Quem a ameaça são os projetos agropecuários, os grandes madeireiros e as hidrelétricas com suas inundações criminosas” (Pensador 2020:1).

REFERÊNCIAS

Gramsci, Antônio. *Os intelectuais e a organização da cultura*. São Paulo: Círculo do Livro, 1985.

Marques, Gilberto de Souza. *Amazônia: riqueza, degradação e saque*. São Paulo: Expressão Popular, 2019.

Pensador. https://www.pensador.com/frases_de_chico_mendes/.

Poulantzas, Nicos. *Poder político e classes sociais*. São Paulo: Martins Fontes, 1977.

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

APRENDIZAGEM E TRANSMISSÃO DE ESTILOS CERÂMICOS: A HISTÓRIA DE VIDA DAS MULHERES E AS COMUNIDADES DA PRÁTICA NA AMAZÔNIA EQUATORIANA

Texto de

Brenda J. Bowser  

Division of Anthropology - California State University, Fullerton

John Q. Patton  

Division of Anthropology - California State University, Fullerton

Tradução de

Fernando Ozorio de Almeida  

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

submissão: 19/04/2021 | aprovação: 14/02/2022

RESUMO

Como e porque as pessoas produzem, mantêm e transformam os estilos materiais em associação com as fronteiras culturais é uma questão central para a compreensão de continuidade e mudança dentro do registro arqueológico. As questões sobre a transmissão do estilo doméstico de cerâmica de mãe para filha em sociedades matrilocais configuraram um ímpeto fundamental para o desenvolvimento do interesse de muitos arqueólogos sobre aprendizagem e transmissão cultural. Em geral, em tais contextos, os arqueólogos inicialmente preveem uma forte continuidade entre as gerações quanto ao estilo cerâmico assim como fronteiras sociais bem delimitadas. A continuidade dentro da cultura material, entretanto, não é um simples resultado de uma transmissão inconsciente de ideias de uma geração para outra, uma forma de conservadorismo nativo ou uma propensão de fazer as coisas da mesma forma que a geração anterior, de acordo com a maneira pela qual as pessoas são ensinadas. O trabalho de pesquisa etnoarqueológica conduzido no território Zapara da Amazônia equatoriana demonstra que semelhanças e diferenças no estilo cerâmico podem ser associadas a estratégias ativas das mulheres quanto à significação e a construção de alianças políticas ao longo de suas vidas. Tal argumento não impede que se considere que o parentesco, o contexto inicial de aprendizado e o *status* também possam contribuir para essa variação estilística. Essas estratégias políticas de significação podem mudar ao longo da vida das mulheres, de maneira consistente com as diferentes histórias de vida e do ciclo de desenvolvimento de suas comunidades da prática. A variação no estilo da cerâmica no tempo e no espaço pode, portanto, ser entendida nesses termos.

Palavras-chave: Amazônia; etnoarqueologia; estilo cerâmico policrômico; vidas de mulheres; transmissão cultural e aprendizado.

**LEARNING AND TRANSMISSION OF POTTERY STYLE:
WOMEN'S LIFE HISTORIES AND COMMUNITIES OF
PRACTICE IN THE ECUADORIAN AMAZON**

**APRENDIZAJE Y TRANSMISIÓN DE ESTILOS
CERÁMICOS: LA HISTORIA DE VIDA DE LAS MUJERES
Y LAS COMUNIDADES QUE LAS PRACTICAN EN LA
AMAZONÍA ECUATORIANA**

ABSTRACT

RESUMEN

How and why people construct, maintain, and transform the material styles associated with cultural boundaries is a central issue in understanding continuity and change in the archaeological record. Questions about transmission of domestic pottery style from mother to daughter in matrilocal societies were a fundamental impetus for the development of many archaeologists' interests in learning and cultural transmission. In such contexts, archaeologists initially expected strong inter-generational continuity in pottery style and well-delineated social boundaries. However, continuity in material culture is not simply the result of unconscious transmission of ideas from generation to generation, a form of native conservatism, or a propensity to do things in the same way as the previous generation, according to the manner in which one is taught. As shown in ethnoarchaeological research conducted in the Zapara Territory of the Ecuadorian Amazon, similarities and differences in women's pottery style can be associated with women's active strategies of signifying and building political alliances through their lives, even though kinship, the early learning context, and status also are important contributing factors. These political strategies of signification may change through women's lives, consistent with different stages of life history and the developmental cycle of their communities of practice. Patterned variation in pottery style may be understood in these terms, across time and space.

Cómo y por qué las personas producen, mantienen y transforman los estilos materiales en asociación con las fronteras culturales es una cuestión central para la comprensión de continuidad y cambio dentro del registro arqueológico. Las cuestiones sobre la transmisión del estilo doméstico de cerámica de madre a hija en sociedades matriarcales configuran un ímpetu fundamental para el desarrollo del interés de muchos arqueólogos sobre el aprendizaje y la transmisión cultural. En general, en estos contextos, los arqueólogos inicialmente preveían una fuerte continuidad entre las generaciones en cuanto al estilo cerámico, así como fronteras culturales bien delimitadas. La continuidad dentro de la cultura material, sin embargo, no es un simple resultado de una transmisión inconsciente de ideas de una generación a la otra, una forma de conservadurismo nativo, o una propensión de hacer las cosas como la generación anterior, de acuerdo con la manera por la cual las personas son enseñadas. El trabajo de investigación etnoarqueológica conducido en el territorio Zapara de la Amazonia Ecuatoriana demuestra semejanzas y diferencias en el estilo cerámico que pueden ser asociadas a estrategias activas de las mujeres en cuanto a la significación y construcción de alianzas políticas a lo largo de sus vidas. Tal argumento no impide que se considere que el parentesco, el contexto inicial de aprendizaje y el estatus también puedan contribuir para esa variación estilística. Esas estrategias políticas de significación pueden cambiar a lo largo de la vida de las mujeres, de manera consistente con las historias de vida y del ciclo de desarrollo de sus comunidades de la práctica. La variación en el estilo de la cerámica en el tiempo y en el espacio puede, así, ser comprendida en estos términos.

Keywords: Amazonia, ethnoarchaeology, polychrome pottery style, women's lives, learning and cultural transmission.

Palabras clave: Amazonía; etnoarqueología; estilo de cerámica con policromía; vidas de mujeres; aprendizaje y transmisión cultural.

1. INTRODUÇÃO

Como e porque as pessoas constroem, mantêm e transformam a cultura e as fronteiras culturais é um tema central da Arqueologia antropológica. As questões sobre a transmissão da cerâmica doméstica de mãe para filha em sociedades matrilocais formaram um impulso fundamental para o desenvolvimento do interesse de muitos arqueólogos a respeito da aprendizagem e da transmissão. Em tais contextos, os arqueólogos inicialmente esperavam por uma forte continuidade intergeracional no estilo cerâmico e com fronteiras sociais bem delimitadas (vide Longacre 2008). Atualmente, comunidades indígenas na bacia do rio Conambo, na Amazônia equatoriana, são lugares nos quais há um conjunto de razões para se esperar uma forte continuidade intergeracional no estilo da cerâmica: todas as mulheres fazem cerâmica, a maior parte das mulheres relata o aprendizado vindo da mãe; a norma de residência pós-casamento é matrilocal; a cerâmica é produzida estritamente para uso doméstico e as influências de mercado são ausentes. Nossa pesquisa etnoarqueológica em uma dessas comunidades, uma aldeia dividida em dois grupos étnicos, mostrou que essa fronteira, de fato, se encontra bem definida e significada pelo estilo cerâmico; entretanto, o estilo cerâmico está fortemente associado com as relações políticas das mulheres e apenas de maneira tênue com

a etnicidade, mesmo que a etnicidade seja uma dimensão mais hereditária da identidade social (Bowser 2000, 2002). Casos como esse talvez nos tenham levado até um ponto em que as questões de transmissão cultural e manutenção de fronteiras parecem “incontrolavelmente multidimensionais” (Wobst 1977: 317) assim como o próprio estilo material. Como isso pode fazer sentido?

A resposta mais simples é, claro, que o estilo frequentemente é um marcador simbólico de identidade social, que tanto o estilo quanto a identidade social são polissêmicos ou multivocais e que nenhum deles se torna fixo durante a vida de um indivíduo. A continuidade na cultura material não é simplesmente o resultado da transmissão inconsciente de ideias de uma geração para outra, uma forma de conservadorismo nativo, ou uma propensão de fazer as coisas da mesma forma que a geração anterior, de acordo com a maneira que foram ensinadas. Pelo contrário, as decisões de imitar ou se desviar do estilo de outrem representam as escolhas de agentes em diferentes níveis de consciência. Cada pessoa está constantemente construindo e reaccessando sua própria relação social, prestando atenção aos sinais dos outros e, em algum nível de consciência, fazendo escolhas motivadas sobre como e porque usar sinais para a identidade social. De fato, é um aspecto fundamental da psicologia social humana

a percepção, a imitação e a manipulação de sinais para a adesão em um grupo social, o que inclui os significantes comportamentais e materiais (Tajfel 1982).

Além disso, a aquisição de competência como integrante de um grupo exige o que se denomina *consciência de fronteiras* - uma percepção dos comportamentos, crenças e valores que distinguem integrantes intragrupo de integrantes extragrupo, essa consciência pode ser internalizada durante a socialização e pode ser tácita ao invés de explícita (e.g., vide Labov 1963, 1972). As fronteiras sociais incluem sinais materiais e comportamentais para divisões ou distinções culturais entre grupos. Esses sinais fornecem a base para o reconhecimento de integrantes intragrupo e integrantes extragrupo, assim como etnocentrismo e xenofobia, os vieses por vezes (mas não sempre) em favor de integrantes intragrupo e contra integrantes extragrupo. Valores positivos são atribuídos aos usos apropriados de marcadores intragrupo por seus integrantes e servem como base para cooperação, enquanto o uso inapropriado de marcadores intragrupo ou a significação de adesão extragrupo será provavelmente recebida por atitudes e comportamentos negativos e discriminatórios (Nettle & Dunbar 1997). Tais conceitos são fundamentais no desenvolvimento de estudos antropológicos sobre identidade social

tanto na teoria social contemporânea quanto na teoria evolucionista e são fundamentais para as ideias arqueológicas sobre estilo (vide e.g. Barth 1969, Bourdieu 1998 [1994: 8-9], Cashdan 2001, Cohen 1994, Dunbar et al. 1999, Levine & Campbell 1972, Royce 1983, Wiessner 1983, Wobst 1977, Yamagishi & Kiyonari 2000). Assim, o estilo da cerâmica doméstica das mulheres em Conambo pode ser entendido como parte de suas estratégias políticas motivadas e do seu processo ativo de construção, manutenção e negociação da identidade social, do pertencimento a um grupo social e das fronteiras desse grupo (Bowser 2000, 2002). Esse entendimento é consistente com as abordagens tanto com a teoria social quanto com a evolucionária.

Analisamos, aqui, dados para demonstrar que as estratégias políticas das mulheres mudam ao longo das diferentes etapas de suas vidas e que essas mulheres empregam distintas estratégias de comportamentos estilísticos conforme adquirem a competência em reconhecer símbolos estilísticos de pertencimento grupal. Para realizar essa tarefa, examinamos a importância relativa da aprendizagem intergeracional durante diferentes etapas da vida das oleiras e relacionamos essas diferenças de ciclos de vida dentro dos comportamentos estilísticos aos estágios dos ciclos de vida dentro do desenvolvimento das biografias

políticas das mulheres. Por fim, examinamos a transmissão do estilo cerâmico como parte das estratégias políticas motivadas das mulheres e a significação que elas dão a essas estratégias.

Utilizamos abordagens contemporâneas sobre a aprendizagem social, por meio de trajetórias separadas relacionadas a dois paradigmas distintos, para estruturar nossa análise e discussão: a abordagem das “comunidades da prática”, com base na teoria social e nos conceitos situados de aprendizagem e de prática, e na teoria de história de vida evolucionária, o que inclui o conceito de capital corporificado. Esperamos convencer os leitores, por meio da delimitação de uma base comum, dos pontos de intersecção teórica, das trajetórias paralelas e integração dessas abordagens, de que tais ideias possuem saliência oblíqua às fronteiras teóricas.

2. CONTEXTO TEÓRICO

As abordagens contemporâneas sobre a aprendizagem social possuem uma base comum no trabalho influente de Vygotsky (1962, 1967, 1968), cuja observação de que a aprendizagem social é mais importante durante estágios específicos da infância foi incorporada pelas teorias sociais e pelas perspectivas evolucionárias.

O princípio fundamental dessas abordagens é de que a aprendizagem está situada dentro de um contexto social, seja esse grupo uma aldeia de horticultores-coletores, onde as crianças aprendem a coletar nozes de mongongo¹ (Bock 2002), ou em uma reunião dos Alcoólicos Anônimos (Lave & Wenger 1991, Wenger 1998). A Antropologia tem experimentado uma rica e crescente literatura a respeito da aprendizagem social e enculturação em diversos contextos culturais (para exemplos recentes, veja Bock 2004, Edwards 2000, Gurven et al. 2006, Hewlett & Lamb 2005, Lancy 1996, Weisner & Edwards 2002 apud Hirschfeld 2002).

A teoria de aprendizagem situada foi desenvolvida e integrada à teoria social contemporânea, em particular, à teoria da prática, por Jean Lave e colaboradores (Chaiklin & Lave 1996, Lave & Wenger 1991, Wenger 1998) e aplicada, entre outros, por Patricia Crown (Crown 1999, 2007, Duwe 2005, Gosselain 2008, Minar & Crown 2001, Van Keuren 2006) para estudos de tradições artesanais arqueológicas. Essa abordagem descentraliza o estudo sobre aprendizagem ao mudar o foco da interação professor-aluno para os aprendizes. O conceito-chave é o da *comunidade da prática*, uma comunidade de praticantes com um senso compartilhado de identidade social. Tal

¹ Mongongo (*Schinziophyton rautanenii*) é uma árvore encontrada na região subtropical da África meridional. As nozes são de grande importância para a subsistência de povos locais, como os San (Nota do tradutor).

conceito considera que a aprendizagem envolve a socialização dentro de um grupo e a aquisição de uma nova dimensão de identidade social. Assim, a aprendizagem não é simplesmente a transmissão de informação de um indivíduo para outro. Ao invés disso, a aprendizagem é motivada pelo desejo de se tornar um integrante do grupo, de adquirir a competência tal como ela é definida pelo grupo, o que significa a adesão dentro do grupo frente àquela competência.

Um segundo conceito-chave é que os aprendizes são *participantes periféricos legítimos*. A ideia é a de que os aprendizes são novatos, inicialmente participam apenas no nível periférico e, eventualmente, tornam-se integrantes plenos por meio de um processo de socialização. Dessa forma, cada comunidade da prática possui um ciclo de desenvolvimento. A coorte mais jovem adquire competência, expande sua participação dentro das comunidades da prática, move-se para uma posição de participação plena e passa a substituir outras integrantes do núcleo, algumas podem se tornar integrantes seniores com conhecimento histórico especializado.

Um terceiro conceito da teoria da aprendizagem situada relevante para este artigo é de que o processo de transição e eventual substituição é acompanhado por uma *tensão dinâmica* na

medida em que os novatos procuram estabelecer suas identidades por meio da prática. É precisamente nesse fenômeno que as explicações de descontinuidade e mudança podem residir. A inter-relação de identidade, prática e reprodução social dos integrantes da comunidade é central nesse processo (Lave & Wenger 1991:114-15).

Uma abordagem complementar dentro da Antropologia evolutiva é a teoria de histórias de vida (vide Hill & Kaplan 1999). Nessa perspectiva, quando um indivíduo transita pelos estágios da vida - infância, adolescência, idade adulta e, por fim, a senilidade -, ele ou ela encaram diferentes restrições físicas e culturais e de demanda sobre a produção e a reprodução associada com o crescimento e desenvolvimento, a saúde, a competição social, a busca por parceiros matrimoniais adequados, a paternidade e o tornar-se avô. O resultado disso é que pessoas em diferentes estágios de vida perseguem diferentes estratégias na busca pelos melhores retornos para seus esforços - econômicos e sociais - relativos àquele estágio de suas vidas.

O conceito de capital corporificado (vide Kaplan & Bock 2001) estende a abordagem da história de vida para englobar a aquisição de habilidades, conhecimento, e competências culturais como um aspecto importante de crescimento e de desenvolvimento. Essas competências constituem

formas de capital corporificado adquiridas durante a vida do indivíduo. Tais competências possuem grandes consequências em termos da habilidade deste indivíduo adquirir e manter recursos econômicos e sociais, e de competir por esses recursos com outros. A aprendizagem dessas competências constitui um investimento para a futura produção e reprodução do indivíduo; ensiná-las para seus filhos torna-se um investimento intergeracional; e, dessa forma, conflitos de interesse tendem a surgir entre as gerações. O capital corporificado varia na forma e nos diferentes ambientes, culturas e estágios da vida (*vide* Bock 2002:168).

Segundo nossa perspectiva, o capital corporificado inclui a competência da mulher em produzir cerâmica, de reconhecer, imitar e manipular símbolos sociais e identidades pessoais e de se dedicar a estratégias políticas para melhorar sua posição social em termos de *status* e de alianças políticas. Tais competências incluem habilidades cognitivas, capacidades motoras e competências sociais. Por exemplo, o capital incorporado incluiria a habilidade cultural de jovens oleiras Shipibo-Conibo em produzir estilos complexos de motivos por volta dos dezesseis anos (DeBoer 1990) assim como as mecânicas da aprendizagem que devem ser dominadas pelas ceramistas (Crown 2007, Minar & Crown 2001).

3. CONTEXTO ETNOGRÁFICO

Conambo é uma aldeia indígena com aproximadamente duzentos falantes de Achuar e Quíchua. Ela está localizada no rio Conambo, dentro da floresta tropical das terras baixas do Leste do Equador, nas proximidades da fronteira com o Peru, na bacia do alto rio Amazonas. Em 1992 e 1993, quando foram coletados os dados para este estudo, ao longo de um período de nove meses, a aldeia era formada por vinte e quatro casas familiares estendidas, dispersas pelos terraços de frente ao rio. Aqui, o período entre 1992-1993 representa o presente etnográfico, apesar de nossa perspectiva ter sido informada por trabalhos de campo subsequentes na região (Bowser 2000, 2002, 2004, 2005; Bowser & Patton 2004, Patton 1996, 2000, 2004, 2005).

Conambo é a maior aldeia dentro do território Zapara, uma terra indígena de 250.000 hectares de propriedade coletiva das famílias que vivem ali. A cerâmica não possui nenhum acesso aos mercados de turismo em virtude da geografia remota do território. Não há estradas para esse território, que é acessível a pessoas de fora apenas por meio de pequenos aviões. A subsistência é baseada na horticultura de coivara (ou corte e queima), na caça, na pesca e na coleta. As mulheres são as responsáveis por cuidar da roça e os homens possuem a responsabilidade pela caça.

Todas as mulheres adultas possuem roças de mandioca, produzem *chicha* (uma bebida levemente fermentada) de mandioca e manufaturam lindas tigelas cerâmicas com pinturas policrômicas para servir *chicha* para sua família e para os visitantes (Bowser 2000: 234-36, Figura 3, gráficos 1 e 2). O fazer cerâmico é muito valorizado como um significante da mulher como pessoa social (Bowser 2000: 226-29) e a qualidade das tigelas produzidas por essa mulher contribui para lhe conferir o respeito dentro da comunidade (vide também Bliege Bird & Smith 2005). Todas as mulheres são ceramistas; e “ceramista” não engloba uma categoria ocupacional distinta. Há trinta e cinco ceramistas competentes em vinte e cinco casas, incluindo todas as mulheres casadas (N=29), viúvas (N=2), assim como algumas meninas não casadas (N=4).

A fronteira cultural mais saliente em Conambo é a sua divisão em dois grupos étnicos. Ambos os grupos são descritos somente em termos étnicos - os Achuar vivem a montante do centro da comunidade; e os Quíchua vivem a jusante - mesmo que cada parte seja etnicamente misturada por meio de casamentos e realinhamentos políticos, o que é facilitado por um alto grau de multilinguismo. As mulheres Achuar e Quíchua pintam suas tigelas cerâmicas de fermentado de maneira sutilmente distinta, o que indica diferenças étnicas e políticas (Bowser 2000, 2002).

Para as ceramistas em Conambo, a comunidade da prática inclui todas as mulheres e meninas que estão se tornando mulheres (Figura 1). Conforme será visto no restante do capítulo, o ciclo de desenvolvimento do aprendizado do fazer cerâmico coincide com os estágios de desenvolvimento da vida política das mulheres: jovens ceramistas que adquiriram a competência (14-29 anos de idade, N=19), ceramistas de meia-idade (30-50 anos, N=12), e oleiras mais velhas (51-65 anos, N=4).

3.1. JOVENS CERAMISTAS

Submergida na comunidade da prática, acompanhando a mãe na rotina diária, uma pequena menina brinca com argila, ela faz roletes, vasilhas beliscadas e animais em miniatura, enquanto a mãe usa roletes para construir vasos. A menina vai com a mãe procurar, selecionar e coletar argilas, pigmentos, resinas, lenha e outros materiais para o fazer cerâmico. Em algumas ocasiões, ela recebe permissão para pintar pequenos elementos de motivos nas tigelas predominantemente pintadas e feitas pela mãe, além de começar a fazer suas próprias pequenas tigelas. Entre dez e quinze anos, ela está pronta para se dedicar seriamente. Ela começa a pintar seus próprios motivos em uma tigela feita pela mãe e, às vezes, trabalha conjuntamente com ela em um motivo. Essa fornece demonstrações ocasionais assim como

verbaliza instruções, correções e elogios às técnicas manuais e à organização dos motivos pintados e, de maneira diplomática, dá uma forma adequada aos potes malformados da filha. Quando uma menina pinta uma tigela, a tigela é “dela”, independente de quem formou o corpo. Assim, as meninas tornam-se primeiro pintoras competentes para depois adquirirem, de maneira gradual, a habilidade para formarem e queimarem suas próprias tigelas. As oleiras mais competentes fazem seus vasos do começo ao fim e não precisam mais do suporte (Minar & Crown 2001:376) fornecido por suas mães ou outras mulheres.

Muitas vezes, em uma casa cheia de crianças, as mulheres adultas escolhem os horários mais calmos para trabalharem em seus potes de forma que consigam se concentrar. Entretanto, as mulheres jovens dizem que “outras vem ajudar a pintar” quando alguém está aprendendo, e não é incomum ver duas cunhadas ou um pequeno grupo de irmãs e primas sentado próximo, conversando, rindo e pintando tigelas cerâmicas. Uma mulher casada pode visitar sua sogra e fazer cerâmica, utilizando a argila e os pigmentos da sogra, além de pedir instruções intermitentes para a execução de um motivo, enquanto passam algum tempo juntas.



Figura 1 - Uma oleira mais velha em Conambo senta-se quieta e se concentra em pintar uma tigela, enquanto suas netas se divertem e aprendem a pintar tigelas sob a tutela da anciã. Foto: Brenda Bowser (1993).

A maioria das mulheres aprende a fazer cerâmica com suas mães (56% ou dezenove de trinta e quatro oleiras entrevistadas), apesar de algumas relatarem terem aprendido com a avó (6%), a madrasta (6%), a cunhada (3%), ou por meio de uma tia distante (3%), pela observação de outras mulheres (15%), ou por serem autodidatas (12%) (Bowser 2002). A maioria das jovens mulheres aprende a fazer tigela para fermentados aos quinze anos e todas as mulheres atingem a competência cerâmica por volta dos vinte anos (Bowser 2002), o que marca sua transição para a vida adulta. Em geral, uma menina em Conambo se casa por volta dos quinze anos, vive com o marido no complexo habitacional dos pais dela, desenvolve sua roça, dá à luz aos primeiros filhos e depois estabelece uma pequena casa com seu marido e as crianças pequenas nas proximidades dos parentes dela, dentro das redondezas matrilocais de casas agrupadas livremente. Assim, a maioria das oleiras jovens (dezesete de dezenove) vive matrilocalmente.

Muitas jovens oleiras procuram por novas ideias para expandir seus repertórios estilísticos ou estudam com pintoras altamente habilidosas para aprimorar sua técnica e conhecimento de motivos. Após o casamento, a vida social das jovens mulheres está menos circunscrita, conforme passam a viajar e a mover suas residências junto

com seus maridos. Algumas modificam seus estilos decorativos durante visitas estendidas à sogra em outra aldeia, durante os primeiros anos do casamento, durante visitas a outras famílias que são acessadas por caminhadas por meio de um extenso sistema de trilhas que corta a região ou ao viajar de canoa ao longo do rio, ou pela ressocialização dentro de uma nova comunidade ou casa. Nessa sociedade matrilocal, em que se valoriza a criatividade e a originalidade do fazer cerâmico, mulheres jovens relatam o aprendizado de novos estilos de outras mulheres como escolhas ativas que fizeram quando passaram a se interessar em aprender novas técnicas, às vezes porque a pintura de suas instrutoras originais era *medio mal*, e não em virtude de críticas ou pressão para se adequarem, diferente de casos de ressocialização pós-matrimonial relatados por produtoras de cerâmica em sociedades patrilocais (Herbich & Dietler 2008, Wallaert 2008).

3.2. CERAMISTAS DE MEIA-IDADE

A meia-idade é um período em que as mulheres ampliam a participação dentro das comunidades da prática. As mulheres estabeleceram casas independentes com seus maridos. Durante a meia-idade, elas sustentam grandes famílias por meio de suas roças e suas próprias filhas atingem a idade de matrimônio e se casam. De maneira gradual,

as mulheres de meia-idade constroem residências expandidas. Muitas se mudaram das comunidades de suas mães e pais (nove de doze). Elas expandem suas redes políticas e reforçam seu *status* dentro da aldeia. As mulheres nesse grupo de idade estão na plenitude da atividade política e da sua posição social dentro da comunidade. Por volta dos trinta e cinco anos de idade, elas aprenderam a fazer grandes jarros de fermentação que suas mães antes faziam para elas (Bowser 2002:65-72). Elas herdaram o conhecimento do fazer cerâmico, ou *sabiduría*, de suas mães ou de outras mulheres mais velhas. Seus vasos pintados exibem grande individualidade, uma qualidade admirada.

3.3. CERAMISTAS MAIS VELHAS

A velhice é um período de grande *status* para todas as mulheres em Conambo. As mulheres mais velhas criam seus filhos mais jovens e tomam conta dos netos e bisnetos conforme as habitações vão se tornando mais apertadas. Elas mantêm suas roças, mas com uma quantidade menor de mandioca, o alimento básico, e com maior variedade de árvores frutíferas, que levaram anos para serem criadas e amadurecerem. Todas as mulheres mais velhas produzem cerâmica, incluindo uma viúva que vive com seu enteado. Elas possuem menor participação na política. Em cada um dos grupos, entretanto, a mulher mais velha com maior *status*

é a matriarca da vizinhança, formada por uma família estendida, e é uma das fundadoras da aldeia, além de continuar sendo a anfitriã de grandes encontros em sua casa. A maioria das ceramistas em seu grupo presta atenção na maneira que ela está pintando seus motivos nas tigelas de cerâmica para fermentados, o que facilmente distingue suas tigelas das demais.

Uma mulher entrega cerimonialmente suas ferramentas de fazer cerâmica para uma filha ou outra mulher quando está próxima da sua morte. Esse ato marca a transferência da *sabiduría*. O conhecimento espiritual ancestral do fazer cerâmico que está corporificado nos raspadores de cabaça e nas pedras de polir de cada mulher, um exemplo de agência não humana (Gell 1998) nesse contexto. Quando ela é enterrada, outras mulheres vão deixar comida e chicha em suas tigelas sobre o túmulo dela. Assim, a participação da comunidade da prática percorre a vida de uma mulher e marca o seu fim.

4.0 DESENVOLVIMENTO DAS ESTRATÉGIAS POLÍTICAS DAS MULHERES

A política em Conambo envolve a competição e o exercício do poder sobre assuntos de interesse público em que homens e mulheres são participantes ativos e os desdobramentos possuem consequências. Em pesquisa anterior,

demonstramos que as redes políticas das mulheres são diferentes das dos homens, porque algumas mulheres constroem alianças transversais à divisão política da aldeia, situando-se de maneira a servirem de mediadoras, ou de intermediárias políticas, dentro de dois grupos étnicos (Bowser & Patton 2004:165-69). A seguir, apresentamos a análise dos dados sobre *status* e alianças para demonstrar que as estratégias políticas das mulheres mudam durante diferentes estágios de suas vidas. Primariamente, algumas mulheres buscam estratégias de construções de alianças que atravessam a divisão política durante a meia-idade, período em que suas posições como intermediárias políticas podem reforçar seu *status* dentro da aldeia.

4.1. O STATUS DA MULHER E OS ESTÁGIOS DE VIDA

Em Conambo, a mulher cujas habilidades de liderança emergem com mais frequência e de maneira mais clara que a de outras mulheres é reconhecida como uma *amu* (Quíchua) ou *juuntach* (Achuar). Essa mulher é tida como “mais importante” que as outras, uma característica a que nos referimos aqui como “*status*”. Em particular, uma mulher importante é descrita em termos da sua maturidade e do seu papel dentro das atividades políticas, o que inclui suas habilidades

em organizar consensos, em persuadir, de falar em público, de mediar e de resolver conflitos. A análise quantitativa dos dados sobre o *status* e a idade das mulheres em Conambo sustenta três pontos-chave. Primeiro, o *status* da mulher aumenta de maneira significativa conforme ela envelhece, de forma consistente com as expectativas antropológicas e as declarações das informantes. Segundo, é possível definir três estágios de vida com base no *status* e na idade da mulher. Terceiro, a meia-idade é o período no qual a mulher pode ganhar ou perder *status* em relação à sua idade, o que sugere que a meia-idade é um período crítico dentro da história de vida das mulheres.

Para essa análise, foi pedido para que quinze mulheres julgassem o *status* relativo de vinte e sete ceramistas competentes, o que incluiu vinte e quatro chefes de habitação e três que residiam na casa de outrem (uma viúva e duas filhas solteiras). Para cada informante foram mostradas as fotografias de vinte e sete ceramistas, apresentadas em conjuntos aleatórios de três fotografias e foi pedido para que elas identificassem a mulher mais importante e a segunda mais importante na tríade. Foi pedido para cada informante realizar vinte julgamentos comparativos de tríades, em um total de 810 julgamentos. O *status* de cada oleira foi calculado pelo assinalar de dois pontos para a ceramista classificada em primeiro em cada tríade,

um ponto para a segunda ceramista ranqueada e nenhum ponto para a ceramista remanescente; esses pontos eram então somados.

A figura 2 mostra que a correlação entre o *status* das mulheres aumenta conforme elas envelhecem. A correlação de regressão linear é altamente significativa ($r^2 = 0.720$, $p = 0.000$, $N = 27$). Entretanto, a relação entre o *status* e a idade da mulher é projetada pela equação quadrática ($r^2 = 0.839$), que é representada pela curva. O *status* cresce fortemente durante os anos de juventude das mulheres e se nivela conforme elas envelhecem. A figura 2 também apresenta a base para a nossa definição de três coortes: mulheres jovens com baixo *status* (menos de trinta anos de idade), mulheres de meia-idade com *status* variável (entre trinta e cinquenta anos de idade), e mulheres mais velhas (mais de cinquenta anos de idade) com alto *status*. Esses grupos se distinguem pelo fato de que o *status* de mulheres jovens e mulheres mais velhas é altamente previsível com base na idade, enquanto o *status* de mulheres de meia-idade varia consideravelmente. Em outras palavras, as mulheres de Conambo não julgam o *status* de mulheres de meia-idade com base somente na idade e a explicação para as diferenças de *status* entre mulheres de meia-idade deve ser buscada em outras variáveis.

4.2. A CENTRALIDADE POLÍTICA DAS MULHERES E OS ESTÁGIOS DE VIDA

Analisamos aqui os dados sobre as alianças políticas e o *status* das mulheres para avaliar os estágios de vida em que as mulheres tendem a se engajar em posições de intermediação entre os dois grupos étnicos. Identificamos que a centralidade política tende a ocorrer durante a meia-idade e que ela contribui de maneira significativa para o *status* da mulher. A idade não é o único indicador de *status* em Conambo, e as mulheres de meia-idade podem salientar ou diminuir suas posições de importância na aldeia por meio de suas próprias agências.

Medidas quantitativas da semelhança das alianças das mulheres foram aplicadas com base no nosso trabalho anterior (Bowser & Patton 2004:164-69) com o objetivo de analisar as redes de alianças políticas das mulheres dentro da aldeia. Também foi pedido para as informantes, que realizaram tarefas de ranqueamento social, para julgarem as alianças com base nas mesmas fotos apresentadas em grupos de três. Pediu-se que as informantes indicassem qual das relações diádicas representadas na tríade era a mais forte. Tal julgamento foi solicitado ao se pedir que elas indicassem quais duas mulheres provavelmente realizariam uma aliança, ou “se juntariam”, caso de um problema ou conflito surgisse e envolvesse as

três mulheres. As alianças entre mulheres foram medidas pelo número de vezes em que elas foram julgadas por possuir as alianças mais fortes dividido pelo número de vezes em que ambas as mulheres apareciam em uma tríade. As semelhanças entre as alianças das mulheres foram medidas quanto ao grau em que as mulheres compartilhavam o mesmo grupo de aliadas.

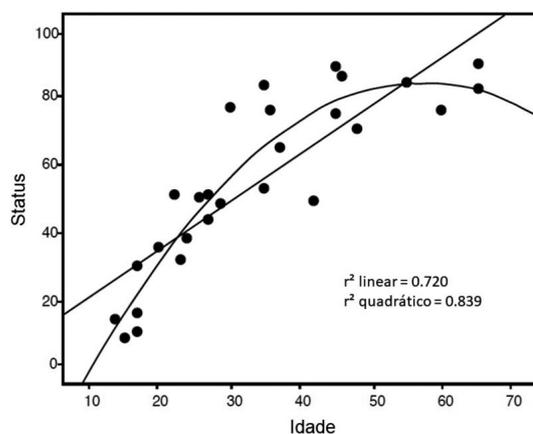


Figura 2- A idade e o *status* das mulheres em Conambo.

A figura 3a é uma representação espacial das redes políticas das mulheres em Conambo. Ela sugere um ciclo de desenvolvimento em que as mulheres mais jovens começam como integrantes políticos periféricos da comunidade, movendo-se em direção ao centro político durante a meia-idade, e depois se movendo de novo para a periferia conforme envelhecem e são deslocadas por mulheres de meia-idade. As mulheres periféricas da figura 3a tendem a ser mulheres jovens e mais

velhas. As mulheres de meia-idade tendem a ser mais centrais. O agrupamento central define o núcleo político das redes de mulheres dentro da aldeia. Mais especificamente, ela inclui as mulheres jovens mais próximas da meia-idade (idade de vinte e sete a vinte e nove), assim como a maioria das integrantes da coorte da meia-idade (idades de trinta a quarenta e cinco), o que indica que as mulheres possuem maior probabilidade de se deslocarem para o centro político conforme atingem a meia-idade, momento em que seu *status* varia independentemente da idade, e passam então a se mover para a periferia depois dos quarenta e cinco anos, quando seu *status* começa a nivelar. As integrantes mais novas do grupo das jovens (idades de quatorze a vinte e seis) e as mais velhas do grupo da meia-idade (mais de 45 anos) possuem maior possibilidade de serem periféricas, em comparação a mulheres com idades entre vinte e sete e quarenta e cinco. Tais observações são sustentadas pelo fato de que a média na semelhança da aliança (a medida de centralidade) para mulheres de vinte e sete a quarenta e cinco anos ($N = 11$) é significativamente mais alta que a das mulheres mais jovens e mais velhas ($N = 16$), com base no teste t ($p = 0.020$). Esse padrão de movimentação em direção ao centro político durante a meia-idade é condizente com a teoria de aprendizagem situada, que prevê que as integrantes vão expandir sua participação na

comunidade da prática conforme amadurecem, desde a periferia até a participação plena.

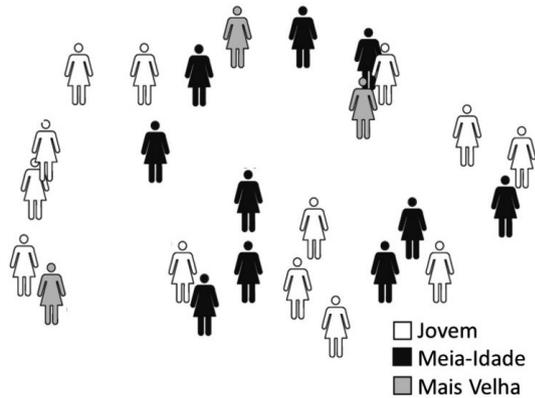


Figura 3a – Escala Multidimensional (MDS) da matriz de alianças ceramista por ceramista. Cada mulher é representada por um ícone, codificado pela sua categoria de idade. A distância próxima entre os ícones indica que as mulheres dividem as mesmas alianças, e a proximidade ao centro representa centralidade política.

As mulheres que são politicamente centrais na aldeia estão posicionadas como intermediárias políticas entre os dois grupos (Figura 3b). Essas agentes políticas ocupam posições que herdam tensão e risco, uma vez que as mulheres que possuem as relações transversais mais fortes dentro da divisão política correspondem a relações mais fracas dentro de seus grupos. De fato, há uma correlação negativa significativa entre as semelhanças de alianças internas e externas ao grupo ($r = 0.704$, $p = 0.000$, $N = 27$). Talvez por essa razão exista uma considerável variação quanto ao grau que as mulheres perseguem, ou adquirem,

posições políticas intermediárias conforme atingem a meia-idade; há uma variação significativamente maior na média de semelhanças nas alianças de mulheres com idades entre vinte e sete e quarenta e cinco ($N = 11$) em comparação com mulheres mais jovens e mais velhas ($N = 16$), tendo como base uma análise de variância ($p = 0.020$). O potencial para um *status* de competição durante a meia-idade, quando as mulheres constroem suas alianças, é consistente com a teoria da aprendizagem situada, que prevê uma tensão dinâmica durante o processo de substituição no qual aprendizes periféricos tornam-se participantes plenos e substituem o grupo anterior.

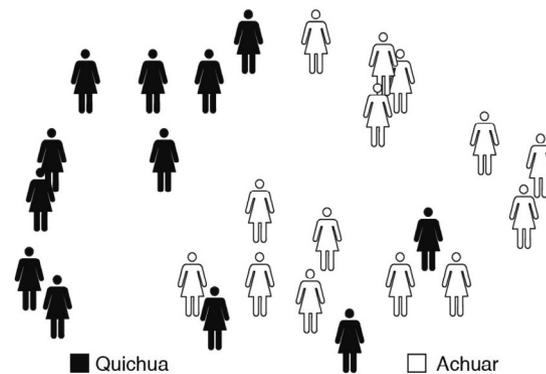


Figura 3b – A MDS da figura 3a codificada pelo grupo político das mulheres mostra que as posições de centralidade política são intermediárias entre Achuar e Quichua.

Ainda assim, esses papéis de agência política são posições de grande *status*. Há uma correlação positiva e significativa entre o *status* da mulher

e a semelhança de alianças extragrupo, quando a idade é controlada como uma variável ($r = 0.423$, $p = 0.031$, $N = 27$). Em outras palavras, uma mulher que desenvolve alianças extensivas transversais à divisão política provavelmente terá um *status* maior do que o esperado para a sua idade. Todavia, as mulheres que possuem alianças mais fracas extragrupo tendem a ter menos *status* do que o esperado para a sua idade; há uma significativa correlação negativa entre o *status* da mulher e a semelhança de alianças intragrupo, quando a idade é uma variável controlada ($r = -0.535$, $p = 0.005$, $N = 27$). Em síntese, a meia-idade é um período quando as mulheres podem reforçar o seu *status* por meio de sua própria agência pela busca e conquista de papéis de intermediação política.

5. O DESENVOLVIMENTO DOS ESTILOS DAS MULHERES

No restante deste artigo, vamos examinar o desenvolvimento dos estilos cerâmicos das mulheres dentro do contexto de seus estágios de vida política, o que inclui a percepção dos marcadores políticos da associação a um grupo, a influência do parentesco e do casamento como vetores de transmissão, e as suas “redes estilísticas” – os conjuntos de mulheres com quem elas dividem estilos semelhantes. Identificamos que as mulheres em todos os estágios de vida fazem cerâmica que

se assemelha àquela de suas parentes matrilineares mais próximas. Além disso, as mulheres de meia-idade são fortemente influenciadas pelo estilo de outras mulheres de sua geração, que estão se tornando suas aliadas políticas conforme seu grupo se move em direção ao centro político. Elas se tornam mais competentes em distinguir os marcadores estilísticos dos grupos. O que elas fazem durante um estágio da vida em que as estratégias são mais importantes, na medida em que elas ganham ou perdem *status* a depender do sucesso de suas estratégias de construção de alianças. Ao mesmo tempo, mulheres de meia-idade são menos influenciadas pelas sogras e parentes patrilineares da geração anterior, que elas vão eventualmente substituir.

5.1. ADQUIRINDO COMPETÊNCIA: PERCEPÇÃO DOS MARCADORES ESTILÍSTICOS DA FILIAÇÃO A UM GRUPO

O estilo cerâmico em Conambo é um marcador social que contribui para a consciência de fronteiras e que marca as diferenças políticas e étnicas entre os dois grupos. O estilo consiste em marcadores intragrupo, extragrupo e um conjunto de variáveis que são amplamente compartilhadas dentro da divisão política. Tais conceitos foram avaliados e substanciados pelo teste das habilidades das mulheres em distinguir as tigelas das mulheres

Achuar e Quíchua (Bowser 2000: 237-41, 2002: 206-34). Em um teste cego, trinta e três tigelas para fermentados pintadas foram mostradas para vinte e oito mulheres, e elas foram requisitadas a identificar se os vasos teriam sido feitos por ceramistas Achuar ou Quíchua; de maneira geral, as mulheres foram muito precisas. Aqui, reanalisamos aqueles dados para avaliar os estágios de vida em que as ceramistas adquiriram a competência em identificar marcadores estilísticos internos e externos ao grupo.

No geral, a habilidade em categorizar com precisão as tigelas feitas por outras ceramistas em Conambo não varia de forma significativa com a idade. Entretanto, a habilidade de uma mulher em categorizar com precisão as tigelas feitas por ceramistas do seu grupo (sua precisão intragrupo) aumenta com a idade. Há uma correlação positiva entre a precisão intragrupo da ceramista e sua idade ($r = 0.478$, $p = 0.010$, $N = 28$). Jovens ceramistas ($N = 14$) são significativamente menos precisas que as ceramistas de meia-idade ($N = 11$), com base em um teste t ($p = 0,040$), e a diferença entre ceramistas jovens e mais velhas ($N = 3$) é significativa, com uma certeza de 94% ($p = 0.054$), enquanto não há diferença significativa entre as coortes de meia-idade e as demais.

Por contraste, a habilidade de uma mulher em categorizar as tigelas feitas por ceramistas do

grupo oposto (sua precisão extragrupo) não varia significativamente de acordo com sua idade ou coorte, apesar das mulheres mais velhas serem até certo ponto menos precisas. A maioria das mulheres é altamente precisa em reconhecer tigelas extragrupo (Bowser 2000: 238-39). Assim, as mulheres jovens já adquiriram essa habilidade quando elas se tornam ceramistas competentes, antes de aprender os marcadores estilísticos intragrupo.

5.2. A INFLUÊNCIA DO PARENTESCO E DO CASAMENTO NA TRANSMISSÃO DO ESTILO CERÂMICO EM DIFERENTES ESTÁGIOS DE VIDA

Quais são os vetores primários da transmissão do estilo cerâmico durante os diferentes estágios de vida das ceramistas? Aqui, iremos examinar a influência do parentesco e do casamento para considerar a importância de longo prazo do contexto de aprendizagem desde cedo *versus* outras influências sobre o estilo de uma mulher conforme ela amadurece. Concluímos que as influências estilísticas variam ao longo da vida da ceramista em Conambo (vide discussões comparativas em Kramer 1985:83-88 e Stark 2003:211-213). O parentesco matrilinear próximo influenciará fortemente o estilo cerâmico das mulheres em todos os grupos de idade. Além disso,

as ceramistas de meia-idade vão expandir seus repertórios estilísticos de maneira a incorporar mais influências estilísticas vindas de mulheres da sua própria geração, que estão se tornando suas aliadas políticas, enquanto a influência da geração anterior declina.

Analisamos oitenta atributos de vinte e uma variáveis (três variáveis do estilo tecnológico [tratamento de superfície, forma do vaso e forma da base] e dezoito variáveis do estilo decorativo [simetria do motivo interior vs. exterior, cor do engobo, cores primárias e secundárias do motivo, e a presença ou ausência de linhas delimitadoras superiores e inferiores; além disso, a presença ou ausência de ponteados nas partes superiores e inferiores do interior das tigelas]), o que inclui todas as variáveis identificadas como sendo significantes durante as pesquisas anteriores sobre a cerâmica de Conambo (Bowser 2000, 2002). O objetivo da análise foi medir a semelhança estilística entre as tigelas das mulheres. As semelhanças estilísticas foram calculadas com base em quarenta tigelas feitas para uso doméstico por trinta das trinta e cinco ceramistas das três coortes: jovens (N = 16), meia-idade (N = 10) e mais velhas (N = 4). A princípio, a semelhança estilística absoluta seria 1.000 e indicaria atributos idênticos para todas as vinte e uma variáveis, e a dessemelhança absoluta seria 0.000. Na prática, a análise de semelhança

ceramista interna (N = 15 na comparação entre pares) produziu uma média de semelhança estilística de 0.653, que variou de 0.533 até 0.800). De maneira geral, a semelhança entre pares de diferentes ceramistas (N = 434 na comparação entre pares) variou entre baixa (0.200) e alta (0.800), com uma média de 0.518, o que indica um amplo espectro de variação nas semelhanças estilísticas entre as ceramistas, assim como o uso de atributos estilísticos amplamente compartilhados dentro da aldeia.

O gráfico 1 apresenta a semelhança estilística média entre as ceramistas em cada coorte e as demais ceramistas, de acordo com suas relações primárias de parentesco e de casamento. Os valores para as ceramistas mais velhas são subsumidos em termos de suas relações com ceramistas mais jovens e de meia-idade; nenhuma das ceramistas mais velhas está relacionada uma com a outra por parentesco ou casamento, então uma análise de coorte é inviável. Mulheres de meia-idade não possuem avós vivas, então não há nenhum valor apresentável para essa relação. Todas as relações avós-netas estão englobadas; todas são matrilineares, com exceção do caso de uma avó que criou as duas filhas do seu filho, classificadas aqui como netas matrilineares, visto que a matrilinearidade dentro dessa análise cultural implica residir junto no contexto inicial do

aprendizado. De maneira semelhante, classificamos padrastos como parentes se eles criaram a criança.

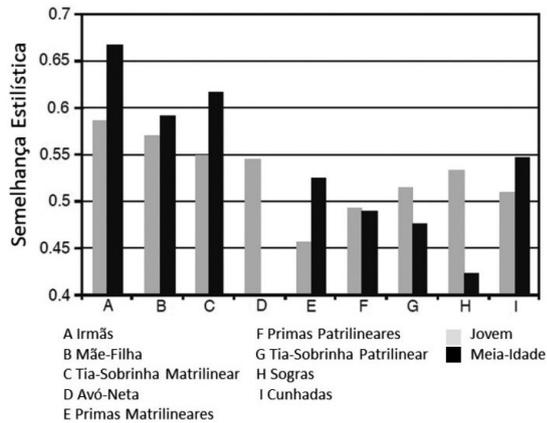


Gráfico 1 - A semelhança estilística média entre as ceramistas em cada coorte e todas as demais ceramistas, de acordo com suas relações primárias de parentesco e de casamento. Por exemplo, a primeira barra cinza, à esquerda, mostra que a semelhança estilística média entre as ceramistas jovens e suas irmãs é de 0.586, o que significa que há uma média de correspondência de 58.6% dos atributos das suas tigelas.

Para as ceramistas mais jovens, os padrões encontrados no gráfico 1 são consistentes com as expectativas de uma forte transmissão vertical de estilo cerâmico de geração para geração dentro de uma sociedade matrilinear. Relações muito próximas de parentesco são os indicadores mais fortes de semelhança de estilo. O estilo cerâmico das mulheres mais jovens, em geral, é mais semelhante ao de suas irmãs e das parentes matrilineares mais

velhas: mães, tias maternas e avós. A relação dessas jovens ceramistas com suas sogras é de influência intermediária, próxima àquela de uma avó. Os laços de casamento horizontais com as cunhadas são menos importantes. As ceramistas mais jovens demonstram a menor semelhança com as parentes patrilineares, incluindo suas primas e tias patrilineares.

Para as mulheres de meia-idade, as relações muito próximas de parentesco matrilinear também são os indicadores mais fortes de semelhança estilística (Gráfico 1). De fato, a semelhança estilística com as parentes matrilineares mais próximas aumenta durante esse estágio da vida, com média de 66.7% entre mulheres de meia-idade e suas irmãs, 59.1% para mães de meia-idade e suas filhas, e 61.7% para tias de meia-idade e suas sobrinhas. Tais números são semelhantes à média de semelhança das tigelas feitas pela mesma ceramista, que foi de 65.3%. Em outras palavras, as tigelas feitas por mulheres de meia-idade e suas parentes matrilineares mais próximas podem ser tão parecidas quanto as tigelas feitas pela mesma ceramista. Isso é especialmente válido para mulheres de meia-idade e suas irmãs.

Tabela 1 – O *ranking* das semelhanças estilísticas entre as ceramistas mais jovens e suas parentes versus as ceramistas de meia-idade e suas parentes.

Parentesco	Ceramista Jovem	Ceramista de Meia-Idade
Irmãs	1	1
Mãe-Filha	2	3
Tia-sobrinha matrilinear	3	2
Avó-neta	4	*
Sogra-nora	5	8
Tia-sobrinha patrilinear	6	7
Cunhadas	7	4
Primas patrilineares	8	6
Primas matrilineares	9	5

Nota: 1 = maior média no *ranking* de semelhança, conforme apresentado no gráfico 1.

* Nenhuma mulher de meia-idade possuía avós em Conambo.

Além disso, as ceramistas de meia-idade diferem das ceramistas mais jovens quanto à importância das predições que as mulheres de sua geração fazem sobre as semelhanças estilísticas. As diferenças na ordem do *ranking* das semelhanças (sintetizadas na tabela 1) quanto a quatro relações diferentes indica que ceramistas de meia-idade são influências por, ou são influentes em, um diferente conjunto de relações em comparação com as ceramistas mais jovens. Enquanto as ceramistas mais jovens apresentam as menores quantidades de semelhanças estilísticas com suas primas matrilineares, pontuando em 9 de 9, tal relação é mais importante para prever as semelhanças estilísticas para ceramistas de meia-

idade, pontuando em 5 de 8. A importância das cunhadas também aumenta de forma semelhante durante a meia-idade, em uma ordem 7 de 9 para as ceramistas mais jovens e 4 de 8 para as ceramistas de meia-idade. Em contraste, a influência das sogras é dramaticamente menor, caindo 5 de 9 para as jovens ceramistas para último (8 de 8) para as ceramistas de meia-idade. A influência das tias patrilineares também é baixa, caindo no *ranking* antes 6 de 9 para 7 de 8. Em outras palavras, as relações de transmissão horizontais com integrantes da mesma geração aumentam de importância durante a meia-idade, enquanto ocorre o declínio de relações de transmissão verticais entre integrantes de diferentes gerações.

A maioria das ceramistas (34 de 35) de Conambo está relacionada a alguma outra por meio de parentesco ou de casamento. Entretanto, isso não significa que todas as oleiras estão relacionadas umas com as outras. Entre as ceramistas dentro do mesmo grupo, apenas 15.5% de todas as relações entre pares são baseadas em parentesco e 7.8% são baseadas em casamento. Nenhuma ceramista possui parente mulher no grupo externo, apesar de dois pares de ceramistas possuírem parentescos afins que cruzam a divisão desses grupos. Em síntese, a influência do parentesco e do casamento nas semelhanças estilísticas são insuficientes para explicar as diferenças estilísticas quanto ao grupo entre os Achuar e os Quíchua. Como então podemos entender as estratégias estilísticas das mulheres durante seus estágios de vida de maneira mais compreensiva e relacioná-los ao uso do estilo cerâmico como um marcador de fronteiras em Conambo? Retornamos à ideia de que a resposta reside nas estratégias das mulheres em construir alianças, o que compreende as múltiplas dimensões das suas relações de casamento, parentesco, idade, *status*, etnicidade, história e confiança.

5.3. AS REDES ESTILÍSTICAS DAS CERAMISTAS DURANTE OS DIFERENTES ESTÁGIOS DA VIDA

Nesta última subseção, analisamos as redes

estilísticas das mulheres, ou as redes de ceramistas que compartilham estilos similares, durante diferentes estágios da vida. No caso de as mulheres simplesmente copiarem os estilos das outras mulheres com quem interagem, seria esperado que as de meia-idade (mais que as de outras coortes) produzissem cerâmica semelhante a das mulheres do seu grupo etário em ambos os grupos, na medida em que a coorte da meia-idade move-se em direção à centralidade política dentro da aldeia. Entretanto, se a consciência e o uso apropriado dos marcadores sociais são importantes e fatores estratégicos na materialização das fronteiras dos grupos, esperaríamos que mulheres de meia-idade, em particular, produzissem cerâmica similar ao estilo de outras integrantes intragrupo e que diverge daquele estilo extragrupo, apesar das interações perpendiculares à divisão dos grupos. Nossas descobertas apoiam essa expectativa.

O gráfico 2 apresenta a média dos índices de semelhança da rede estilística para as ceramistas nas três coortes, de acordo com suas relações intragrupo e extragrupo. Esses índices indicam o grau que as ceramistas em cada coorte são influenciadas pela mesma mulher dentro da aldeia. Nosso conceito de rede estilística é baseado na premissa de que as ceramistas não empregam um “estilo cerâmico”, que é monolítico, estático ou compartilhado de maneira uniforme dentro

de um grupo de mulheres. Ao invés disso, as influências estilísticas de uma mulher são como redes ou conjuntos, constituídos de forma única e sobrepostos uns sobre os outros. Dessa maneira, construímos uma medida para a rede de semelhanças estilísticas das ceramistas, com base na mesma metodologia de análise de redes sociais utilizadas para as alianças políticas das mulheres. Um benefício adicional é que essa abordagem compara todas as tigelas dentro da amostra, o que representa um conjunto mais amplo de relações que o da nossa análise de semelhança estilística anteriormente citada.

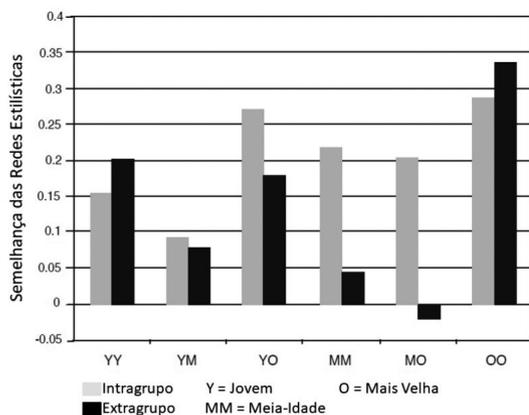


Gráfico 2 - A pontuação média das semelhanças das ceramistas nas três coortes de acordo com suas relações intragrupo e extragrupo. Por exemplo, a primeira barra cinza à esquerda mostra que a pontuação média entre uma jovem ceramista e outras jovens ceramistas do mesmo grupo (intragrupo) é de 0.154, enquanto a segunda barra cinza, à esquerda, mostra que a pontuação média entre uma jovem ceramista e uma ceramista de meia-idade no mesmo grupo é de 0.093. Em outras palavras, as ceramistas jovens participam das redes estilísticas de outras jovens ceramistas à sua maneira, mas elas são menos influenciadas pelos motivos de ceramistas de seu próprio grupo.

Juntamos as medidas de semelhança estilística dentro de uma matriz para medir a semelhança das redes estilísticas entre as mulheres. Para cada par de mulheres foi assinalado um valor com base no grau de similaridade de suas tigelas com a das outras mulheres da aldeia. Se a tigela da mulher A e da mulher B compartilhava o mesmo grau de semelhança com a tigela da mulher C, essa comparação iria contribuir para uma maior pontuação de semelhança de rede para as mulheres A e B, mas se a tigela da ceramista A compartilhasse um maior grau de semelhança com a tigela da oleira C e a tigela da ceramista B possuísse um baixo grau de semelhança com a ceramista C, então a comparação iria contribuir para uma menor pontuação de semelhança de rede para as ceramistas A e B. Cada par de mulheres foi comparado a cada uma das outras 28 ceramistas, uma por vez, para calcular suas semelhanças de redes estilísticas. A pontuação resultante é um coeficiente de correlação Pearson.

O gráfico 2 mostra que as ceramistas mais jovens participam mais nas redes estilísticas das ceramistas mais velhas de seu grupo, e menos naquelas das ceramistas de meia-idade. O que corrobora com a análise de semelhança estilística acima, que identificou uma forte transmissão vertical entre as gerações mais velhas e mais jovens, e a descontinuidade estilística entre

ceramistas mais jovens e de meia-idade. Além disso, as ceramistas mais jovens exibem uma quantidade considerável de sobreposição com as redes estilísticas do grupo oposto, assim como as mulheres mais velhas, durante os estágios de vida em que ambas as coortes participam menos dentro da política intragrupo, e a consciência da fronteira política é provavelmente menos importante.

As mulheres de meia-idade tendem a participar mais nas redes estilísticas de outras ceramistas de meia-idade e de mulheres mais velhas dentro de seu grupo (Gráfico 2). Em comparação com as ceramistas mais jovens, as ceramistas de meia-idade apresentam influência de transmissão horizontal em suas tigelas, mais uma vez corroborando com a análise de semelhança política acima. Isso corresponde ao tempo, durante suas vidas, em que elas estão em uma posição política mais central dentro da comunidade, construindo e fortalecendo as alianças com outras mulheres de meia-idade dentro e por meio das fronteiras políticas dos dois grupos étnicos.

Além disso, as mulheres de meia-idade apresentam o maior grau de consciência de fronteira. Durante o período em que a semelhança estilística extragrupo pode afetar negativamente o seu *status* dentro da aldeia, elas exibem a menor semelhança estilística extragrupo de qualquer coorte. Mulheres conferem um baixo *status* para ceramistas que fazem

suas tigelas de maneira semelhante às de mulheres do grupo oposto; há uma correlação negativa significativa entre o *status* de idade corrigida e sua semelhança de rede estilística extragrupo ($r = -0.488$, $p = 0.018$, $N = 23$).

6. ESTÁGIOS DE VIDA E AS MUDANÇAS NAS ESTRATÉGIAS DE SIGNIFICAÇÃO

O estilo cerâmico não pode ser explicado simplesmente em termos de quem ensinou quem durante os diferentes estágios da vida, um modo dominante único de transmissão, nem uma cópia aleatória de erros. Cada um desses fatores, todavia, fornece uma explicação parcial para a variação na cultura material. Precisamos continuar construindo nossos modelos, humanísticos e empíricos sobre aprendizagem e transmissão, e testá-los em diferentes contextos culturais. Argumentamos que as estratégias de significação devem ser parte dos nossos modelos caso se espere compreender o estilo material como um marcador de fronteiras culturais. Além disso, é importante considerar que as pessoas mudam suas estratégias ao longo de suas vidas, o que inclui suas estratégias de significação, na medida em que adquirem competências em várias áreas e que suas identidades como pessoas sociais mudam.

Acima de tudo, a análise demonstrou que a influência do parentesco matrilinear próximo sobre

o estilo da cerâmica de uma mulher é muito forte para todas as idades em Conambo. Entretanto, as ceramistas empregam estratégias diferentes de comportamento estilístico conforme adquirem a competência em reconhecer os símbolos estilísticos da filiação a um grupo, assim aumentam sua participação da vida política da aldeia e então se tornam integrantes seniores do grupo. Essas estratégias de conformidade e não conformidade contribuem para a variação no motivo da cerâmica dentro da aldeia (vide Graves 1985 para um caso comparativo). Ademais, essas estratégias possuem consequências; as mulheres de Conambo cujo estilo cerâmico é influenciado por ceramistas do grupo oposto possuem menos *status* que o esperado para a sua idade, o que é consistente com outros achados que usam marcadores extragrupo, e é provável que a significação da filiação extragrupo evoque atitudes discriminatórias negativas (Nettle & Dunbar 1997).

Ceramistas jovens tendem a imitar o estilo pintado de parentes matrilineares próximas e de mulheres mais velhas com *status* elevado. Elas ainda estão aprendendo e adquirindo as competências de uma adulta madura. Ainda não reconhecem totalmente os marcadores estilísticos de mulheres de seu próprio grupo étnico, ainda que elas produzam cerâmica pintada, que é prontamente identificável como cerâmica intragrupo, uma vez

que elas imitam os estilos pintados das mulheres mais velhas de seu grupo.

Além disso, as mulheres jovens distinguem-se quanto ao estilo da geração de ceramistas das suas mães, a quem elas vão substituir politicamente nos próximos anos. Assim, enxergamos descontinuidade entre o estilo cerâmico pintado das jovens ceramistas e das ceramistas de meia-idade, consistente com as expectativas de tensão dinâmica, descontinuidade e mudança previstas a acompanhar a substituição de mulheres de meia-idade por integrantes mais jovens de uma comunidade da prática. Da mesma forma, a tensão inerente nesse processo de separação e descontinuidade estilística é prevista na teoria da história de vida, que antecipa os conflitos de interesse que surgem entre gerações conforme as mulheres mais jovens buscam estabelecer suas próprias identidades, *status* e habitações independentes de suas mães, ao mesmo tempo que suas mães buscam manter as filhas como valiosas aliadas e contribuintes, econômica, social e politicamente, às suas próprias famílias estendidas.

A meia-idade é o período no qual as influências sobre os motivos cerâmicos de uma mulher variam muito. As relações dentro da sua própria coorte de parentesco próximo, de parentesco estendido e de casamento, ao invés de *status*, aumentam de importância quanto aos motivos cerâmicos

de uma mulher quando ela amadurece. Assim, vemos evidências do aumento da participação das mulheres dentro das comunidades da prática nos estilos pintados das suas tigelas cerâmicas, conforme elas fortalecem e ampliam suas alianças dentro da sua própria coorte. Essa é uma idade em que as ceramistas são ativamente engajadas, competitivas e centrais na política da comunidade. Elas reconhecem o estilo cerâmico como um marcador de pertencimento a um grupo dentro de seus grupos étnicos. Elas transferem as alianças das mulheres mais velhas com *status* em direção às mulheres da sua própria coorte e expandem suas redes políticas de modo a incluir parentes mais distantes. Os estilos cerâmicos significam essa mudança.

A idade mais velha é um período em que as ceramistas prestam menos atenção aos motivos pintados de mulheres da etnia oposta, o que é consistente com seu deslocamento para longe das posições centrais na política para as periferias de seus grupos. Como integrantes seniores de seu grupo, elas mantêm suas posições de alto status, o seu conhecimento é importante, elas são aliadas às mulheres mais jovens, e todas as mulheres de seu grupo prestam atenção aos seus motivos cerâmicos e os imitam.

Nossas pesquisas anteriores demonstraram duas estratégias pelas quais as mulheres expressam suas alianças políticas nos estilos pintados de suas tigelas para fermentados em Conambo (Bowser 2000, 2002). As mulheres com fortes alianças intragrupo pintam suas tigelas de maneira a expressar claramente seu pertencimento a um grupo, enquanto mulheres politicamente intermediárias pintam suas tigelas de forma ambígua, combinando atributos estilísticos de maneiras inovadoras. Esse estudo também indica que a conformidade e a não conformidade estilística representam diferentes estratégias de significação e de construção de alianças. Aqui, integramos os pressupostos de que o contexto inicial de aprendizagem, o parentesco e o *status* são fatores importantes que contribuem nas explicações de continuidade estilística e de fronteiras sociais. Mais importante, este estudo demonstra que as estratégias e as competências estilísticas das mulheres mudam ao longo da vida, de forma consistente com os diferentes estágios de histórias de vida e o ciclo de desenvolvimento de suas comunidades de prática e a variação padronizada no estilo cerâmico pode ser entendida dentro desses termos.

REFERÊNCIAS

- Barth, Fredrik. 1969. *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*. Long Grove: Waveland Press.
- Bird, Rebecca Bliege; Smith, Eric Alden. 2005. Signalling theory, strategic interaction, and symbolic capital. *Current Anthropology* 46:221-48.
- Bock, John A. 2002. Learning, life history, and productivity: children's lives in the Odavango Delta of Botswana. *Human Nature* 13:161-98.
- Bourdieu, Pierre. 1998 [1994]. *Practical reason*. Stanford: Stanford University Press.
- Bowser, Brenda J. 2000. From pottery to politics: an ethnoarchaeological case study of political factionalism, ethnicity, and domestic pottery style in the Ecuadorian Amazon. *Journal of Archaeological Method and Theory* 7(3): 219-248.
- Bowser, Brenda J. 2002. The perceptive potter: an ethnoarchaeological study of pottery, ethnicity, and political action in Amazonia. Tese de doutorado, Departamento de Antropologia, Universidade da Califórnia, Santa Bárbara.
- Bowser, Brenda J. 2004. The Amazonian house: a place of women's pottery, politics, and prestige. *Special Issue: Ritual Places. Expedition Magazine* 46(2):18-23.
- Bowser, Brenda J. 2005. Transactional Politics and the Local and Regional Exchange of Pottery Resources in the Ecuadorian Amazon, in *Pottery Manufacturing Process: Reconstitution and Interpretation*. Editado por Livingstone Smith, Alexandre; Bosquet, Dominique; e Martineau, Remi, pp. 22-32. Oxford: Archaeopress.
- Bowser, Brenda J.; Patton, John. 2004. Domestic spaces as public places: an ethnoarchaeological case study of houses, gender, and politics in the Ecuadorian Amazon. *Journal of Archaeological Method and Theory* 11(2):157-181.
- Brown, Donald Edward. 1976. *Principles of social structure*. London: Duckworth.
- Brown, Donald Edward. 1991. *Human universals*. New York: McGraw-Hill.
- Cashdan, Elizabeth. 2001. Ethnocentrism and xenofobia: a cross-cultural study. *Current Anthropology* 42:760-65.

- Chaiklin, Seth; Lave, Jean. 1996. *Understanding practice: perspectives on activity and context*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cohen, Anthony P. 1994. *Self-consciousness: an alternative anthropology of identity*. London: Routledge.
- Crown, Patricia. 1999. Socialization in American Southwest Pottery Decoration, in *Pottery and people*. Editado por Skibo, James; Feinman, Gary, pp. 25-43. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Crown, Patricia. 2007. Learning about learning, in *Archaeological Anthropology: perspectives on method and theory*. Editado por Skibo, James; Graves, Michael; e Stark, Mirian. Tucson: University of Arizona Press.
- Deboer, Warren R. 1990. Interaction, imitation, and communication as expressed in style: the Ucayali Experience, in *Uses of style in Archaeology*. Editado por Conkey, Margareth; Astorf, Christine, pp. 82-104. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dunbar, Robin; Knight, Chris; e Power, Camila. 1999. *The evolution of culture: an Interdisciplinary View*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Duwe, Samuel. 2005. Communities of practice and ancient apprenticeship in the American Southwest. Tese de doutorado, Departamento de Antropologia, Universidade do Arizona, Tucson.
- Edwards, Caroline P. 2000. Children's Play in Cross-Cultural Perspective: a new look at the six culture study. *Cross-Cultural-Research* 34:318-38.
- Gell, Alfred. 1998. *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Gosselain, Olivier P. 2008. Mother bella was not a bella: inherited and transformed traditions in Southwestern Niger, in *Breaking down boundaries: anthropological approaches to cultural transmission, learning, and material culture*. Editado por Stark, Mirian T.; Bowser, Brenda; e Horne, Lee, pp. 150-177. Tucson: University of Arizona Press.
- Graves, Michael W. 1985. Ceramic design variation within a Kalinga Village: temporal and spatial processes, in *Decorating Prehistoric Ceramics*. Editado por Nelson, Ben A. Carbondale: Southern Illinois University Press.

Gurven, Michael, Kaplan, Hillard; e Gutierrez, Maguin. 2006. How long does it take to become a proficient hunter? Implications for the evolution of extended development and long life span. *Journal of Human Evolution* 51:454-70.

Herbich, Ingrid; Dietler, Michael. 2008. The long arm of the mother-in-law: learning, postmarital resocialization of women, and material culture style, in *Breaking down boundaries: anthropological approaches to cultural transmission, learning, and material culture*. Editado por Stark, Mirian T.; Bowser, Brenda; e Horne, Lee, pp. 223-244. Tucson: University of Arizona Press.

Hewlett, Barry S.; Lamb, Michael. 2005. *Hunter-gatherer childhoods: evolutionary, developmental, and cultural perspectives*. New York: Transaction/Aldine de Gruyter.

Hill, Kim; e Kaplan, Hillard. 1999. Life history traits in humans: theory and empirical studies. *Annual Review in Anthropology*, 28: 397-430.

Hirshfeld, Lawrence A. 2002. Why don't Anthropologists like children? *American Anthropologist* 104:611-27.

Kaplan, Hillard S.; Bock, John. 2001. Fertility theory: the embodied capital theory of life history evolution, in *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*. Editado por Hoem, Jan M., pp. 5561-68. v. 3.3, article 155. New York: Elsevier Science.

Kramer, Carol. 1985. Ceramic Ethnoarchaeology. *Annual Review of Anthropology* 14:77-102.

Labov, Willian. 1963. The social motivation of a sound change. *World* 19:273-309.

Labov, Willian. 1972. *Sociolinguistic Patterns*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Lancy, David F. 1996. *Playing on the mother ground: cultural routines for children's development*. New York: The Guilford Press.

Lave, Jean; Wenger, Etienne. 1991. *Situated learning: legitimate peripheral participation*. New York: Cambridge University Press.

Levine, Robert A.; Campbell, Donald. 1972. *Ethnocentrism: theories of conflict, ethnic attitudes, and group behaviour*. New York: John Willey.

Longacre, Willian A. 2008. Forward: cultural transmission and ceramic sociology, in *Breaking down boundaries: anthropological approaches to cultural transmission, learning, and material culture*. Editado por Stark, Mirian; Bowser, Brenda; e Horne, Lee, pp. 9-12. Tucson: University of Arizona Press.

- Longacre, Willian A. 1974. Kalinga Pottery-Making: the evolution of a research design, in *Frontiers of Anthropology*. Editado por Leaf, Murray J., pp. 51-67. New York: D. Van Nostrand Company.
- Minar, Jill; Crown, Patricia. 2001. Learning and craft production: an introduction. *Journal of Anthropological Research* 57(4):369-380.
- Nettle, Daniel; Dunbar, Robin. 1997. Social markers and the evolution of reciprocal exchange. *Current Anthropology* 38:93-99.
- Patton, John Q. 1996. *Thoughtful warriors: status, warriorship, and alliance in the Ecuadorian Amazon*. Tese de doutorado, Departamento de Antropologia, Universidade da Califórnia, Santa Bárbara.
- Patton, John Q. 2000. Reciprocal altruism and warfare: a case from the Ecuadorian Amazon, in *Adaptation and Human Behaviour: An Anthropological Perspective*. Editado por Napoleon Chagnon; Irons, Willian; e Cronk, Lee, pp. 417-36. New York: Routledge.
- Patton, John Q. 2004. Coalitional effects on reciprocal fairness in the ultimatum game: a case from the Ecuadorian Amazon, in *Experiments and ethnographic evidence from fifteen small scale societies*. Editado por Henrich, Joseph P. et al., pp. 96-124. Oxford: Oxford University Press.
- Patton, John Q. 2005. Meat sharing for coalitional support. *Evolution and Human Behavior* 26:137-157.
- Royce, Anya. 1983. *Ethnic Identity*. Bloomington: Indiana Press.
- Stark, Mirian. 2003. Current issues in ceramic Ethnoarchaeology. *Journal of Archaeological Research* 11:193-242.
- Tajfel, Henri. 1982. *Social identity and intergroup relations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Van Keuren, Scott. 2006. Decorating glaze-painted pottery in East Central Arizona, in *the social life of pots: glaze wares and cultural dynamics in the southwest, Ad 1250-1680*. Editado por Habicht-Mauche, Judite A.; Eckert, Suzane; e Huntley, Deborah L., pp. 86-104. Tucson: University of Arizona Press.
- Vigotsky, Lev S. 1962. *Thought and language*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Vigotsky, Lev S. 1967. Play and its role in mental development of the child. *Soviet Psychology* 5:6-18.

Vigotsky, Lev S. 1978. *Mind and society*. Cambridge: Harvard University Press.

Wallaert, Hélène. 2008. The way of the Potter's Mother: apprenticeship strategies among Dii Potters from Cameroon, West Africa, in *Breaking down boundaries: anthropological approaches to cultural transmission, learning, and material culture*. Editado por Stark, Mirian; Bowser, Brenda; e Horne, Lee, pp. 178-198. Tucson: University of Arizona Press.

Weisner, Thomas S.; Edwards, Carolyn. 2002. Introduction to the special issue honoring Beatrice Whiting. *Ethos: The Journal of Psychological Archaeology* 29:1-8.

Wenger, Etienne R. 1998. *Communication of practice: learning, meaning and identity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wiessner, Polly. 1983. Style and Social Information. *American Antiquity* 48(2): 253-276.

Wobst, H. Martin. 1977. Stylistic behavior and information exchange, in *For the Director: Essays in Honor of James B. Griffin*. Editado por Cleland, Charles E., pp. 317-344. Ann Arbor: University of Michigan.

Yamagishi, Toshio; Kiyonari, Toko. 2000. The group as the container of generalized reciprocity. *Social Psychology Quarterly* 63:116-32.