

Marina Ramos Neves de Castro  
Fábio Fonseca de Castro  
Luís Carlos Freitas Rodrigues  
Jússia Carvalho Ventura  
ORGANIZADORES

# Socialidades e Sensibilidades Amazônicas



# Socialidades e Sensibilidades Amazônicas

Belém-NAEA  
2024



## **Universidade Federal do Pará – UFPA**

Reitor: Gilmar Pereira da Silva

Vice-Reitor: Loiane Ponte Souza Prado Verbicaro

Pró-Reitora de Pesquisa e Pós-Graduação: Maria Iracilda da Cunha Sampaio

## **Núcleo de Altos Estudos Amazônicos – NAEA**

Diretor Geral: Armin Mathis

Diretora Adjunta: Mirleide Chaar Bahia

## **Editora**

Editor-Chefe: Silvio José de Lima Figueiredo

Divisão de Editoração: Aurilene Ferreira Martins e Albano Rita Gomes

## **Conselho Científico**

Presidente - Prof. Dr. Armin Mathis – Universidade Federal do Pará

Vice-Presidente - Profa. Dra. Mirleide Bahia – Universidade Federal do Pará

Profa. Dra. Ana Paula Vidal Bastos – Universidade de Brasília

Prof. Dr. Carlos Alberto Mejías Rodríguez – Universidad de La Habana, Cuba

Prof. Dr. Germán Alfonso Palacio Castañeda – Universidad Nacional de Colombia, Leticia

Prof. Dr. Julien Meyer – Université Grenoble Alpes, CNRS, GIPSA-lab, France

Prof. Dr. Josep Pont Vidal – Universidade Federal do Pará

Profa. Dra. Maria Manuel Rocha Teixeira Baptista – Universidade de Aveiro, Portugal

Prof. Dr. Miguel Pinedo-Vasquez – Columbia University – New York, EUA

Prof. Dr. Ronaldo de Lima Araújo – Universidade Federal do Pará

## **Coordenação de Comunicação e Difusão Científica**

Armin Mathis

# Socialidades e Sensibilidades Amazônicas

Marina Ramos Neves de Castro  
Fábio Fonseca de Castro  
Luís Carlos Freitas Rodrigues  
Jússia Carvalho Ventura  
Organizadores

Texto revisado conforme as regras do Novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa

## Diagramação

Lucas dos Anjos Vieira

## Criação da Capa

Lucas dos Anjos Vieira

Marina Ramos Neves de Castro

## Imagens da Capa, Contracapa, 2ª Capa e 3ª Capa.

PublicDomainImages, site Pixabay

Tom Fisk, site Pexels

FWStudio, site Pexels

Pixabay, site Pexels

## Revisão

Fábio Fonseca de Castro

Jússia Carvalho Ventura

Luís Carlos Freitas Rodrigues

Marina Ramos Neves de Castro

## Realização do Grupo de Pesquisa



SOCIALIDADES,  
INTERSUBJETIVIDADES E  
SENSIBILIDADES AMAZÔNICAS

## Apoio Financeiro



O presente livro foi realizado com apoio do PROEX, da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES), por meio do PPGDSTU.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD  
Biblioteca do NAEA/UFGA-Belém-PA

S678 Socialidades e sensibilidades amazônicas [recurso eletrônico] / Marina Ramos Neves de Castro ... [et al.], organizadores. — Belém: NAEA, 2024.  
1 recurso online (400 p.)

Modo de acesso: <http://www.naea.ufpa.br/index.php/livros-publicacoes>  
Inclui bibliografias  
ISBN 978-85-7143-239-0

1. Ecologia humana – Amazônia. 2. Sociologia cultural – Amazônia. 3. Antropologia ecológica – Amazônia. I. Castro, Marina Ramos Neves de, org.

CDD 23. ed. – 304.209811

Elaborado por Maria do Socorro Barbosa Albuquerque – CRB-2/871

# SUMÁRIO

---

	Apresentação	7
1	Comprando na feira: etnografia sensorial e comunicação intersensorial na observação participante <i>Marina Ramos Neves de Castro</i>	13
2	Vivências da barragem de Tucuruí: significações do deslocamento compulsório em Breu Branco (PA) <i>Jorge Augusto Santos das Mercês, Vitória Mendes Alves e Fábio Fonseca de Castro</i>	35
3	Estratégias e ações de “reexistência” desenvolvidas no Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Bragança, Pará <i>Fernanda Campos de Araújo, Norma Cristina Vieira, Nádia Sueli Araújo da Rocha e Ligia Terezinha Lopes Simonian</i>	65
4	A Hydro em Barcarena e o Termo de Ajustamento de Conduta: uma análise das reuniões do Comitê de Monitoramento e da Participação Social <i>Renata Valéria Pinto Cardoso, Edna Ramos De Castro e Nirvia Ravena</i>	85
5	Sustentabilidade da floresta no quilombo de Bela Aurora contra a predação cíclica <i>Adinaura da Gama Ramos, Simone da Silva Matos, Vanderlúcia da Silva Ponte e Wicken Klaywer Luz Lopes</i>	103
6	Igreja evangélica Assembleia de Deus em Paraíso do Murunin: da pandemia às novas tecnologias <i>William Costa da Silva e Marina Ramos Neves de Castro</i>	129
7	Sentidos de vida e lugar: diálogos entre narrativa e saberes na Amazônia-marajoara(PA) <i>Felipe Kevin Ramos da Silva e Fábio Fonseca de Castro</i>	153
8	<i>Esports</i> nos trópicos úmidos: socialidades, competição e políticas de solidariedade na amazônia paraense <i>Tarcizio Macedo</i>	173

<b>9</b>	Avanço da soja no litoral da região bragantina: os perigos da dominação colonial no Pará	209
	<i>Gamaliel Sousa, Nirvia Ravena e Edna Castro</i>	
<b>10</b>	Ontologia, experiência social e desenvolvimento	231
	<i>Pedro Neves de Castro e Fábio Fonseca de Castro</i>	
<b>11</b>	Por uma etnonarrativa imagética decolonial amazônica: A potência emancipatória da estética de Nay Jinknss	255
	<i>Gabriela Cardoso Andrade e Marina Ramos Neves de Castro</i>	
<b>12</b>	Análise do racismo ambiental nas comunidades quilombolas de Barcarena-PA	275
	<i>Renata Valéria Pinto Cardoso e Edna Castro</i>	
<b>13</b>	Cultura feminina, temporalidade e dinheiro: relatos de violência obstétrica de mulheres-mães na cidade de Belém	299
	<i>Jússia Carvalho Ventura</i>	
<b>14</b>	A reinvenção da cultura musical da Amazônia paraense na globalização: os festivais Terruá Pará e Se Rasgum	319
	<i>Nélio Ribeiro Moreira</i>	
<b>15</b>	Patrimônio cultural na fronteira entre Brasil e Bolívia	351
	<i>Adria Macedo Santos e Ligia Terezinha Lopes Simonian</i>	
<b>16</b>	Remo X Paysandu: rivalidade, emoção e consumo no clássico-rei da Amazônia	367
	<i>Thalita Neves</i>	
	Autores	391



## Apresentação

*Marina Ramos Neves de Castro*

*Fábio Fonseca de Castro*

*Luís Carlos Freitas Rodrigues*

*Jússia Carvalho Ventura*

Este livro é o resultado do diálogo entre diferentes perspectivas analíticas que refletem a respeito de processos de socialidade e de experiências sensíveis vivenciadas no espaço amazônico. Os capítulos aqui reunidos resultam de variados projetos de pesquisa e abordagens teóricas e metodológicas desenvolvidos tanto por pesquisadores vinculados ao SISA – o Grupo de Pesquisa Socialidades, Intersubjetividades e Sensibilidades Amazônicas – que organizou a coletânea, como por pesquisadores que dialogam com esses temas.

Com efeito, o SISA vem se dedicando, há cerca de dez anos, a explorar questões referentes às experiências sociais amazônicas, em suas dimensões sensíveis, políticas, religiosas, identitárias, estéticas e econômicas e, igualmente, à maneira como essas dimensões são partilhadas. No seu esforço de pesquisa, os investigadores do SISA pensam o problema da socialidade a partir do pensamento de Georg Simmel, buscando refletir sobre os padrões de interação social presentes na vida cotidiana, padrões esses que produzem formas, práticas e estratégias de partilha de horizontes de saberes e sensibilidades. O termo sensibilidade, nesse sentido e nesse diálogo, se constrói a partir de uma referência fenomenológica, enquanto forma social possibilitadora de comunicação e de interação.

Como coloca M. Castro, socialidades são formas que se estabelecem a partir das práticas cotidianas dos sujeitos e que se expressam por meio de

valores, normas, sentimentos e emoções (Castro, 2024). Quando, em suas pesquisas, o SISA reflete sobre as socialidades, faz referência à ideia de que tal evento social constitui-se como uma interação, entendida como o processo que se dá de forma sistemática em uma sociedade, influenciando-a coletivamente e exercendo uma pressão coercitiva sobre o indivíduo, orientando tanto o ser individual quanto o coletivo, sendo moldada no cotidiano, nas práticas diárias e na vivência das experiências. Nesse contexto, essa noção de socialidade leva à percepção das sensibilidades coletivas como elemento integrador dos indivíduos e, portanto, como cultura.

A chamada deste livro colocou, como marco espacial de reflexão, a Amazônia, ou as Amazônias, com suas socialidades e sensibilidades. Nesse contexto, buscou-se pensar a sociedade amazônica como um espaço geográfico e social compósito, formado por uma diversidade de povos, comunidades e manchas populacionais, urbanas e rurais, que transcendem, na sua vida quotidiana, às ficções das identidades nacionais.

O livro buscou refletir sobre a Amazônia como axioma, compreendendo que, falar a seu respeito, impõe utilizar variáveis que transitam por processos de invenção e reinvenção recorrentes a respeito da sua pretensa coerência regional.

Os artigos reunidos na obra transitam, cada um a seu modo, por interpretações que, produzidas em campos diversos do saber – como a sociologia, a comunicação, a economia, o desenvolvimento regional, a história, os estudos culturais e outras – discutem esse feixe de questões. Nesse contexto, falar sobre a Amazônia significa transitar por tal axioma, necessariamente evocando a multiplicidade de vivências e as dinâmicas relacionais presentes na sociedade amazônica e na interação entre esta e a sociedade globalizada.

Os 16 textos desta coletânea ressaltam, portanto, a diversidade da experiência social amazônica, abordando temas como resistência cultural, práticas comunitárias, impactos de políticas de modernização e as formas de expressão artística e social que emergem em resposta a desafios contemporâneos.

O texto que abre a coletânea chama-se Comprando na feira: etnografia sensorial e comunicação intersensorial na observação participante, de

Marina Ramos Neves de Castro. O texto explora a experiência da feira como um espaço de trocas simbólicas e sensoriais, destacando a importância dos sentidos na etnografia e na comunicação. Em seguida, o capítulo **Vivências da barragem de Tucuruí: significações do deslocamento compulsório em Breu Branco (PA)** de Jorge Augusto Santos das Mercês, Vitória Mendes Alves e Fábio Fonseca de Castro, aborda o impacto social e cultural do deslocamento forçado causado pela construção dessa barragem, discutindo as memórias e as ressignificações desse evento traumático.

As autoras Fernanda Campos de Araújo, Norma Cristina Vieira, Nádia Sueli Araújo da Rocha e Ligia Terezinha Lopes Simonian analisam como as práticas de resistência cultural são formadas e articuladas, no município de Bragança, Pará, por trabalhadores rurais, evidenciando as estratégias de luta e preservação de direitos no capítulo intitulado **Estratégias e ações de “reexistência” desenvolvidas no Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Bragança, Pará.**

O quarto capítulo do livro chama-se **A Hydro em Barcarena e o termo de ajustamento de Conduta: Uma análise das reuniões do Comitê de Monitoramento e da Participação Social**, de Renata Valéria Pinto Cardoso, Edna Ramos de Castro e Nírvia Ravena explora as tensões e as práticas de negociação presentes em um dos cenários mais tensionados do processo de desenvolvimento econômico da realidade amazônica.

O próximo texto, **Sustentabilidade da floresta no quilombo de Bela Aurora contra a predação cíclica**, escrito pelos pesquisadores Adinaura da Gama Ramos, Simone da Silva Matos, Vanderlúcia da Silva Ponte e Wicken Klaywer Luz Lopes, apresenta confluências de saberes entre comunidades negras e povos indígenas da Amazônia, demonstrando como essas comunidades produzem a sustentabilidade da floresta.

O sétimo capítulo da coletânea, **Igreja evangélica Assembleia de Deus em Paraíso do Murinin: da pandemia às novas tecnologias**, de William Costa da Silva e Marina Ramos Neves de Castro, analisa a aplicação das novas tecnologias de comunicação por essa igreja, no povoado de Murinin, no município de Benevides, Pará, em períodos de pandemia e pós-pandemia da COVID-19.

Felipe Kevin Ramos da Silva e Fábio Fonseca de Castro, a seguir, **no texto Sentidos de vida e lugar: diálogos entre narrativas e saberes na Amazônia marajoara**, investigam as narrativas e os saberes locais em comunidades do rio Atuaá, município de Muaná, Pará, ressaltando como essas histórias moldam as identidades e o sentimento de pertencimento.

No capítulo **Patrimônio cultural na fronteira entre Brasil e Bolívia**, de autoria de Adria Macedo Santos e Ligia Terezinha Lopes Simonian, discute-se o contexto geopolítico de uma região fronteiriça – as cidades de Cáceres e de San Ignacio – circundada por um horizonte histórico similar, responsável pela formação diálogos culturais de longa duração. O texto reflete sobre o fortalecimento de espaços democráticos e de uma participação cidadã como instrumento de consolidação de uma governança dos bens culturais.

Adiante, os autores Gamaliel Sousa, Nírvia Ravena e Edna Castro escrevem acerca do **Avanço da soja no litoral da região Bragantina: os perigos da dominação colonial no Pará**, analisando os possíveis vetores condicionantes e potenciais danos a partir da expansão da soja na região litorânea da Amazônia brasileira.

A pesquisa de Pedro Neves de Castro e Fábio Fonseca de Castro resulta no capítulo chamado **Ontologia, experiência social e desenvolvimento**. Nesse texto, os autores exploram os sentidos da ideia de desenvolvimento enquanto conflito de interpretações entre os diferentes agentes institucionais e sociais.

A narrativa imagética aparece como uma experiência decolonial amazônica no capítulo **Por uma etnonarrativa imagética decolonial amazônica. A potência emancipatória da estética de Nay Jinknss**, escrito por Gabriela Cardoso Andrade e Marina Ramos Neves de Castro. A pesquisa é uma investigação netnográfica acerca da comunidade virtual daqueles que acompanham o trabalho da fotógrafa, com enfoque nas interações registradas por meio dos comentários publicados nas postagens de Jinknss.

A seguir, o capítulo intitulado **Análise do racismo ambiental nas comunidades quilombolas de Barcarena-PA**, das pesquisadoras Renata Valéria Pinto Cardoso e Edna Castro, evidencia que essas comunidades

não têm sido consultadas a respeito de projetos de desenvolvimento em suas áreas, o que as deixam mais vulneráveis a riscos ambientais.

O artigo posterior, na coletânea, **Cultura feminina, temporalidade e dinheiro: relatos de violência obstétrica de mulheres-mães na cidade de Belém**, de autoria de Jússia Carvalho Ventura, aborda as experiências de mulheres que enfrentaram violência obstétrica, destacando questões de gênero e poder nas práticas de saúde.

O texto **A reinvenção da cultura musical da Amazônia paraense na globalização: os festivais Terraú Pará e Se Rasgum**, de Nélcio Ribeiro Moreira, discute, por meio de uma etnografia, os processos de sociabilidade presentes no mundo da canção paraenses, tendo por espaço de interlocução os dois referidos festivais.

Os dois últimos capítulos deste livro apresentam o mundo do esporte, um virtual e outro real. O penúltimo texto, **Esports nos Trópicos Úmidos: socialidades, competição e políticas de solidariedade na Amazônia paraense**, de Tarcízio Macedo, discute o fenômeno das socialidades e da progressão competitiva no cenário esportivo da Amazônia brasileira, especialmente na cidade de Belém, Pará. A partir de uma etnografia com uma equipe semiprofissional, o estudo problematiza como os elementos sociais e técnicos se entrelaçam na experiência contemporânea dos videogames.

Fechando a coletânea, temos o capítulo **Remo x Paysandu: rivalidade, emoção e consumo no Clássico-Rei da Amazônia**. Nele, a pesquisadora Thalita Neves discute as relações entre rivalidade, emoção e consumo que permeiam o clássico do futebol paraense dentro e fora do estádio.

A diversidade das produções reunidas neste livro expressa um diálogo em construção entre diferentes campos do conhecimento em torno das socialidades e das sensibilidades experimentadas por populações amazônicas. Esperamos ter trazido, com a publicação, um conjunto significativo de pesquisas em curso. O caráter interdisciplinar das abordagens e da publicação, em seu conjunto, indica o compromisso do Grupo de Pesquisa Socialidades, Intersubjetividades e Sensibilidades, o SISA, com a construção de um saber plural e aberto em permanência ao diálogo.

## Referências

CASTRO, Marina Ramos Neves de. As formas sociais do gosto: Sensorialidades e sensibilidades na Feira do Guamá. Curitiba: Appris, 2024.

# **Comprando na feira: Etnografia sensorial e comunicação intersensorial na observação participante<sup>1</sup>**

*Marina Ramos Neves de Castro*

## **Introdução**

Este capítulo tem como objetivo promover uma reflexão metodológica sobre a aplicação da etnografia sensorial no campo da comunicação. O trabalho parte de uma pesquisa realizada entre agosto de 2011 e março de 2018 (Castro, 2024) na feira do Guamá, Belém, Pará, Amazônia brasileira. Esclarecemos que a feira do Guamá é a segunda maior feira da capital paraense, epicentro comercial do bairro do Guamá – que dá nome à feira – bairro mais populoso da cidade de Belém.

Desejamos refletir sobre as possibilidades de fazer uma etnografia do fenômeno comunicacional a partir da experiência do pesquisador em campo no processo da observação participante. Pressupomos que essa etnografia, de natureza sensorial e desenvolvida em campo a partir da interação entre o pesquisador e seus interlocutores, orienta-se no sentido de buscar compreender, fenomenologicamente, o processo da comunicação enquanto um fenômeno promovido, igualmente, pelos sentidos corporais.

---

1 Uma primeira versão da reflexão contida neste texto foi apresentada ao Grupo de Trabalho Comunicação e Cultura do XXIX Encontro Anual da Compós, Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campo Grande - MS, 23 a 25 de junho de 2020.

Nesse processo, pensamos a etnografia como o resultado do processo de compreensão e interpretação do mundo do interlocutor mediado pelo pesquisador. Em outros termos, como resultado de uma escritura compreensiva de um dado mundo.

A partir da observação participante empreendida durante a pesquisa de campo e na construção da etnografia, entendemos que o pesquisador desenvolve uma relação complexa junto ao interlocutor, pois o interlocutor não é apenas um informante, mas sim um sujeito ativo, que incide sobre o pesquisador com suas visões e percepções de mundo, que incide produzindo impressões e sensações, transformando a experiência, a percepção e o conhecimento de mundo do pesquisador em uma dialeticidade entre sujeito, objeto, ambiente e mundo da vida – no caso, de ambos, pesquisador e interlocutor, reciprocamente.

No horizonte dessa perspectiva, utilizo como procedimento teórico-metodológico a fenomenologia de Gadamer (1976) e de Merleau-Ponty (1945), procurando estabelecer uma fusão entre a reflexão etnográfica e a redução, ou a descrição fenomenológica, tendo com objetivo escavar os sentidos das interações sensoriais a partir dos processos de comunicação promovidos, também, no processo de observação participante, incluso neles os sentidos promovidos e produzidos pelo corpo, ou seja a sensorialidade do corpo, tanto do pesquisador, como do pesquisado.

Compreendemos que, numa pesquisa de campo, se realiza uma interlocução criativa entre o pesquisador e o mundo da vida (Merleau-Ponty, 1945), compreendido como o lugar onde a experipência teórica se transforma em vivência e em prática, em contato e em contágio entre a ciência e o saber comum. Em algo que se reorganiza, com um saber intersticial, a todo momento em que o pesquisador, sobretudo quando não partilha da mesma experiência de mundo que seu interlocutor, apreende, com este, algum outro mundo, outros valores, outras vivências e experiências, apreendendo a existência de uma *carne do mundo* (Merleau-Ponty, 1945) que ali é evidenciada e que será tomada enquanto substância da própria pesquisa.

Nossa discussão tem como ponto de partida uma experiência de campo baseada na observação participante, que resultou em uma etnografia sensorial realizada no decorrer da elaboração de uma dissertação e uma



tese de doutorado realizadas no período supara referido. Dessa forma, recorreremos à nossa própria experiência de mundo — tanto a minha, como pesquisadora, quanto a de meus interlocutores — para compreender e interpretar o que chamamos de ‘a carne do mundo’ (Merleau-Ponty, 1945), um entendimento e procedimento fundamental na fenomenologia que realizamos.

Destacamos que os processos comunicativos que emergem a partir da vivência e da experiência em campo são, em última instância, moldados pelas sensorialidades e intersensorialidades pessoais e coletivas geradas e reverberadas na feira do Guamá. Ou seja, procuramos compreender como a comunicação intersensorial é produzida a partir dos processos cognitivos percebidos pelo corpo e, ao mesmo tempo, produzida pelos sentidos no seio das interações, ali geradas e reverberadas, gerando processos comunicacionais intersensoriais.

O que significa refletir sobre esse processo na pesquisa em comunicação? Compreendemos que significa pensar a relação sensorial interacional enquanto um fenômeno comunicativo, enquanto uma maneira de trocar informações, experiências e vivências oriundas de um estar no mundo. É esse ‘estar no mundo’ que produz, gera e reverbera aquilo que compreendemos como a ‘carne do mundo’ da qual fala Merleau-Ponty (1945). Entendemos que é a e na ‘carne do mundo’ que conforma-se – no sentido de tomar forma – a substância das relações interacionais sensoriais que as interações ocorrem, ocorrendo a comunicação entre os corpos e o mundo. Uma comunicação não verbal que vão produzir as vivências e experiências do *ser-no-mundo*, e que nos fazem percebê-lo e conhecê-lo.

Dessa maneira, compreendemos que o pesquisador, em campo, está inserido como um componente que participa do adensamento e/ou construção dessa *carne do mundo* da qual ele pretende investigar, compreender e interpretar. Portanto, pensamos que a reflexão resultante a partir deste trabalho enseja uma quebra das fronteiras metodológicas na pesquisa da comunicação, visto que o pesquisador, a experiência do pesquisador e o fruto desse pesquisar é compreendido como contribuidor da *carne do mundo* da e na qual ele pesquisa, ou seja, ele se torna, igualmente e juntamente com seus interlocutores, um elemento da pesquisa.

## A feira do Guamá: Uma etnografia sensorial interacional

Como disse, este artigo tem por objetivo fazer uma discussão metodológica sobre o uso da etnografia sensorial no campo da pesquisa em comunicação. Há alguns trabalhos instigantes que exploram a relação entre etnografia e comunicação, como é o caso de *Sobre a etnografia e sua relevância para o campo da comunicação* (Caiafa, 2019); *Branchements: anthropologie de l'universalité des cultures*, (Amselle, 2001); *Les sources britanniques de l'ethnographie de la communication et de l'analyse de conversation*. Bronislaw Malinowski et John Rupert Firth (Leon, 2019); *A Etnografia da Comunicação* (Mateus, 2015); *Desafios epistêmicos e configurações teórico-metodológicas da etnografia virtual no campo da comunicação* (Machado; Tomazetti, 2015); *Ethnography of Communication* (Carbaugh, 2007); *Visualidades Sociopolíticas de Resistência na Amazônia: Uma Etnografia On Foot das Lutas das Mulheres e Feministas nas ruas de Belém do Pará* (Amorim; Costa; Castro, 2021). Entretanto, aqui, concentro-me especificamente na contribuição do referencial da etnografia sensorial (Castro, 2018; 2024), considerando que se trata de uma abordagem que reivindica uma proximidade com a comunicação desde seus fundamentos.

Ver, pegar, escutar, cheirar, sentir, aproximar todo o corpo e a mente é um encontro intenso, porque levamos nossos sentidos, aqueles do corpo, a encontrar os sentidos do outro, inclusive os sentidos emanados pela vivência corporal do outro. E, desta maneira, a intensificar uma partilha intersensorial de vivências, ou seja, uma partilha daqueles *estares no mundo*, múltiplos, diversos, plenos de sensações e sentidos. Partindo das vivências e experiências<sup>2</sup> de mundo — matéria-prima igualmente essencial para a etnografia e a comunicação —, meu recorte aqui se volta para um encontro específico, entre tantos possíveis, no universo das pechinchas.

Estamos na feira do Guamá, no cruzamento da Av. José Bonifácio com a Av. Barão de Igarapé-Miri e a Passagem Mucajás, ponto dos mais

---

2 Compreendemos o termo vivência e experiência segundo “Vivenciar é algo que pode acontecer mesmo que não o queiramos, estamos no mundo e o sentimos, o vivenciamos. Experimentar seria algo mais proposital, mais intencional. No entanto, ambos podem ocorrer, e geralmente ocorrem, ao mesmo tempo; os níveis de vivência e experiência é que modificam, dependendo do envolvimento perceptível de cada um”.

disputados e valorizados do bairro devido ao intenso fluxo de transeuntes. Com intensa circulação de pedestres e de transporte urbanos municipais e privados, esse é o local de confluência para adentrar no bairro. Nele, localizam-se os prédios centrais da feira, os mercados de carne, da farinha e dos produtos industrializados. Além disso, nessa confluência de vias também encontram-se um cartório, um posto da Secretaria de Segurança do Estado, a Segup, onde é disponibilizado o serviço de retirada de carteira de identidade e, ainda, diversas lojas de porte pequeno e médio. Por fim, é preciso referir que esse cruzamento reúne muitos prestadores de serviços, vendedores de toda sorte (Castro, 2024).

Em uma quarta-feira ensolarada cheguei à feira do Guamá. Sentei-me no beiral da loja de materiais de construção, entre as duas vendedoras de pechincha que, naquele dia, encontravam-se ali, vendendo seus produtos na calçada da av. José Bonifácio, quase esquina da Av. Barão de Igarapé-Miri, espaço onde, ordinariamente, as vendedoras de pechincha expõem suas mercadorias. A calçada é larga, ampla e bem cimentada, e, para não causar problemas com os passantes e com as lojas do local, essas vendedoras colocam seus produtos expostos em cima de grandes panos ou lençóis, rentes à vala. Sentimos o odor da vala, dias mais forte, dias mais fraco, pois parte do sistema de escoamento de águas usadas em Belém ainda está a céu aberto. E naquele dia, quente e úmido, o odor estava acentuado.

Nessa quarta ensolarada, ali estavam Madalena e Vanessa, sentadas no batente da loja de material de construção, uma beirada possível, visto que logo às nossas costas estavam os latões de tintas à venda, empilhados uns sobre os outros. Era um espaço que o dono da loja e demais funcionários acabavam concedendo às vendedoras – na sua totalidade mulheres – de pechincha<sup>3</sup> descansarem ou passarem seu tempo, exporem e venderem suas mercadorias.

As duas vendedoras parecem ter o mesmo perfil sócio-econômico-cultural, além de serem, ambas, a princípio, desconfiadas, caladas diante de mim, mas sempre gentis ao me responderem. Mal começamos uma

---

3 O recorte deste artigo trata, especificamente, da comunicação intersensorial conformada, gerada e reverberada no espaço vivencial da venda da pechincha na feira do Guamá. As vendedoras referidas conformam-se como o ideal tipo da vendedora de pechincha daquele local, mulheres da classe D e E que vendem ali há mais de 5 anos.

conversa e Vanessa levanta-se para atender uma freguesa, deixando-me a sós, naquele ambiente tumultuado, com Madalena.

Observo Vanessa. Há um movimento em seu corpo que evidencia sutil ansiedade; seu corpo contorna o tecido estendido no qual estão as roupas à venda. Ela abaixa-se e puxa, levemente, o pano mais para dentro da calçada, pois ele está bem à beira da vala. Seus olhos percorrem toda a extensão do pano, como se tivesse a observar que as mercadorias – roupas, cintos, sapatos e bolsas – estavam bem dispostos para cultivar o desejo do freguês. O odor da vala exala; depois da freguesa escolher um vestido que lhe interessava, ambas se distanciam dali, aproximando-se da loja de material de construção, para poderem negociar, aparentemente, mais à vontade. O que levou a moverem seus corpos e afastarem-se das mercadorias de Vanessa? Penso, o odor da vala e o sol quente que bate na beira da calçada onde estão as roupas.

Naquele momento Madalena, sozinha, volta-se para mim - não sei se por discrição em relação ao negócio de Vanessa, e para que Vanessa possa negociar sem nossa presença, ou, se para me distrair. De todo modo, não nos sentimos à vontade em tomar parte da negociação entre Vanessa e sua freguesa: ambas, Vanessa e freguesa, começaram a falar mais baixo, as frases já não fluíam, os silêncios participavam mais daquele diálogo do que as palavras, propriamente.

Conforme o tempo vai passando, conforme vamos trocando impressões banais e corriqueiras, Madalena vai relatando um pouco daquilo que vivencia no seu cotidiano. De acordo com o movimento de automóveis, o som aumenta ou diminui onde estamos. Silenciamos constantemente para nos fazermos ouvir, ou não; não dialogamos somente entre nós, dialogamos com todos os barulhos, ruídos e sons que nos perpassam, e assim, nosso diálogo e o movimento de nossos corpos perfazem um diálogo compreensivo para nós duas. Não somente alternamos nossas vozes, mas as alternamos com os sons ao nosso entorno. Os olhos de Madalena não param, acompanham a dinâmica daquele lugar, sem, no entanto, desprenderem-se de nosso diálogo. Vez ou outra Madalena coloca a unha na boca, reclama do odor dali e do calor que se faz. Todo o movimento corporal é guiado na tentativa de nos fazer compreender uma à outra, e estabelecermos uma comunicação possível de entendimento, onde o que nos cerca promove essa comunicação.

De modo repentino, muita gente acerca-se das roupas, e Madalena também sai para atender. Fico afastada, olhando a movimentação, pois já são quase dez da manhã e o movimento está mais intenso. Chegam duas moças, Darle e Mari, que vieram trocar um vestido comprado da Vanessa; não dá para devolver, mas dá para trocar. Enquanto Darle discutia e via quais as possibilidades de outras peças de vestuário ali disponíveis que poderia trocar e levar de Vanessa, Mari sentou-se ao meu lado ao azar; estava vago o lugar, e ela não queria esperar a amiga, que demorava muito nas escolhas, em pé. Assim, pude estabelecer uma troca com ela, ou melhor uma comunicação intersensorial a partir de nossa conversa.

Mari está com um vestido preto todo rendado, acima e abaixo do busto, em renda de elastano transparente. Quem a vê, de vestido preto, todo rendado, saia rodada, ainda que cobrindo os ombros, mas todo vazado, deixando estes de fora, podemos dizer que Mari está pronta para um evento noturno, tal é o grau de sofisticação visual na sua indumentária. Mas é apenas uma quarta-feira, 10h da manhã, em um dia ensolarado, quando ela decidiu ir à feira com a amiga para comprar algumas dessas coisas que se compra na feira e, dentre essas coisas que se faz na feira, fora também trocar um vestido comprado, dias anteriores, na pechincha da feira do Guamá, que fica na esquina da av. José Bonifácio com a av. Barão de Igarapé-Miri, ponto de referência do bairro do Guamá e um dos lugares mais nobres do mesmo. Ainda sem o desejar, estranhei.

A partir do meu estranhamento, ou ainda, de certo sentimento de incômodo diante do que, para mim, ali, parecia sem-sentido, diante daquelas informações, que, aparentemente, não combinavam, busquei, com certo esforço – pois, também, era-me dado poucas aberturas – uma forma de interagir. Estranhamentos são contumazes em campo quando se faz etnografia, afinal o *eu* encontra o *outro*, o *diferente*; esse encontro com o outro, esse processo, que, segundo Ricoeur (1973), produz uma fusão de horizontes, no caso, do pesquisador, o *eu*, com seus interlocutores, o *outro* é o que produz a alteridade, pois não trata-se apenas do encontro com o outro, mas, e talvez principalmente, do encontro consigo mesmo. Uma autodescoberta provocada pelo processo, pois assim o entendo, de percepção, ou descoberta, da alteridade.

Enquanto conversávamos, a amiga de Mari aproximou-se, trazendo um sapato, seminovo, rosa-vinho, bonito<sup>4</sup>; queria que Mari o visse e a ajudasse na escolha. Olharam, trocaram algumas palavras, algumas interjeições, nada evidentes, algumas menções com o corpo que nós, enquanto pesquisadores, não conseguimos facilmente decifrar; olhares e gestos se impõem entre elas; alguns segundos longos de silêncios me deixavam desconfortável, como se eu fosse ali uma intrusa e elas precisassem conversar sem que eu percebesse o que conversavam – ou melhor, sem que eu percebesse suas intenções, ou seus desejos. Algo me escapava enquanto o diálogo se processava, um diálogo intersensorial do qual, ali e naquele momento, eu fora excluída, apesar de materialmente ou corporalmente, presente. O fato era que eu não conseguia acessar a comunicação que estava ocorrendo naquele momento; ou melhor, não me foi concedido o acesso àquele espaço de diálogo que ocorria entre as duas, diálogo esse estabelecido de maneira intersensorial. No entanto, apesar de ambas não terem se afastado de mim, ambas se colocavam ausentes em suas posturas com relação a mim.

Esse diálogo intersensorial estava materializado não nas falas, propriamente, de Darle, ou Madalena, ou Vanessa. Mas nas pausas; nos silêncios; nos olhares – muitas vezes enviesados; nos movimentos corporais – na maneira de virar o corpo ao desdenhar de uma observação ; nas expressões faciais – levantando somente a parte superior dos lábios quando não gosta de alguma coisa que sobressai naquela interação ; nas posições corporais de aproximação ou distanciamento entre os participantes da comunicação, nas formas e termos utilizados para evidenciar um problema na roupa, um gostar ou não gostar de um item dela.

Darle ao voltar-se na direção das roupas estendidas em cima de um tecido no chão, próximo à vala, olha... as roupas estendidas e minutos depois, retorna trazendo mais um vestido, rosa, em tafetá, revestido na parte que cobre o busto com flores feitas à mão, em baixo relevo, uma espécie de brocado; a saia é justa, o vestido acompanha o feitio do corpo até ao joelho. É um vestido que deve ser usado em um evento especial, um ani-

---

4 Na etnografia sensorial (Pink, 2009; Castro, 2018; 2024), destacar as percepções sensoriais tanto do pesquisador quanto do pesquisado é fundamental para a construção da etnografia. Salientar minhas percepções aqui talvez ajude ao interlocutor a compreender o construir desta etnografia sensorial e da comunicação intersensorial que se produz.

versário, o Natal, algo que demandasse um “*preparo no visual*”, comenta Mari... ainda que eu esteja bem ao lado de Mari – pois ela se sentara ali – elas não se dirigem em nenhum momento a mim, quase me ignoram ali ao lado. Mari levanta-se e, em pé, coloca o vestido sobre o corpo, joga levemente o quadril para frente, a fim de olhar melhor o vestido sobre o seu corpo. Como ali não tinha um espelho grande – vez ou outra aparecem uns minúsculos espelhos – onde ela pudesse se olhar com o vestido sobre o corpo, ela toca e alisa o vestido com a mão direita, enquanto o segura com a esquerda na parte abaixo do seio; passa a mão do seio em direção ao quadril, como se para assentá-lo melhor ao corpo, ainda que por cima do vestido que porta; elogia o vestido, coloca a mão na cintura sobre o vestido, como se o tivesse portando, e observa que talvez fique grande..., mas, em aparente oposição, coloca:

*... vai ficar curto...*

*... mas tem bainha... dá pra aumentar a bainha... olha ... vira o vestido...*

*... Só que o outro é muito mais bonito!*

*Não. Tá claro aqui...*

*Não. tem uma mancha aqui...*

*Num vai sai...<sup>5</sup>*

Olham-se... Olham o vestido... Olham a mancha... Olham-se novamente; e repetem esses gestos um número de vezes que me escapa. Fazem isso diversas vezes. Neste momento a comunicação se faz sem palavras. Apenas olhares, expressões faciais, pequenas paradas de respiração, respirações mais enfáticas a cada mexida no vestido, pequenos sons não definidos com a boca, rotações de corpo, de ombros, movimentos de cabeça, de braços e de pernas, levantamento dos braços para melhor ver o vestido, virando-o para um lado e outro.

Insisto em manter-me em relação com elas e pergunto, me referindo à pequena mancha no vestido, “Será que isso não sai?”. Elas não me dão confiança.... Acho que não me escutam. Insisto mais uma vez, mas fico

---

5 Diálogo entre Mari e Darle no dia 21 de dezembro de 2016.

sem resposta. Ainda que aparentemente elas não me escutem, observo que há um diálogo triangular quase silencioso, com pequenas interjeições... pergunto, mas o pensamento de ambas está em um outro diálogo, segue longe, elas continuam sem me dar atenção... os olhares, as frases cortadas, as interjeições, as expressões faciais e corporais acabam falando sobre esse gostar, esse desejo a ser satisfeito, que é ou está pautado nas experiências ordinárias e cotidiana que são refletidas pelos nossos corpos em interação, ou seja, produzindo ali uma comunicação intersensorial.

Non existe, de fato, comportamentos corporais fora das experiências que são aquelas da temporalidade. Estes últimos podem ser extremamente tributários do passado (...), mas também voltados para um futuro (...). Não há corporeidade em si, mas atos que oscilam entre o lento e o acelerado, atos suscetíveis de se repetir, mas também de se improvisar cada vez de maneira singular<sup>6</sup> (Laplantine, 2017, p. 39).

Darle deixa-nos novamente e volta para o conjunto de roupas ofertadas na calçada, à beira da vala. Estamos por volta de uns três metros em relação às roupas. Já estamos a sós novamente, e pergunto para Mari do que ela mais gosta na feira, “*O que eu mais gosto? Me responde de prontidão. De comprar!*”<sup>7</sup>. Joga levemente a cabeça e o cabelo na diagonal para sua direita, para trás e para cima, os ombros acompanham levemente o girar da cabeça e do cabelo; ela o faz a partir de modos de socialização aceitos (Laplantine, 2017) e eleitos, seu movimento é um ato comunicativo, faz parte do nosso diálogo e da projeção de sentidos que ali ocorrem, pois ela dialoga comigo também por meio de seus trejeitos corporais e de suas expressões, das expressões que escolhe e das entonações dessas expressões. São significações, sentidos e traços (Derrida, 1979) não verbais, que se manifestam e que corroboram para a construção do que ali é vivenciado e partilhado. Nessas interações se sedimentam conhecimentos, ratificam-se e transformam-se vivências, experiência e valores. É aí que a comunicação

---

6 Tradução do autor: *Il n'existe pas, en effet, de comportements corporels en dehors d'expériences qui sont celles de la temporalité. Ces dernières peuvent être extrêmement tributaires du passé (...) mais aussi tendues vers un avenir (...). Il n'existe pas de corporeité en soi mais des actes oscillant entre le ralenti et l'accélééré, des actes susceptibles de se répéter mais aussi de s'improviser chaque fois de manière singulière.* (Laplantine, 2017, p. 39).

7 Mari, em entrevista com a pesquisadora, em 21 de dezembro de 2016.



construída pelos sentidos do corpo, essa comunicação que chamo de intersensorial, e pelas percepções do vivido, que se conformam aquela sociação (Castro, 2013) da qual aqui estamos falando, a feira do Guamá.

Compreendo a sociação a partir do pensamento de Simmel (2006), referindo-a como o processo pelo qual os indivíduos se conectam e interagem, formando a base das estruturas sociais. A sociedade é um processo formado por formas sociais que geram-se e reverberam-se como o resultado contínuo das interações sociais. Essas formas de interação – as formas sociais ou sociação (o processo propriamente) – incluem padrões de comportamento, trocas de reciprocidade, poder, e até os conflitos que moldam as relações sociais.

Todas as formas de comunicação estão ali presentes. São profusões intensas de comunicação intersensorial, provocadas pela visão, pela audição, pelo tato, pelo olfato – o odor da vala (ainda esgoto a céu aberto) convida a freguesa a se deslocar ao espaço da calçada, onde a amiga está sentada – e, sobretudo pela sinestesia<sup>8</sup> (Merleau-Ponty, 1945) que se processa naquela experiência e que na interação com o mundo venho chamando de comunicação intersensorial; que se processam em alguns segundos, que parece devorar o corpo e a mente de quem vivencia, pois essa comunicação é vivida com o corpo e todos os sentidos agregados conjuntamente, sem separações, em uníssono e em toda a sua profusão.

Assim, trocamos nossas impressões, nossas sensações e nos comunicamos intersensorialmente, utilizando, para isto, os sentidos, aqueles que habitam o corpo que é *medium*, produtor e receptor concomitante das informações que nos invadem pelos olhos, ouvidos, olfato, tato e pela sinestesia provocada por estar ali, naquele ambiente, experienciando essas informações sensoriais e produzindo uma comunicação intersensorial entre o eu e o outro. E se, enquanto pesquisadores fazemos isso, consciente de que os sentidos do corpo corroboram para a construção de conhecimento e, portanto, tornando-os relevante para esta construção – e aqui já evocamos Pallasmaa (2010), acreditamos que a partir de uma etnografia sensorial (Pink, 2009, 2017; Castro, 2024) podemos melhor compreender os processos sociais que pesquisamos.

---

8 Falo aqui da sinestesia enquanto o processo fusão ou/e sobreposição de diferentes sentidos que no momento da vivência ou experiência se conforma como a mistura de sensações entre diferentes sentidos.

## Sentidos, sensações e percepções na observação do fenômeno comunicacional intersensorial

Parto do entendimento de que nossa compreensão dos sentidos, das percepções e de seus valores, em sociedade, seria o resultado de uma vivência e experiência cultural, no lugar e na temporalidade examinada (Classen, 1997; Howes, Marcoux, 2006; Corbin, 1990; 1991). Nesse sentido, podemos evocar Corbin, para quem,

A organização do regime sensorial constitui um dos principais elementos do desenho do imaginário social. O que não significa que este seja tudo simplicidade. Muito pelo contrário [...] Resulta de uma tensão permanente entre a convicção de que os sentidos então batizados de ‘social’ (Corbin, 1990, p. 18).

A compreensão de que os sentidos e as sensações se constituem enquanto um fenômeno social está presente no imaginário social, nos leva a observar que, somente através das ações humanas em interação, os sentidos e sensações produzem-se como fenômenos intersubjetivos (Castro, 2024), e ganham concretude<sup>9</sup> ou materialidade no processo da comunicação intersensorial. Dizendo em outras palavras, é justamente no processo de comunicação intersensorial que podemos compreender a constituição daquela *carne do mundo* (Merleau-Ponty, 1945; 1964), pois é quando o mundo da vida é vivenciado, experienciado, intuído e percebido através dos sentidos, quando ele se torna um elemento no processo interativo, quiçá, o resultado da própria interação. Assim, podemos perceber a própria carne do mundo, aquilo que o pesquisador pretende compreender.

A ideia de *carne do mundo* evoca uma continuidade sensível que dissolve as fronteiras entre o corpo e o mundo, onde o ato de perceber já é uma participação do ser no próprio mundo; ou seja, quando o corpo perce-

---

9 Concretude aqui não tem relação com a materialidade da coisa ou objeto, mas sim com a existência da coisa em si. Por exemplo, o amor torna-se algo concreto à medida em que se torna uma experiência de alguém e se torna algo concreto na vida social à medida em que é produzido como interação; o som não tem materialidade, no entanto, tem concretude, pois através da audição nós o percebemos. Essa coisa pode ter materialidade ou fisicalidade, mas pode ser algo imaterial, não físico, pode ser um desejo, um sentimento, um sentir, uma impressão, uma coisa qualquer que está no mundo e pode ser partilhada (Castro, 2018; 2024).

be o mundo e, simultaneamente, é parte dele. Nesse sentido, o mundo não é uma realidade exterior à consciência; ao contrário, somos tecidos dessa mesma substância que tece o mundo e da e na qual estamos cercados, pois o mundo está em nós, tanto quanto nós estamos nele. Nesse sentido, não há uma divisão rígida entre sujeito e objeto - entendendo “objeto” como tudo que compõe a *carne do mundo* e dá forma ao mundo da vida, onde se desenrolam as interações. O que existe é uma fusão sensível e prática, uma imersão do corpo em um universo intersensorial das e nas práticas cotidianas, que molda tanto a experiência quanto a compreensão do sujeito sobre o mundo.

Quando dialogamos com o *outro* ou com o mundo estamos, também e concomitantemente, dialogando com nós mesmos, com os processos que vivenciamos e experienciamos (Gadamer, 1976). Desta maneira, só é possível compreender a vivência do *outro* se já tivermos vivências e experiências pretéritas, pois são elas que vão sustentar o arcabouço de sentidos produzidos no campo, ali na vivência da pesquisa em campo. Note-se que, para que isto ocorra, temos que ter a consciência de que fazemos parte e corroboramos para a conformação dessa carne do mundo, queiramos ou não, enquanto também matéria do mundo da vida.

Tornar concreto não se limita apenas a uma cultura material; tornar concreto encarna uma cultura imaterial, de gestos e de falas, de comportamento, de expressões, de performances, de sutilezas, de valores [...] *na medida em que revelam um processo de reflexividade hermenêutica sobre as maneiras como os homens interpretam, sentem, experimentam e vivem suas culturas, sobretudo quando a cultura em questão é a do próprio antropólogo [...]*. (Rocha, 2006, p. 107). Assim, tudo o que ganha concretude, no dia a dia, na quotidianidade, esta pragmática que baliza nossas ações no dia a dia, visto que *nas condições ordinárias da vida, uma corrente sensorial ininterrupta confere consistência e orientação às atividades do homem* (Le Breton, 2016b, p. 121), que, de tal modo, corrobora para o processo de normatização dos fenômenos sociais, inserindo-os, corriqueiramente, no cotidiano, é porque consideramos que, no fluxo das percepções humanas, aquilo que neutralizamos – que abstraímos das nossas percepções - torna a vida acessível ao [...] *sujeito [que] certamente está longe de ser uma cons-*

*ciência exaustiva dos stimuli que o atravessam. Se o tivesse, sua vida seria impossível.* (Le Breton, 2016b, p. 121).

Quando aqui evoco as sutilezas, as impressões, os sentidos, estou evocando a percepção de um mundo a partir da experiência de estar no ‘entre’, ou na ‘fissura’, ou ainda no ‘ma’<sup>10</sup>, para nos aproximarmos desse sentir na feira a própria feira, a fim de podermos evocar a presença de um fenômeno com-partilhado, vivenciado e experienciado com o outro no processo de comunicação intersensorial.

Parto da compreensão de Classen (1997) de que os sentidos e os significados contribuem para a construção no e do mundo da vida gerando aquilo que compreendemos enquanto forma social (Simmel, 2006; Castro, 2017), pois eles

Formam o modelo sensorial, segundo o qual os membros de uma sociedade “dão sentido” ao mundo, ou traduzem as percepções e os conceitos sensoriais em uma “visão de mundo” particular. O modelo adotado ínsita possivelmente contestações no seio de uma sociedade. Pessoas e grupos nem sempre concordam com certos valores sensoriais. Apesar de tudo, o modelo serve de paradigma fundamental à percepção. É o modelo que as pessoas adotam ou ao qual eles resistem<sup>11</sup> (Classen 1997, p. 402).

Isto fica evidente na postura de Mari quando pergunto o que ela mais gosta na feira, ela observa,

Não gosto de nada daqui, não! Só venho para acompanhar minha amiga que compra aqui na pechincha. ... Não gosto dessas roupas

---

10 *Ma é uma estética particularmente japonesa, na qual os aspectos do espaço e do tempo “negativos” não são considerados vazios, mas são considerados expansivos e cheios de energia* (Hahn 2007, p. 53 *In* Howes, 2013, p. 19). Ainda que procuremos colocar os sentidos do *outro* em evidência, evidenciamos, na verdade, as nossas possibilidades de percebê-los, assim, evidenciamos, também, a nossa percepção sensorial; o pesquisador estaria no “*ma*”, este *entre* si e o pesquisado, este *entre* o pesquisado e o fenômeno, *entre* este e o objeto.

11 Tradução do autor: *Forment le modèle sensoriel selon lequel les membres d’une même société « donnent un sens » au monde, ou traduisent les perceptions et concepts sensoriels en une « vision du monde » particulière. Le modèle adopté soulève vraisemblablement des contestations au sein d’une société. Des personnes ou des groupes ne s’entendent pas toujours sur certaines valeurs sensorielles. Malgré tout, ce modèle sert de paradigme fondamental à la perception. C’est un modèle que les gens adoptent ou auquel ils résistent.* (Classen 1997, p. 402).

que vendem ali [dirigindo-se às feirantes que vendem roupas novas vindas do nordeste, em especial do Ceará]. Eu não gosto disso; só tu vendo o que eu tenho, minhas roupas são de marcas, tenho casaco de couro, blusa de lã de gola alta... compro em brechó<sup>12</sup>.

Mari mora nas imediações da feira há mais de vinte anos. Ainda que não queria ou não goste, ainda que diga que ali não compre, ela precisa cruzar a feira, passar por ela e a frequenta quotidianamente, conhecendo-a “na palma da mão”, como me diz. A feira faz parte de seu universo mental, ou seja, olfativo – pois ela dali conhece os odores; visual – pois por ali ela transita e a vê diariamente; auditivo – ela acompanha seus sons; táteis – ela a toca com todo seu corpo, inclusive com os olhos; ela vivencia seu paladar – a feira é sua fonte de alimentos e de lá ela faz sua cozinha. Desta maneira a feira faz parte de sua construção estética, seja para afirmá-la, seja para negá-la, seja para utilizá-la como anti-modelo – ainda que só discursivamente, se for e quando for o caso – para si e para o outro.

Dispomos de uma larga escolha de nomenclaturas para falar daquilo que acontece quando os grupos sociais produzem sentidos no trajeto que vai da sensorialidade em direção ao contato com a *carne do mundo* (Merleau-Ponty, 1945), aquela carne da qual participamos da construção, daquela que Mari e Darle, Vanessa e Madalena, participam também, dentre tantos outros partícipes daquela forma social feira do Guamá (Castro, 2024).

Compreendemos que se o corpo funciona como um *medium*, pois é com ele que temos a capacidade de empreender a interação com o mundo a partir da comunicação intersensorial que participamos e promovemos, é no processo sinestésico que corroboramos para a produção de cultura e de sentidos e, portanto, da produção da *carne do mundo* que consubstancializa da própria forma social – ou seja, que subsidia a socialização. E é essa capacidade de produção de sentidos e cultura na qual evidencia-se a disposição e habilidade do homem em adaptar-se à *forma*, transformando sua relação com a natureza – ou com o meio onde vive, é que transformamos e construímos e reconstruímos esse meio, moldando a carne do mundo, mas isso só se torna possível por causa da comunicação intersensorial que estabelecemos. Uma comunicação que ocorre tanto no plano material, físico

---

12 Mari, em entrevista à pesquisadora em 21 dezembro 2016.

propriamente, como imaterial, tanto na objetividade como na subjetividade do mundo da vida, conformando a própria intersubjetividade – esse ambiente cultural no qual partilhamos os sentidos do mundo da vida.

Importante ainda salientar que a cultura material e imaterial presentes na feira são construídas enquanto tais; ou seja, da mesma maneira que os feirantes se constroem enquanto feirantes, que o os fregueses se constroem enquanto fregueses, que o vendedor ambulante enquanto vendedor ambulante, o açougueiro enquanto açougueiro, dentre outras categorias possíveis (Julien; Rosselin, 2005), todos se constroem nos processos de interação que são experienciados e vivenciados ali, no instante em que ocorrem, nos atos, nas formas de interação, no processo de comunicação intersensorial que é vivenciado e experienciado por todo corpo e seus sentidos.

Como assinala Gadamer, a esse respeito, *nenhuma palavra* [nenhuma coisa] *tem sentido sem o seu contexto. Mesmo palavras que se encontram por si [...] só conquistam o seu sentido em seu contexto* (Gadamer, 1976, p. 485). Ou seja, não é possível compreendermos as coisas de maneira isolada, como também não é possível compreendermos o mundo, o estar no mundo, seja o nosso, seja o do outro, sem compreender as coisas inseridas nesse mundo e que o comunicam, e que fazem tornarem-se o que são.

A vida, na feira, é marcada pela vontade de comer, de ver, de saber, pela venda, pela troca, pela reciprocidade, por uma interação específica daquela forma social. Fátima, todos os dias, toma café na feira, o café com leite feito por dona Fabrícia, a Tia Fofa; mas ela não toma só o café com leite, Fátima adora tomar o café com leite da tia Fofa; sorvê-lo de colher, com farinha de tapioca mergulhada no copo de café com leite. Ela o toma devagar, suavemente, saboreando o conteúdo da colher. Em uma de nossas entrevistas, Fátima recebeu um saco de farinha de tapioca de presente; isto foi o suficiente para que pudéssemos perceber a relação entre o desejo em sorver aquela mistura através do paladar, farinha de tapioca mergulhada no café com leite. Compreendi esse prazer, pois eu já o tinha vivenciado, desde a minha infância, pois minha mãe, minha avó e minha bisavó tinham o mesmo hábito, e eu mesmo já tomei essa mistura por muitas vezes. É um prazer que o corpo sente a partir da visão e se realiza no paladar ao sentir

o gosto do café com leite juntamente com a textura da tapioca na boca. A tapioca, elemento sólido que precisa ser mastigado, faz com que o café com leite demore um pouco mais na boca para que possamos mastigar e engolir a tapioca, e não simplesmente bebê-lo como líquido, se esvaindo e descendo ao estômago.

## **À guisa de conclusão – Por uma comunicação intersensorial**

Gonçalves (2007) observa que há gêneros discursivos – o que nós compreendemos enquanto formas comunicativas – inerentes aos espaços sociais onde são gerados e reverberados. Evidenciamos aqui não somente um dos gêneros discursivos inerentes aquele espaço social, a feira do Guamá, mas, sobretudo, evidenciamos formas comunicativas intersensoriais geradas e reverberadas naquele espaço, através das quais ocorrem a interação. Convém observar que esses gêneros não estão limitados às formas de falar e às expressões verbais utilizadas, eles estão presentes, também, nas expressões faciais e corporais, nas performances, nos adornos e nos instrumentos de trabalho, na constituição do ambiente, nos odores, nos sabores, nos sons e nos ruídos, ou seja, em todo elemento partícipe do processo de comunicação que tocam o corpo e com ele interagem. Comunicam-se, e é na comunicação através dos sentidos corporais que conformamos o que compreendemos enquanto uma comunicação intersensorial promovida pela sinestesia.

Esses elementos partícipes dessa comunicação são enunciados que constroem a feira enquanto tal. Por meio deles é que podemos perceber e tomar a feira enquanto o que ela é, na sua quotidianidade, na vivência e experiência do *eu* e do *outro* ordinariamente. Através desses elementos e por meio deles é que nos dirigimos à feira quando queremos “fazê-la”: comprar alimentos ou outros produtos ali comercializados, ou, ainda, quando queremos encontrar amigos, fazer um negócio, interagir, trocar, experienciar e vivenciar o mundo da vida através forma social (Simmel, 2006; 2013). São elementos que ocupam os espaços sensoriais da feira.

Vanessa, Madalena, Darle e Mari, Fátima e tia Fofa são aqueles heróis anônimos dos quais De Certeau fala [...] *anônimo que vem de longe. É*

*o murmúrio das sociedades. De todo o tempo, anterior aos textos. Nem os espera. Zomba deles. Mas, nas representações escritas, vai progredindo. Pouco a pouco, ocupa o centro de nossas cenas científicas* (De Certeau, 1994, p. 57). Vanessa e Madalena, Darle e Mari são as reverberações culturais temporais encarnadas ou concretizadas em elementos que conformam um estar no mundo.

### Compreendemos que

Não existe, de fato, comportamentos corporais fora das experiências que são aquelas da temporalidade. Estes últimos podem ser extremamente tributários do passado [...], mas também voltados para um futuro [...]. Não há corporeidade em si, mas atos que oscilam entre o lento e o acelerado, atos suscetíveis de se repetir, mas também de se improvisar cada vez de maneira singular<sup>13</sup> (Laplantine, 2017, p. 39).

Observamos que essa comunicação intersensorial pode ser compreendida como uma construção pessoal/social que é sentida e construída pelo corpo, que tem como resultado – parcial, jamais total, e sempre em transformação – os processos cognitivos produzidos pelo conhecimento provocado e promovido pelo corpo; assim como está na sutileza dos movimentos corporais, no movimento/entonação da voz, nas percepções construídas pelos sentidos. Há um conjunto de elementos no diálogo que funcionam combinando-se: olhares, expressões faciais e corporais, expressões faladas, interjeições; tudo isso junto para se decidir, naquele caso, se se ficaria ou não com o vestido de tafetá, que se procurou apreciar não somente com o olhar de quem comprava, mas com o toque e com o olhar de quem aprovava a compra; ou ainda se a troca se daria pelo sapato; ou ainda na disponibilidade de outras ofertas, na aprovação dos demais atores ali envolvidos – duas vendedoras, a amiga, quem comprava, a olheira – a pesquisadora, e os passantes.

---

13 Tradução do autor: *Il n'existe pas, en effet, de comportements corporels en dehors d'expériences qui sont celles de la temporalité. Ces dernières peuvent être extrêmement tributaires du passé [...] mais aussi tendues vers un avenir [...]. Il n'existe pas de corporeité en soi mais des actes oscillant entre le ralenti et l'accélééré, des actes susceptibles de se répéter mais aussi de s'improviser chaque fois de manière singulière.* (Laplantine, 2017, p. 39).



A comunicação intersensorial ocorre quando elaboramos cognitivamente as informações que nos chegam através dos sentidos e da mente no ato da interação ao mesmo tempo em que reverberamos informações em direção ao outro, gerando um processo comunicacional intersensorial entre o eu, pesquisador, e o outro, interlocutor. É um processo que ocorre no mundo da vida, com todo o corpo do eu, com o corpo do outro e com o mundo. A etnografia sensorial é a consciência do processo no ato da vivência etnográfica, o que instrumentaliza – fornece o enquadramento metodológico necessário – ao pesquisador a percepção da existência do processo comunicacional intersensorial diante de seu objeto de pesquisa, observando que no escopo da sensorialidade muito possa escapar da razão que rege o entendimento científico.

## Referências

AMSELLE, J.-L. **Branchements**: Anthropologie de l'universalité des cultures. Paris: Flammarion, 2001.

CAIAFA, J. Sobre a etnografia e sua relevância para o campo da comunicação. In: S. D. PORTO (org.). **Epistemologia da comunicação**: Reflexões contemporâneas. Rio de Janeiro / São Paulo: PUC-Rio / Loyola, 2019. p. 89-110.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **Sobre o pensamento antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

CASTRO, M. R.N. **As formas sociais do gosto**: Sensorialidades e sensibilidades na Feira do Guamá. Curitiba: Appris, 2024.

\_\_\_\_\_. **Socialidades e sensibilidades no cotidiano da Feira do Guamá**: Uma etnografia das formas sociais do gosto. Tese de doutorado. PPG em Antropologia. Universidade Federal do Pará. Belém: UFPA, 2018.

CASTRO, M. R. N.; CASTRO, F. F. Feira, forma, dom. Assimetrias da sociação numa feira de Belém. **Cuadernos de Antropología Social**, n. 44, p. 101-113, 2016.

CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano**: Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

CLASSEN, C. Foundations for an anthropology of the senses. **International Social Science Journal**. v. 49, n. 153, p. 401-412, 1997.

CORBIN, A. Histoire et anthropologie sensorielle. **Anthropologie et Sociétés**, v. 14, n. 2, p. 13-24, 1990.

\_\_\_\_\_. Histoire et anthropologie sensorielle. In: \_\_\_\_\_. **Le Temps, le Désir et l'Horreur**. Paris: Aubier, 1991, p. 227-240.

DERRIDA, J. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva/Edusp, 1979.

GADAMER, H.-G. **Vérité et méthode**. Paris: Seuil. 1976.

GODELIER, M. **L'idéal et le matériel**. Pensée, économies, sociétés. Paris: Flammarion, 2010.

GONÇALVES, J. R. S. Teorias antropológicas e objetos materiais. In: J. R. S. GONCALVES (org.), **Antropologia dos objetos**: Coleções, museus e patrimônio. Rio de Janeiro: MinC-IPHAN, 2007.

HOWES, D.; MARCOUX, J.-S. Introduction à la culture sensible. **Anthropologie et Sociétés**, v. 30, n. 3, p. 7-17, 2006.

HOWES, D. Charting the sensorial revolution. **The senses and society**, v. 1, n. 1, p. 113-28, 2006.

\_\_\_\_\_. (ed.) **Empire of the senses: The sensual culture reader**. Oxford: Berg, 2005.

JULIEN, M.-P.; ROSSELIN, C. **La culture matérielle**. Paris: La Découverte, 2005.

LAPLANTINE, F. **Le social et le sensible**. Paris: Téraèdre. 2017.

LE BRETON, D. **Antropologia dos sentidos**. Petrópolis: Vozes, 2016a.

\_\_\_\_\_. **Antropologia do corpo**. Petrópolis: Vozes, 2016b.

MERLEAU-PONTY, M. **Phenomenologie de la perception**. Paris: Gallimard. 1945.

PALLASMAA, J. **Le regard des sens**. Paris: Éditions du Linteau. 2010.

PINK, S. **Doing sensory ethnography**. London: SAGE Publications. 2009.

\_\_\_\_\_. What is Sensory Ethnography. *In: National Center for Research Methods*. Disponível: [https://www.ncrm.ac.uk/resources/video/RMF2010/pages/18\\_Sensory.php](https://www.ncrm.ac.uk/resources/video/RMF2010/pages/18_Sensory.php). 2010. Acesso: 02/12/ 2017.

RICOEUR, P. **Tempo e narrativa**. São Paulo: Martins Fontes. 2011.

ROCHA, G. A etnografia como categoria de pensamento na Antropologia Moderna. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 14-15, p. 99-114, 2006.

SIMMEL, G. Excurso sobre o problema: Como é possível a sociedade? **Sociologia & Antropologia**, v.3, n. 6, p. 653-672, 2013.

\_\_\_\_\_. **Questões fundamentais da sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

\_\_\_\_\_. Sociabilidade: um exemplo de sociologia pura ou formal. *In: E. MORAIS FILHO (Org.), Georg Simmel: Sociologia*. São Paulo: Ática. 1983.



# **Vivências da barragem de Tucuruí: Significações do deslocamento compulsório em Breu Branco (PA)**

*Jorge Augusto Santos das Mercês  
Vitória Mendes Alves  
Fábio Fonseca de Castro*

## **Introdução**

Este artigo busca apresentar os resultados de pesquisa realizada junto a pessoas deslocadas compulsoriamente em função da implantação da primeira fase<sup>1</sup> da Usina Hidrelétrica de Tucuruí (UHE-Tucuruí), ocorrida entre os anos de 1975 e 1984. As datas marcam, respectivamente, o início dos estudos do Estado acerca do potencial de utilização da área para geração de energia elétrica a partir do barramento do rio Tocantins e o ano de efetivação do deslocamento compulsório de pessoas que habitavam os

---

1 A segunda fase das obras da Hidrelétrica de Tucuruí, ocorrida entre 2003/2004 e 2006 com o objetivo de ampliar a capacidade de geração de energia, acrescentou 2 m a cota +72 e 164 km<sup>2</sup> de terras inundadas, além de, segundo o Movimento dos Expropriados de Tucuruí, incluir mais 4.000 mil pessoas atingidas ao total de expropriados registrados nos anos 1980. Este, por sua vez, objeto de controvérsia que se alongou de 1982 a 1985, quando uma Comissão Interministerial formada por um representante do Governo do Estado do Pará, um representante do Ministério da Reforma e do Desenvolvimento Agrário, um representante do Ministério de Minas e Energia, um do Ministério da Justiça, um do Grupo Executivo das Terras do AraguaiaTocantins e um da Eletronorte concluiu que somava-se às 1.800 famílias reassentadas involuntariamente pela Eletronorte até aquela data outras 1.500 que não faziam parte do cálculo original (Magalhães 2007).

lugares que, nos termos locais, foram “para o fundo” do lago artificial formado pela construção da barragem.

Durante os estudos de viabilidade técnica e econômica do projeto e as obras de infraestrutura se conformou uma sensibilidade ambígua quanto à hidrelétrica, que prometia, no entendimento local, “melhoria de vida” para a população bem como insinuava algum risco aos modos de vida que se realizavam na área a ser inundada.

A efetivação dos cálculos indenizatórios e o deslocamento compulsório, por sua vez, confirmaram os riscos e lançaram as promessas – ora enunciadas pelos agentes que promoviam a obra, ora evocadas pela tensão das expectativas de vida locais em contato com este outro – aos espaços nos quais disputam, até o presente, o sentido de justiça capaz de amenizar o sofrimento social provocado pela violência infligida aos atingidos por esta barragem. A primeira fase da obra, com sua insinuação de novidade e progresso sintetizados pelo governo Ernesto Geisel na expectativa de construir uma nova fisionomia para a Amazônia ao favorecer a instalação de grandes indústrias no Pará, sobretudo minero-metalúrgicas, como Albrás/Alunorte (Castro, 2014), engendrava certa expectativa de realização de desejo de “melhoria de vida” da população local.

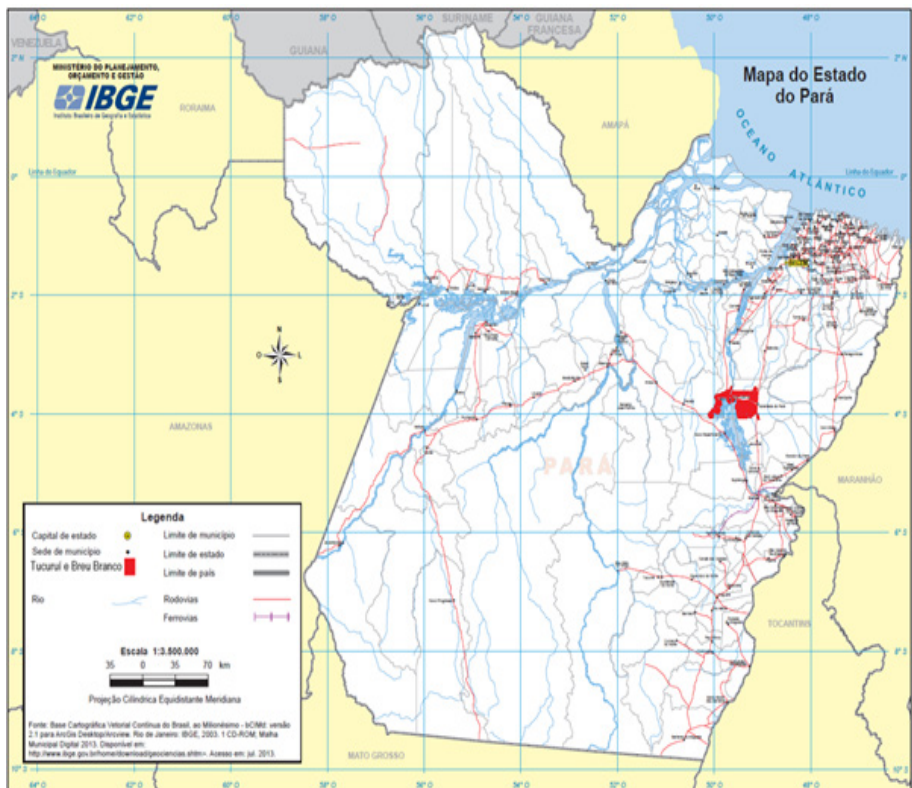
Nosso objetivo consistiu em compreender os sentidos de justiça e a imagem do passado local nas narrativas da memória do sofrimento social provocado pelo deslocamento compulsório. Realizamos pesquisa de campo de caráter etnográfico com abordagem interpretativa (Geertz, 2014) do fenômeno observado em períodos intermitentes entre 2016 e 2018 em Breu Branco-PA. Neste período, aplicamos e gravamos treze entrevistas semiestruturadas com nove interlocutores, realizamos conversas orientadas ao tema aqueles e com outros interlocutores que fazem parte do grupo de pessoas em foco, além de conviver cotidianamente por períodos intervalados com duas destas interlocutoras.

O município de Breu Branco, onde fizemos a pesquisa, se constituiu a partir do deslocamento compulsório de pessoas atingidas pelas obras de Tucuruí que moravam majoritariamente na antiga vila de Breu Branco, inundada pelo lago artificial da Usina e posteriormente nomeada pelos atingidos como “Breu velho”. O município de Breu Branco, em caráter de

continuidade relativa ao “Breu velho”, é chamado pelos deslocados compulsoriamente como “novo Breu”.

Breu Branco foi fundada em 1984 como parte do processo de reassentamento da Eletronorte para famílias deslocadas compulsoriamente da antiga vila de Breu Branco, que fora inundada durante as obras de instalação da UHE-Tucuruí. Em 13 de dezembro de 1991 Breu Branco passa à categoria de município ao se tornar independente de Tucuruí através da Lei Estadual nº 5.703. Das aproximadamente 127 pessoas que habitavam a vila de Breu Branco e 1.200 pessoas que moravam no lugar de destino do reassentamento, Breu Branco passou a ter, segundo censo demográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 2010, 52.400 pessoas. Na Figura 1, a seguir, mostra-se a localização do município no estado do Pará:

**Figura 1** – Localização de Tucuruí e Breu Branco (Pará).



Fonte: IBGE (alterado pelos autores).

Nossos interlocutores durante a pesquisa em que aqui expomos os resultados residiam majoritariamente na área central do município, em destaque na Fig. 2.

**Figura 02** – Área urbana de Breu Branco e seu Núcleo Inicial.



**Fonte:** Plano Diretor Municipal de Breu Branco, 2006 (alterado pelos autores)

Desta disposição da morfologia social em Breu Branco decorre a proximidade dos deslocados compulsoriamente em 1984 a áreas de lazer, como a Praça da Bíblia e equipamentos públicos (bancos, escola, feira, terminal rodoviário). Percebe-se a tentativa de reprodução do “Breu velho” em Breu Branco tanto na reorganização do espaço público, como do privado. Em relação ao espaço público, percebe-se esse processo através, por exemplo, da repetição do nome Gonçalo Vieira na escola situada na Área Central da cidade de Breu Branco. No espaço privado, a evocação da vila inundada também se faz presente, através de fotografias e de pinturas nas paredes. A representação e a enunciação, pública e privada, dessas reminiscências podem ser compreendidos como suportes para uma presentificação da ausência que o “Breu velho” instaura enquanto traço do sofrimento social provocado pelo deslocamento compulsório. A área central de Breu Branco é, hoje, um ambiente saudosista, engajado na mimetização de uma temporalidade impossibilitada em decorrência do evento que rompe o sentido de previsibilidade do mundo: pois se a vivência ordinária



pressupõe a estabilidade do estilo da experiência, o efeito dos eventos é justamente a suspeição das certezas, que pode ocorrer de forma traumática (Dastur, 2000).

Partindo de uma abordagem interpretativa, o que consideramos evento, aqui, não é uma ocorrência episódica e isolada, mas algo que produz um feixe de significações. Compreendemos o deslocamento compulsório como um “evento fundador”, que, na compreensão de Castro (2010), dialogando com a noção heideggeriana de *Ereignis* (acontecimento marcante e criptofônico<sup>2</sup>) (Heidegger, 1979) constitui um fato com potencial de permanente recuperação e renovação, um fenômeno geralmente traumático que se torna referencial para os processos intersubjetivos posteriores de construção social da memória. Nesse sentido, o evento fundador possui uma dinâmica apropriante, prenante, capaz de lhe conferir duração e, portanto, temporalidade.

A ruptura de temporalidades inaugurada com a ocorrência do deslocamento compulsório deslocou os eixos da economia e da política local e, da mesma maneira, produziu esse evento criptofônico que, portanto, se torna um evento fundador. Tal noção dialoga, ainda, com a de “marco da ação” (*a frame of action*), elaborada por Vigh (2008) para discutir a permanência dos contextos de crise, que levam a uma permanente negociação da presença de eventos passados no do cotidiano de populações impactadas por eventos traumáticos. O deslocamento compulsório inaugurou, nesse sentido, um marco contínuo de ação, uma crise permanente na vida dos expropriados pela hidrelétrica.

Essa duração de um evento fundador traumático, produz não apenas uma temporalidade própria – ou melhor, uma memória intersubjetivamente partilhada – mas, também, um sofrimento social. Como se sabe, há uma longa discussão acumulada na Antropologia sobre o problema do sofrimento. Trabalhado como “infortúnio” por Evans-Pritchard (1937), no plano do “adoecer” por Foster e Anderson (1978) ou, ainda, enquanto “aflição”, por Turner (1970), sabemos que a questão foi longamente elaborada pela an-

---

2 *Ereignis* é um termo heideggeriano utilizado na obra *Tempo e Ser* para refletir sobre o “acontecer apropriante” presente na poesia, ou seja, o desvelamento (*aléthea*) do que estava obscuro ou retraído, ainda que sempre presente e pertinente. A respeito desse debate, sugerimos ver Souza (1988).

tropologia anglo-saxônica, notadamente na linha da chamada Antropologia Médica<sup>3</sup>, que concebe que o sofrimento não constitui uma unidade universal e que as diferentes sociedades e épocas o experimentam de maneira diversa. Não obstante seguimos, neste trabalho, a perspectiva fenomenológica, que compreende o sofrimento social como uma experiência corporal comunicada entre os indivíduos e produtora de tipificações e intersubjetividades.

Csordas (1990), a partir de Heidegger, desenvolve a ideia de sofrimento como uma corporificação do mundo (*embodiment*), uma experiência que transcende o imediatamente corporal para alcançar sentido na partilha das vivências coletivas, inclusive daquelas herdadas das gerações anteriores.

O Breu Velho conformava uma sociação para produção local baseada em atividades organizadas em função da extração de castanha; quando esta não estava em época, as atividades perpassavam principalmente pelo cultivo de mandioca, pesca no rio Tocantins e caça nas matas próximas às vilas além de extração mineral. Com exceção desta última, que era inteiramente destinada ao mercado, o excedente produzido com as demais atividades era destinado ao comércio realizado nas “beiras” do rio ou da Estrada de Ferro do Tocantins, que atravessava a região com a finalidade de contornar 100km inavegáveis do rio devido ao excesso de quedas d’água (Magalhães 1996).

Os contextos de identificação da maioria dos nossos interlocutores, por sua vez, eram constituídos a partir de impressões contrastadas com as imagens dos povos indígenas da região (“nós e os índios”), do imaginário sobre a “cidade”, constituído sobretudo a partir do fluxo de pessoas atravessavam o lugar – seja das regiões próximas por meio de automóveis (como os engenheiros da Eletronorte) ou barcos, ou mesmo aqueles que chegavam ao Breu velho pela pista de pouso de aviões de pequeno porte que a vila abrigava (relembraada pelos interlocutores com certa matiz de orgulho). Se identificavam, também, como nativos do lugar (“nós sempre vivemos aqui” – dizem) embora sejam uma população migrante, oriunda

---

3 Nesse campo, há que se referir Johnson e Sargent (1990), dentre outros autores, cabendo ainda observar desdobramentos como a chamada Antropologia Médica Crítica (Baer *et al.*, 1997) e a Antropologia da Medicina de Lock e Nguyen (2010), todos referidos por Victora (2011), com que dialogamos amplamente da construção do nosso referencial.

sobretudo de estados do Nordeste, atraídos para a região pela construção da Transamazônica (Weitzman, 2018). Supomos que o “aqui” ao qual se referem na identificação de suas raízes seja não necessariamente a região alagada, mas as beiras de rios que articulam todo o processo de migração que estas pessoas realizaram.

O deslocamento compulsório alterou tais dinâmicas econômicas e políticas: introduziu o dinheiro como mediador universal das trocas possíveis no “novo Breu”, desfigurou ou destruiu o mapa tradicional de castanhais disponíveis para a extração, inviabilizou a caça ao distanciar a mata dos locais de moradia, introduziu pressões de mercado, a partir do fluxo migratório intenso para a região, sobre as culturas às quais os atingidos tradicionalmente se ocupavam; reestruturou a malha social alterando os processos de identificação ao introduzir novos agentes que não eram, antes, presentes (como o “pessoal do sul”, a Eletronorte, um aparato burocrático do sistema judiciário, entre outros) e afastar outras presenças anteriores (sobretudo os povos indígenas e o rio Tocantins).

Organizamos nossa discussão a partir dos dados construídos em campo e do diálogo com a bibliografia selecionada, resultando nos tópicos que sucedem essa introdução: 2. Plataforma locucional da saudade, no qual apresentamos como as narrativas de teor nostálgico dos deslocados tendem a se organizar entre o “antigamente” e o “hoje”; seguido do item 3. Promessa, onde demonstramos como a ideia de quebra de uma promessa de melhoria de vida resulta em cobranças motivadas pelo sentimento de injustiça e, por fim, o item 4. Considerações finais, em que retomamos os dados sob a hipótese de articulação destes processos com as dinâmicas de habitar praticadas pelas pessoas deslocadas compulsoriamente em Breu Branco. Optamos por ocultar os nomes dos entrevistados, apresentando-os como as letras iniciais de seus nomes ou alcunhas por receio de implica-los em complicações jurídicas em razão de suas entrevistas para nós.

Nossos resultados sugerem que estas narrativas nomeiam tanto uma saudade como uma esperança de justiça a partir dos loci de enunciação nos quais se elaboram os contornos ontológicos para a vivência do deslocamento compulsório. Projetando um futuro em função da falta atribuída ao presente em comparação com o passado (Castro, 2010), a memória do

deslocamento compulsório conforma a sensação de pertencimento ao grupo atingido pela noção compartilhada da violência em foco, sintetizada na expressão que, lá, comumente nomeia a causa do sofrimento social: com a barragem “tudo foi para o fundo”.

Tratando-se de um estudo compreensivo, não estamos preocupados com a Verdade dos fatos, mas com a construção de veritação das narrativas que enunciam o sofrimento social. Ou seja, estamos atentos à circunscrição de sentidos às vivências que duram no mundo da vida de pessoas deslocadas compulsoriamente enquanto “efeito de verdade” (Foucault, 1979) que conforma a intersubjetividade nostálgica à temporalidade produzida em conceito local como “novo Breu”. Sua fábrica é o êxtase presente; portanto, quando falamos do fenômeno da memória, não falamos daquilo que foram os acontecimentos; mas, do que eles foram a partir de uma perspectiva situada numa vivência do presente, sentidos por meio dos quais a memória acontece “em um presente de iniciativa” (Ricoeur, 2007, p. 134) que organiza a partir de uma intencionalidade o êxtase passado em função de sua presentificação.

## **Plataforma locucional da saudade**

A escolha social da herança – problemática já presente na noção de bricolagem, de Lévi-Straus (1976) e atualizada por Bastide (1970) em seu estudo sobre a memória religiosa africana no Brasil – constitui a temática nuclear da disputa entre uma sociologia da memória de base durkheimiana, que diferencia, rigorosamente, indivíduo de sociedade e uma sociologia da memória que compreende que a sociedade não é senão a estrutura de rememoração construída pelos indivíduos, na sua interação, ou seja, que compreende que a sociedade resulta das teias de interrelação e intersubjetividade entre os indivíduos – compreensão simmeliana (Simmel 2006), que ecoa longamente no debate sobre a conformação da memória social.

As teorias da memória de Halbwhachs (2013) e de Castoriadis (1982), largamente tributárias da primeira compreensão – embora por meio de dinâmicas diferentes entre si e ainda que a primeira delas dialogue com o pensamento de Bergson (1999), um dos substratos conformadores do segundo viés – compreendem a dinâmica intersubjetiva como uma relação

entre mentalidades individuais que dialogam, normalmente por oposição, com uma mentalidade coletiva. Por meio dessa perspectiva, a herança é vista como uma substância outorgada, recebida. Já o segundo campo de compreensão tende a perceber a intersubjetividade como uma sociação (Simmel 2006) entre indivíduos e, em consequência, como motor de produção da própria ideia de sociedade. Esta última compreensão percebe a memória coletiva como a memória de uma estrutura de rememoração – ou seja, como escolhas negociadas no encontro, no processo, no conflito social.

Em nossa compreensão, pensar a memória como uma “escolha de herança” abre a oportunidade de ir mais além do conceito de bricolagem, percebendo a dimensão política dessas escolhas e permitindo incluir nelas a dimensão pós-estruturalista representada pela noção derridiana de “fantasmagoria”, ou de espectro da memória, por meio da qual Derrida (1994) refere a latência, os vazios e os pesados silêncios de significação que se preservam no processo social de disputa – uma perspectiva que compreendemos como análoga à noção de “memórias subterrâneas” de Pollack (1989).

Com efeito, a noção de bricolagem da memória, em Lévi-Strauss (1976), se refere a um processo de recomposição, de agregação de elementos diversificados na constituição de um elemento novo e individualizado. E quando observamos a memória dos nossos interlocutores não encontramos a bricolagem, a síntese, mas uma forma de comunicação silenciosa, uma fantasmagoria, um subterrâneo, que aguarda um momento de se colocar.

Não se trata, pois, de uma composição, um jogo de acoplagem ou negociação, entre as memórias de indivíduos que sofreram violências, e as memórias oficiais, a memória nacional, encarregada de contar a história da integração da Amazônia à sociedade nacional brasileira por meio dos grandes projetos de desenvolvimento. Não se trata de uma bricolagem entre as memórias individuais, familiares e de pequenos grupos e a memória da empresa estatal, enunciadora do Estado e, por essa via, da própria nação, mas sim de um estado de reserva.

O conceito de fantasmagoria, de Derrida (1994) refere-se à persistência de certas memórias, tanto referentes a eventos como referentes a conceitos e formas de narrar que persistem enquanto longa duração na experiência social. Os traumas e os eventos negativos vivenciados indi-

vidual ou coletivamente, possuiriam maior aderência a essa dinâmica de persistência, fato esse que nos parece recorrente nas narrativas a respeito do deslocamento compulsório, conformando-o como uma fantasmagoria, algo que assombra o presente.

Por sua vez, o conceito de memórias subterrâneas, de Pollock (1989) menciona, aquelas memórias que “são zelosamente guardadas em estruturas de comunicação e passam despercebidas pela sociedade englobante” (p. 8), aguardando conjunturas favoráveis para sua eclosão ou mesmo, sendo o caso, para sua repressão pelo inconsciente ou esquecimento definitivo (Pollock, 1989, p. 8). Não se trata, pois, de uma bricolagem, mas de “uma tipologia de discursos, se silêncios e também de alusões e metáforas”, um processo moldado “pela angústia de não encontrar uma escuta, de ser punido por aquilo que se diz, ou, ao menos, de se expor a mal entendidos” (Pollock, 1989, p. 8). Ora, esses sintomas se fazem presentes nas narrativas de nossos interlocutores. Se considerarmos que a nossa presença e nossa disponibilidade de estabelecer com eles um diálogo no qual eles têm o direito de se conformar como a parte ativa da narração, no qual podem contar a sua história com maior liberdade, percebemos não apenas os fatos narrados mas a estrutura narrativa, composta por uma autorreflexão a respeito da própria angústia de não serem escutados e pelo medo de serem punidos ao mal compreendidos.

Com efeito, trata-se de uma percepção renunciada por Bastide (1970), em sua peculiar interpretação do conceito de bricolagem da memória de Lévi-Strauss:

c'est justement parce que la mémoire collective est la mémoire d'une structure de la mémorisation que les vides qui peuvent s'ouvrir sont ressentis comme des vides pleins, pleins de quelque chose dont on sent la nécessité pour que la totalité du scénario retrouve son sens (Bastide 1970: 34)<sup>4</sup>.

Os vazios (*les vides*) não encontrariam lugar numa teoria da memória social que compreenda o “social” como um fato aprioristicamente dado,

---

4 Tradução do autor: “é precisamente porque a memória coletiva é a memória de uma estrutura de memorização que os vazios que nela se podem abrir são sentidos como vazios cheios, cheios de algo de que se sente necessidade para que a totalidade do cenário encontre o seu significado”

e não como uma construção política, por meio da sociação conjuntural e da consequente produção da significação (Dastur, 2000; Derrida, 1994).

Os subterrâneos, as fantasmagorias que nomeiam “Breu velho” e “novo Breu” permitem a persistência de memórias que, resguardadas por esses mecanismos de comunicação invisíveis, acabam por constituir uma herança coletiva. Uma herança que, inclusive, serve de lastro para as reivindicações e para a demanda por justiça e, conseqüentemente, para a produção de identidades contemporâneas.

Nesse processo, as heranças que surgem das fantasmagorias se tornam escolhas, memórias enunciadas, e já não mais subterrâneas. Elas enunciam o sofrimento experimentado e transmitido e objetivam ser reconhecido como resultado de uma violência que atravessa, de modo incômodo, a duração do habitar contemporâneo daquelas pessoas deslocadas, compulsoriamente, nos anos 1980. Como escolha de herança, os temas evocados na retroveniência das lembranças do “Breu velho” dão forma ao sofrimento vivenciado, servindo como moldura para os conteúdos significativos da afetação.

A seguir anexamos parte de entrevista realizada em janeiro de 2016 com o interlocutor “OA”, na qual alguns temas da saudade são enunciados. Em seguida realizamos uma interpretação destes enunciados com apoio da confirmação dos próximos de OA quando tomamos a vivência do deslocamento compulsório como referência.

Mas agora nós estamos nessa confusão, que ela nunca pagou a gente. Ela só indenizou, deu uma ajudazinha e ficou para quando da pessoa receber o resto. Aquelas águas, que foi para o fundo... As terras que foi para o fundo, indenizou, mas só que foi um prejuízo. Ali, eles estavam ali, já estava plantado ali mesmo. Para sair para outro, para continuar de novo... Muitos eles deram terras, para aqueles que tinham terras eles deram terras. Agora não sei se ficaram com as terras, porque muita terra era boa, mas muitas terras não prestavam. O senhor sabe como é as terras, né? E muito fazendeiro pegou sua fazenda, pegou a suas terras, aí quem tinha as condições de tocar pra frente, tocou; que tem muita gente que tem suas terras ainda, mas tem uns que venderam tudo que não tinham condição de tocar.

Lá onde nós morávamos já tinha um começo, já estava tudo certo, não é? Se gastava já não era mais como era, que já está plantado, tudo ajeitado, agora pra arrumar outro é duro, né?

Foi difícil. Até hoje! Até hoje! Eu estou com trinta e um anos que nós moramos aqui, mas sei lá, eu sinto falta do Breu, lá. Sinto muita falta porque a gente tinha liberdade, lá a gente pescava, a gente tirava castanha, a gente caçava, a gente tinha tudo. Agora, não sei também, né? Para época de hoje podia mudar lá, que a gente não sabe se ia mudar ou se não ia.

No tempo que nós viemos para cá, nós penamos, nós penamos! Eu mesmo que sei bem. Quem quiser gabar que passou bem, que tal coisa, pode gabar, mas eu não. Penou porque não tinha comércio, não era? A gente sem dinheiro, não tinha emprego, não tinha nada, a gente tinha que comer o que a gente trouxe de lá. Porque se tivesse o... Tinha um comércio ali, mas não tinha dinheiro para a gente estar comprando, porque a gente vivia de roça, né? Nós vivíamos de roça lá. Lá nós tínhamos feijão, nós tínhamos nosso arroz, tinha nossa batata, tinha nossa macaxeira, tinha tudo. Na hora que ia lá na roça, arrancava lá, né? Naquele tempo a gente não tinha negócio de carne de gado, era mais carne de caça. Eu vou dizer, porque naquele tempo matava muita caça, né? Naquele tempo que não tinha negócio de gado, né? E a gente comia peixe, pescava. Era tudo em paz.

Eu pescava, eu esperava, eu botava armadilha. Tudo eu fazia para poder sobreviver. Mas não era assim de matar caça para exportar, não, não tinha esse negócio de fazer estrago como agora acontece. Agora é difícil. Carne de caça é sabor, pega o tempero melhor, sei lá. Por isso que eu estou dizendo, pra a gente se acostumar com muitas coisas assim, das pessoas, é diferente.

Eu sinto muita falta do Breu, muita falta. Como eu falei para o senhor, a nossa casa lá não tinha segurança nenhuma, era feito de palha, aí era uma esteirinha na porta, um pano... dormia a noite todinha, levantava, ninguém mexia com ninguém. Que tivesse uma festa, podia dançar a noite todinha e ir embora para sua casa que não tinha nada, não tinha briga, não tinha confusão. E aqui é diferente, aqui mudou demais. Aqui... Mas é assim mesmo, a pessoa vai diminuindo, né?

Como se vê, diversas fantasmagorias assombram as lembranças do “Breu velho”: a injustiça das indenizações, o desamparo do recomeço, as perdas materiais, as dificuldades de adaptação, a ausência de acolhimento. Cada uma dessas fantasmagorias produz reivindicações: a compensação e o pagamento pelas indenizações injustas; o direito à memória e à saudade produzidas pelo desamparo do recomeço; a busca pela ressignificação do lugar, produzida pelas perdas materiais, dificuldades de adaptação e pela ausência de acolhimento.



Quando essas coisas podem ser enunciadas percebe-se as fronteiras entre a memória oficial e a memória subterrânea (Pollock, 1989). São elas que demarcam a ontologia do sofrimento. Nelas, as perdas tendem a ser articuladas em narrativas de teor nostálgico. Esta forma de narrar o testemunho articula sentidos políticos de reivindicação de uma promessa quebrada pela Eletronorte por meio da comparação entre as temporalidades vividas pelos deslocados compulsoriamente antes e depois do evento. A percepção desta ruptura de temporalidades pelos atingidos acontece desde os primeiros anos de deslocamento compulsório. Segundo Magalhães (2007),

é reconhecido por todos os camponeses que a construção da barragem inaugura um outro período em suas vidas. A rigor, as histórias de vida são reportadas em dois períodos: antigamente e hoje. O hoje diz respeito a situação atual vivenciada, e tem como marco inicial a construção da barragem (p. 160)

Antigamente e hoje servem como plataforma locucional articulada comparativamente pelos atingidos. No entanto, transitar entre a enunciação do “Breu velho” ou do “novo Breu” (antigamente e hoje, respectivamente) não encerra atividades distintas, como se fossem dois solos ontológicos que se referenciam de modo opositivo. Falar da saudade enquanto sofrimento social em Breu Branco equivale a um situar-se a meio caminho entre antigamente e hoje, a ocupar um lugar intermediário entre as vivências que o deslocamento compulsório inaugura. Trata-se de uma saudade socialmente elaborada e partilhada. Nesse processo, observa-se uma dinâmica que poderíamos descrever como uma alteridade autofágica, em que o presente se alimenta de um passado dado, reorganizando-o continuamente, como uma presença assombrada pelas ausências que nela se insinua.

Narrar a memória significa, no contexto, tomar posição sobre o passado e colocá-lo em perspectiva a partir de seus efeitos retrovenientes em função da antecipação de um porvir desejado, permitindo a ocupação de um lugar de enunciação que possibilita que “um determinado tipo de discurso seja enunciado de determinada maneira” (Castro, 2010, p. 33), o que permite concluir que a memória narrada é política. A política de memória do deslocamento compulsório se legitima na dor. O sofrimento social indica a comunhão da sociação pela perda compartilhada, a narrativa presentifica as ruínas sempre atualizadas pela intencionalidade presente.

A comparação entre Breu velho e novo Breu é um reflexo da duração – termo aqui compreendido, no sentido heideggeriano (Heidegger 2013), como as temporalidades construídas vivencialmente e como percepção da própria memória, e não como período temporal físico – do evento ocorrido, pois, como evento, o deslocamento compulsório inaugura as temporalidades referenciadas reciprocamente na narrativa do sofrimento de modo que “em sua aparição súbita desconecta o passado do futuro” (Dastur, 2000):

introduces [...] between past and future and so allows the appearance of different parts of time as dis-located. The event produces, in the literal meaning of the word, the difference of past and future and exhibits this difference through its sudden happening (Dastur, 2000: 182)<sup>5</sup>.

Trata-se da noção de “eventos fundador” desenvolvida por Castro (2010), ou seja, do evento que inaugura uma potência de temporalização, no sentido heideggeriano do termo: um fenômeno traumático, que se torna referencial para os processos intersubjetivos posteriores de construção social da memória. Alguns relatos o demonstram: “Eu comparo o Breu Velho com esse Novo Breu” (Entrevista, *OA*, 2016).

Embora a narrativa do sofrimento social pudesse sugerir uma oposição entre “Breu velho” e “novo Breu”, a percepção de ruptura do estilo de vida entre uma temporalidade e outra instaura uma sensação de dívida do hoje em relação ao antigamente. É esta dívida que organiza a comparação entre um e outro, pois o novo Breu só teria lugar na vida das pessoas deslocadas compulsoriamente enquanto herança do “Breu velho”, devendo, por sua vez, cumprir as expectativas geradas na ontologia daquela ausência a partir da falta que a sociação possível no “novo Breu” investe sobre aqueles que viveram o evento.

*L*, um senhor alto, negro, de idade em torno dos 75 anos, natural de Goiás que migrou com os pais para a região dos entornos do rio Tocantins atraído pela mineração de cassiterita, deu forma narrativa à interpretação local desta herança que tem sido o “novo Breu”:

---

5 Tradução do autor: “introduz entre o passado e o futuro e assim permite o aparecimento de diferentes partes do tempo como deslocadas. O evento produz, no sentido literal da palavra, a diferença entre passado e futuro e exhibe essa diferença por meio de seu súbito acontecimento”.

Quando ele chegou com a documentação [da lei que alçava Breu Branco à categoria de município], “vamo ler aí pra nós?”... “Breu Branco”. Ele deu uma cacetada em todo mundo, nós tava esperando “novo Breu”, não era? A gente tinha saído do Breu velho e por causa disso aqui surgiu o novo Breu (Entrevista, *L*, 2016).

Como toda herança, do que se herda algo resta – como resto. O resto, o que ficou de fora do “novo Breu”, articula em torno de si a saudade. Esta compreensão de herança ecoa desde Derrida (1994), que defendera algo sobre isto:

Se a legibilidade de um legado fosse dada, natural, transparente, unívoca, se ela não pedisse e não desafiasse ao mesmo tempo a interpretação, não se teria nunca o que herdar. Seríamos afetados por isso como por uma causa – natural ou genética. Herda-se sempre um segredo – que diz “leia-me, alguma vez serás capaz?”. A escolha crítica pedida por toda afirmação de herança diz respeito também, exatamente como a memória, à condição de finitude. O infinito não pode herdar e não pode ser herdado. A injunção (escolhe e decide no que herdadas, dirá ela sempre) não pode ser uma a não ser dividindo-se, diferindo de si mesma, falando a cada vez diversas vezes – e com diversas vozes (Derrida, 1994, p. 33).

Difere, portanto: falta cupuaçu, castanha, praia, caça e pesca, liberdade, segurança, acolhimento entre os próximos e a certeza da duração de uma experiência comum. Falta, também, justiça. Apesar disso há outra postura sobre a vivência no novo Breu, esta fala, fala concomitantemente ao resto que assombra o presente dos deslocados compulsoriamente. As contradições habitam a herança do lugar dos deslocados compulsoriamente:

Agora, quem mudou para esse Breu foi feliz porque esse Breu é uma cidade boa, bonita, por onde você andar esse Breu é lindo. Aí eu digo assim: eu agradeço o Breu de lá, por que a gente só tá aqui por causa dele, não é? [...] Como eu digo, outro dia ouvi um senhor falando, ele disse assim: “o Breu foi bom enquanto durou”. Mas pra mim o Breu até hoje é bom que ai de nós que nós não morasse lá, que nós não tava aqui não (Entrevista, *OL*, 2016).

Destacamos trechos de três entrevistas de três interlocutores diferentes para ilustrar o reforço à saudade que o caráter de herança atribuído ao novo Breu conforma na vivência contemporânea destes atingidos.

Foi difícil [se adaptar no novo lugar]. Até hoje! Até hoje... Eu estou com trinta e um anos que nós moramos aqui, mas sei lá, eu sinto falta do Breu, lá. Sinto muita falta porque a gente tinha liberdade, lá a gente pescava, a gente tirava castanha, a gente caçava, a gente tinha tudo (Entrevista, *AO*, 2016).

Lugar bom é aquele que você está morando. De qualquer maneira, lá no “Breu velho” as coisas eram difíceis, mas a convivência era muito diferente daqui. A diferença era muito grande (Entrevista, *B*, 2016).

Então eu digo que era assim: era um paraíso lá, que tinha tudo, né? Mas aí, como as coisas são desse jeito, por causa das barragens, dessas coisas, foi se acabando tudo, né? E no fim a gente vai ficando assim (Entrevista, *OL*, 2016).

Este lugar de melancolia acessado a partir das narrativas mnemônicas dos atingidos é adensado significativamente a partir de sua significação, em âmbito local, como uma promessa quebrada. As expectativas por “melhoria de vida” geradas durante a fase de implantação da UHE-Tucuruí não se materializaram, e a isto se somou os acordos não cumpridos ou parcialmente cumpridos entre a Eletronorte e as pessoas deslocadas compulsoriamente. Água encanada e energia elétrica em período integral foram conquistados pelas pessoas reassentadas em Breu Branco dois anos depois de efetivado seu deslocamento forçado; as propriedades rurais prometidas a quem tivesse sido prometidas não foram entregues ou foram entregues em lugares distantes e impróprios para realização de atividade de agricultura familiar; as casas que receberam em Breu Branco eram de madeira, e não “construídas” – palavra que fez com que as pessoas deslocadas compulsoriamente em Breu Branco acreditassem que receberiam da Eletronorte casas de alvenaria.

## Promessa

A ocorrência do evento não funciona como um tipo de encerramento da vida no claustro da temporalidade que ele rompe. As pessoas deslocadas compulsoriamente não são eternas vítimas da dor que enunciam, mas enunciam-na no intuito de superá-la ao suggestionar seus malfeitores, através da judicialização de suas demandas, à dinâmica da “economia do perdão” (Ricoeur, 2007). Desta forma, entre o risco de minimizar o sofri-

mento social ou objetificar as pessoas como uma função deste sofrimento, nós optamos por descrever as ações e interpretações locais que têm potencialidade de funcionar como cura em um ambiente de saudade para não representarmos como uma “história única” (Adichie, 2009) a intersubjetividade enunciada pela memória do deslocamento compulsório.

Justiça e perdão se atravessam nas obras de Paul Ricœur, tendo em vista que o autor desenvolve seus argumentos acerca destes temas à luz das experiências do Tribunal de Nuremberg, que permitia às vítimas do holocausto, frente à frente com seus vitimizadores, expor suas feridas e cobrar deles a dívida que tinham contraído a partir de seus atos (Ricœur, 2007). A experiência social do deslocamento compulsório, significada pela interpretação local de uma promessa quebrada, articula, em Breu Branco, tanto a *dívida* atribuída à Eletronorte quanto faz, com sua narração, uma demanda por *justiça* que objetivaria o *perdão*. Por perdão entende-se o ato que se dirige à dívida contraída pelo vitimizador diante de suas vítimas, e não o esquecimento do acontecimento que gerou a dívida (Ricœur 1995) que relaciona as partes em uma luta pela justiça.

Em Breu Branco, as pessoas deslocadas compulsoriamente cobram justiça narrando a promessa quebrada pela Eletronorte. A ressonância das vozes dos atingidos ecoa em espaços públicos de deliberação ao menos desde os dias trinta, trinta e um de outubro e primeiro de novembro de 1984, com a realização do Encontro Tucuruí<sup>6</sup>, quando, segundo Magalhães (2007), após a fala dos representantes da Comissão de Expropriados, foi aberta a palavra aos demais presentes no lugar; daí:

transcorreram aproximadamente 2 horas de sucessivos depoimentos, somente interrompidos – com um certo esforço – pela apresentadora. Espontaneamente, formou-se uma fila [...]. Com um velho microfone na mão, um a um ou uma a uma, começavam a desfilar as perdas: eu, fulano de tal, não recebi casa; não recebi isso ou aquilo; me prometeram...; etc. Cada depoimento era escutado no mais absoluto silêncio (Magalhães, 2007, p. 219).

---

6 Encontro promovido pela Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), seção Pará, realizado com a presença de diversas instituições locais e regionais no Cineclube Tucuruí. Segundo Magalhães (2007) este evento coroou uma série de manifestações locais, como marchas e acampamentos, que se mantinham frequentes desde 1982.

De lá para cá alguns anos passaram, mas a dinâmica de demanda pelo reconhecimento deste sofrimento continua. Em 14 de janeiro de 2020 o Ministério Público Federal do Pará (MPF-PA) realizou, no ginásio municipal de Tucuruí, audiência pública de caráter informativo para lidar com o passivo socioambiental decorrente da implantação da UHE-Tucuruí. Presidiram a reunião a procuradora da república Nicole Campos e o também procurador Eliabe Soares. Participaram representantes de associações de moradores locais; representantes de movimentos sociais organizados, como Movimento dos Atingidos por Barragem e a Associação das Populações Organizadas Vítimas das Obras no Rio Tocantins e Adjacências (POVO); deslocados compulsoriamente e familiares; bem como prefeitos de municípios atingidos pelos impactos da usina em questão, tanto à montante quanto à jusante da barragem; além da representante da Eletronorte, Silvana Ramos.

A primeira fala aberta ao público foi concluída por Maria Nunes Valente (do movimento Pró-Saúde) com a frase que sintetiza o sentimento que mobilizou o chamamento da Eletronorte a responder aos atingidos: “o governo federal tem um débito muito grande com a montante e a jusante por causa dessa barragem”. Em três minutos (apesar de nem sempre o tempo de fala ter sido estritamente respeitado), um a um os inscritos se dispunham a falar, geralmente encerrando sua participação sob aplausos dos demais presentes. Tendo seu nome anunciado ao microfone pelo mediador da audiência pública, a pessoa se posicionava em frente ao palco montado no ginásio para abrigar a mesa que as autoridades ocuparam. Com exceção da Secretaria de Meio Ambiente e Sustentabilidade (SEMAS), todos os convidados se fizeram presente.

A partir da fala de Juvenal Rodrigues de Souza entrevemos o relato exposto por Sônia Magalhães (2006), no qual, um a um, em uma fila, os deslocados compulsoriamente construíam espaços públicos de enunciação do sofrimento social, seja no Encontro Tucuruí (30 e 31 de outubro e 1 de novembro de 1984) ou no Encontro de 2003, promovido pela Eletronorte em conjunto com o Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG) e o Centro Universitário do Pará (CESUPA) (Magalhães, 2006): “começavam a desfiar as perdas: eu, fulano de tal, não recebi casa; não recebi isso

ou aquilo; me prometeram...; etc.” (Magalhães, 2006, p. 219). Em 2020, Juvenal deu início a este ritual:

senhores e senhoras e demais autoridades, e esse povo expropriado que tá aqui, bom dia a todos. Gente, eu sou expropriado, entendeu?, eu moro ali na Santa Mônica e não tenho vergonha de falar que eu moro em um barraco de madeira que tá caindo os pedaços em cima de mim e da minha família, meus filhos, aonde eu perdi tudo que eu tinha dentro desse lago, dessa barragem. Hoje eu não tenho uma casa pra morar.<sup>7</sup>

Com um documento de identificação do processo de expropriação concedido pela Eletronorte na época do deslocamento compulsório na mão, Juvenal continua, durante os três minutos de fala que lhe couberam:

Eletronorte foi a causadora da maior pobreza pros morador dessa região [...] está aqui, eu posso mostrar aqui um título definitivo, um título definitivo que a Eletronorte deu cinquenta cruzeiro, um título definitivo de 300 e poucos hectare, tá aqui o processo, o processo que é o meu processo, que é 12.330/80.

Tais documentos funcionam como lastro da demanda por justiça: os processos de expropriação foram produzidos pela Eletronorte no intuito de legitimar a obra e suas consequências perante os atingidos, diante da opinião pública e de instituições significativas – seja em âmbito jurídico, técnico-científico ou cultural. Os atingidos torceram este instrumento e usam-no como comprovação, em suporte duradouro e timbrado pela assinatura da Eletronorte, do excesso praticado pelo Estado e interesses de capital privado contra estas pessoas: todas as pessoas com quem conversamos mantinham ao alcance das mãos este arquivo.

Constam, nesses arquivos: a) a medida das áreas que seriam indenizadas; b) descrição dos acessos às áreas que seriam indenizadas; c) descrição e atribuição de valor monetário para culturas permanentes; d) descrição e atribuição de valor monetário ao material de construção das casas que seriam indenizadas aos atingidos; e) descrição das casas e terreno de destino às pessoas que seriam deslocadas compulsoriamente; e f) cláusulas de comprometimento dos “beneficiários do reassentamento” a se comprometerem em permanecer no local de destino.

---

<sup>7</sup> Fonte: Audiência Pública, 2020.

Todo este processo era elaborado a partir da intrusão de estranhos andando, medindo, contando, perguntando, fotografando e anotando dados e características sobre as casas, terras, culturas, e afazeres dos moradores dos lugares que foram para o fundo do lago. O resultado destas atividades compõe os processos expropriatórios da Eletronorte, produzido em linguagem técnica e posto em circulação sobre expressão escrita, incomum à vivência dos atingidos por esta hidrelétrica na época. Estas características do arquivo pessoal que as pessoas deslocadas compulsoriamente fazem com os documentos que receberam da Eletronorte e seus técnicos reforçam o caráter impositivo da obra sobre estas pessoas, afinal, impõe a necessidade de conhecimento de termos técnicos e linguagem exógena ao contexto local. A composição fatalista da narrativa mnemônica de *B* (B) sobre o caso confirma o caráter impositivo da obra na medida em que se verifica baixo grau de reversibilidade discursiva:

J: como é que foi para mudar para cá?

B: nós mudamos, né? Nós mudamos porque não podia ficar lá por causa da água, que ia encher tudo, aí fomos desapropriados e viemos para cá.

J: o senhor tinha casa lá, como era?

B: sem dúvida nenhuma eu tinha uma casa, morava lá, tinha uma casa.

J: tinha roça?

B: eu tinha um sítio lá, bananal, tudo lá.

V: quando foi que o senhor descobriu que tinha que sair de lá?

B: como foi descoberto?

V: é.

B: quando surgiu a barragem, minha filha.

V: mas como foi que contaram para vocês?

B: contaram?

J: que avisaram vocês...

B: avisaram nada. Toda área que foi desapropriada onde foi inundada, não tem esse negócio de avisar a gente. Avisaram que ia ser feito a barragem e ia ser inundado tudo lá e a gente tinha que mudar para outro lugar onde não fosse ser inundado.



Apesar do caráter impositivo da obra, tudo isso se deu como uma promessa de “melhoria de vida” da Eletronorte às suas vítimas. O termo entre aspas joga com o horizonte de significações e reservas de experiência dos atingidos. A dinâmica migratória da maioria das famílias que residiam nos lugares que foram para o fundo se dava em função da busca de “melhoria de vida”, que podia se confirmar por meio de processos de territorialização diverso: ao seguirem “uma rede de vizinhança, uma rede de parentesco ou a abertura de uma estrada ou a safra da castanha, ou um emprego numa fazenda, ou o emprego numa construtora ou, mais diretamente, uma terra livre” (Magalhães, 2002, p. 265-266).

Por este motivo o conceito local de “promessa” de melhoria de vida orienta, até os dias atuais, a luta local por justiça, que se confirmaria em caso de realização da melhoria de vida enunciada. Através da “promessa” quebrada a atuação da Eletronorte é criticada em âmbito local e a busca por justiça ganha sentido. O vínculo elaborado entre a dívida da Eletronorte para com essas pessoas e a quebra de uma “promessa” é sempre reorientado em função de novas demandas, mas se instituiu como nome da experiência social que constituiu, em Breu Branco e Tucuruí, vítimas e vitimizadores.

Eles diziam que iam indenizar todo mundo, que todo mundo ia ficar bem, não sei o que. O que eles fizeram mesmo foi que fizeram as casas de pau, esgoto, que nessas ruas que eles entregaram as casas tudo tem esgoto, não é? Bem feitinho e tudo. Mas o resto, nada [...]. Lá no processo (agora que eu fui ver) eles disseram que deram casas construída [em alvenaria] para nós, mas não, foi de madeira (Entrevista, *OL*, 2016).

Nas imagens a seguir (Fig. 03 e Fig. 04) podemos observar o que descreveu *OL*. Trata-se das primeiras casas entregues aos deslocados compulsoriamente do “Breu velho”; dispostas na Área Central da cidade de Breu Branco, ainda sem equipamentos urbanos que pudessem garantir alguma qualidade de vida na cidade implicada na política de reassentamento destas pessoas. Expropriados, os camponeses do Breu Velho foram privados da base de reprodução social que sustentava suas atividades produtivas. As terras nas quais se dedicavam à roça e o rio no qual pescavam, as matas onde caçavam e extraíam produtos vegetais – principalmente a castanha –, além da “beira” da Estrada de Ferro Tocantins onde comercializavam o que excedia do uso de sua produção haviam ido “para o fundo”,

restando fragmentos de uma promessa que se mantém sempre aquém do anunciado, como efetivação incompleta.

**Figura 03:** Primeiras casas entregues em Breu Branco pela Eletronorte.



**Fonte:** Eletronorte, 2009, p.10.

**Figura 04:** Casas entregues aos deslocados compulsoriamente.



**Fonte:** Eletronorte, 2009, p. 14

A respeito desse processo, temos o seguinte depoimento:

A Eletronorte só fez mal para nós, viu? Agora mesmo nós estamos indo numa reunião que é só... como diz, o pessoal fala assim: quando chega a política eles inventa que vai receber, que vai não sei o que, a gente vai lá, assina papel, assina papel, gasta dinheiro com isso e com aquilo e no fim não sai nada. Agora tão dizendo que iam indenizar o restante, dizem que era quarenta mil; semana passada a gente foi numa reunião e já não é mais quarenta, é só cinco mil. Aí eles vão só enrolando a gente, sabe? Só enrolando, enrolando... Nunca terminaram de pagar (Entrevista, *OL*, 2016).



Após mais de oitenta páginas escritas em língua portuguesa através das quais os deslocados compulsoriamente teriam acesso a: a) ao levantamento dos bens indenizáveis dos proprietários atingidos pelo enchimento do lago da hidrelétrica – culturas permanentes e benfeitorias na propriedade – ; b) cálculo do valor estipulado aos bens reconhecidos pelo levantamento; c) croqui de representação do lote e casa a receberem no “novo Breu”, e; d) condições de permanência do direito de morar nas casas destinadas aos deslocados compulsoriamente), é possível perceber a assimetria das condições do diálogo imposto pela Eletronorte pela forma que a pessoa assinou o documento que legitima os acordos tratados ao longo das páginas que o precederam.

Projetado no prisma do significado local da promessa como melhoria de vida, firmou-se, entre o período de implantação da UHE-Tucuruí, um compromisso em relação ao futuro com as pessoas atingidas pela UHE-Tucuruí. Estes, no intuito de torná-lo controlável e previsível, independentemente das alterações circunstanciais em cada momento de tomada de ação por parte de quem prometeu. É um desafio ao tempo, e o que se cobra é o engajamento ético de se manter o dito: de, nas palavras de Abel (1997), se manter na “capacité à repondre de soi en dépit de l’imprévisibilité de la vie”<sup>8</sup>. Devido a esta matriz significativa, qualquer justificativa se torna implausível. Uma promessa se cumpre, e não a cumprir é o problema, é o excesso que dura na temporalidade do hoje:

A pior coisa é lesar uma pessoa. Lesar é enganar uma pessoa, isso nós tomamos como traição, isso nós não perdoamos (Entrevista, *L*, 2016).

Eles dizem que não tem para pagar, que falta isso, falta aquilo, mas que prometeram, prometeram; só que enganaram a gente (Entrevista, *OA*, 2016).

Olha, tem pessoa que morreu e não recebeu foi nada. E é assim, eles prometiam muita coisa, só que não cumpriram nada (Entrevista, *OL*, 2016).

Narradas há trinta e quatro anos, as perdas das pessoas deslocadas compulsoriamente tornam-se presentes aos narradores e aos que lhes ou-

---

8 Tradução do autor: “capacidade de responder a perguntas sobre a imprevisibilidade da vida”.

vem; judicializadas, pressionam à presença aqueles que lhes violentaram, mesmo que esta presença seja ritualizada em um tribunal. A presentificação a si do que tem sido a vivência do deslocamento compulsório e presentificação de si diante do outro que lhe causou esta vivência são engajadas no trabalho de memória na pretensão de um remédio ao sofrimento social. Desta forma, ao menos em partes, obriga o reconhecimento do excesso por aqueles que o praticaram, mesmo que esta obrigação ocorra na forma do pagamento de indenizações monetárias que tem, ao menos em partes, traços de reparo ao mal causado.

## Considerações finais

Um fenômeno de expropriação, como o deslocamento compulsório para uma cidade que começou do zero, em um espaço distante dos rios, das roças, onde a terra não parecia tão fértil, onde as casas não eram como o prometido e ao mesmo tempo não lembravam a casa em que se vivia antes, certamente gerou consequências sobre as vidas das pessoas atingidas pela UHE-Tucuruí que trazem à tona a violência simbólica dos grandes projetos na região amazônica. Magalhães (2007) afirma que a desestruturação das relações sociais provocadas pelo evento de deslocamento involuntário configura o substrato do lamento e da dor das pessoas deslocadas:

Pode-se de imediato perceber como os relatos sobre o deslocamento evocam uma pluralidade de situações de transformação, traduzida em perdas, que contemplam desde o espaço físico, o estranhamento da nova situação vivida até as relações cotidianas e de proximidade. Desta perspectiva, creio ser possível afirmar que, com a intervenção sobre o espaço físico para a formação do lago, atinge-se violentamente as relações sociais, desestruturando-as. (Magalhães, 2007, p. 193).

Compreendemos, portanto, que o que havia entre os moradores da antiga vila e aquele lugar não era apenas uma relação de ocupação, mas de pertencimento e, portanto, de habitação em sentido fenomenológico: “Habitar, ser trazido à paz de um abrigo, diz: permanecer pacificado na liberdade de um pertencimento, resguardar cada coisa em sua essência. O traço fundamental do habitar é este resguardo. O resguardo perpassa o habitar em toda a sua amplitude” (Heidegger, 2002, p. 3). E isso só pode

ser enxergado sob uma perspectiva mais holística, que compreende corpo, espaço e tempo como um emaranhado, intimamente conectados e indissociáveis que fazem com que os lugares operem como agentes constitutivos das dinâmicas de subjetivação dos sujeitos.

É interessante perceber como as formas e conteúdos sociais (Simmel, 1991; 1999), ou, como os tratamos anteriormente, as plataformas locucionais e os padrões narrativos, produzem marcadores sociais que são, ao mesmo tempo, espaciais e temporais. O habitar constitui, em última instância, uma sociação, um adensamento das relações sociais através de um padrão de trocas intersubjetivas que repercute na estruturação das categorias que conformam os próximos e os outros, mantendo como infamiliar o ambiente circundante contemporâneo em função da ontologia da falta presente na dinâmica da herança que articula “novo Breu” e “Breu velho”.

Com o objetivo de compreender os sentidos da narrativa da memória do sofrimento social provocado pelo deslocamento compulsório foi possível, por meio da pesquisa realizada, compreender que o sofrimento é expresso por meio dessa intersubjetividade compartilhada através de narrativas mnemônicas que nomeiam tanto uma melancolia quanto uma esperança de justiça.

## Referências

- ABEL, O. **Promesse, justice, pardon** (Website) Oliver Abel, 2006. Disponível: <http://olivierabel.fr/supplement/promesse-justice-pardon.php>. Acesso: 07/04/2016.
- ADICHIE, C. The danger of a single story. **Série Ted Talks**, 2009. Disponível: [https://www.ted.com/talks/chimamanda\\_adichie\\_the\\_danger\\_of\\_a\\_single\\_story](https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story). Acesso: 10/11/2016.
- BAER, H; SINGER, M; SUSSER, I. (orgs.). **Medical anthropology and the world system: A criticalperspective**. Londres: Bergin & Garvey, 1997.
- BASTIDE, R. Mémoire collective et sociologie du bricolage. *In: L'Année sociologique*, vol. 21, p. 65-108, 1970.
- BERGSON, H. **Matéria e memória**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- CASTORIADIS, C. **A instituição imaginária da sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- VICTORA, C. Sofrimento social e a corporificação do mundo: contribuições a partir da Antropologia. **Revista Eletrônica De Comunicação, Informação & Inovação Em Saúde**, v. 5, n. 4, p. 3-13, 2011.
- CASTRO, F. F. de. **A cidade sebastiana**. Era da borracha, memória e melancolia numa capital da periferia da modernidade. Belém: Edições do Autor, 2010.
- COMISSÃO MUNDIAL DE BARRAGENS. **Barragens e desenvolvimento: Um novo quadro para a tomada de decisões**. Rio de Janeiro: CMB, 2000.
- CSORDAS, T. **Embodiment and experience**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- \_\_\_\_\_. **Embodiment as a paradigm for anthropology**. *Ethos*, v. 18, n. 1, p. 5-47, 1990.
- DASTUR, F. Phenomenology of the event: Waiting and surprise. **Hypatia**, v. 15, n. 4, p. 178-189, 2000.
- DERRIDA, J. **Espectros de Marx**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- ELETRONORTE. **Corrente Contínua: A revista da Eletronorte**. Brasília, v. 32, n. 229, 2009. Disponível:[http://www.eletronorte.gov.br/opencms/export/sites/eletronorte/modulos/correnteContinua/arquivosCC/Corrente\\_Continua\\_229\\_ok.pdf](http://www.eletronorte.gov.br/opencms/export/sites/eletronorte/modulos/correnteContinua/arquivosCC/Corrente_Continua_229_ok.pdf). Acesso: 30/06/2019.
- EVANS-PRITCHARD, E.-E. **Witchcraft, oracles and magic among the Azande**. Oxford: Clarendon Press, 1937.
- FOSTER, G.; ANDERSON, B. **Medical anthropology**. Nova York: John Wiley

& Sons, 1978.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2014.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2013.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 2013.

HENRIK, V. Crisis and chronicity: Anthropological perspectives on continuous conflict and decline. *Ethnos*, v. 73, n. 1, p. 5-24, 2008.

IBGE. **Plataforma IBGE Cidades**. Disponível: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pa/breu-branco>. Acesso: 16/09/2018.

JOHNSON, T.; SARGENT, C. **Medical anthropology**: Contemporar theory and method. Nova York: Praeger, 1990.

LÉVI-STRAUSS, C. **O pensamento selvagem**. São Paulo: Nacional, 1976.

LOCK, M.T; NGUYEN, V.-K. (orgs.) **The anthropology of biomedicine**. Chichester, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2010.

MAGALHÃES, S. **Lamento e dor**: Uma análise sócio-antropológica do deslocamento compulsório provocado pela construção de barragens. Tese de doutorado. Universidade Federal do Pará / Universidade de Paris 13, 2007.

MAGALHÃES, S. Tempo e trajetórias: Reflexões sobre representações camponesas. In: J. HÉBETTE; S. MAGALHÃES; M. C. MANESCHY (orgs.). **No mar, nos rios e na fronteira**: Faces do campesinato no Pará. Belém: Edufpa, 2002, p. 235-274.

MAGALHÃES, S.; CASTRO, E. e BRITTO, R. **Energia na Amazônia**: Avaliação e perspectivas sócio-ambientais. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, 1996.

ORLANDI, E. **Análise do discurso**: Princípios e procedimentos. Campinas: Pontes, 2009.

PREFEITURA MUNICIPAL DE BREU BRANCO. **Plano diretor municipal**. Disponível: [http://www.seidurb.pa.gov.br/pdm/breu\\_branco/Plano\\_Diretor.pdf](http://www.seidurb.pa.gov.br/pdm/breu_branco/Plano_Diretor.pdf). Acesso: 13/12/2016.

RICŒUR, P. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Unicamp, 2007.

\_\_\_\_\_. **O perdão pode curar?** Covilhã: Lusosofia, 1995.

RIZZINI, I., CASTRO, M. R.; SARTOR, C. **Pesquisando...** Guia de metodologias da pesquisa para programas sociais. Rio de Janeiro: Universidade Santa Úrsula, 1999.



SIMMEL, Georg. **Questões fundamentais de sociologia: Indivíduo e sociedade.** Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

\_\_\_\_\_. **Sociologie et épistémologie.** Paris: PUF, 1981.

\_\_\_\_\_. **Sociologie.** Études sur les formes de la socialization. Paris: PUF, 1999.

SCHUTZ, A. **Sobre fenomenologia e relações sociais.** Petrópolis: Vozes, 2012.

TURNER, V. **The Forest of Symbols.** Ithaca: Cornell University Press, 1970.

WEITZMAN, R. Organizações de atingidos pela UHE-Tucuruí: Regimes de verdade e constituição de ações coletivas. **Revista de Extensão e Estudos Rurais**, v. 7, n. 2, p. 7-40, 2018.



# **Estratégias e ações de "reexistência"<sup>1</sup> desenvolvidas no sindicato dos trabalhadores e trabalhadoras rurais de Bragança, Pará**

*Fernanda Campos de Araújo  
Norma Cristina Vieira  
Nádia Sueli Araújo da Rocha  
Ligia Terezinha Lopes Simonian*

## **Introdução**

A década de 1970, período de emergência dos sindicatos rurais pelo Brasil, foi marcada pela grande repressão imposta pelo então Governo Militar. Coletti (2019) explica que um dos impactos desse regime era o controle sobre a classe dos trabalhadores rurais por meio da criação de unidades sindicais. O movimento sindical dos agricultores e agricultoras familiares de Bragança, Pará foi iniciado neste momento, em 22 de julho de 1972.

---

<sup>1</sup> Alencar (2022) propõe esse termo desenvolvendo um conceito a partir de uma perspectiva decolonial, a fim de compreender as relações sociais vivenciadas no sul global, em especial na América Latina. “Justifico, assim, o uso do neologismo “reexistência”, primeiro porque concebe um ponto comum – morfofonológica e conceitualmente – entre os vocábulos “existir” e “resistir” e, depois, porque atende ao principal sentido de resistir para existir. Desta forma, em termos de efeito de sentido, essa associação aos dois vocábulos está aplicada às ideias que são desenvolvidas nesta tese, em que são agregadas questões culturais, sociais, éticas, literárias, além de questões de gênero e étnicas” (Alencar, 2022, p. 47).

Compreende-se sindicato como espaço de integração social. Nesse sentido, depreende-se de Maia (2001) que cada processo de integração social é simultaneamente-um processo de socialização. Os sindicatos, são uma organização pautada na representação de uma classe de trabalhadores. Classe é usada aqui para referir-se à ideia de uma parte específica de um conjunto maior, de grupo ou de categoria. A luta de classes seria, portanto, o movimento que orienta a criação de sindicatos, pois ela está essencialmente vinculada às relações de trabalho frente ao modelo de desenvolvimento capitalista.

A questão da luta de classes se configura a partir de extremos, de um lado a classe dominante<sup>2</sup> e de um outro lado a classe explorada<sup>3</sup>. Depreende-se a partir de Althusser (1996) que as classes sociais são essencialmente consequências do sistema de produção capitalista, e os sindicatos são espaços que podem ser não só o alvo, mas o lugar onde a luta de classes se materializa. Essas organizações sofrem um processo de dominação e aparelhamento ideológico, das elites sobre o trabalhador, por meio da censura (Althusser, 1996; Pêcheux, 1996). Mas, para além disso, também são um movimento social organizado que busca melhorias para sua categoria.

Isso se explica segundo Orlandi (2007), porque na censura está a resistência, pois elas trabalham na mesma região de sentido. Ainda para a autora, a censura é a interdição da inscrição do sujeito em formações discursivas determinadas. Orlandi (2007) afirma que esse é o sintoma de que na lógica dos discursos hegemônicos pode haver outro sentido e através disso proibem-se certos sentidos porque se impede o sujeito de ocupar certos lugares, certas posições.

Ao partir-se do pensamento de Orlandi (2007), essa pesquisa usará o conceito de “reexistir” cunhado por Alencar (2022), pois ele parte da ideia que é preciso “resistir para existir, assim como para se fazer visível – no sentido de existir – é preciso resistir. Desse modo e nos termos de Alencar (2022, p. 46), entende-se que a resistência se sustentará sob o “reexistir”, no sentido de resistir para existir.

---

2 Empresários, capitalistas donos do capital, grandes produtores rurais.

3 Proletariado, ou pequenos agricultores que desenvolvem sua atividade de maneira familiar.

Destaca-se que o meio rural bragantino é constituído por uma multiplicidade heterogênea de pessoas e o Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais (STTR) de Bragança, é uma entidade que visa representar essa pluralidade. No entanto e como depreende de Araújo, Vieira e Rocha (2023), desde seu surgimento vivencia um intenso e estratégico processo de silenciamento, imposto via da censura. Aliás, o sindicato é constituído em grande parte por pessoas de comunidades tradicionais do entorno do município de Bragança, sendo, portanto, fundamentais para a manutenção do equilíbrio ambiental, local e global.

O Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais define que:

I - Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (Brasil, 2007, p. 1).

Essa pesquisa, reconhece a necessidade de nomear (no sentido de escrever, pesquisar, falar sobre trazer à tona) a realidade vivida pelos agricultores e agricultoras familiares bragantinos. Ribeiro (2017) observa que sem isso, sequer serão pensadas melhorias para uma realidade que segue invisível. Nessa perspectiva, esse artigo tem como objetivo compreender quais as os movimentos de “reexistência” desenvolvidos pelo STTR Bragança, Pará, apesar das tentativas de silenciamento.

## **Procedimentos metodológicos**

Para alcançar o objetivo dessa pesquisa foi realizado um intenso trabalho de campo ao longo do ano de 2022. Nesse período foram feitas observações diretas e entrevistas com as sócias e os sócios do STTR, assim como coleta e análise de material documental (fotografias e documentos históricos da organização). As narrativas discursivas dos agricultores e agricultoras fa-

miliares entrevistados é o ponto de partida para compreender a “*reexistência*” no sindicato (e aparecerão no texto entre aspas e em itálico).

Acredita-se que ao trazer as narrativas de pessoas que pelos processos de colonização/colonialidade foram sistematicamente subalternizados para o centro da pesquisa, permite-se ressignificar discursos de desenvolvimento eurocêntrico, colonialista, patriarcal e aproximar o debate sob a ótica latino-americana, valorizando as diversas epistemologias (Rodrigues et al., 2019). Os dados obtidos foram submetidos à Análise de Discurso (AD). A AD consiste a considerar-se Orlandi (2007) e Althusser (1996), na ideia de que a linguagem seria a materialidade da ideologia e que nela é possível identificar traços ideológicos do sujeito.

Por meio da AD, busca-se fazer uma reflexão continuada sobre a realidade cultural e política latino-americana. Portanto, Colaço e Damázio (2012) destacam a importância de explorar o pensamento filosófico e político desenvolvido no nosso continente, entendendo os processos ideológicos que constituem os sujeitos.

## **Resistir para existir: a luta por se fazer visível no meio rural bragantino**

O conceito de “*reexistência*” desenvolvido por Alencar, foi extraído de sua tese de doutorado sobre estudo de literaturas de resistência indígena. Ao grafar “*reexistência*” desse modo, unindo a ideia de que é preciso resistir para existir como um repertório intrínseco de um grupo identitário, é em si um ato de resistência.

Segundo Pêcheux (1990) jogos de palavras que deslocam as regras na sintaxe e desestruturam o léxico são também uma forma de resistir. Sobretudo, porque a “*reexistência*” é, segundo Alencar (2022), um conceito que está alicerçado sob uma lógica decolonial e a partir desse conceito é possível compreender as relações sociais vivenciadas no sul global, em especial na América Latina.

Empregar o conceito de “*reexistir*” para discutir o movimento sindical dos trabalhadores e trabalhadoras rurais de Bragança é um caminho

que possibilita dar conta da realidade observada localmente. Essa organização é essencialmente um lugar onde a "reexistência" se materializa, de diferentes formas e linguagens. Quando se pensa em "reexistir", é em um sentido de sobrevivência, visto que frequentemente as pessoas que tomam a "reexistência" como prática cotidiana são aquelas que estão tendo seu trabalho, sua vida ameaçada. São propositalmente marginalizadas, silenciadas, ficam em um cenário demasiadamente instável e insalubre e encontram na ação organizada uma maneira de reivindicar sua existência.

No interior de movimentos sociais, como o movimento sindical rural, assumir uma postura de "reexistência" é um processo constante, sempre acompanhado por uma postura de enfrentamento às forças das ideologias dominantes. "Reexistir" não é uma opção, é a única alternativa. Observa-se esse fato na narrativa discursiva de uma entrevistada (Presidenta do STTR de Bragança, 2022): *Nós aqui, se a gente for focar muito no movimento sindical aqui dentro, a gente não tem vida própria, se você for procurar trabalhar, trabalhar ir pra base, resolver pepino aqui e do outro, não tem vida, tu sobrevive.*

Na fala da entrevistada é possível extrair que ser "reexistência" – atuar como liderança sindical – é um trabalho que sempre vem acompanhado de uma fadiga física e emocional, você não vive, você sobre/vive. No entanto, quem está em luta pela sobrevivência e por alcançar melhores condições de vida para si e seus pares, consegue, nesse mesmo movimento, experimentar alegrias. Em outro momento da conversa a entrevistada (Presidenta do STTR de Bragança, 2022) diz: *O movimento sindical é muito lindo pra quem gosta e se doa, porque quem não gostar, não tem o espírito sindicalista, não vive, não convive com a gente. Porque a gente tem hora pra entrar, mas não tem hora pra sair.*

Quando se discute movimentos sociais, sobretudo os protagonizados por povos e comunidades tradicionais na Amazônia, que assumem a "reexistência" como prática, o sentimento de esperança passa a ser um elemento central. Ele proporciona desfrutar desses momentos de alegria, os quais somente acontecem quando as pessoas envolvidas estão atentas aos momentos de transformações sociais. A autora Hooks (2021a, p. 20) diz:

Ao tornar político o que é pessoal, muitos indivíduos experimen-

taram transformações de pensamento significativas que levaram a grandes mudanças de vida. [...] Têm acontecido muitos momentos silenciosos, mas radicais e revolucionários, de transformações de pensamento e ação. Para honrar e valorizar esses momentos da maneira correta, precisamos identificá-los, mesmo continuando rigorosamente críticos. Ambos os exercícios que fazem parte do reconhecimento — identificar o problema, mas também verbalizar completa e profundamente aquilo que fazemos e que funciona para abordar e resolver questões — são necessários para renovar e inspirar um espírito de constante resistência. Quando apenas apontamos o problema, quando expressamos nossa queixa sem foco construtivo na resolução, afastamos a esperança. Dessa maneira, a crítica pode se tornar só uma expressão de profundo cinismo, que acaba servindo de apoio para a cultura dominante.

Assim, a “*reexistência*” só se materializa, se for simultaneamente cultivada a esperança. Para Paulo Freire (1992), é preciso ter esperança, mas ter esperança do verbo *esperançar*; porque tem gente que tem esperança do verbo *esperar*. E esperança do verbo *esperar* não é esperança, é *espera*. *Esperançar* é se levantar, *esperançar* é ir atrás, *esperançar* é construir, *esperançar* é não desistir! *Esperançar* é levar adiante, *esperançar* é juntar-se com outros para fazer de outro modo.

As ideologias dominantes, nesse cenário representadas pelos grandes projetos, visam substituir a diversidade pela homogeneidade no meio rural. São propagadas pela violenta colonialidade do poder, trabalham para distanciar a esperança. Shiva (2003) conclui que o esse modelo objetiva apagar qualquer vestígio da diversidade da população do meio rural, invalidando sua atividade, seus modos de vida e saberes ancestrais.

O Estado através de seus aparelhos e aliado à burguesia introjeta a ideia de que a heterogeneidade da sociedade é negativa. Com isso trabalham intensivamente para criar uma homogeneidade social. Isso acontece, pois, essa dualidade (“*nós*” e “*eles*”) na qual se sustenta a sociedade capitalista é propagada pelo ódio, a partir disso, nega-se a existência de qualquer aspecto positivo da vida no campo.

No entendimento de Eisenstein (1996, p. 21), [...] *o ódio incorpora um complexo conjunto de medos sobre diferença e alteridade. Isso revela o que algumas pessoas temem nelas mesmas, suas próprias “diferenças”, o ódio se forma em torno do desconhecido, a diferença dos “outros”*. A



regra da competitividade criada pelo sistema capitalista, imperialista, patriarcal faz parecer que a vida humana e não humana (flora, fauna e outros recursos da natureza) sob ataque não têm valor.

O que importa entender é que a desigualdade não é natural e a competição generalizada tampouco o é, elas resultam da forma como se organizam as atividades econômicas. Essa economia do esgotamento, de acordo com Singer (2002) e Vergès (2020) está historicamente ancorada na escravidão, fabricando vidas supérfluas, nas quais nem a vida nem a morte importam, são corpos-húmus do capitalismo.

Na cultura dominante, o desejo pelo poder é uma negação direta da convicção cultural de que os seres humanos sobrevivem com o propósito de manter sua dignidade enquanto sujeitos sociais. Ou seja, quando a sua capacidade de formar comunidades, de criar conexões, de amar é suprida (Hooks, 2021a). Esse modelo de desenvolvimento nega uma vida digna para os que vivem no espaço rural de Bragança, criou-se uma história única da vida no campo.

Conforme Shiva (2003) e Lévi-Strauss (1989), a ideia central consiste em produzir uma narrativa que retrate os agricultores e agricultoras familiares, com seus modos de vida tradicional e seu modelo de produção como sendo sinônimos de “atrasado”, “primitivo” e “anticientífico”. E passam a atribuir a essa categoria de trabalhadores o *status* de desimportante, inferior, para o meio ambiente e para a sociedade. O intuito é justificar a invasão de um outro modelo de produção na Amazônia, baseado na concentração fundiária, produção em larga escala de monoculturas (cultivo de dendê, pecuária, exploração mineral, etc.). Os autores Malheiro, Porto-Gonçalves e Michelotti (2021) passam a chamar essas distintas modalidades de mercantilização e financeirização da terra e dos bens da natureza pelo conceito de agro-mínimo-hidro-bio-carbono-negócio. Ou seja, de acordo com Malheiro, Porto-Gonçalves e Michelotti (2021, p. 34), [...] *tem o sentido de entender que esses vários mercados se integram [...], por meio de processos de territorialização capitalista e desterritorialização de povos, grupos e comunidades, que se relacionam.*

A insegurança fundiária, facilita o avanço desse modelo de produção e segundo Ramos et al. (2023) isso está na raiz das dificuldades na ado-

ção de modelos sustentáveis de uso da terra. Por sua vez, as externalidades negativas das monoculturas são significativas, forçam o abandono de áreas agrícolas por parte dos agricultores familiares e degradam áreas de floresta pela alteração do uso e ocupação do solo, contribuindo diretamente para as mudanças climáticas.

Esse modelo de produção patronal está alinhado à lógica do sistema capitalista, imperialista e patriarcal. Nesse sentido, Thompson (2023) relaciona o avanço da monocultura com a indústria do “Big food” e alimentos ultraprocessados. Conclui-se que esta é uma grande ameaça a um sistema alimentar saudável, resiliente e sustentável. Os autores Hurtado-Bermúdez, Vélez-Torres e Méndez (2020) esclarecem que um sistema alimentar é composto pelo ambiente, pessoas, instituições, políticas e processos através dos quais os alimentos são produzidos, processados e levados ao consumidor.

As monoculturas afetam todos esses componentes, provocando uma forte degradação da biodiversidade agrícola. E a transformação dos sistemas alimentares de acordo com Hurtado-Bermúdez, Vélez-Torres e Méndez (2020) está imbricada de intensos processos de exclusão social. Isso afeta diretamente os ecossistemas baseados na agricultura familiar que tem “reexistido” e ainda tem suportado a produção de alimentos confiáveis e sustentáveis, inclusive no município de Bragança, Pará.

Mas as relações desiguais de poder tentam apagar a realidade vivida no campo por essas famílias, que ainda produzem de maneira diversificada. Um dos sócios do sindicato, agricultor familiar, diz:

Até nossa estrada é ruim. Esse ano que melhorou um pouco, melhorou que o prefeito mandou raspar já duas vezes, aí tá melhor. Mas eu já tô achando que se mudou uns gaúcho pra lá, então eles, eles tão, eles investem alto, então eles precisam de estrada que é pra escoar a produção deles. Por isso que eu sou a favor desse pessoal que tem dinheiro se enfiar pra lá, que eles melhoram (Associado A do STTR de Bragança, 2022).

A narrativa discursiva indica que ações de melhoria no espaço rural no município de Bragança têm acontecido somente pela presença de pessoas de fora da Amazônia, vindas da região Sul do Brasil, as quais passam a desenvolver um outro tipo de produção no meio rural. O

que, no imaginário popular e do poder público local, a presença dessas pessoas, as que detêm o capital seria positivo para seus modos de vida, é sinônimo de progresso. Aqui está o efeito do deslizamento de sentido provocado pelo discurso hegemônico.

A difusão desse discurso hegemônico de desprezo daqueles que vivem no meio rural e ocupam esse território de maneira tradicional, tem como consequência a ausência de alternativas (Ribeiro, 2017; Shiva, 2002), não são pensadas melhorias de vida e trabalho no campo. Shiva (2003) chama esse processo de “síndrome FALAL” (falta de alternativas), segundo ela, [...] *o desaparecimento da diversidade corresponde ao desaparecimento de alternativas* (Shiva, 2003, p. 15), ou seja, quando não é pensada a diversidade de ecossistemas, sociedades, culturas no meio rural bragantino, perpetua-se o silenciamento, desvalorização, apagamento e exclusão de toda uma população.

Em seu texto e segundo Spivak (2010), “Pode o subalterno falar?”, reflete sobre essa questão e conclui que não é que o subalterno não possa falar, senão que não é escutado. Por isso, o sindicato, enquanto uma ação organizada de representação da classe dos trabalhadores e trabalhadoras rurais tem como principal função romper o silêncio, ser voz de uma população. Segundo Hooks (2021c, p. 22) [...] *ensinamos e vivemos imersos na vibração animadora de diversas comunidades de resistência. Elas são a fonte da nossa esperança, o lugar onde nossa paixão por conectar e por aprender é constantemente alimentada.*

O sindicato é sustentado pelo princípio da cooperação, pode ser percebido como uma comunidade de “reexistência”, pois nesse cenário, ele desenvolve uma luta por terra e território, pelo meio ambiente e melhores condições de vida e trabalho no campo. Para Little e Blau (2019), isso ocorre uma vez que a agricultura se tornou uma opção de emprego menos atraente à medida que a globalização ampliou os desafios econômicos que os agricultores enfrentam, ao mesmo tempo em que oferece mais oportunidades alternativas de emprego nos centros urbanos.

Isso provoca um movimento de êxodo rural, e é um reflexo preocupante da diminuição de unidades familiares na região, causadas pelo

avanço do modelo de produção patronal, em larga escala. Por isso, o sindicato adota uma prática de “reexistência” na forma de lutas ideológicas, no campo dos aparelhos ideológicos e repressivos de Estado<sup>4</sup>. De acordo com Pêcheux (1990), este seria um confronto estratégico em um só mundo, no terreno de uma só língua, tendencialmente una e indivisível.

E, como posto por Orlandi (2007), por meio da censura, proíbem-se certos sentidos porque se impede o sujeito de ocupar certos lugares, certas posições. Simmel (2006) explica que o processo de interação surge sempre a partir de determinados impulsos ou da busca de certas finalidades. Desse modo, os trabalhadores e trabalhadoras rurais, os quais são assujeitados pelas forças das ideologias dominantes encontram na ação organizada (no STTR de Bragança) uma alternativa para juntos lutarem pela garantia de seus direitos, adotando estratégias e ações que possibilitam acessarem lugares de poder e permanecerem no campo.

## **Estratégias e ações de “reexistência” do STTR de Bragança, Pará**

Para continuar o debate, é preciso definir em que sentido os termos “estratégias” e “ações” serão empregados. Importa destacar que os termos “estratégias” e “ações” aparecem juntos em muitos trabalhos acadêmicos, no entanto, poucas discussões são desenvolvidas sobre esses termos. Muitas vezes, são empregados como se essas palavras fossem autoexplicativas.

Aqui, a compreensão de estratégia deriva da definição de planejamento estratégico. Segundo Braga e Dominges (2018), o planejamento estratégico, em um âmbito empresarial, refere-se a um processo de identi-

---

4 Aparelho de Estado (AE) compreende: o Governo, a Administração, o Exército, a Polícia, os Tribunais, as Prisões etc., que constituem aquilo a que chamaremos a partir de agora o Aparelho Repressivo de Estado (ARE). Repressivo indica que o Aparelho de Estado em questão «funciona pela violência», -pelo menos no limite (porque a repressão, por exemplo administrativa, pode revestir formas não físicas) (Althusser, 1996, p. 114). Os Aparelhos Ideológicos de Estado (AIE) não devem ser confundidos com ARE, a diferença consiste que há uma pluralidade de AIEs, que correspondem a um certo número de realidades sob formas de instituições distintas e especializadas, pertencentes ao domínio privado (igrejas, partidos, sindicatos, famílias, algumas escolas) e funcionam maciça e predominantemente pela ideologia (Althusser, 1996).

ficação das oportunidades e ameaças, além do reconhecimento dos pontos fortes e fracos de uma organização. Estendendo essa ideia de estratégia a movimentos sociais, pode-se afirmar que as estratégias são a arte de explorar condições favoráveis com o fim de alcançar objetivos específicos. Nessa pesquisa, é a "resistência" refere- aos sistemas de dominação e silenciamento vigentes. E a "ação" é um substantivo que tem relação com a manifestação de uma força ou energia de um agente; refere-se a um movimento, ao exercício da força e à capacidade de poder de fazer alguma coisa.

Uma das principais estratégias narradas pelos participantes da pesquisa foi à ideia de que o STTR atua como um espaço de ensino e aprendizagem não formal. Essa é uma estratégia eficiente para garantir a superação das desigualdades enfrentadas pelos agricultores. Por meio ações coletivas agricultores e agricultoras permanecem constantemente aprendendo, se formam enquanto sujeitos políticos e com isso o processo de empoderamento é estimulado e fortalecido. Gohn (2003, p. 14), diz que:

[...] movimentos sociais são o coração, o pulsar da sociedade. Eles expressam energias de resistências ao velho que os oprimem, e fontes revitalizadas para a construção do novo. Energias sociais antes dispersas são canalizadas e potencializadas por meio de suas práticas em "fazeres propositivos" (Gohn, 2003, p. 14).

Um dos fazeres propositivos que conferem ao STTR o caráter de ambiente de ensino/aprendizagem são as formações, sejam elas proporcionadas pela organização ou acessadas por outras instituições. Essas atividades, compreendem os afazeres no cotidiano da administração de uma instituição, como prestação de contas, arquivamento de material, elaboração de documentos (ofícios, relatórios etc.).

Isso além de outras atividades direcionadas a uso de tecnologias, como operar um computador, acessar a internet e uso de programas relacionados à agricultura familiar (Sistema de Cadastro e de Regularização Fundiária (SICARF); Programa de Declaração do Imposto sobre a Propriedade Territorial Rural etc.). Por meio da atuação na organização sindical, seus sócios podem acessar cursos e atividades relacionados ao melhoramento da produção agrícola.

Enquanto uma comunidade de resistência, sua principal atividade é a formação de sujeitos políticos, por meio do engajamento dos agricultores e agricultoras em rodas de conversas, palestras e encontros sobre temas diversos, como empoderamento feminino, coletividade, sucessão sindical. Assim, o empoderamento é uma estratégia fundamental da organização. Esse é um processo de questionar essas ideologias hegemônicas e relações de poder.

Assim, ao se fazer isso se consegue ganhar maior controle sobre os recursos materiais, intelectuais e ideologia. Sardenberg (2012) e Berth (2019) explicam que o processo de empoderamento conduz ao entendimento por parte dos sujeitos de sua posição social e política. Aliás, é um processo articulado de indivíduos e grupos por diversos estágios de autoafirmação, autovalorização, autorreconhecimento e autoconhecimento de si mesmo e de suas mais variadas habilidades humanas e de sua ancestralidade.

O processo de empoderamento vivenciado a partir da “reexistência” é coletivo, sendo que essa estratégia envolve toda a categoria dos trabalhadores rurais, formando homens, mulheres e crianças empoderadas. Outra estratégia adotada pelo STTR de Bragança, se dá por meio da inserção nos Aparelhos do Estado. Uma maneira de acessar esses espaços tem sido ocupando cadeiras nos conselhos e outras ações do município, entre eles estão os relacionados na Figura 1 a seguir:

**Figura 1:** Quadro de participação nos Conselhos Bragantinos

---

Conselho Municipal de Saúde
Conselho Municipal de Desenvolvimento Rural Sustentável
Conselho Municipal de Segurança Alimentar Nutricional Sustentável
Conselho Municipal de Meio Ambiente
Fórum Municipal de Educação

---

**Fonte:** Autoras, pesquisa de campo, 2022.

Por certo, os conselhos municipais reúnem representantes do governo e sociedade civil para discutir, estabelecer normas e fiscalizar a prestação de serviços no município, além de ser um espaço onde são deliberados orçamentos e levantadas as demandas da sociedade civil. Por meio dos

conselhos os dirigentes sindicais atuam de forma participativa na gestão do município e assim se fazem visíveis e podem conseguir melhorias para a categoria que representam.

A articulação estratégica do sindicato também se estende ao sistema político. Existe um vínculo histórico entre os sindicatos de trabalhadores rurais e o Partido dos Trabalhadores (PT), tendo em vista que este partido político nasce vinculado às lutas dos trabalhadores. É comum entre os membros da diretoria do sindicato, desde sua constituição serem filiados também ao PT.

A intenção de ocupar cargos políticos, é originada pela necessidade de ocupar espaços de poder, para assim sustentar um outro discurso. Esse é um local que sucessivamente impediu que agricultores e agricultoras, pessoas negras, indígenas e entre tantos outros de estarem presentes. E, como posto por Orlandi (2007), a censura (silenciamento) é um fenômeno heterogêneo e que opera em diferentes ordens: política, moral, estética, etc.

Ao tentar acessar e ocupar cargos políticos, os trabalhadores e trabalhadoras rurais estão dando continuidade à luta política de classes, por isso também existe um forte vínculo da luta de classes desenvolvida pelo sindicato com articulações políticas partidárias, através do PT. De acordo com Althusser (1996, p. 113), [...] *toda luta política de classes gira em torno da posse, isto é, da tomada e preservação do poder estatal por uma certa classe, ou por uma aliança entre classes ou frações de classes.*

Orlandi (2007) ressaltou que existe uma política de silêncio, o silêncio da opressão, o qual é exercido por aqueles que detém o poder. Poder é, segundo Althusser (1996) aqui representado pelo poder de estado, aliado à burguesia para assegurar a dominação da classe trabalhadora, submetendo-as ao processo de extorsão da mais-valia (isto é, exploração capitalista).

São muitas as tentativas de romper com a lógica capitalista, por isso o sindicato opera também desenvolvendo ações, com vistas a oferecer benefícios a sua categoria. Uma atividade desenvolvida pelo STTR é a Feira do Agricultor Familiar, realizada desde 2009, todos os sábados de manhã. Con-

ta com a parceria da Cáritas brasileira<sup>5</sup> da Diocese de Bragança, e Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural do Estado do Pará (EMATER-PA).

Essa ação do sindicato é uma iniciativa que visa a valorização da agricultura familiar, baseada na economia solidária. De acordo com Singer (2002) a economia solidária é outro modo de produção, cujos princípios básicos são a propriedade coletiva e o direito à liberdade individual. Unem-se todos os que produzem numa única classe de trabalhadores, tendo como resultado natural a solidariedade e a igualdade.

A Feira da Agricultura Familiar é sustentada pela solidariedade entre os agricultores e agricultoras, promove autonomia e emancipação econômica, rejeitando o modo de produção capitalista, baseado na competitividade. Nesse espaço os sócios e as sócias do sindicato trazem os produtos derivados de suas atividades (hortaliças, goma de tapioca, frutas e polpas, óleos e remédios naturais, bolos etc.), passando a vender diretamente sua produção, sem precisar de atravessadores<sup>6</sup>. A condição para a participação na feira é ser sócia ou sócio do sindicato, colaborar na organização da feira e pagar uma taxa de cinco reais por mês.

E apesar da feira ser uma importante ação que busca visibilizar e valorizar a atividade de agricultor familiar, ela não é o suficiente para promover uma verdadeira inclusão desses atores sociais. Aliás, acessar o básico para a população que vive no meio rural de Bragança, ainda exige muita “*reexistência*”, mesmo aqueles direitos garantidos por lei, são constantemente violados, sendo esta, mais uma das consequências da política do silêncio. Posto isso, é necessário dizer que existem muitos trabalhos acadêmicos que criticam o modelo assistencialista que algumas unidades sindicais incorporam como prática.

---

5 A Cáritas é um organismo da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil e possui uma rede com 187 entidades-membros, incluindo a de Bragança. Tem como missão *testemunhar e anunciar o Evangelho de Jesus Cristo, defendendo e promovendo toda forma de vida e participando da construção solidária da sociedade do Bem Viver, sinal do Reino de Deus, junto com pessoas em situação de vulnerabilidade e exclusão social* (Caritás, 2023).

6 Pessoa que compra a produção do agricultor familiar a preços baixos e revende em outros locais (principalmente nos centros urbanos) com valor muito elevado.



No entanto, os serviços assistenciais são ações essenciais para minimizar a exclusão sofrida por essas pessoas no processo de acessar alguns direitos básicos, aposentadoria, salário maternidade. A prestação de serviços assistenciais por parte do STTR de Bragança é necessária. Isso porque dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 2017 revelaram que a categoria dos trabalhadores e trabalhadoras rurais é composta majoritariamente por pessoas que nunca estudaram ou têm baixa escolaridade.

Esse é um fator que influencia decisivamente na dificuldade de acesso a certos espaços em que essas habilidades são necessárias e por isso são estigmatizados e sofrem inúmeros preconceitos e constrangimentos. E nesta direção, o sindicato consegue ser facilitador para aqueles que precisam acessar esses benefícios sociais, tendo em vista que no cenário atual a solicitação desses benefícios são quase todos feitos em plataformas on-line. Mais uma vez, essa categoria é sistematicamente posta em uma situação de vulnerabilidade, visto que a exclusão digital no espaço rural é uma realidade.

As unidades sindicais tentam minimizar a marginalização sociodigital a qual são submetidos, realizando mutirões de prestação de serviços assistenciais em diversas comunidades rurais, visto que os fatores ambientais locais dificultam o acesso desses atores à sede do sindicato, localizada no centro urbano do município. Durante o período dessa pesquisa constatou-se que essa ação de solicitação de benefícios assistenciais é a principal atividade que mantém o STTR em funcionamento. Pois são elas que ainda estimulam a filiação de membros novos e garantem a permanência dos antigos.

Os serviços mais solicitados pelos agricultores e agricultoras familiares bragantinos são a solicitação do salário-maternidade e dar entrada no processo de aposentadoria. A "reexistência" dos trabalhadores e trabalhadoras rurais é uma luta constante e acontece em diferentes esferas. Hooks (2021b, p. 9) permite pensar sobre isso quando fala que [...] *para curar nosso corpo político ferido, devemos reafirmar nosso genuíno compromisso com liberdade e justiça para todas/os.*

A presidenta do STTR de Bragança (2022) falou a respeito: *Eu sempre falo que eu não sou só representante do agricultor familiar, eu falo que eu sou a voz, olho e os ouvido daquelas pessoas que não tem re-*

*presentatividade. Porque eu vou pra briga, eu dou um biscoito pra entrar na briga, mas pra eu não sair eu dou uma fornada.* O movimento dos trabalhadores e trabalhadoras rurais local, mostra-se articulado a outros movimentos de “*reexistência*” e temas debatidos a nível local e nacional.

Tem se engajado principalmente na luta pelos direitos das mulheres, pelos povos originários, pelos direitos da população LGBTQIA+, soberania alimentar e reforma agrária. Apesar de todas as adversidades, em coletivo, cultivam e apoiam o sentimento de esperança para conseguirem seguir em luta, “*reexistindo*”. O objetivo é alcançar melhorias para a classe dos agricultores e agricultoras familiares, sejam eles sócios ou não.

A “*reexistência*”, além de coletiva, ela é individual, por isso, cada diretor e sócio do STTR de Bragança desenvolve uma pluralidade de linguagens de “*reexistência*” nos espaços que atua, internamente, através do sindicato e na sua vida externa à organização. As estratégias e ações são iniciativas que tem como finalidade garantir que a profissão de agricultor e agricultora familiar e os conhecimentos que atravessam suas atividades sejam reconhecidos e valorizados. Pois, de acordo com Lévi-Strauss (1989) e Simonian (2018), o conhecimento de povos e comunidades tradicionais não pode ser considerado inferior.

De fato, existe nele, assim como em qualquer outro conhecimento humano, uma lógica e eficiência para manejo da natureza. São, portanto, guardiões de um território ancestral e permanecer realizando sua atividade, na contramão daquilo que é hegemônico e homogeneizador, é viver e ser “*reexistência*”. Nas palavras de Conceição Evaristo (2016, p. 68), [...] *eles combinam de nos matar, e a gente combinamos de não morrer.*

## **Conclusões**

Esse estudo se propôs a analisar a “*reexistência*” do STTR de Bragança, Pará, a partir das narrativas discursivas dos membros dessa organização. Para tanto, utilizou-se como base teórico-metodológicas a AD. O registro das narrativas dos trabalhadores e trabalhadoras rurais sindicalizados, além de ser uma contraposição à narrativa hegemônica, é também um resgate desses atores como agentes históricos, que ao agir, reumanizam-se.

O STTR de Bragança é um movimento social que busca através da "resistência" assegurar e buscar novos os direitos para os agricultores familiares, reivindicando a ocupação de espaços de poder. Portanto, o sindicato de Bragança é ele mesmo uma forma de "resistência" dos trabalhadores e trabalhadoras rurais, que para se fazer ouvir, resistem, e assim reivindicam sua existência. Trabalhando cotidianamente o empoderamento de sua categoria através da consciência da participação política, da apropriação de discursos dominantes, de estratégias coletivas de manejo de mercado, de acesso aos direitos sociais e previdenciários.

A "resistência" do STTR se manifesta a partir de diferentes linguagens, praticadas em nível estratégico e por uma pluralidade de ações. Esses são esforços para tornar a vida dos trabalhadores/as do campo melhor, que reivindicam por meio da ação coletiva melhores condições de trabalho e vida social. Busca-se, assim, tornar o meio rural bragantino, amazônico, um lugar em que se possa viver com dignidade, ou seja, com acesso a atendimentos de saúde, escolas de qualidade, saneamento básico e políticas públicas para a trabalhadora e o trabalhador rural familiar.

Sem a "resistência" desses atores sociais, as cidades teriam entrado em colapso. Pois os agricultores familiares, sobretudo os da Amazônia, com seus modos de vida tradicionais, são prestadores de serviços essenciais para manutenção do equilíbrio ambiental, são eles um dos protetores das florestas, das águas, da terra, dos conhecimentos ancestrais e mantém a vida, através da produção de alimento. Essas são ações revolucionárias travadas pelos agricultores e agricultoras familiares de Bragança, provocam transformações radicais do sistema-mundo, como escreve Conceição Evaristo (2020), em baixa voz violentam os tímpanos do mundo.

Por meio da "resistência" garantem não somente as condições para sua sobrevivência física, mas são esforços para que seja possível, nos termos de Frederici (2015), "reencantar" o mundo e assim recuperar a sensação de completude na vida. Dessa maneira, a "resistência" se impõe a essa população, é incorporada nos repertórios dos trabalhadores que ao lutarem contra as desigualdades e o desempoderamento causados pelas hierarquias sociais constroem novos horizontes e vão atribuindo novos sentidos às suas existências.

## Referências

ALENCAR, L. F. **Poéticas da “reexistência”**: Escrituras indígenas de autoria de mulheres Potiguara (Brasil) e Mapuche (Chile). Tese de doutorado. PPG em Letras. Universidade Federal do Pará. Belém: UFPA, 2022.

ALTHUSSER, L. Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado (Notas para uma investigação). *In*: S. ŽIŽEK, **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, p. 105-143.

ARAÚJO, F. C.; ROCHA, N. S. A.; VIEIRA, N. C. Política do silêncio no Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Bragança, Pará. **Revista de Estudos Interdisciplinares**, v. 5, n. 3, p. 48-69, 2023.

BERTH, J. **Empoderamento**. São Paulo: Pólen, 2019.

BRAGA, M. M.; DOMINGUES, H. **Planejamento estratégico**: Um estudo de caso na Tumat Store. 2018. Trabalho de Conclusão de Curso. Graduação em Administração. Faculdade Doctum de João Monlevade. João Monlevade, 2018. Disponível: <https://dspace.doctum.edu.br/handle/123456789/2113>. Acesso: 11/10/2024.

BRASIL. **Decreto nº 6.040**, de 7 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Brasília. 2007.

COLAÇO, T. L.; DAMÁZIO, E. S. P. **Novas perspectivas para a Antropologia Jurídica na América Latina**: O direito e o pensamento decolonial. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2012. Disponível: <https://gpaju.ufsc.br/biblioteca-2/livros/biblioteca/>. Acesso: 07/07/2021.

COLETTI, C. Os sindicatos de trabalhadores rurais no Brasil: Origem e características fundamentais. **Revista de Direitos Fundamentais**, v. 1, n. 2, p. 129-149, 2019.

EISENSTEIN, Z. **Hatred**: Racialized and sexualized conflicts in the twenty first century. London: Routledge. 1996.

EVARISTO, C. A gente combinamos de não morrer. *In*: C. EVARISTO, **Olhos d’água**. Rio de Janeiro: Pallas / Fundação Biblioteca Nacional, 2016.

FREDERICI, S. **Reencantando o mundo**: Feminismo e a política dos comuns. São Paulo; Elefante, 2022.

FREIRE, P. **Pedagogia da esperança**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

GOHN, M. G. **Movimentos sociais no início do século XXI**: Antigos e novos atores sociais. Petrópolis: Vozes, 2003.

HOOK, B. Amor como ato de liberdade. **Anãnsi: Revista de Filosofia**, Salvador, v. 2, n. 2, p. 277-283, 2021b.

HOOKS, B. **Ensinando comunidade**: Uma pedagogia da esperança. Snao Paulo: Elefante, 2021a.

HURTADO-BERMÚDEZ, L. J.; VÉLEZ-TORRES, I.; MÉNDEZ, F. No land for food: Prevalence of food insecurity in ethnic communities enclosed by sugarcane monocrop in Colombia. **International Journal of Public Health**, v. 65, 1087-1096, 2020.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Agropecuário 2006/2017**. Brasília: IBGE, 2017.

LÉVI-STRAUSS, C. **O pensamento selvagem**. São Paulo: Editora Nacional, 1989.

LITTLE, M. E.; BLAU, E. Social adaptation and climate mitigation through agrotourism: a case study of tourism in Mastatal, Costa Rica. **Journal of Ecotourism**, v. 19, n. 2, p. 97-112, 2019.

MAIA, R. C. M. Sociabilidade: Apenas um conceito? **Revista de Comunicação Social**, n. 53, p. 4-15, 2001.

MALHEIRO, B; PORTO-GONÇALVES, C. W.; MICHELOTTI, F. **Horizontes Amazônicos**: Para repensar o Brasil e o mundo. 1 ed. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo / Expressão Popular, 2021.

ORLANDI, E. P. **As formas do silêncio**: No movimento dos sentidos, 6ª ed. Campinas: Unicamp, 2007.

PÊCHEUX, M. Delimitações, inversões, deslocamentos. **Caderno Estudos Linguísticos**, n. 19, p. 7-24, 1990.

PÊCHEUX, M. O mecanismo do (des)conhecimento ideológico. In: S. ŽIŽEK (org.). **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, p. 143-153.

RAMOS, C. A.; MOUTINHO, P.; ARRUDA, V. L. S.; STABILE, M. C. C.; ALENCAR, A.; CASTRO, I.; RIBEIRO, J. P. 2020. Lawless land in no man's land: The undesignated public forests in the Brazilian Amazon. **Land Use Policy**, v. 99, n. 104863, p. 1-5, 2020.

RIBEIRO, D. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017.

RODRIGUES, L. C.; KOSOP, R. J. C.; SOUZA-LIMA, J. E.; SCHAFFRATH, V. R. Campesinato e sementes crioulas: IUndícios de decolonialidade. **Guaju**, v. 5, n. 1, p. 33-57, 2019.

SARDENBERG, C. M. B. Conceituando “empoderamento” na perspectiva feminista. In: **Anais Seminário Internacional Trilhas do Empoderamento de Mulheres**

– Projeto Tempo. Salvador: NEIM/UFBA, 2006. Disponível: <https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/6848/1/Conceituando%20Empoderamento%20na%20Perspectiva%20Feminista.pdf>. Acesso: 11/11/2024.

SHIVA, V. **Monoculturas da mente**: Perspectivas da biodiversidade e biotecnologia. São Paulo: Gaia, 2003.

SIMMEL, G. **Questões fundamentais da sociologia**. São Paulo: Zahar, 2006.

SIMONIAN, L. T. L. Políticas públicas e participação social nas reservas extrativistas amazônicas: entre avanços, limitações e possibilidades. **Desenvolvimento e meio ambiente**, v. 48, p. 118-139, 2018.

SINGER, P. **Introdução à economia solidária**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2002.

SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: UFMG, 2010.

THOMPSON, J. A. M. Environmental and social impacts of agricultural biodiversity degradation from the ultra-processed food industry. **InterNaciones**, v. 24, n. 24, p. 141-164, 2023.

VERGÈS, F. **Um feminismo decolonial**. São Paulo: Ubu, 2020.

# **A Hydro em Barcarena e o Termo de Ajustamento de Conduta: uma análise das reuniões do Comitê de Monitoramento e Participação Social**

*Renata Valéria Pinto Cardoso*

*Edna Ramos de Castro*

*Nírvia Ravena*

## **Introdução**

O município de Barcarena-Pará concentra um importante pólo industrial no estado do Pará e sofre com políticas desenvolvimentistas, encampadas pelo crescimento da mineração na Amazônia. Em 2018, Barcarena sofreu um dos maiores desastres ambientais noticiado no Estado do Pará, em razão do transbordamento de rejeitos dos depósitos de resíduos sólidos da Empresa Hydro Alunorte. As comunidades quilombolas buscam até os dias atuais a reparação e redução dos danos sociais e ambientais sofridos. Além disso, as comunidades quilombolas da região ainda lutam pelo reconhecimento de seus direitos.

Segundo Mazzilli (2009, p. 455), o compromisso de ajustamento de conduta é um título executivo extrajudicial, por meio do qual o Ministério Público ou um órgão legitimado, faz com que o causador do dano adeque sua conduta às determinações legais. Mostra-se como uma alternativa para

solução de conflitos, promovendo a reparação do dano de modo extrajudicial, garantindo a rápida reparação e evita possível degradação do bem, sem precisar submeter-se a um processo judicial (Ferreira *et al.* 2017, p. 162).

O Termo de Ajustamento de Conduta (TAC), firmado com a empresa Hydro no município de Barcarena, no estado do Pará, estabelece uma série de obrigações e medidas compensatórias em resposta aos impactos socioambientais decorrentes das atividades industriais na região. Dentre as iniciativas previstas no TAC, destaca-se a criação de um Comitê de Monitoramento, responsável por acompanhar a implementação das cláusulas acordadas e assegurar a participação de diversos atores, incluindo órgãos públicos, empresas e representantes das comunidades afetadas.

Este artigo tem como objetivo realizar um mapeamento das reuniões do Comitê de Monitoramento do TAC, a fim de compreender como ocorreu a participação de comunidades quilombolas nas reuniões. A relevância deste estudo reside na importância de se avaliar como o Comitê tem operado, suas decisões e a efetividade das ações propostas, contribuindo assim para o debate sobre os processos de governança ambiental e justiça social na região.

Para tanto, a pesquisa adotou uma abordagem qualitativa, utilizando-se de análise documental das atas das reuniões do Comitê, complementada por uma pesquisa bibliográfica baseada em livros e artigos científicos que tratam de temas correlatos.

Para a análise documental, foram extraídas as atas das reuniões do comitê de Monitoramento do termo de ajustamento de conduta (TAC) da Hydro, extraídas do site do Ministério Público Federal (MPF, 2024). No site, constam 35 atas de reuniões, realizadas no período de 18.02.2020 a 26.03.2024. Para a revisão bibliográfica, utilizou-se autores que desenvolvem o pensamento latino americano, com o objetivo de averiguar em que medida houve participação social nas reuniões do Comitê de Monitoramento citado.

O trabalho foi dividido em 4 partes: após a introdução, realizou-se a caracterização da participação social no comitê de monitoramento do TAC. Após, discutiu-se o comitê de monitoramento como mecanismo de participação social e, por fim, as considerações finais.



## Caracterização da participação social no Comitê de Monitoramento do Termo de Ajustamento de Conduta da Hydro

O Termo de Ajustamento de Conduta (TAC) da Hydro foi assinado em 05 de setembro de 2018, pelo Ministério Público Federal, Ministério Público Estadual, Representantes do Estado do Pará e as Empresas Alunorte Alumina do Norte do Brasil S/A e Norks Hydro LTDA, a fim de adotar medidas emergenciais, bem como mitigar impactos e riscos ambientais criados pela atividade industrial na cidade de Barcarena-PA, bem como adotar melhorias socioambientais na região de Barcarena-PA, em razão do desastre ambiental, ocorridos nos dias 16 e 25 de fevereiro de 2018.

Foi estabelecido que o termo de ajustamento de conduta (TAC) objetiva a execução de ações avaliativas, de caráter emergencial, a fim de atender as comunidades locais, bem como garantir a a segurança dos depósitos de resíduos sólidos (DRS 01 e 02), além da melhoria e aprimoramento do plano de ações emergenciais (PAE).

Será tratado, a seguir, dos pontos principais acordados no TAC. O instrumento é composto das seguintes pactuações:

**Figura 1:** Quadro com as principais pactuações do Termo de Ajustamento de Conduta (TAC) da Hydro.

Cláusula	Título	Assunto
Cláusula 2	Do atendimento das comunidades	a) Contratação de auditorias independentes (Cláusula 2.1.1); b) Avaliação da qualidade do solo; c) Avaliação epidemiológica, clínica e laboratorial das comunidades atingidas pelos impactos do desastre de fevereiro de 2018.
Cláusula 2.1.2	Pagamento de Cartão-alimentação	Cartão-alimentação como parte das compensações às comunidades afetadas.

<b>Cláusula</b>	<b>Título</b>	<b>Assunto</b>
Cláusula 2.1.3	Pagamento de salário mínimo mensal	Pagamento de um salário mínimo mensal para famílias identificadas por auditoria e aceitas pelas partes.
Cláusula 3	Segurança e estabilidade dos depósitos de resíduos sólidos – DRS 01 e DRS 02	Estabilidade dos depósitos de resíduos sólidos, com auditorias independentes para garantir a segurança dos DRS 01 e DRS 02.
Cláusula 4	Segurança do processo produtivo, tratamento de efluentes e gestão de águas	Foco na segurança do processo produtivo da Hydro, incluindo tratamento de efluentes e gestão de águas.
Cláusula 5	Planos de ação emergenciais, executados por meio de auditoria independente	Execução de planos de ação emergenciais para garantir a resposta a incidentes, com auditoria independente para monitoramento.
Cláusula 6	Pagamento integral de multas, valores depositados no FEMA	Os valores das multas aplicadas à empresa serão depositados no Fundo Estadual de Meio Ambiente (FEMA).
Cláusula 8	Constituição do Comitê de Monitoramento do TAC	Formação do Comitê para monitorar o cumprimento do TAC e seus aditivos, com participação de representantes da sociedade civil e das comunidades.

**Fonte:** Atlas.ti, preparado pelas autoras.

O Comitê de acompanhamento do TAC da Hydro foi estabelecido na cláusula 8, item 8.3, onde foi estabelecida constituição de um Comitê de Monitoramento do TAC, no qual os participantes são as partes signatárias

do TAC e entidades da sociedade civil, com intuito de fiscalizar a execução do TAC, bem como apresentar críticas e sugestões de aprimoramento.

A primeira reunião ocorreu 18 de fevereiro de 2020 e, desde o início das reuniões, percebe-se um esforço no sentido de incluir nas discussões as comunidades quilombolas e tradicionais atingidas, as quais foram e ainda são representadas por membros das diversas comunidades, divididos em setores. As reuniões ocorrem em formato presencial e virtual.

A partir da leitura e análise das 35 reuniões que constam do site do MPF, foi extraída a seguinte nuvem de palavras, relacionada a participação social.

**Figura 2:** Nuvem de palavras sobre participação social nas reuniões do Comitê de monitoramento do Termo de Ajustamento de Conduta (TAC) da Hydro

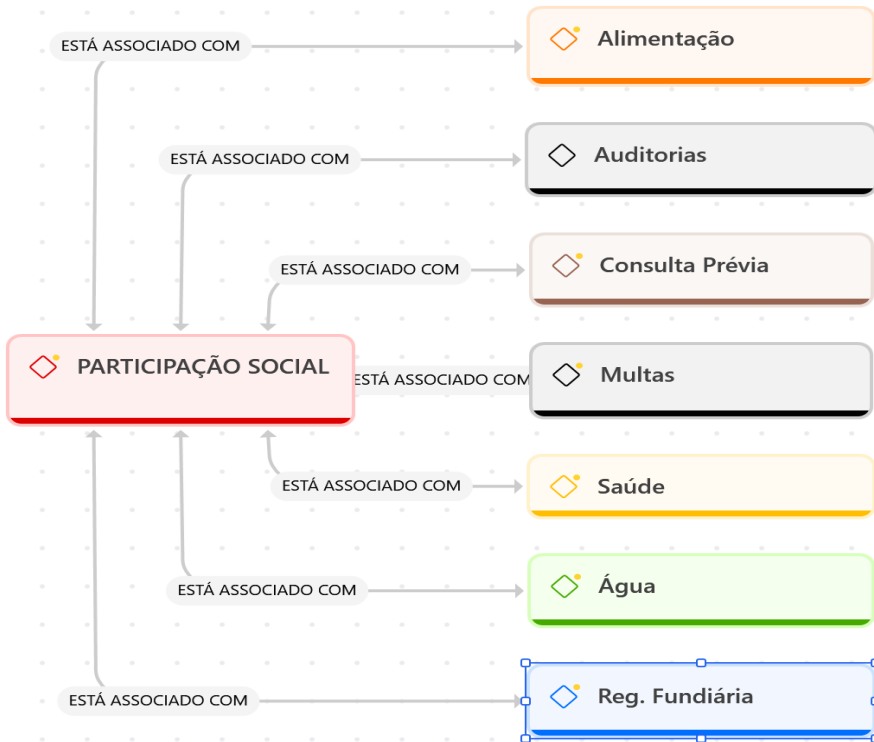


**Fonte:** Atlas.ti, preparado pelas autoras.

Infere-se da análise da nuvem de palavras que as comunidades estão presentes fortemente nas reuniões. Tanto que a palavra “comunidade” aparece 134 repetições e a palavra “quilombola” aparece 31 vezes nos trechos analisados. Percebe-se, inclusive, o nome de algumas lideranças comunitárias na nuvem de palavras.

Na página seguinte, expõe-se uma rede com as relações entre a participação social e os assuntos mais abordados:

**Figura 3:** Rede com os assuntos abordados pela participação da sociedade civil nas reuniões do Comitê de monitoramento do Termo de Ajustamento de Conduta (TAC) da Hydro.



**Fonte:** Atlas.ti, preparado pelas autoras.

Observa-se também os assuntos mais destacados pelos representantes das comunidades, que foi intitulado neste trabalho como participação social. Dentre os assuntos mais abordados pelas lideranças nas reuniões do TAC é a questão do tratamento e acesso da água às comunidades, a qual abordada com a frequência de 147 vezes nos trechos analisados. As comunidades atingidas pelo desastre ambiental não tem clareza a respeito do projeto de expansão da rede de abastecimento de água, bem como, demonstram muitas dúvidas a respeito da abrangência do projeto. Este assunto tem sido tratado com recorrência nas reuniões do comitê de monitoramento, inclusive, com muitos questionamentos em relação a questão

fundiária das comunidades quilombolas, que será tratada adiante. O representante da empresa de abastecimento de água, São Francisco afirmou que as questões fundiárias não foram consideradas para a expansão do abastecimento da água (ata da 17ª Reunião do Comitê de Acompanhamento do TAC, ocorrida no dia 27 de abril de 2021).

As discussões sobre o abastecimento de água foram constantes ao longo das reuniões. Houve um investimento inicial de R\$ 5 milhões para a criação de sistemas alternativos de tratamento e distribuição de água potável, posteriormente ampliado para R\$ 8 milhões na 33ª reunião (novembro de 2023). No entanto, comunidades como Conceição, Cupuaçu e São Lourenço não foram contempladas na expansão da rede, o que gerou questionamentos. Jackeline Sales, representante das comunidades, relatou que o cronograma de expansão não estava claro, e foi solicitado um esclarecimento por parte da concessionária Águas de São Francisco (19ª reunião).

Houve relatos sobre a má qualidade da água, inclusive de água com coloração avermelhada e problemas de saúde relacionados, como estomacais. As comunidades solicitaram análise de metais pesados na água e um cronograma detalhado de expansão do serviço, que ainda não foi apresentado de forma satisfatória (21ª e 33ª reuniões).

Outro ponto central foi a distribuição dos cartões-alimentação. A distribuição foi interrompida devido à pandemia, e as comunidades solicitaram seu retorno imediato, sugerindo a vacinação prioritária das equipes responsáveis pela entrega (19ª reunião). Diversas lideranças cobraram esclarecimentos sobre o motivo de algumas comunidades não terem recebido os cartões. Embora houvesse discussões nas 20ª e 21ª reuniões sobre a continuidade da distribuição, as dúvidas persistiram até a 33ª reunião, quando ainda não havia previsão clara de quando e como o processo seria retomado (19ª, 21ª e 33ª reuniões).

A aplicação dos valores das multas depositadas no FEMA foi um tema recorrente nas reuniões. As comunidades solicitaram mais transparência e participação nas decisões sobre o uso dos recursos. O MPF sugeriu a criação de um canal para recebimento de projetos das comunidades, garantindo uma participação mais ampla (21ª reunião). A questão foi novamente abordada na 34ª e 35ª reuniões, onde foi discutido o uso dos

recursos para projetos comunitários, com a proposta de que as próprias comunidades organizassem e enviassem seus projetos para serem analisados.

Várias auditorias foram planejadas e discutidas ao longo das reuniões, com destaque para a auditoria sobre a segurança e estabilidade dos depósitos de resíduos sólidos da Hydro. Também foram tratadas auditorias relacionadas à qualidade da água e a implementação de sistemas de monitoramento público para garantir a segurança ambiental e de saúde nas áreas afetadas. Os termos de referência dessas auditorias foram ajustados após considerações levantadas nas reuniões, como a inclusão de crianças e mulheres grávidas nos estudos epidemiológicos (21ª e 22ª reuniões).

A realização de consultas prévias, livres e informadas às comunidades quilombolas e tradicionais, conforme a Convenção 169 da OIT, foi uma demanda central das lideranças quilombolas. Houve repetidas solicitações para que a Hydro e a prefeitura de Barcarena respeitassem o direito dessas comunidades de serem consultadas antes da implementação de projetos que impactassem seus territórios (21ª e 35ª reuniões). Mário Santos, representante das comunidades quilombolas, reforçou que essas consultas são fundamentais para garantir que o projeto de expansão do sistema de abastecimento de água respeite os direitos territoriais e sociais das comunidades.

A questão da saúde foi discutida principalmente em relação à necessidade de um estudo epidemiológico para verificar a presença de metais pesados nas comunidades. A exclusão de mulheres grávidas e crianças menores de 5 anos desses exames foi questionada nas reuniões. Além disso, as comunidades relataram problemas de saúde ligados à má qualidade da água, reforçando a necessidade de uma análise mais profunda sobre os impactos ambientais na saúde pública (19ª e 21ª reuniões).

Embora o tema da regularização fundiária não tenha sido o foco principal das reuniões, foi mencionado em diversas ocasiões, especialmente em relação ao impacto das atividades da Hydro sobre os territórios quilombolas. As lideranças comunitárias cobraram mais ações por parte da prefeitura e do Estado para garantir a regularização das terras e o respeito aos territórios tradicionais, principalmente nas áreas afetadas pelos projetos de desenvolvimento e pelas atividades econômicas da empresa (35ª reunião).

## **O Comitê de Monitoramento como mecanismo de participação social**

A análise da participação social nas reuniões do Comitê de Monitoramento do TAC da Hydro em Barcarena é crucial para compreender a relação entre as comunidades quilombolas e os atores responsáveis pela execução das medidas pactuadas.

A análise da participação das comunidades quilombolas nas reuniões do Comitê de Monitoramento pode ser compreendida à luz de análises críticas formuladas por autores que discutem os processos de colonialidade numa perspectiva decolonial tais como, entre outros, Aníbal Quijano, Walter Mignolo e Ballestrin.

Para entender essa relação, o pensamento latino-americano oferece uma base sólida para um diálogo de saberes que transcenda as dicotomias e hierarquias impostas pela modernidade colonial (Castro; Freitas Pinto, 2018). Quijano (2000, p. 343) trouxe uma compreensão fundamental de como as estruturas coloniais continuam a influenciar o mundo pós-colonial, a partir do conceito de colonialidade do poder, o qual é central para entender as hierarquias raciais e econômicas globais. Segundo Quijano (2000, p. 343), a colonialidade do poder construiu a subjetividade do subalternizado, se utilizando do conceito de raça como forma de manter um padrão de poder e de escala social que situa o homem branco como acima dos indígenas e negros. Assim, a colonialidade é um dos elementos formadores do padrão mundial do poder capitalista (Quijano, 2005).

A colonialidade do poder, um conceito desenvolvido por Aníbal Quijano, exprime a constatação de que as relações de colonialidade nas esferas econômicas e política não findaram com a destruição do colonialismo (Ballestrin, 2013, p. 99). A expressão colonialidade do poder designa um processo fundamental de estruturação do sistema-mundo moderno/colonial, o qual articula lugares periféricos da divisão internacional do trabalho com a hierarquia étnico-racial global e com a inscrição de migrantes do Terceiro Mundo na hierarquia étnico-racial das cidades metropolitanas globais (Ballestrin, 2013, p. 100).

Ballestrin (2014, p. 204-206) argumenta que a colonialidade do poder articula os lugares periféricos na divisão internacional do trabalho com uma hierarquia étnico-racial global, perpetuando a dominação e exploração dos povos não-europeus. Mesmo com a descolonização jurídico-política, a colonialidade permanece como uma matriz de poder que influencia as dinâmicas globais e locais de poder.

Nesse contexto, Quijano (2005, p. 109) conceitua a colonialidade do poder como um padrão de dominação mundial estabelecido a partir da conquista da América e da formação do capitalismo moderno e eurocêntrico, de modo que não há modernidade sem colonialidade (Mignolo, 2017, p. 2). Mignolo (2017, p. 2) destaca o caráter intrinsecamente colonial da narrativa da modernidade, ao apontar que a colonialidade não é um vestígio do passado, mas uma realidade persistente que continua a moldar o mundo contemporâneo. Conforme afirma Quijano (2005, p. 117), a ideia de raça não é conhecida antes do descobrimento da América e foi estabelecida como uma maneira de classificação social da população, além de ter sido o modo de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. Os traços fenotípicos dos colonizados foram utilizados como característica da categoria racial, passando a existir novas identidades sociais: índios, negros e mestiços.

A ideia de colonialidade do poder, desenvolvida por Quijano (2005), se revela nas estruturas assimétricas de negociação e deliberação no Comitê, onde as vozes das comunidades subalternas são ouvidas, mas não necessariamente levadas em consideração com a devida prioridade. Essas comunidades, apesar de serem as principais afetadas pelas operações da Hydro, não têm o mesmo poder de decisão que as empresas e os representantes técnicos.

De fato, ao observar os registros das reuniões, pode-se notar a persistência da colonialidade do poder, uma vez que, apesar da intenção de incluir as vozes comunitárias, muitos dos temas levantados pelas comunidades quilombolas não receberam soluções imediatas ou eficazes, revelando assimetrias na participação e na capacidade de negociação.

Nesse sentido, Mignolo (2017) argumenta que a modernidade, vista historicamente como um projeto exclusivamente europeu, está intrinse-



camente ligada à colonialidade, um sistema de dominação que marginaliza formas de conhecimento não europeias. O autor propõe a decolonialidade como uma estratégia para recuperar e valorizar os saberes indígenas e locais, subvertendo a lógica eurocêntrica que historicamente desvalorizou esses conhecimentos.

A ideia de que a modernidade não pode ser dissociada da colonialidade (Mignolo, 2017) e que ambas são partes constitutivas de um mesmo processo histórico sugere que as formas de opressão e exploração não se limitaram ao campo econômico, mas também impactaram diretamente as epistemologias dos povos colonizados. Quijano (2000), ao discutir a colonialidade do poder, revela como as estruturas coloniais continuam a influenciar as relações de poder e os sistemas de saber contemporâneos, perpetuando uma hierarquia racial e epistemológica. As reuniões do Comitê exemplificam essa lógica, onde as comunidades são incluídas formalmente, mas permanecem à margem das decisões efetivas.

Segundo Mignolo (2013, p. 12-14), a colonialidade é uma matriz de poder que perpetua desigualdades e hierarquias, dividindo o mundo entre centros de poder, formados pelos países europeus e seus descendentes e periferias, formados países colonizados. Esta matriz é composta por vários eixos interligados, incluindo o controle econômico, político, social e epistemológico. Mignolo (2013, p. 12-14) conceitua a colonialidade do ser e do saber, destacando como a subjetividade dos colonizados e seus conhecimentos foram e continuam a ser desvalorizados e marginalizados (Mignolo, 2013, p. 12-14). Nesse contexto, Mignolo (2013, p. 20-21) também propõe a decolonialidade como uma forma de resistência e ruptura com a colonialidade, na busca de uma epistemologia pluriversal, a fim de promover a valorização dos saberes e práticas dos povos colonizados (Mignolo, 2013, p. 20-21).

Ballestrin (2014, p. 200) analisa a colonialidade como uma lógica relacional que atravessa diferentes esferas da vida social, política e econômica e explica que a colonialidade é um conceito fundamental para compreender a persistência das estruturas de poder coloniais mesmo após o fim das administrações coloniais. Nesse sentido, Ballestrin (2014, 200), sustenta que a verdadeira inclusão democrática requer não apenas a participa-

ção formal, mas a garantia de que as vozes marginalizadas tenham impacto real sobre as decisões. No caso das reuniões do Comitê, essa condição não foi plenamente atendida, dado que muitas das demandas das comunidades permaneceram sem solução, ou foram respondidas de forma inadequada.

Dussel (1993, p. 72-75) critica a ideia de que a modernidade europeia é a única forma legítima de civilização e propõe um diálogo intercultural genuíno que reconheça e valorize outras culturas. Nessa perspectiva, Dussel (1993, p. 105-108) apresenta a ideia de transmodernidade, como a superação da modernidade ocidental por meio de uma integração das diferentes culturas e tradições do mundo, a fim de promover a inclusão dos saberes e práticas dos povos historicamente oprimidos e superar a dicotomia entre o centro e a periferia (Dussel, 1993, p. 143-146). O autor desenvolve conceitos da filosofia da libertação que defende a emancipação dos povos oprimidos, pautada em princípios éticos que colocam os interesses e as necessidades dos marginalizados no centro das preocupações filosóficas e políticas (Dussel, 1993, p. 89-93).

A crítica de Dussel (1993) à modernidade eurocêntrica também é pertinente. Ele argumenta que o modelo de modernidade oculta e marginaliza os saberes e necessidades dos povos subalternos, o que se reflete na condução das reuniões do Comitê de Monitoramento, onde as demandas das comunidades quilombolas foram repetidamente subvalorizadas em comparação às justificativas técnicas e burocráticas apresentadas pelas empresas.

Para Dussel (1993, p. 39-42) é importante valorizar as contribuições e experiências dos povos colonizados, por meio de um diálogo intercultural, onde as diferentes culturas e epistemologias sejam valorizadas e ouvidas. Dessa maneira, Dussel, propõe a desconstrução da racionalidade, imposta pela modernidade, por meio da construção de um diálogo intercultural, no qual múltiplas racionalidades coexistam e interajam de forma equitativa.

Nessa senda, Santos (2009, p. 22) desenvolve o conceito de pensamento abissal como uma lógica de exclusão radical que cria divisões radicais entre o que considera conhecimento válido e outras formas de saberes que são relegadas à invisibilidade ou ao não-conhecimento. Nesse sentido, ocorre a invisibilidade das formas de conhecimento que não se encaixam

em nenhuma das maneiras que são o padrão da modernidade ocidental, tais como, conhecimentos populares, leigos, indígenas e camponeses (Santos, 2009, p. 25).

Santos (2009, p. 22) divide a realidade social em duas zonas: a “zona do ser” e a “zona do não-ser”. A “zona do ser” é composta pelos indivíduos e sociedades que são reconhecidos como plenamente humanos e capazes de participar na produção de conhecimento válido. Em contraste, a “zona do não-ser” é ocupada por aqueles que são considerados inferiores, sendo seus conhecimentos e práticas sistematicamente ignorados ou desqualificados.

Para Santos (2009, p. 48-49) afirma que a ecologia de saberes é uma maneira de superar o pensamento abissal, promovendo uma articulação entre diferentes formas de conhecimento, incluindo aquelas marginalizadas pelo conhecimento científico dominante. A partir de uma abordagem que valoriza a diversidade epistemológica, Santos (2009, p. 41) defende a busca por um diálogo entre saberes acadêmicos e não acadêmicos, científicos e tradicionais, a fim de desenvolver de um pensamento alternativo, que deve ser construído com base no cosmopolitismo subalterno, a partir do que o autor chama de sociologias das emergências (Santos, 2009, p. 42).

Nesse contexto, o cosmopolitismo subalterno se exterioriza como uma forma de globalização contra-hegemônica, que se manifesta através de redes, iniciativas, organizações e movimentos que lutam contra a exclusão econômica, social, política e cultural gerada pelo capitalismo global neoliberal (Santos, 2009, p. 42). Nessa senda, Santos (2009, p. 43) define o pensamento pós-abissal como uma abordagem que supera a divisão característica do pensamento moderno ocidental, visando transcender esta divisão colonial, ao valorizar a pluralidade epistemológica, bem como a diversidade de conhecimentos produzidos por diferentes culturas e sociedades.

Santos (2009, p. 48) destaca que o pensamento pós-abissal é essencial para enfrentar as crises contemporâneas, bem como construir alternativas viáveis ao modelo hegemônico de desenvolvimento e progresso, por meio da compreensão entre diferentes sistemas de conhecimento, permitindo a construção de soluções mais inclusivas e sustentáveis para os problemas globais. Nessa perspectiva, Santos (2009, p. 44) sintetiza o pensamento pós-abissal, como uma forma de aprender com as epistemo-

logias do sul, por meio de uma pluralidade de conhecimentos, além do conhecimento científico, o qual pretende dar consistência epistemológica ao pensamento pluralista e propositivo (Santos, 2009, p. 47).

Santos (2009, p. 49) defende a co-presença entre o conhecimento científico e não científico, por meio da busca de inter-subjetividade, com o intuito de desenvolver a ecologia de saberes. Desta maneira, os saberes que se cruzam na ecologia de saberes não são apenas teorias abstratas, mas estão profundamente enraizados em práticas sociais concretas. A interação entre diferentes saberes surge da necessidade de resolver problemas que emergem de situações práticas, promovendo um diálogo contínuo e transformador (Santos, 2009, p. 50).

Nessa perspectiva, o pragmatismo epistemológico se justifica pelo fato de que as experiências de vida das pessoas subalternizadas lhes são inteligíveis, por meio de um conhecimento das consequências (Santos, 2009, p. 50). Assim, Santos (2009, p. 51) afirma que nenhum saber é completo em si mesmo, eis que todos os saberes são interdependentes, necessitando uns dos outros para enfrentar problemas complexos.

Nesse contexto, Santos (2009) avança ao propor a ecologia de saberes como uma alternativa ao pensamento abissal, que criou divisões radicais entre os saberes considerados válidos e aqueles relegados à invisibilidade. O autor sugere que o diálogo entre conhecimentos científicos e não científicos, entre saberes acadêmicos e saberes populares, é fundamental para a construção de alternativas epistemológicas e sociais mais inclusivas. Santos (2009, p. 44) defende que o pensamento pós-abissal permite superar as divisões coloniais e promover uma pluralidade epistemológica, possibilitando que saberes anteriormente marginalizados ocupem um espaço legítimo no cenário global.

Assim, a decolonialidade não apenas desafia as estruturas de poder globais, mas também fomenta o diálogo de saberes, ao valorizar a interconexão entre diferentes formas de conhecimento. Esse processo é crucial para repensar o desenvolvimento sustentável e a justiça social, uma vez que permite que comunidades historicamente subalternizadas, como as quilombolas, sejam agentes ativos na produção de conhecimento e na construção de soluções para seus próprios contextos socioambientais.

## Considerações finais

Buscou-se com o presente estudo realizar um mapeamento das reuniões do Comitê de Monitoramento do Termo de Ajustamento de Conduta (TAC) da Hydro em Barcarena, com foco na participação social das comunidades quilombolas e na efetividade das ações acordadas.

Apesar do TAC ter sido estabelecido como uma ferramenta de mitigação dos impactos socioambientais causados pela empresa, verificou-se que a participação das comunidades quilombolas no processo de monitoramento foi marcada por assimetrias de poder, burocracias institucionais e barreiras à efetiva inclusão de suas demandas.

As comunidades quilombolas participaram ativamente das reuniões do Comitê de Monitoramento, levantando preocupações sobre os impactos socioambientais das operações da Hydro em suas terras. A presença dessas comunidades nos encontros é uma evidência de sua luta por visibilidade e justiça. No entanto, a efetividade dessa participação foi limitada por diversos fatores, como a dificuldade de acesso a informações técnicas, a burocracia institucional e a demora na implementação das medidas discutidas.

As reuniões do Comitê revelaram que as principais reivindicações das comunidades, como a compensação financeira, a distribuição de água potável e a melhoria das condições de saúde e segurança, foram tratadas de forma lenta e, muitas vezes, insuficiente. As justificativas apresentadas pelos representantes das empresas compromissárias, pautadas na complexidade técnica das operações e na necessidade de auditorias e estudos adicionais, evidenciam uma dinâmica que perpetua a marginalização dos interesses das comunidades subalternas, reiterando o desequilíbrio de poder nas decisões.

Em termos de participação social, os resultados indicam que, embora as comunidades tenham acesso às reuniões e espaço para expressar suas preocupações, sua influência real sobre o curso das ações é limitada. A efetividade do Comitê de Monitoramento depende, portanto, de uma reconfiguração das relações de poder, onde as demandas das comunidades quilombolas sejam tratadas com a urgência e a relevância que merecem, a fim de reparar os danos sofridos.

O presente estudo tem limitações, uma vez que foram analisadas as atas das reuniões, entretanto não foi possível obter dados relacionados à implementação de políticas públicas específicas para as comunidades afetadas, o que restringe a avaliação dos impactos das ações propostas.

Como propostas para estudos futuros, acredita-se ser importante investigar quais medidas podem ser adotadas para garantir que as vozes das comunidades tradicionais sejam efetivamente ouvidas e respeitadas nos processos decisórios que afetam seus territórios.

## Referências

BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 11, p. 89-117, 2013.

\_\_\_\_\_. Colonialidade e Democracia. **Revista Estudos Políticos**. v. 5, n.9, p. 191-209, 2014.

CASTRO, E. Estratégias de expansão territorial de empresas minerais na Amazônia, desastres socioambientais e “zonas de sacrifício”. In: CASTRO, E. R.; CARMO, E. D. (orgs.) **Desastres e crimes da mineração em Barcarena**. Belém: NAEA, 2019.

CASTRO, E.; PINTO, E. R. **Decolonialidade e sociologia na América Latina**. Belém: NAEA, 2018.

DUSSEL, E. **O encobrimento do outro: A origem do mito da modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1993.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: E. LANDER (org.) **A colonialidade do saber: Etnocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 107-126.

ESCOBAR, A. **Encountering development. The making and unmaking of the Third World**. Princeton: Princeton University Press, 1995.

\_\_\_\_\_. **Sentipensar con la tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia**. Buenos Aires: Unaula, 2014. Disponível: [http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/escpos-unaula/20170802050253/pdf\\_460.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/escpos-unaula/20170802050253/pdf_460.pdf)>. Acesso: 09/07/2024.

FANON, F. **Os condenados da terra**. Juiz de Fora: UFJF, 2010.

FERREIRA, A. P.; SIMÕES, H. C. G. Q.; AMORAS, F. C. Termos de ajustamento de conduta ambiental na Amazônia. **Veredas do direito: Direito ambiental e desenvolvimento sustentável**, v. 14, n. 28, p. 167-193, 2017.

GROSGOUEL, R. Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada. **Revista de Estudos Decoloniais**, v. 1, n. 1, p. 1-20, 2018.

MAZZILLI, H. N. **A defesa dos interesses difusos em juízo: Meio ambiente, consumidor, patrimônio cultural, patrimônio público e outros interesses**. São Paulo: Saraiva, 2009.

MPF (Ministério Público Federal). **Atas das reuniões do Comitê de Acompanhamento (CA) do Termo de Ajustamento de Conduta (TAC) da Hydro**. Disponível: <https://www.mpf.mp.br/pa/sala-de-imprensa/paginas-especiais/paginas-caso-hydro/atas-do-comite-de-acompanhamento/>. Acesso: 23/07/2024.

MIGNOLO, W. Colonialidade: O lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 32, n. 94, p. 11-21, 2013.

**Termo de ajustamento de conduta da Hydro.** Disponível: <https://tachydro.com.br/wp-content/uploads/2024/06/termo-de-compromisso-de-ajustamento-de-conduta-21-06-2024.pdf>. Acesso: 23/07/2024.

TRANFIELD, D.; DENVER, D.; SMART, P. Towards a methodology for developing evidence-informed management knowledge by means of systematic review. **British Journal of Management**, v. 14, n. 3, p. 207-222, 2003.



# **Sustentabilidade da floresta no quilombo de Bela Aurora contra a predação cíclica**

*Adinaura da Gama Ramos  
Simone da Silva Matos  
Vanderlúcia da Silva Ponte  
Wicken Klaywer Luz Lopes*

## **Introdução**

Em pronunciamento oficial no ano de 2023, o Secretário Geral das Nações Unidas (ONU) Antonio Guterres declarou que a terra está vivendo a era da ebulição global. Seu pronunciamento se referia aos problemas das mudanças climáticas e aquecimento global, termos referidos à situação do planeta na atualidade devido ao aumento gradual da temperatura a cada ano. O pronunciamento de Guterres não é isolado, ele acompanha um progressivo debate da problemática global do meio ambiente que vem acontecendo desde a segunda metade do século XX, iniciado com a Conferência de Estocolmo em 1972.

Em relação aos desastres ambientais, o Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (PNUMA), deu origem a um controverso debate a partir do relatório Brundtland de 1987, apontando responsabilidades globais a respeito da sustentabilidade das florestas tropicais do mundo, incluindo a Amazônia. Essa discussão colocava em foco a governança planetária das florestas dos trópicos úmidos da América Latina, lançando mão do discurso

ideológico de internacionalização da Amazônia. Pretendia-se com isso unir esforços para conter as problemáticas que acometiam a floresta, atribuindo responsabilidades globais aos seus desafios climáticos, considerando que a floresta amazônica passaria a ser vista como patrimônio da humanidade. Essa justificativa influenciaria a ação externa das potências ocidentais sobre a Amazônia, marcando a dominação desses países sobre a região.

Essa dominação não é alheia na História da Amazônia, ela faz parte de toda a estrutura colonial dos países europeus como Inglaterra, França, Holanda, Espanha e Portugal, que desde 1500 disputaram esses territórios. Uma das características dessa colonização é a força combativa imposta sobre os povos originários dessas terras, marcando o massacre e genocídio de nações indígenas inteiras e o desaparecimento de importante acervo cultural. Além disso, esses territórios foram degradados pela agricultura de monocultivo com a força de trabalho escravo de negros e indígenas, forma de produção nociva ao solo e à preservação dos recursos naturais.

Ao desconsiderarem o manejo feito pelos povos tradicionais no trato das florestas, os agentes públicos e privados condenaram o futuro da Amazônia, uma vez que o processo exploratório acentuado, sobretudo na forma de commodities, ocasionaram problemáticas ambientais e climáticas irremediáveis até os dias atuais, intensificadas pela massiva e constante revolução industrial, que desde seu apogeu promove descartes incontáveis de poluentes na atmosfera, impactando fortemente os países do hemisfério sul, em especial a Amazônia.

Esse manejo exploratório deve ser estudado com maior atenção, pois, se considerarmos o processo de ocupação na Amazônia, é possível perceber, por meio dos estudos arqueológicos, que as populações originárias da Amazônia desenvolveram manejos sustentáveis da floresta há aproximadamente 12 mil anos. Se esses povos e seus descendentes contemporâneos habitam há muito tempo essa região e manejam os recursos naturais de forma não predatória, sem comprometer a sociobiodiversidade, então esses conhecimentos deveriam ser adotados como medidas mitigatórias dos impactos ambientais.

Nas sessões subsequentes, essa questão será analisada sob novas perspectivas de uso e manejo da floresta Amazônica, considerando-se sua consonância aos saberes tradicionais de seus povos. Na primeira sessão en-

fatizaremos os aspectos de ocupação da Amazônia, ressaltando os debates arqueológico e histórico e as controvérsias deles decorridos para entendermos possíveis soluções para o enfrentamento dos problemas ambientais atuais.

Na segunda sessão abordaremos as questões que limitam o acesso aos recursos naturais e às políticas públicas da Comunidade Quilombola Bela Aurora, situada no município de Cachoeira do Piriá, macrorregião do nordeste paraense, bem como o modo de vida sustentável desse quilombo, destacando como os saberes indígenas e quilombolas ali confluentes parecem mais adequados para o manejo e a conservação natural da floresta e de sua sustentabilidade.

A pesquisa foi realizada no quilombo de Bela Aurora a partir da experiência etnográfica e de entrevistas semiestruturadas por meio das quais foi possível entender como essa comunidade desenvolve o manejo da floresta. O método etnográfico adotado identificou por meio de trabalho de campo e da observação direta as narrativas orais dos moradores e suas percepções sobre a sociobiodiversidade.

O exercício do olhar (ver), do escutar (ouvir) e do escrever (interpretar o Outro), tal qual como proposto por Cardoso de Oliveira (1996), impôs às pesquisadoras e ao pesquisador deslocamento de sua própria cultura para se situar no interior da realidade observada através da participação efetiva nas formas de sociabilidade por meio das quais a realidade investigada lhes foi apresentada.

Roberto Da Matta (1978, 1981) denominou esse sentimento de estar lá –deslocar-se de sua cultura para estabelecer o encontro como o Outro e com sua alteridade –, de processo permanente de busca e entendimento de outras culturas. Para Wagner (2010), o conceito de cultura é uma invenção construída como ferramenta analítica destituída de realidade em si, ele nos chama atenção ao modo como operam o modo de simbolização ocidental e o modo de simbolização característico das sociedades autóctones, remetendo-nos reflexivamente ao conceito de cultura para dar conta das diferentes formas de simbolização humana.

## Formas de ocupação humana da região amazônica

As formas de ocupação humana influenciaram a sociobiodiversidade da região Amazônica, de modo que os povos originários adaptaram e domesticaram espécies diversas de flora e fauna em diferentes ecossistemas. É como salientam os estudos de Posey (1985, p. 139), ressaltando que *o conhecimento indígena permite o intercâmbio de material botânico entre microclimas para aumentar a diversidade biológica em áreas manejadas*, sendo pontuado em sua pesquisa que *o conhecimento indígena é de extrema importância no desenvolvimento de novas estratégias para a conservação da floresta e do campo/cerrado* (Posey, 1985, p. 139).

Segundo dados arqueológicos, o início da ocupação da região amazônica por seres humanos data de 11.200 anos e refere-se a uma região próxima à cidade de Santarém no Pará. Para Roosevelt *et al.* (1996), em aproximadamente 8.000 anos, foram encontrados os vestígios cerâmicos mais antigos de todo o continente americano, sendo este um importante marcador de presença humana.

A arqueologia amazônica nos ensina que o quadro de diversidade cultural verificado no presente entre os povos ameríndios da região tem suas raízes no passado profundo do início do Holoceno. Ao longo da história os povos amazônicos produziram diversidade natural e diversidade cultural, criando um rico patrimônio socioambiental (Neves, 2019, p. 397).

A Amazônia pré-colonial teve forte influência dos grupos amazônicos Arawak e Tupi, além de outros grupos etnolinguísticos como o Karib e Jê, sendo a distribuição espacial desses grupos com concentração de populações Arawak na margem esquerda do rio Amazonas e população Tupi na margem direita (Hornborg, 2005). Ainda segundo Hornborg (2005, p. 598), *o grupo Arawak destacou-se pela apropriação das planícies férteis, o domínio da navegação e do comércio nos rios, agricultura intensiva e assentamentos populacionais*.

Cabe ressaltar que resultados de estudos arqueológicos evidenciam a formação de terras pretas nos quintais amazônicos de comunidades ribeirinhas, o que para Neves (2016, p. 38) representa um sinal claro de modificação da natureza, principalmente dos solos, por parte dos povos indígenas

que ocuparam a região. Estudos organizados por Betancourt *et al.* (2016) também sinalizam os vestígios arqueológicos na Amazônia, expondo o papel da cerâmica no cotidiano dos ribeirinhos. Logo, as cerâmicas e as terras pretas constituem aspectos ambientais antropogênicos que caracterizam a diversidade cultural e agrícola na Amazônia desde os tempos pré-históricos.

Com o processo de colonização europeia e a disputa por territórios, iniciados no século XVI, Espanha e Portugal concorreram pelo controle da América do Sul, incluindo a Amazônia, em que, no primeiro século de invasão, os europeus encontraram de quatro a cinco milhões de indígenas habitando o território (Denevan, 1996). A formação territorial da Amazônia é resultado de conflitos por diferentes processos de expansão/invasão capitalista na região, disputas e interações entre povos originários e colonizadores europeus e potências rivais, o que ocasionou a redução dos povos indígenas em aproximadamente 90% no século XVII.

As relações de poder e de produção de riqueza na Amazônia, entre os séculos XVII até meados do século XVIII, ancoraram-se no trabalho forçado de nações indígenas, por meio de modalidades de aprisionamentos, assentamentos em aldeamentos; por resgates, que consistiam na compra, pelas tropas portuguesas, de prisioneiros indígenas, capturados nas chamadas guerras justas, as quais eram comandadas por autoridades indígenas; além do pastorado, que era uma forma de conduzir, controlar, manipular, em síntese, era estratégia de exercício do poder das ordens religiosas para catequizar as populações autóctones (Dias, 2019, p. 240).

A catequese e os aldeamentos indígenas se tornaram um modo de divisão social dos indígenas, pois aqueles que eram “descidos” também eram representados como “mansos”, e os que não se submetiam ao regime geográfico dos descimentos eram tidos como “bravos”. Essa divisão social das populações amazônicas também construiu uma distribuição espacial das práticas de violência colonial: aos “mansos” era reservada a catequese; aos “bravos”, as tropas de resgate e as guerras justas.

Segundo Malheiro (2021), várias foram as tecnologias políticas usadas para garantir o uso dos corpos indígenas que não se sujeitavam à catequese e ao trabalho colonial; sendo a primeira delas as guerras justas, como salienta o autor:

Para justificar uma guerra como justa foi preciso construir uma imagem de um outro, cuja vida pode ser destruída sem prejuízo, portanto, o suplício dos corpos indígenas considerados bravos tornou-se a forma de representação do poder pastoral das ordens religiosas e do poder soberano da Coroa portuguesa [...] foi preciso tornar o indígena um objeto desprezível para o qual a morte é uma libertação e extermínios foram justificados, inspirados em legislações medievais, como forma de punição contra o paganismo, a antropofagia e à atuação dos pajés (Malheiro, 2021, p. 92).

Para tanto, as tropas de resgate, que constituíam tecnologia política construída para justificar o controle de corpos indígenas para a escravização, por meio da troca ou resgate de prisioneiros de guerras entre etnias distintas, atuaram intensamente nesse período.

A partir de fontes coloniais, entre os anos de 1621 e 1626, sob o comando do capitão-mor do Estado do Grão-Pará, teriam sido exterminados ou conduzidos ao cativeiro cerca de 500 mil indígenas, e por volta de 1669, o padre Antônio Vieira estimava mais de 2 milhões de indígenas mortos no Grão-Pará e Maranhão como resultado do empreendimento colonial (Oliveira; Freire, 2006).

A estratégia colonial pombalina foi a criação do Diretório dos Índios que, com a intenção de “libertar” os povos aldeados do domínio das ordens religiosas, estabeleceu uma nova forma de exercício do poder, distinta do poder pastoral, pois nesse momento importava a “preparação”, enquadramento para a vida civil, por meio de adestramento de corpos e hábitos. Como aponta Oliveira (2016, p. 172), *ao contrário da pretendida emancipação dos indígenas e a ampliação de sua participação na vida civil, o que ocorreu na prática foi o agravamento das formas de exploração da mão de obra indígena*. A brutalidade da exploração do trabalho indígena gerou um quadro de proliferação de fome e epidemias que dizimou cerca de 15 mil indígenas, entre 1779 e 1781, só no Pará (Almeida *apud* Oliveira, 2016). As aldeias do diretório eram vulneráveis às epidemias, além do excesso de trabalho, do abuso, dos castigos brutais e da insatisfação com o modo de vida estranha que levavam às fugas dos indígenas.

Os chamados “descimentos” configuraram-se em dispositivos usados para trazer milhares de indígenas de suas aldeias e substituir as perdas populacionais das povoações, vilas e cidades. A esse respeito, Malheiro

(2021, p. 101) afirma que *o cativo de indígenas continuou, assim como seu extermínio por uma guerra oficial pela busca de força de trabalho[...], associado ao flagelo dos corpos negros africanos* que, no Censo de 1774, segundo Azevedo e Silva (2002), eram em um número de 11.886 no Grão-Pará, 222 na recém-criada província do Rio Negro e 16.958 no Maranhão. (Malheiro, 2021, p. 101).

Como afirma Farage (1991, p. 28), *o próprio Estado tornava-se empresário dos resgates*, o que demonstra que tal prática era generalizada entre missionários, colonos e o Estado. A importância dos missionários passou a soar como uma ameaça à soberania do Estado. Assim, em 1750 é assinado o Tratado de Madri, onde o princípio do *uti possidetis* legitima a ideia de que o domínio do território significava ocupação e povoamento.

Neves (2015, p. 23) relata que para atender aos interesses coloniais, principalmente nas plantações de cana de açúcar, diferentes migrações de africanos escravizados foram trazidas para a região e passaram a enfrentar uma situação muito semelhante à dos indígenas, sem que tivessem, a princípio, a possibilidade de se refugiar na floresta, o que logo começou a acontecer e deu origem aos quilombos, culminando em significativa mudança no traço étnico cultural da região Amazônica.

Como aludiu Gomes (1997), as relações socioculturais e econômicas entre negros e indígenas em todo o território brasileiro se fizeram intensas e fundamentais para entendermos o desenvolvimento do campesinato brasileiro. Na região amazônica, em especial no nordeste paraense, fronteira entre o Pará e o Maranhão, a formação dos quilombos se deu, em grande parte, a partir de casamentos entre negros e indígenas, como referem os estudos de Hurley (1932), Darcy Ribeiro (2020) e Gomes (1997, p. 53), segundo o qual os mocambos eram *como o verde das matas, floresciam e davam o tom por toda parte*, e têm raízes nas relações estabelecidas entre negros e indígenas forjadas no comércio e trocas, representando espaços de resistência que possibilitavam a interação de saberes e práticas nas relações socioculturais.

As *relações afroindígenas*, entendidas conforme as acepções de Marcio Goldman (2015, p. 641), correspondem a uma gama de agencia-

mentos marcados por combinações e transformações resultantes da colonização e escravização, e também das resistências às tentativas de submissão. No entendimento de Goldman (2015), essa mistura não se anula ou desfaz, mas preserva as singularidades daquilo que se mistura.

Em meados do século XIX se estabelece nova relação de dominação e exploração na região amazônica, com a extração do látex da *hevea brasiliensis*, matéria-prima para a fabricação da borracha; nesse sentido, ocorreu um intenso fluxo migratório para a Amazônia, principalmente de nordestinos que estavam sendo afetados pela seca. O imigrante passava a viver com sua família, isolado nos centros de produção da borracha, distante dos demais produtores, sob condições de semiescravidão por dívidas.

Na segunda metade do século XIX, a Amazônia se tornou um grande centro de exploração e comercialização da borracha, chamada fase de expansão gomífera. O sistema de aviamento deu-se por aquilo que Marques (2019, p. 61) denominou de *prisão sustentada numa cadeia de endividamento*, em que seringalistas cobravam dos seringueiros alimentação, estadia e ferramentas de trabalho, gerando dívidas permanentes que os impediam de deixar o seringal, sob pena de sofrer violências emocionais e físicas.

Em contraposição à superexploração dos trabalhadores da borracha, formou-se uma elite urbana nas duas principais capitais da Amazônia, Belém e Manaus, que usufruíram de alto padrão de vida e serviços urbanos graças ao mercado da borracha.

No século XX, com os governos de Vargas e Figueiredo, ocorre significativa mudança no cenário amazônico devido ao processo de industrialização iniciado no país, sendo criado o Programa de Polos de desenvolvimento regional Agropecuários e Agrominerais da Amazônia. A nova dinâmica espacial viabilizou fluxos de matéria e energia violando territórios e territorialidades por meio de lógicas autoritárias, justificadas pela proposta de segurança nacional em resposta ao suposto risco do “vazio” amazônico.

Os sistemas tradicionais agrícolas e de uso dos recursos naturais veem passando por processo de homogeneização das espécies cultivadas e



das técnicas agrícolas, a exemplo das monoculturas do dendê, soja e ucuuba, que têm se expandido na região do nordeste paraense, dada sua dependência com o capital. Então, as mudanças atuais costumam ser motivo de preocupação, uma vez que podem se constituir em mecanismos de erosão dos conhecimentos e das espécies que fazem a riqueza da região e participam do manejo da diversidade biológica e cultural (Emperaire *et al.*, 2008).

Os projetos agromineradores para a Amazônia impactam nos territórios indígenas e quilombolas e na proteção da floresta Amazônica, como podemos observar nos recentes dados revelados pelo estudo do Instituto de Pesquisa Ambiental da Amazônia (IPAM), apresentado em abril de 2024, no qual consta que cerca de 241 mil hectares é o tamanho das ocupações feitas por garimpos na Amazônia brasileira e, desse total, 25 mil hectares são áreas de 17 terras indígenas (TIs). A pesquisa analisou a atividade mineradora na região ao longo de 37 anos, entre 1985 e 2022, sendo o maior impacto ocorrido entre 2016 e 2022, exatamente nas terras indígenas onde o garimpo cresceu 361%, como mostra a matéria publicada na página do Portal Amazônia<sup>1</sup>.

Não diferente do restante do território da Amazônia Legal, o território do Nordeste Paraense já perdeu grande área de floresta primária da Amazônia e gerou acentuado empobrecimento da população local. De acordo com Castro (2007), os resultados do processo de mobilidade do capital e do trabalho têm sido percebidos na Amazônia Legal tanto pelo aumento do volume da produção madeireira, agropecuária e de mineração, quanto pelo mapa de conflitos agrários, identificando atores e recursos em disputa que ocasionam problemas ambientais e desigualdade social.

Contemporaneamente, esses processos exploratórios ganham novas configurações de acordo com a realidade atual, no entanto, preservam as características originárias das formas de dominação colonial da História da Amazônia. Essas características estão ligadas às continuidades que explicam a colonialidade deixada mesmo após o fim institucionalmente oficializado do período de colonização, em que, segundo Quijano, *a matriz colonial de poder produziu as circunstâncias que resultaram na*

---

<sup>1</sup> <https://portalamazonia.com/meio-ambiente/amazonia-garimpo-cresceu-361-em-terras-indigenas-de-2016-a-2022/>.

*discriminação social codificada de várias maneiras como racial, étnica ou nacional* (Quijano, 2007, p. 168).

Na Amazônia atual, ainda se impõem verdadeiras necropolíticas de violência e massacre dos povos tradicionais que habitam terras que são valiosíssimas para o lobby da monocultura predatória, sobretudo por meio de grandes fazendeiros e investidores. Esses investimentos não se fazem sem o apoio do Estado, configurado em grandes projetos com estruturas colossais e contraditoriamente de poder destrutivo como as hidrelétricas, o agronegócio e a mineração, assim como por meio de atores criminosos que participam do mesmo jogo por vias ilegais, como os garimpos e a grilagem de terra. Tudo isso consolida a destruição ambiental associada ao capitalismo global.

Um importante debate acerca dos conhecimentos dos povos tradicionais sobre a floresta tem possibilitado entender diferentes maneiras de garantir a preservação ambiental e a qualidade de vida na Amazônia. Essa discussão é acompanhada de uma virada epistemológica, que considera os saberes indígenas e quilombolas adequados para o manejo e conservação natural das florestas. A complexidade de formas de cultivo e de manejo ambiental entre as populações amazônicas aponta para a capacidade de confluência de saberes entre povos e comunidades tradicionais, como já sinalizou Santos (2018), entre os povos indígenas e comunidades quilombolas, *a Amazônia não é apenas foco de biodiversidade agrícola, ela é também espaço de diversidade social, cultural, linguística, cosmológica*, de forma que, como salientou Pascalle (2012, p. 340), *a agrobiodiversidade é produzida e circula em um espaço sociocultural onde se compartilham saberes, valores e normas locais*.

Esses saberes podem significar mudanças políticas estratégicas para a construção e um futuro comum em que o manejo dos ecossistemas pelos povos tradicionais pode significar soluções das problemáticas causadas pela predação capitalista. A seguir, o caso do quilombo de Bela Aurora ilustra o referido quadro.

## **Novas perspectivas ambientais a partir do quilombo de Bela Aurora**

As emergências ambientais e a exploração dos territórios na Amazônia são temas importantes a serem debatidos, sobretudo a partir dos conhecimentos acumulados das populações tradicionais, como é o caso da comunidade de Bela Aurora. A Comunidade Quilombola Bela Aurora assim como as comunidades vizinhas – Paca, Aningal, Itamoari e Camiranga – foi originalmente formada por pretos (africanos e descendentes escravizados) fugidos do Estado do Maranhão, durante o ciclo do ouro, no século XIX. O Estado do Maranhão explorava o ouro na região usando a mão de obra escrava e, os negros escravizados se rebelavam formando mocambos. Segundo a Fundação Cultural Palmares (PALMARES, 2004), em 1817, o preto Manoel Raimundo descobriu o ouro na margem esquerda do Rio Gurupi, atual município de Cachoeira do Piriá, Estado do Pará.

Segundo o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA, 2005), a comunidade “Tira Couro” foi fundada por Agostinho Caldas. Esta comunidade foi, posteriormente, batizada por Guilherme Linde, um francês que explorava ouro na região, com o nome de “Bela Aurora”, em alusão a sua posição de frente para o nascer do sol. Bela Aurora é uma comunidade negra ribeirinha de zona rural, localizada às margens esquerdas do rio Gurupi, na divisa do Pará com o Maranhão, reconhecida pelo estado brasileiro em 2004 com uma área de 2.410,2754 hectares e um perímetro de 23.347,89 metros, entre as coordenadas 1.76667 Lat. S. e 46.3333 Long.

O título de reconhecimento de domínio coletivo da terra foi concedido pelo Instituto de Terras do Pará (ITERPA) à Associação dos Moradores da comunidade. Sua história está inserida no contexto da formação e organização da região, dentro do chamado mosaico Gurupi, cerca de 6 quilômetros da cidade mais próxima, Boa vista do Gurupi. O acesso se dá pelos rios e por terra.

O quilombo de Bela Aurora, assim como muitas comunidades tradicionais da Amazônia, enfrentam desafios consequentes de séculos de colonialismo que vêm mostrando processos estruturais de privação, cer-

ceamento aos povos tradicionais de pertencer aos seus territórios. Esse processo é sustentado por um pacto de poder de longa duração, seja pela pressão do mercado, seja pela convivência do Estado. Essas forças, muitas vezes, enxergam as comunidades tradicionais como obstáculos aos interesses capitalistas, pois possuem e transmitem saberes que se contrapõem à lógica do mercado, como enfatiza Malheiro et al., (2021).

Almeida et al. (2005, p. 27; 2015, p. 8), ao referirem-se à atuação do capital na Amazônia, apresentam uma análise sobre os efeitos do processo de desmatamento e devastação e consideram predatórias as *práticas e princípios que orientam as estratégias de diferentes agentes sociais e agências face aos recursos da natureza*.

os empreendimentos empresariais ignoram as terras tradicionalmente ocupadas e parecem desconhecer as repercursões ambientais e políticas provocadas por suas intervenções. *No sudeste e nordeste do Pará, registram-se empreendimentos, que datam da década de setenta, que desencadearam a desestruturação de formas de vida e alteraram o uso de recursos naturais com a poluição de recursos hídricos e dos solos, bem como a intensificação dos desmatamentos* (Almeida, 2015, p. 8).

Ainda segundo Almeida (2015), ao refletir acerca do desenvolvimento da Amazônia, sugere uma modalidade de desenvolvimento que *seja capaz de reconhecer e dialogar com as percepções dos distintos agentes sociais* a fim de neutralizar os efeitos das “agroestratégias”.

A luta de povos amazônidas não se limita apenas às questões econômicas, mas também envolve aspectos epistêmicos. A resistência se manifesta contra a subordinação pelo trabalho super explorado, a expropriação de territórios tradicionais e a bio-etno-pirataria, que transforma os conhecimentos locais em mercadorias para a acumulação de capital. Por todos esses elementos, pode-se afirmar que a relação da Amazônia com o Brasil está marcada por um colonialismo interno diretamente relacionado a nossa contraditória constituição como parte do sistema-mundo capitalista moderno-colonial (Malheiro *et al.*, 2021). Deve-se pensar nesses desafios enfrentados pela Amazônia e seus povos visando entender a importância das vozes das comunidades, antes não ouvidas, as quais trazem consigo conhecimentos de gerações, as quais repassam seus saberes com vistas à preservação dos escossistemas amazônicos e suas cosmologias.

No quilombo de Bela Aurora, como descreveremos a seguir, os saberes ambientais buscam garantir a sustentabilidade do território, ao mesmo tempo em que permitem a sobrevivência das espécies para as futuras gerações. São formas de ocupar a terra e cuidar do planeta que constroem perspectivas contra-hegemônicas ao modo de vida capitalista.

As interações entre negros e indígenas na formação de quilombos na Amazônia possibilitaram e continuam a possibilitar práticas econômicas, políticas e sociais que ampliam suas r-existências (Porto-Gonçalves, 2006), permitindo a territorialização dessas terras por meio de suas práticas e trocas de experiências. As relações e alianças formadas nesse contexto sociocultural geraram ritmos e combinações culturais, tanto nas aldeias quanto nos quilombos, elementos esses que mantêm vivos esses territórios. A relação entre negros e indígenas nesses espaços funcionava/funciona por meio de rede de integração por onde circulavam/circulam esses povos, resultando em intensas zonas de contatos socioculturais nas fronteiras entre o Pará e o Maranhão (Souza, 2023).

A esse respeito, Carmo (2023) enfatiza em seus estudos a ancestralidade negro-indígena do quilombo de Itamoari, o qual se constituiu por meio de casamento entre uma indígena Tembê e um negro quilombola, destacando as relações afrodescendentes e indígenas em toda a região do Gurupi, haja vista a intensa dinâmica cultural e comercial entre os povos e as comunidades da região.

Duarte Luz da Silva (2020) menciona que o mesmo ocorreu na comunidade de Bela Aurora ao referir que este quilombo se formou a partir de Tonha que, após longa fuga do Mocambo de Pinheiro, chegou às proximidades de Bela Aurora para trabalhar no garimpo de Cachoeira do Piriá. Ao se instalar em Bela Aurora, casou-se com um indígena da etnia Tembê, o senhor Ursino, com essa etnia construiu relações de aliança, sobretudo na expulsão de Guilherme Von Linde, um francês que se dizia dono das terras do quilombo e escravizava seus moradores.

Bela Aurora hoje é uma comunidade tranquila, interiorana, seus moradores vivem da agricultura, plantações de mandioca, milho, macaxeira, feijão, arroz. De acordo com os saberes locais, cada plantação tem sua

lua de plantio e de colheita. Para o plantio, na preparação da terra, utilizam o corte e queima dos roçados, sendo saberes compartilhados com os povos indígenas da região, saberes tecidos ao longo dos processos históricos.

Além da agricultura, a pesca artesanal também é utilizada na comunidade, ela depende, no entanto, do período da lua, de forma que há diversidade de peixe disponíveis nos rios como Surubim (*Pseudoplatystoma fasciatum*), Piaba (*Astyanax bimaculata*), branca, chata, taquiri, zolhuda, piaba da vovozinha do rio ou igarapé, são piabas pequenas que aparentemente não crescem, Mandi (*Pimelodus maculatus*), jandiá (*Rhamdia quelen*), Pacu (*Piaractus mesopotamicus*), Caruara (*Rhamdia sp.*), Aracu (*Leporinus freiderici*), Piranha (*Serrasalmus rhombeus*), Cará (*Geophagus brasiliensis*), Traíra (*Hoplias malabaricus*), Bodó (*Hypostomus plecostomus*), Rebeca (*Hypostomus* sp.), Jacundá (*Crenicichla lenticulata*), mãe rosa (*Crenicichla sp.*), Jacundá branco (*Crenicichla sp.*), Pacamão (*Parauchenipterus striatulus*), Anujá (*Parauchenipterus sp.*), Sarapó (*Gymnotus carapo*), Cascudo (*Hoplosternum littorale*), Pai Pedro (*especie sp.*), Pai Pista (*Rhamdia sp.*), Camurim (*Centropomus sp.*), Pirapemas (*Megalops atlanticus*), Tucunaré (*Cichla ocellaris*), Peranambu (*Pimelodus sp.*), mandubé (*Ageneiosus brevifilis*), Jejú (*Hoplerythrinus unitaeniatus*).

Também existe na beira do rio um lagarto chamado tamaquaré (*Uranoscodon superciliosus*), sendo que, para os moradores do quilombo, esse réptil é um encantado o qual não se pode oportunizar, ou desrespeitar, quando isso acontece, a pessoa que ultrapassa os limites da captura dos peixes adoece (fica com muita febre, olhos vermelhos e tem alucinações), além de assombrar a pessoa ao dormir. Os mais velhos dizem que “com os encantados não se brinca, pois eles protegem o lugar deles”, portanto, devem respeitá-los.

Compreendemos que os encantados na cosmologia dos quilombolas de Bela Aurora acionam um importante processo de cooperação com os outros seres, de forma a não ocasionar a extinção das espécies e garantir alimentos para todos. É por meio desses saberes, compartilhados com os povos indígenas da região, que no quilombo se produz a sustentabilidade, pois muitas interdições criam restrição de uso dos recursos naturais.

No cotidiano da comunidade, as pessoas costumam acordar cedo para preparar o café, fazer a merenda para levar para o roçado, ou para verificar as suas malhadeiras em suas canoas. Muitas vezes, os moradores compartilham as canoas ou seus materiais de pesca, assim como no período de plantio, colheita, derrubada de seus roçados, trocam a mão de obra, a que chamam de “trocamos o dia”, em que se juntam várias pessoas para trabalhar na roça. Em um determinado período ficam em uma roça, já em outro, vão todos juntos trabalhar nas roças dos demais. Os quilombolas de Bela Aurora denominam essa prática de “multirão”. No fim da tarde, quando chegam de suas roças, vão tomar banho no rio e depois descansar.

Além disso, no período de colheita e venda de açaí entre outubro, novembro, dezembro, ou às vezes em setembro, há muita movimentação na comunidade, dependendo da floração do fruto, que leva 6 meses para acontecer a colheita. Essa colheita traz consigo alguns conflitos em decorrência de invasões de pessoas das comunidades próximas ao território, como Mariana, Boa Vista do Gurupi e vila Amadeus. As pessoas das comunidades vizinhas entram para coletar o açaí sem a permissão dos donos das terras, para vender, pois nesse período ocorre disputa de compradores – a quem é permitido entrar na comunidade para comprar e a quem não é. A regra geralmente é estabelecida a partir dos laços de amizade, mas também para quem oferece o melhor preço. Normalmente, não é permitido a compra do açaí “zarolho”, como denominam os moradores do quilombo ao açaí com partes verdes.

Antes do início da colheita de açaí, acontecem reuniões comunitárias para estabelecer consensos e regras de uso do fruto, de modo que ninguém pode colhê-lo de forma irregular, tampouco no “centro da roça” do seu vizinho. Uma vez que alguém cometa alguma irregularidade, terá que se explicar, ou será advertido. Algumas vezes, ocorre o registro policial com a finalidade de penalizar essas irregularidades.

Muitos moradores têm em seus quintais plantações de frutas como, manga (*mangifera indica.sp*), jamba (*Eugenia malaccensis*), jaca (*Artocarpus heterophyllus*), limão (*Citrus aurantiifolia*), laranja (*citrus arantium*), laranja lima (*Citrus Aurantifolia*), acerola (*Malpighia emarginata Dc.*), azeitona (*Oleaceae*), mamão (*Carica papaya L.*), jatobá (*Hymenaea*

*stigonocarpa*), goiaba (*Psidium guajava* L), najá (*Astrocaryum*), tucum (*Astrocaryum aculeatum* Meyer), açazeiro (*Euterpe oleracea*), abacaba (*Oenocarpus bacaba*), buriti (*Mauritia flexuosa* L), ingá (*Inga edulis*), abacaxi (*Ananas comosus* L. Merrill), cupuaçu (*Theobroma grandiflorum*), coco (*Cocos nucifera* L), coco babaçu (*Orrbignya phalerata*), monbaca (*Astrocaryum gynacanthum*), Marajá (*Astrocaryum* sp.), pupunha (*Bac-tris gasipaes* Kunth), marajá de rio (*Astrocaryum* sp.), essas são árvores arbóreas, árvores do rio, que crescem alto, o que dinamiza a produção agroecológica.

Toda diversidade de espécies, nativas e cultivadas, enriquecem a soberania alimentar e produzem melhoria no solo, sendo, especialmente, as mulheres, que cuidam dos quintais, cuidam do solo, por meio de técnicas tradicionais como adubação com madeira em decomposição, terras de caieiras (terra retirada depois que a madeira é queimada em um buraco dentro da terra para produção do carvão), fezes secas de animais como gado e galinhas. Outra fonte desse material são os galhos e folhas que caem das plantas e vegetais mortos que servem como matéria para a ciclagem de nutrientes que serão incorporados pelas plantas, além de manter a micro e macrofauna do solo.

Cada planta é cultivada de acordo com o ciclo da lua e estação climática do inverno ou verão, sendo que algumas plantas precisam de cuidados maiores, como as que são usadas para remédios que, por serem mais delicadas, não podem ser “cheiradas” porque elas morrem, “dão queima” (secam). Essas plantas necessitam ser lavadas para fazer remédios cozidos e colocadas para descansar, pois a retirada imediata de folhas ou parte da planta para preparo de remédios pode matá-las. Quando isso ocorre diz-se que a pessoa que colheu a planta tem “mão ruim”, principalmente quando essas pessoas não pedem licença à planta.

Exemplo de plantação delicadas são os hortelãs, (*Mentha x piperita* L), arruda (*Rutagraveolens*), oriza (*Pogostemon heyneanus*), vergamorta (*Especie* sp.), Manjerona (*origaum majorana*), manjerição (*lamiaceae*), cheiro de mulata (*Aeollanthus* Mart), também conhecidas na comunidade como cheiro de giral, sendo ervas que geralmente são menores e servem para remédios e repelentes de insetos.



A variedade de espécies de plantas cultivadas na comunidade possibilita segurança alimentar e nutricional livre de venenos; disponibilidade de remédios naturais a partir dos quintais produtivos; dinamização da fauna e flora, possibilitando rica biodiversidade de espécies e nutrientes; e, sobretudo, diz respeito ao direito que têm os povos de definirem as políticas com autonomia sobre o que produzir, para quem produzir e em que condições produzir.

Os chamados quintais produtivos das comunidades são estratégias de cuidado com a terra de forma sustentável, sendo uma área próxima das residências para fácil acesso destinado para o cultivo de plantas e criação de animais de pequeno porte para suprir necessidades nutricionais das famílias, tais como suínos e aves.

Em concordância com Santos (2018), o elo que liga a natureza ao ser humano é através do trabalho com a terra, o cultivo. A terra não pertence ao humano, o humano é que pertence à terra. Não dizíamos “aquela terra é minha” e, sim, “nós somos daquela terra”. A compreensão para os povos tradicionais é de que a terra é viva, uma vez que ela pode produzir, ela também precisa descansar, assim pensam os povos indígenas e quilombolas da Amazônia, como afirma Santos (2018, p. 01):

Se pudéssemos, nossas terras ficariam como estão, em função da vida, pois não é certo ver a terra como uma propriedade, algo que deve ser dominado, mas sim como parte inerente à vida, onde há simultânea existência entre os humanos e não humanos.

Muitos estudos já demonstraram não ser possível continuar planejando as políticas para a Amazônia a partir da lógica capitalista, pois é preciso ouvir as comunidades locais, reconhecer e valorizar os seus conhecimentos tradicionais. As populações amazônicas têm chamado atenção para outro modo de vida na floresta, em que a valorização e o reconhecimento de seus saberes sejam considerados, posto que são saberes alinhados com princípios e respeito à vida e à natureza.

Almeida (2012), por meio de seus estudos, já sinalizou para a intrínseca e importante relação que as populações tradicionais mantêm com seus modos de vida, suas práticas culturais e seus territórios. Essas relações se distinguem da forma como as sociedades urbanas e industrializadas se

relacionam com a terra. O autor enfatiza, ainda, que essas comunidades, como indígenas, quilombolas e ribeirinhos, possuem um conhecimento profundo sobre o meio ambiente e dependem dele para sua subsistência, não apenas econômica, mas também cultural e espiritual.

As populações tradicionais enfrentam pressões externas significativas, que nem sempre são minimizadas pelas políticas de “proteção” implementadas pelo Estado, as quais, muitas vezes, resultam em protecionismo que limita os direitos territoriais dessas comunidades, ocasionando conflitos entre a conservação ambiental e os direitos das populações que habitam essas áreas.

A flexibilização desses direitos, como a procrastinação na titulação de terras, afeta diretamente a segurança e a autonomia das populações tradicionais, deixando-os vulneráveis às invasões e à exploração de seus recursos. Apesar das adversidades, essas populações têm se mobilizado e resistido ativamente, fazendo-se ouvir nas esferas de decisão política para afirmar seus direitos por meio de movimentos sociais, como pontua Almeida (2012).

Como forma de enfrentar os desafios inerentes aos conflitos ambientais, Almeida (2012) indica abordá-los de forma holística, posto que é necessário, para entender as dinâmicas sociais e as lutas por direitos, reconhecer que as populações tradicionais não são grupos homogêneos, mas compostas por diversas realidades e experiências. Desse modo, Almeida sugere a compreensão crítica sobre a importância de respeitar e integrar as vozes e os direitos das populações tradicionais.

A luta de povos amazônidas não se limita apenas às questões econômicas, mas também envolve aspectos epistêmicos. A resistência diz respeito à forma como essas populações se compreendem no mundo e se relacionam com seus territórios e formam suas identidades.

Nesse momento em que os debates estão voltados para a crise climática, em que o giro geoepistemológico mostra a importância dessas comunidades, seus saberes e suas contribuições para o planeta, a Amazônia contemporânea pode ser repensada como o epicentro desses conhecimentos, em que a valorização dos saberes tradicionais se tornam estratégias fundamentais para enfrentar os desafios climáticos do século XXI. De

forma que esses territórios indígenas e quilombolas passam a ser lugares de reprodução e convivência de modos de vida justo e sustentável, com a gestão participativa dessas comunidades.

Como argumenta Santos (2018, p. 9), *a nossa relação com as imagens de mundo dá-se na lógica da emancipação dos povos e das comunidades tradicionais através da contra-colonização*. Colonizar é subjugar, humilhar, destruir ou escravizar trajetórias de um povo que tem uma matriz cultural, uma matriz original diferente da cultura dominante.

Contra-colonizar é reeditar as trajetórias a partir das próprias matrizes originais, sem imposição de valores e perspectivas externas, os próprios povos têm o poder de redefinir seu caminho e narrativa histórica. Portanto, fazer conversar as diferentes tecnologias, no pensar a natureza (que inclui o próprio homem, é bom lembrar) pode reduzir a escala de distanciamento da ciência em relação aos fenômenos. Esse giro geo-epistemológico permite exercitar uma escuta mais apurada de outras linguagens, que não se reduzem à linguagem das palavras, mas da oralidade. Porém, podem ajudar a reorganizar, em patamares mais complexos, os conhecimentos que dispomos para pensar melhor o novo século e seus desafios. É uma abordagem que valoriza a diversidade de perspectivas e saberes, reconhecendo a importância da interconexão entre o ser humano, a natureza e as culturas.

Compreendemos que os saberes dos quilombolas de Bela Aurora acionam o importante processo de cooperação com os outros seres, de forma a não ocasionar a extinção das espécies e garantir alimentos para todos. É por meio desses saberes que no quilombo se produz a sustentabilidade, pois muitas interdições impostas pela cosmologia, gerada a partir das relações entre negros e indígenas, criam restrição de uso dos recursos naturais.

## **Considerações finais**

A trajetória do manuseio dos recursos naturais da região amazônica se relaciona com a história da interseção entre as resistências dos povos indígenas e quilombolas com a ação exploratória do capitalismo em forma de invasão violenta e influência do Estado e outros atores.

Foi visto nas sessões anteriores como a relação dos povos indígenas com a terra permitiu dinamizar os ecossistemas amazônicos, os quais manuseavam o solo e suas propriedades a partir de conhecimentos que se prolongaram durante o tempo. Com a invasão europeia, a perspectiva de desenvolvimento solapou as comunidades indígenas de forma violenta ao passo que submeteu à escravidão os povos africanos trazidos a força para o nosso continente. Esses povos, de certa forma, tiveram contato, fizeram alianças e construíram processos de re-existência (Porto-Gonçalves, 2006) que permitiram dinamizar e criar confluências de saberes afro-indígenas (Santos, 2018).

Em paralelo e inversamente proporcional a essa trajetória, o processo de exploração institucional capitalista foi explorando os recursos dos territórios, causando degradação e mortes em alta escala. Essa dicotomia entre os modos de existência das populações tradicionais com suas cosmologias e respeito à natureza e sua sustentabilidade, coexiste com a exploração predatória dos recursos hídricos e florestais, em que a mineração e a monocultura na Amazônia têm colocado em risco a vida no planeta.

O uso de tecnologias e capital internacional advindos do contexto neoliberal tem favorecido a expansão e a abertura de novos mercados agropecuários e minero-metalúrgicos, em uma contínua lógica colonialista de exploração predatória da natureza que acarreta alto impacto socioambiental e alteração nas condições de vida dos povos amazônicos.

A Amazônia, seus povos e comunidades representam uma importante fonte de diversidade sociobiocultural essencial para a sustentabilidade do planeta, a exemplo do caso do quilombo Bela Aurora. Essas populações possuem grandes saberes culturais sobre os ecossistemas amazônicos, suas tecnologias e práticas podem ser exemplo de como produzir sem desmatar, garantindo soberania alimentar para todos.

São alternativas que apontam para a sustentabilidade do planeta sem impor medidas de grande impacto. São essas perspectivas de saberes sobre o tempo, o espaço e o modo de vida comunitário que permitem esses povos e comunidades se relacionarem com a natureza sob o ponto de vista da cooperação, sem impor um saber sobre o outro.

Nesse sentido, diversos estudos indicam que os saberes ancestrais dos povos indígenas e quilombolas possibilitam a desconstrução de uma visão antropocêntrica para uma visão biocêntrica que, segundo Gudynas (2020), garantiria romper com a relação de dominação entre humano-natureza. Nesse sentido, faz-se necessário perceber o meio natural não apenas como coisa a ser subjugada para a exploração, mas como um ser em relação com outros seres, entendendo seus ciclos e valor intrínseco à vida no planeta.

## Referências

- ALMEIDA, A. W. B. Agroestratégia e desterritorialização: Direitos territoriais e étnicos na mira dos estrategistas dos agronegócios. In: \_\_\_\_\_ **Capitalismo globalizado e recursos territoriais**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2010, p. 101-144.
- \_\_\_\_\_. Territórios e territorialidades específicas na Amazônia: entre a “proteção” e o “protecionismo”. **Cadernos CRH**, v. 25, n. 64, p. 63-71, 2012.
- \_\_\_\_\_. **Povos tradicionais em colisão com estratégias empresariais no Maranhão e Pará**. In: R. E. A. MARIN; J. S. NOVAES (orgs.). Belém: UEA, 2015.
- ALMEIDA, A. W. B.; MARTINS, C. C.; SHIRAIISHI NETO, J. **Guerra ecológica nos babaçuais**: O processo de devastação das palmeiras, a elevação de commodities e aquecimento do mercado de terra na Amazônia. São Luís: MIQCB/Balaios Typographia, 2005.
- ALVES, R. M.; CARVALHO, J. E. U.; NASCIMENTO, W. M. O.; CHAVES, S. F. S. **Theobroma grandiflorum**. In: L. CORADIN; J. CAMILLO; I. C. G. VIEIRA (orgs.). *Espécies nativas da flora brasileira de valor econômico atual ou potencial: plantas para o futuro*: região Norte. Brasília, DF: Ministério do Meio Ambiente, p. 518-541, 2022. Disponível: <https://www.infoteca.cnptia.embrapa.br/infoteca/handle/doc/1144579>. Acesso: 10/11/2024.
- BALÉE, W. *KA'APOR*. **Enciclopédia dos povos indígenas no Brasil**. Brasília: Instituto Socioambiental. 1998. Disponível: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kaapor/print>. Acesso: 02/07/2020.
- \_\_\_\_\_. Biodiversidade e os índios amazônicos. In: M. CARNEIRO DA CUNHA; E. VIVERIOS DE CASTRO (orgs.), **Amazônia: Etnologia e história indígena**. São Paulo: NHII/USP. p. 385-393, 1993.
- BRASIL. Ministério dos Povos Indígenas. **Fundação nacional dos povos indígenas: Dados do Censo 2022 revelam que o Brasil tem 1,7 milhão de indígenas**. Brasília: Ministério dos Povos Indígenas. Disponível: <https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2023>. Acesso: 07/08/2023.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. O trabalho do antropólogo: Olhar, ouvir, escrever. **Revista de Antropologia**, v. 39, n. 1, p. 13-37, 1996.
- CARMO, M. M. dos S. **Benção, bisa Pituca**: Ancestralidade “negra-índia” no quilombo Itamoari-PA. Dissertação de Mestrado. PPG em Diversidade Sociocultural. Blém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2013.
- CASTRO, E. M. R. Políticas de ordenamento territorial, desmatamento e dinâmicas de fronteira. **Revista Novos Cadernos NAEA**, v. 10, n. 2, p. 105-126, 2007.

- DENEVAN, W. M. The pristine myth: the landscape of the Americas in 1492. **Annals of the Association of American Geographers**, n. 82, p. 369-385, 1992.
- DIAS, C. L. Os índios, a Amazônia e os conceitos de escravidão e liberdade. **Estudos Avançados**, v. 33, n. 97, p. 235-252, 2019.
- DUARTE, H. L. S. **Memórias dos velhos e relações-afro-indígenas no quilombo de Bela-Aurora**. Trabalho de Conclusão de Curso. Faculdade de História, Campus de Bragança. Universidade Federal do Pará. Bragança: UFPA, 2021.
- DUSSEL, E. As reduções: Um modelo de evangelização e um controle hegemônico. In: E. HOORNAERT (org). **Das Reduções Latino-Americanas às lutas indígenas atuais**. São Paulo: Vozes, 1982.
- EMPERAIRE, L. Patrimônio agrícola e modernidade. In: M. CARNEIRO DA CUNHA; P. CESARINO (eds.) **Políticas culturais e povos indígenas**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014, p. 59-89.
- FARAGE, N. **As muralhas dos sertões**. Os povos indígenas no rio Branco e a colonização. Rio de Janeiro: Paz e Terra/ANPOCS, 1991.
- GIBF. Global Biodiversity Information Facility. **Malpighia emarginata DC**. Disponível: <https://www.gbif.org/species/5421427>. Acesso: 10/03/2020.
- GOMES, V. L. B.; VIEIRA, A. C. S.; NASCIMENTO, M. A. C. (orgs.). **Trabalho e desenvolvimento na Amazônia: Notas para a reflexão no estado do Pará**. Belém: UFPA, 2012.
- GUDYNAS, E. **Direitos da natureza: Ética biocêntrica e políticas ambientais**. São Paulo: Elefante, 2020.
- GUSMÃO, L. A.; PORRO, R. **Boas práticas de manejo nos babaçuais**. Brasília: Central do Cerrado, 2022. Disponível: <https://www.infoteca.cnptia.embrapa.br/infoteca/bitstream/doc/1155273/1/Boas-Praticas-Manejo-Babacu.pdf>. Acesso: 10/11/2024.
- HORNBORG, A. Ethnogenesis, regional integration, and ecology in prehistoric Amazonia. *Current Anthropology*, v. 46, p. 589-620, 2005.
- IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Brasileiro de 2022**. Rio de Janeiro: IBGE, 2024. Disponível: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/38719-censo-2022>.
- LUI, G. H.; MOLINA, S. M. G. Ocupação humana e transformação das paisagens na amazônia brasileira. **Amazônica. Revista de Antropologia**, v. 1, n. 1, 2016. Disponível: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/view/156/229>. Acesso: 15/03/2024.
- MALHEIRO, B. **Horizontes amazônicos: Para repensar o Brasil e o mundo**. São

Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo / Expressão Popular, 2021.

MARQUES, D. K. S. Distribuição do Tucunaré *Cichla cf. monoculus* (Osteichthyes, Cichlidae) no Pantanal. **Boletim de Pesquisa e Desenvolvimento**, Embrapa Pantanal, v. 60, 2005.

MARQUES, G. S. **Amazônia: Riqueza, degradação e saque**. São Paulo: Expressão Popular, 2019.

NASCIMENTO, M. A. C. (org.). **O avesso dos Direitos: Amazônia e Nordeste em questão**. Recife: UFPE, 2012.

NEVES, E. O rio Amazonas: Fonte de diversidade. **Revista del Museo de La Plata**, v. 4, n. 2, p. 385-400, 2019.

NEVES, I. S. **Patrimônio cultural Tembé-Tenetehara: Terra indígena alto rio Guamá**. Belém: IPHAN, 2015.

\_\_\_\_\_. **Não existe neolítico ao sul do Equador: As primeiras cerâmicas amazônicas e sua falta de relação com a agricultura**. Belém: IPHAN, 2016.

OLIVEIRA, J. P. **O nascimento do Brasil e outros ensaios: “Pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

POSEY, D. Indigenous management of tropical forest ecosystems: The case of the Kayapo Indians of the Brazilian Amazon. *Agroforestry Systems*, v.3, n.2, p.139-58, 1985.

\_\_\_\_\_. **Kayapó ethnoecology and culture**. London/New York: Routledge. 2002.

POSSETTE, R. F.; RODRIGUES, R. S. O gênero *Inga* mill (*Leguminosae mimosoideae*) no estado do Paraná. **Acta Botanica Brasilica**, v. 24, n. 2, p. 354-368, 2010.

PORTO-GONÇALVES, C. W. Amazônia enquanto acumulação desigual de tempos: Uma contribuição para a ecologia política da região. In: **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 107, p 63-90, 2015. Disponível: [https:// journals.openedition.org/rccs/6018](https://journals.openedition.org/rccs/6018).

\_\_\_\_\_. A reinvenção dos territórios: A experiência latino-americana e caribenha. In: A. E. CECENÑA, **Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado**. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. p. 151-197, 2006.

\_\_\_\_\_. **A globalização da natureza e a natureza da globalização**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

PREFEITURA DE NOVO SÃO JOAQUIM. **Peixes de água doce**. Novo São Joaquim (MT), 2019. Disponível: [https://www.novosaojoaquim.mt.gov.br/fotos\\_](https://www.novosaojoaquim.mt.gov.br/fotos_)



institucional/4.pdf. Acesso: 03/08/2024.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, p. 107-30, 2005.

ROBERT, P. *et alli*. A beleza das roças: Agrobiodiversidade Mebêngôkre-Kayapó em tempos de globalização. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Ciências Humanas, v. 7, n. 2, p. 339- 369, 2012.

RODRIGUES, V. G. S.; GONZAGA, D. S. de O. M. **Hortelã-pimenta (*Mentha x piperita* L.)**. Folder 09 - Série “Plantas Mediciniais”. Porto Velho, RO: Embrapa Rondônia,. Disponível: <https://www.infoteca.cnptia.embrapa.br/infoteca/bitstream/doc/984010/1/folderhortelapimenta.pdf>. Acesso: 10/10/2024.

ROOSEVELT, A. C. *et alli*. Paleoindian cave dwellers in the Amazon: The peopling of the Americas. **Science**, v. 272, n. 5260, p. 373-384, 1996.

SANTOS, A. B. Somos da terra. **PISEAGRAMA**, número 12, 2018. Disponível: <https://piseagrama.org/artigos/somos-da-terra/>.

SILVA, F. L. **A natureza me disse**. Natal: Flecha do Tempo, 2007.

SOUSA, M. C. **Resistências negro-índio: Relações de saberes na produção das roças dos quilombolas de Itamoari**. Dissertação de Mestrado. PPG em Linguagens e Saberes da Amazônia, Universidade Federal do Pará, Campus Bragança, 2023.

SOUZA, V. C.; LORENZI, H. **Botânica sistemática: Guia ilustrado para identificação das famílias de Angiospermas da flora brasileira, baseado em APG II**. Nova Odessa: Instituto Plantarum, 2005.

CRUZ, W. P.; KRUG, C.; VASCONCELOS, G. J. N.; MORAES, G. J. Diversity of mites associated with *Raoiella indica* (Acari: Prostigmata) on coconut palms in the central region of the Brazilian Amazonia, with emphasis on the predaceous Phytoseiidae (Acari: Mesostigmata). **Systematic and Applied Acarology**, v. 20, n. 8, p. 885–899, 2015.

WAGNER, R. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.



# **Igreja evangélica Assembleia de Deus em Paraíso do Murinin:** Da pandemia às novas tecnologias

*William Costa da Silva*  
*Marina Ramos Neves de Castro*

## **Introdução**

Este artigo tem como objetivo compreender e interpretar o uso das tecnologias de comunicação pela Igreja Evangélica Assembleia de Deus em Paraíso do Murinin, localizada no município de Benevides, na região metropolitana de Belém, Pará, durante e após a pandemia de COVID-19. Examina-se o cumprimento do Decreto Estadual nº 609, de 16 de março de 2020, nessa localidade, e reflete-se a respeito dos caminhos adotados por essa igreja para manter suas reuniões religiosas e administrativas durante o período pandêmico.

O contexto é de universal compreensão. Em março de 2020, a Organização Mundial da Saúde (OMS) declarou pandemia de COVID-19, em decorrência da rápida propagação do vírus SARS-CoV-2, que afetou 231 países e territórios ao redor do mundo (Worldmeters, 2014). Naquele momento, 118 mil pessoas estavam infectadas em 114 nações, com mais de 4,2 mil mortes registradas (Unasus, 2023). No Brasil, o Ministério da

Saúde (MS) iniciou o monitoramento dos primeiros casos da doença, e, para conter o avanço do contágio, foram implementados novos protocolos sanitários. Entre as medidas adotadas, destacaram-se o uso obrigatório de álcool em gel, máscaras faciais, e o distanciamento social, com a recomendação de evitar aglomerações e minimizar o contato humano, visando a redução da propagação do vírus. A partir desse contexto, as atividades foram categorizadas em essenciais e não essenciais, com a restrição de circulação e funcionamento de muitas atividades, exceto aquelas indispensáveis à manutenção da saúde e da vida social, como hospitais, clínicas de saúde e serviços governamentais fundamentais.

No estado do Pará, como em outras regiões, o fechamento de templos religiosos foi decretado, alinhando-se às restrições impostas a escolas, empresas e outros serviços não essenciais. Essa medida causou um impacto significativo não apenas na economia local, mas também em aspectos relacionados à desigualdade social, ao aumento de conflitos domésticos e à intensificação de episódios de violência, especialmente a violência doméstica. Quanto ao acesso à religião, a prática do “ir à igreja”, tradicionalmente considerada um componente central da vivência religiosa, precisou ser ressignificada no contexto pandêmico. A impossibilidade de frequentar os templos fisicamente levou à transição para o uso das tecnologias de comunicação, principalmente a internet, como meio de participação nas atividades religiosas. O culto presencial foi substituído pela presença virtual, com a utilização das Novas Tecnologias da Informação e Comunicação (TICs) para viabilizar a continuidade das práticas religiosas.

Nesta pesquisa, adotou-se uma metodologia de caráter exploratório, com foco no desenvolvimento das atividades das igrejas mencionadas, especificamente no uso das redes sociais durante a pandemia de COVID-19. Além disso, a pesquisa inclui uma análise das dinâmicas de uso dessas redes a partir das orientações do governo, que liberaram as atividades essenciais, incluindo a utilização dos templos religiosos, durante a crise sanitária.

No contexto da pandemia, a pesquisa concentrou-se nos impactos e desafios enfrentados pelas comunidades evangélicas no Pará, com ênfase no uso das Novas Tecnologias da Informação e Comunicação (TICs) para

sustentar os processos comunicativos e religiosos (Castro, 2013). O estudo também aborda as adaptações necessárias diante das regras sanitárias de contenção do vírus, analisando como essas dinâmicas emergiram e se consolidaram ao longo do período pandêmico.

Como uma pesquisa exploratória, o estudo buscou desenvolver e esclarecer conceitos e ideias iniciais que fomentam as dinâmicas do objeto de estudo, levantando hipóteses, identificando problemas e observando fenômenos. De acordo com Gil (1999), pesquisas dessa natureza permitem uma aproximação ao fato, realizando levantamento bibliográfico e documental, entrevistas não padronizadas e estudos de caso.

## **Os evangélicos e as tecnologias de Informação e Comunicação**

O termo “evangélico” é amplamente utilizado no Brasil para referir-se aos cristãos não católicos. Contudo, conforme Cunha (2007), este termo apresenta uma complexidade semântica, pois abarca uma diversidade de categorias e subgrupos dentro do que convencionalmente se denomina evangélico. A autora aponta que, embora o termo seja amplamente adotado, ele não é homogêneo e não captura a pluralidade interna dos diferentes grupos que se identificam como evangélicos.

Nesse contexto, a formação do campo evangélico brasileiro revela-se multifacetada. Cunha (2007) define, para os fins desta pesquisa, os evangélicos como “os adeptos do cristianismo não-católico-romano que compõem o quadro das igrejas do protestantismo brasileiro” (Cunha, 2007, p. 15). Esta definição abarca um espectro diversificado de igrejas, doutrinas e práticas, evidenciando a pluralidade que caracteriza o movimento evangélico no país.

Em relação ao uso das tecnologias de informação e comunicação (TICs), observa-se que as igrejas evangélicas, devido à sua natureza missionária e à sua busca pela expansão de suas crenças, têm se destacado no uso dessas tecnologias, muitas vezes de maneira mais intensiva do que outras tradições religiosas. Não obstante, há contradições, que o período pandêmico tornou evidentes.

Campos (2004) destaca que essa propensão ao uso das TICs não é uma característica recente, mas remonta à popularização da imprensa no século XVI na Europa, um fenômeno que permitiu a disseminação das ideias protestantes. Posteriormente, a adoção de novos meios de comunicação, como o rádio, nos anos 1920, e a televisão, nos anos 1950, impulsionaram ainda mais a relação das igrejas evangélicas com as tecnologias, com vistas a expandir sua influência e alcançar um público mais amplo. Campos assinala esse processo:, dizendo que,

A história dos evangélicos está ligada, desde o seu início no século XVI, mais que a dos católicos romanos, às novas tecnologias de comunicação social. Surgindo como uma força minoritária dentro do campo religioso católico romano, e aliados à modernidade, os evangélicos precisaram criar, desde cedo, estratégias para ganhar adeptos e aumentar o seu rebanho na guerra contra outras modalidades de cristianismo, particularmente a católica. O resultado foi a criação de uma cultura peculiar, agressiva nas relações com quaisquer outros tipos de concorrência religiosa, portanto, mais dependente que as demais formas de religiosidade dos meios de comunicação para se legitimar no espaço religioso (Campos, 2004, p. 148).

Não obstante, apesar da crescente utilização das novas tecnologias de comunicação pelas igrejas evangélicas, algumas denominações ainda mantêm uma postura de resistência, especialmente no que diz respeito ao uso de mídias que emergiram no século XX, como a televisão. No contexto brasileiro, Silva (2020) aponta que igrejas como a Igreja Pentecostal Deus é Amor (IPDA) e a Assembleia de Deus (AD) demonstraram resistência em relação ao consumo da televisão entre seus membros. Essa resistência é exemplificada pela adoção de medidas drásticas, como a exclusão de fiéis que consumissem esse meio de comunicação, visto que a TV era chamada de “cubo do diabo” (Souza, 2007) por muitos membros dessas congregações.

No caso da IPDA, a questão do consumo da televisão permanece uma preocupação central. De acordo com o Manual de Batismo dessa igreja, o não consumo da TV é considerado um preceito fundamental para os fiéis que desejam ingressar na igreja e manter-se em conformidade com seus ensinamentos. A figura 1 ilustra essa concepção, destacando o caráter negativo atribuído ao meio e suas influências consideradas destrutivas para a moralidade e a espiritualidade dos indivíduos.

**Figura 1** – Manual de Batismo da IPDA: televisão.



Manual do Batismo IPDA - 77

Ora, o próprio Jesus nos diz acerca dos olhos. Leia Mateus 6. 21-23. O mesmo pensamento inspirou o apóstolo João a escrever sobre o desejo dos olhos. Leia 1 João 2.16.

Assim, perante um aparelho de televisão, as pessoas estão expostas a todo o tipo de desejo da carne, pois uma das finalidades da TV é estimular o consumo e, portanto, a concupiscência da carne e dos olhos. Conforme afirma a Bíblia, essas coisas não são de Deus, porquanto, da mesma forma, assistir TV ou a programação da TV não podem ser de Deus, o que leva a concluir que a pessoa, ao ficar exposta a esta situação, não estará ligada ao Pai. Jesus deixa claro que onde estiver o tesouro da pessoa, ali estará o seu coração. Logo, quem é de Deus não estará com o coração voltado para a concupiscência da carne e dos olhos.

Acerca de ver e ouvir o mal, o profeta Isaías esclarece em Isaías 33.14,15. Assim, segundo o ensinamento da Bíblia, quem deseja ser salvo deve desviar de toda forma os seus olhos daquilo que não convém. Conforme comentado anteriormente, a programação da TV estimula muitos desejos que não são bons, e nem são de Deus.



**O mal que a televisão causa**

A ciência tem demonstrado que a TV causa diversos males para a saúde do ser humano, entre eles: propensão<sup>(3)</sup> à demência, obesidade, hipertensão arterial<sup>(4)</sup>, violência, tabagismo, conflitos familiares, sexualidade precoce<sup>(5)</sup> e depressão. A revista "Science", umas das principais revistas científicas do mundo, na sua edição de 2001,

- 3 **Propensão:** Disposição física ou emocional. Vocação para algo.
- 4 **Hipertensão arterial:** É uma doença caracterizada por elevados níveis de pressão sanguínea nas artérias, fazendo com que o coração tenha que exercer um esforço maior do que o normal; a fim de que o sangue circule através dos vasos sanguíneos.
- 5 **Precoce:** Que amadurece antes do tempo.

76


- 1 **Tabagismo:** Vício de fumar. Abuso do tabaco.
- 2 **Glutonaria:** Aquela que come com muito desejo e exageradamente. Guloso.

76 - Manual do Batismo IPDA

trouxe os resultados de uma pesquisa mostrando como a TV altera o comportamento das pessoas.

O conteúdo da TV muitas vezes mostra:

- Divórcio (1 Coríntios 7.11; Lucas 16.18);
- Vaidades (Salmos 24.3.4);
- Violência (Gênesis 6.11-13);
- Vários tipos de pecados que impedem a pessoa de entrar no Reino de Deus (1 Coríntios 6.10; Apocalipse 21.8; Apocalipse 22.15).



.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

Fonte: IPDA (2024). Disponível: <https://ipda.com.br/pagina/50892/manual-de-batismo>. Acesso: 26 mai. 2024.

Embora a IPDA tenha resistido ao uso da televisão convencional, adotando uma postura crítica em relação à utilização desse veículo, a igreja demonstrou uma capacidade de adaptação significativa, especialmente em relação ao rádio e à internet. No contexto presente, a IPDA detém concessões públicas para a exploração de serviços de radiodifusão, com emissoras de rádio e TV espalhadas por diversas regiões do Brasil. Em Belém, por exemplo, a programação da igreja é transmitida pela rádio Deus é Amor Ananindeua, 96.5 FM, alcançando toda a Região Metropolitana de Belém. Além disso, a igreja aluga espaços na rádio Liberdade 95,9 FM, ligada à Igreja do Evangelho Quadrangular, ampliando seu alcance e presença na mídia local.

Conforme afirmam Silva e Abbud (2018), a IPDA, apesar de sua rejeição inicial à televisão convencional, percebeu as possibilidades que a internet oferece como meio de comunicação, permitindo à igreja realizar sua missão de forma mais ampla e acessível. Embora a igreja não tenha adotado a televisão no formato tradicional de radiodifusão, ela se adapta às dinâmicas da internet, utilizando essa plataforma para alcançar seu público de forma eficaz. No contexto da internet, a IPDA reproduz muitas das características da televisão tradicional, com transmissões de cultos ao vivo no YouTube, entrevistas, uso de canoplas em microfones, edição de vídeos com cortes, vinhetas e outros elementos típicos da produção televisiva.

Essa estratégia reflete uma manipulação do fazer televisivo, embora sem o uso de canais abertos ou fechados em aparelhos de televisão. A programação da igreja se expande por múltiplos canais digitais, incluindo o YouTube, Instagram, Facebook e seu site institucional, tornando-se acessível para os fiéis que buscam conexão com a igreja através do audiovisual. Esse movimento reforça a transformação do conceito tradicional de “televisão” para um novo formato, viabilizado pelas tecnologias digitais e pela crescente penetração da internet nas práticas religiosas.

Não tão diferente da IPDA, a igreja evangélica Assembleia de Deus, no Brasil, também viu como problema as referidas tecnologias, mas acabou cedendo aos imperativos comunicacionais dos tempos pandêmicos. Segundo Silva e Alves (2017), um dos pastores da Assembleia de Deus, proeminente defensor do uso da televisão como meio missional, Samuel Câmara, pastor presidente da Assembleia de Deus em Belém do



Pará, e dono da rede de rádio e TV Boas Novas, comprada em 1993 e transformada em emissora evangélica, observa que a

Televisão cristã é uma saga, um desafio, alguma coisa que findou sendo antinatural. Nós nos atrasamos, a ciência veio para a gente começar cedo, junto com os outros, mas nos atrasamos e ficou proibitivo. É caro, não tem produção, não tem programação, e quem faz televisão cristã está fadado a ir sofrendo escassez do dinheiro, falta de programação e falta de conscientização dos crentes no sistema de televisão [...]. Eu só lamento o atraso a que fomos legados, infelizmente 50 anos depois tivemos (denominação Assembléia de Deus) coragem de entrar (na televisão) e sofremos até hoje, porque não existe nenhum apoio da denominação no sustento. A impressão que dá é que os que não têm coragem não fizeram, ou seja, os líderes, eles que torcem para que acabe, ao invés de estimular, isso eu lamento. De qualquer modo, antes tarde do nunca. (Câmara, 2016, *apud* Silva e Alves, 2017).

A Rede Boas Novas atingiu seu auge em 2003, quando obteve concessões para operar canais abertos em São Paulo e Rio de Janeiro. Contudo, nos últimos dez anos, a rede tem enfrentado uma diminuição no número de suas afiliadas em todo o país, resultando em uma cobertura limitada da programação de televisão evangélica por meio de sinal aberto terrestre. Para se adaptar a esse cenário, a emissora passou por uma fusão em 2016, unindo-se à Rede Gênese, associada à Igreja Sara Nossa Terra, a fim de complementar sua grade de programação e fortalecer sua presença na mídia religiosa nacional (Metrópoles, 2024).

Em 2024, a emissora celebrou 31 anos de atividades. Atualmente, a emissora opera duas estações próprias de televisão, denominadas cabeças de rede: a Rede Boas Novas em Belém e a Rede Boas Novas Amazonas, em Manaus. Além delas, a rede conta com diversas afiliadas e repetidoras distribuídas pelo território nacional, ampliando sua capilaridade e alcance em diferentes regiões do país.

A programação da emissora concentra-se principalmente nas praças de Belém e Manaus, com reprises de programas gravados no Rio de Janeiro, onde possuía uma missora, até 2017. A grade atual é composta por transmissões ao vivo de cultos realizados pelas igrejas Assembleia de Deus em Belém e Manaus, complementada por inserções de programas da TV Gênese e cultos da Igreja Sara Nossa Terra, fruto da parceria estabelecida com a fusão de 2016.

No estado do Pará, destacam-se duas grandes convenções de pastores e igrejas que atuam no cenário evangélico, frequentemente em disputa por influência e agregação de templos: a Convenção Interestadual de Ministros e Igrejas Evangélicas Assembleia de Deus no Pará (Comieadepa) e a Convenção Centenária da Igreja-Mãe das Assembleias de Deus no Brasil (CIMADB). A Comieadepa, filiada à Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil (CGADB), foi liderada pelo pastor Gilberto Marques por 34 anos.<sup>1</sup> Já a CIMADB, filiada à Convenção da Assembleia de Deus no Brasil (CADB), foi fundada em 2017 a partir de um grupo dissidente da CGADB, sob a liderança do pastor Samuel Câmara, de Belém do Pará.<sup>2</sup> Essas duas convenções representam os principais polos de organização e influência das Assembleias de Deus no estado, refletindo as dinâmicas de poder e as divergências internas do movimento pentecostal.

## **Diferenças Institucionais e Estratégias de Comunicação nas Convenções da Assembleia de Deus**

Uma das principais distinções entre as convenções das Assembleias de Deus no Brasil, a Convenção da Assembleia de Deus do Brasil (CADB) e a Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil (CGADB), reside no tratamento dado ao pastoreio feminino. A CADB, por exemplo, concede o título de pastora às mulheres, reconhecendo seu papel de liderança dentro da instituição religiosa. Por outro lado, a CGADB adota uma postura conservadora quanto à ordenação feminina, não permitindo que mulheres recebam o título de pastora. Essa diferença reflete-se também nas estratégias institucionais de cada convenção, particularmente no que diz respeito aos investimentos em meios de comunicação.

---

1 O pastor Gilberto Marques morreu em março de 2024, na sucessão, o vice-presidente e filho dele, Riter José Marques de Souza assumiu a presidência da Comieadepa dias depois. Disponível: <https://cgadb.org.br/comieadepa-01/>. Acesso: 28 mai. 2024.

2 CGADB, CONAMAD, CADB - memórias e símbolos em disputa. Memórias das Assembleias de Deus, 2019. Disponível em: <https://mariosergiohistoria.blogspot.com/2019/04/cgadb-conamad-cadb-memorias-e-simbolos.html>. Acesso em: 26 mai. 2024.

Enquanto a CADB tem buscado expandir suas ações de comunicação, especialmente no campo audiovisual e midiático, a CGADB ainda se concentra de forma mais tradicional em literatura e imprensa. A CGADB, por meio de sua editora própria, a Casa Publicadora das Assembleias de Deus no Brasil (CPAD), tem sido uma das principais responsáveis pela publicação de materiais religiosos, como livros, revistas e outros conteúdos de disseminação doutrinária. Em contraste, a CADB, sob a liderança do pastor Samuel Câmara, investe de forma mais abrangente na mídia, abrangendo a transmissão de cultos e eventos denominacionais através da Rede Boas Novas, cuja programação é um dos principais canais de comunicação para os fiéis da convenção.

A CIMADB, também sob a supervisão do pastor Samuel Câmara, atua como uma organização que unifica diversas ações e estratégias das Assembleias de Deus sob a liderança desse ministério. A Assembleia de Deus de Belém, considerada a Igreja-mãe da denominação e localizada na capital paraense, é o centro das atividades mais significativas dessa convenção. Na sede da igreja, onde o pastor Samuel Câmara exerce seu pastoreio, realizam-se as principais ações e eventos denominacionais, como os congressos nacionais. Esses congressos são eventos de grande alcance, com a participação de públicos diversificados, como jovens, crianças, senhoras, entre outros segmentos da comunidade evangélica, sendo sempre amplamente cobertos e transmitidos pela Rede Boas Novas, que assegura a visibilidade e o alcance nacional dessas atividades.

Assim como diversas atividades da Rede Boas Novas de Televisão, as produções de cultos e transmissões são realizadas nos dois principais templos da Assembleia de Deus de Belém: o templo da Avenida Governador José Malcher, sede da igreja, e o Centenário Centro de Convenções, localizado na Avenida Augusto Montenegro, ambos em Belém. Essas transmissões são distribuídas pelos veículos de comunicação da igreja, incluindo a Rede Boas Novas, a Rádio Boas Novas e a internet.

No contexto do Pará, as duas convenções da Assembleia de Deus disputam a filiação de pastores e igrejas. Na capital, a maioria das igrejas da Assembleia de Deus está vinculada à CIMADB, enquanto que, em Ananindeua, o segundo maior município do estado e cidade vizinha de

Belém, a maioria das igrejas encontra-se ligada à Comieadepa. No estado, a Comieadepa tem maior força denominacional, considerando o número de igrejas e mais de 100 anos de atividade.

As disputas políticas entre as convenções extrapolam o campo denominacional, embora ambos os líderes das convenções estaduais da Assembleia de Deus tenham se alinhado aos discursos e práticas do governo Bolsonaro nos últimos anos.

No entanto, é crucial analisar o poder político e a influência de ambas as convenções na propagação da doutrina da igreja. A CIMADB adota uma linha doutrinária mais contemporânea, com características de modernidade, como a iluminação de templos, cultos dinâmicos e uma maior presença midiática, além de costumes considerados mais liberais. Por outro lado, a Comieadepa se apresenta como uma convenção mais conservadora, fundamentalista, e mais rígida em seus costumes, com um enfoque maior na moderação do uso de vestimentas, maquiagem e tintura de cabelo, sendo mais resistente ao uso das novas mídias (Silva, 2020).

## **Atravessamentos da Internet na Cultura Evangélica de Belém e Região Metropolitana**

A Assembleia de Deus de Belém do Pará já utilizava a TV Boas Novas para transmissões de suas reuniões e cultos antes da pandemia de Covid-19. Com a interdição dos cultos presenciais, a igreja transferiu suas atividades para a TV Boas Novas, Rádio Boas Novas FM e, principalmente, para a internet, através de plataformas como YouTube, Facebook e Instagram. A interdição, em conformidade com o Decreto Estadual nº 609, de 16 de março de 2020, suspendeu as celebrações com público em todos os espaços religiosos do Estado (Pará, 2020).

Antes da pandemia, a transmissão de cultos se limitava a reproduzir o que acontecia nos templos, com pouca interação direta com o público, que ocorria principalmente durante pedidos de doação financeira. No entanto, com a pandemia, a dinâmica comunicacional foi alterada, e os cultos passaram a ter um caráter mais interativo. Essa transformação pode

ser analisada à luz da reflexão de Simmel (2006), que considera a religião como uma forma de sociabilidade, promovendo interação entre os indivíduos. A necessidade de adaptar-se ao contexto pandêmico impulsionou as práticas de interação, expandindo o simples ato de transmitir conteúdos para incluir interações dinâmicas que produziam uma nova sociabilidade virtual.

O culto presencial, com suas características e rituais, foi reconfigurado para o formato digital, com a transmissão de cultos nos mesmos horários das reuniões presenciais. A televisão, o rádio e as plataformas digitais tornaram-se os principais meios para o exercício da religiosidade evangélica durante a pandemia (Corazza et al., 2024). Em Belém, muitos dos cultos da igreja-mãe, a Assembleia de Deus de Belém do Pará, foram conduzidos pelo pastor Philippe Câmara, filho do pastor-presidente Samuel Câmara. Philippe foi o responsável pela primeira celebração após o Decreto Estadual nº 609, que ganhou grande repercussão e prestígio simbólico.

A primeira transmissão online ocorreu em 23 de março de 2020, em formato de programa de TV ao vivo, com o pastor Philippe Câmara conduzindo a transmissão e intercalando cultos gravados. Na sequência, o pastor Samuel Câmara anunciou que, a partir de então, os cultos seriam realizados pelas emissoras Boas Novas e redes sociais. Ele ressaltou a continuidade da estrutura do culto, com todos os elementos presentes: mensagem, oração, oferta, conversões e orações pelos enfermos (Câmara, 2020).

Durante a transmissão, o pastor Philippe Câmara incentivou a interação com os telespectadores, solicitando que enviassem mensagens via WhatsApp. Essa ação foi um instrumento inovador de comunicação, permitindo um contato direto com o público, além de reforçar o pedido de doações, ofertas e dízimos. Também foi anunciado que os templos permaneceriam abertos para visitas presenciais, caso fosse necessário.

Com foco mais em atividades políticas denominacionais, o pastor Samuel Câmara tem atuado, de maneira regular, nas atividades convencionais da CADB, deixando a liderança diária da igreja sob o controle de seu filho, que foi nomeado vice-presidente da Assembleia de Deus de Belém do Pará em 2024. Assim, Philippe Câmara se tornou o substituto direto do

pai em diversos compromissos midiáticos e eclesiais, tanto na igreja quanto nas emissoras Boas Novas.

Em 2015, com a mudança para o canal digital 4.1, a TV Boas Novas Belém e a rádio Boas Novas FM 91.9 passaram a cobrir toda a região Metropolitana de Belém. Durante a pandemia de COVID-19, essas emissoras foram utilizadas como veículos oficiais para as transmissões de cultos da igreja AD. No entanto, enquanto algumas igrejas da mesma convenção optaram por gerar seus próprios cultos pela internet, como a Igreja Assembleia de Deus de Marituba, que passou a utilizar seu próprio canal no YouTube, outras seguiram utilizando canais já existentes. Em geral, motivadas pelo contexto comunicacional emergente da pandemia, diversas igrejas e congregações se organizaram para transmitir seus cultos via redes sociais.

Pereira Arruda e Silva (2022) observam que, com a necessidade de realizar cultos online, muitas igrejas se viram obrigadas a adotar uma comunicação amadora, sem tempo para refletir sobre os recursos, processos e linguagem adequados à plataforma digital. Contudo, essa transformação também gerou novas oportunidades de serviço nas igrejas.

No distrito de Murinin, em Benevides, região Metropolitana de Belém, a Assembleia de Deus Paraíso do Murinin (ADPM), filiada à Comieadepa, também optou por transferir suas atividades para a internet, com ênfase nas transmissões pelo Facebook.

## **A Igreja Evangélica Assembleia de Deus em Paraíso do Murinin (ADPM)**

No Brasil, a Igreja Evangélica Assembleia de Deus (Igreja AD) ocupa um papel de destaque no cenário religioso, com 31% da população se declarando evangélica, segundo dados do Instituto Datafolha (UOL, 2020). Entre esses, as mulheres representam 58%, sendo majoritariamente pardas ou pretas, com idades entre 45 e 59 anos, escolaridade de nível médio e inseridas na faixa de renda entre 2 e 3 salários mínimos. A região Norte, onde o estado do Pará se localiza, possui a maior concentração de evangélicos do país, com 39% da população adotando essa confissão. A

Assembleia de Deus, originária do Pará, é a maior igreja evangélica pentecostal no Brasil, conforme o censo do IBGE (Brasil, 2012).

A Assembleia de Deus Paraíso do Murinin (ADPM) representa uma expressão local dessa grande rede religiosa. Surgiu a partir de um intenso trabalho missional e evangelizador da Assembleia de Deus no Pará (ADMartuba, 2024). O distrito de Murinin, pertencente ao município de Benevides e localizado na região metropolitana de Belém, é uma área estratégica, conectada ao centro do município pela rodovia PA 404, que também atravessa o distrito de Benfica. A etimologia do nome Murinin, de acordo com a memória oral local, remonta a uma figura histórica, uma guerreira Tupinambá especializada na manipulação de cerâmica de barro (Farias, 2016).

O nome “Paraíso”, associado ao nome Murinin, foi introduzido como um codinome pelo pastor Manoel Trajano, que, durante sua liderança, usou o termo “Paraíso” para nomear a congregação. Assim, a igreja passou a ser frequentemente chamada de Assembleia de Deus em Paraíso de Murinin. A história da igreja ADPM remonta a 1939, quando iniciou suas atividades na localidade (ADMurinin, 2023). Essa narrativa sobre o surgimento da igreja está em consonância com os relatos do senhor Osvaldo Cavalcante<sup>3</sup> (2024), também conhecido como irmão Vavá, que compartilha uma memória afetiva e vivencial da trajetória eclesial na região, contrastando, contudo, com a descrição de Siqueira (2014), que oferece uma abordagem diferente sobre os primeiros anos da congregação.

Seu Vavá, figura central na história da ADPM, iniciou sua atuação na igreja em 1972, com o apoio dos irmãos da congregação. Ao longo de 45 anos, serviu em diversas funções eclesial, incluindo a secretaria da igreja. Sua trajetória ilustra o engajamento local com a vida religiosa, destacando a permanência e a transformação de práticas e valores ao longo do tempo dentro do contexto da ADPM. Sua vivência se entrelaça com a memória coletiva da igreja e da comunidade, fornecendo uma perspectiva rica sobre a evolução da igreja em Murinin. Ele próprio relata a origem e criação da igreja:

---

3 Em entrevista realizada em 29 ago. 2024.

Na época o cidadão por nome Luis Batista Lópes, que já era evangélico visitou sua sogra de nome Rita da Conceição, que morava na referida povoação e com essa visita conseguiu dirigir o primeiro culto e isso se deu no dia 14 de abril de 1939, dando início a Igreja Assembleia de Deus de Murini. Na referida reunião a jovem na época Maria Madalena Monteiro se converteu ao Senhor Jesus Cristo, que já e falecida. Na casinha humilde a Sra. Rita Conceição, os cultos continuaram, a ser dirigidos pelo então irmão Luís Batista Lópes agora sob a orientação do Pastor Adalberto Galvão de Lima, que pastoreava a igreja em Marituba. Cresce os números de crentes e também veio chegando o progresso [...]. Havendo aumentando o número de crentes e sendo o suficiente para receber assistência de um pastor local, o pastor da Igreja em Marituba e seu ministério revolver abrir deste trabalho, que ficou como, sede isto se deu no dia 28 de novembro de 1954. Sendo o primeiro pastor o Evangelista Waldemar Farias, que exercia o ministério de Evangelista. Já empossado, o Evangelista apresentou a proposta aos crentes de construir um templo, no que obteve plena aprovação. Desprovido de recursos humanos mais cheios de fé lançaram mão na obra sendo que no dia 22 de outubro de 1957 foi concluído e inaugurado [sic] (Cavalcante, 2024, p.1).

Seu relato não apenas corrobora a história apresentada por Siqueira (2014), mas também revela o contexto dos primeiros cultos realizados na Comunidade de Murinin, que tiveram início na rua Tapera e, posteriormente, se expandiram em direção às terras da família Monteiro. Além disso, o registro destaca o início da construção do templo da igreja, destinado à realização dos cultos, e o apoio político de um vereador evangélico, membro da própria igreja, que foi fundamental para a aprovação do reconhecimento à família Monteiro. Essa família foi responsável pela nomeação de diversas ruas de Murinin, incluindo a PA 404, que no trecho da comunidade recebeu o nome de “Martinho Monteiro”. O relato também menciona a adição do prenome “Paraíso” ao nome da comunidade e a modificação de “Murinin” para “Paraíso do Murini”, com a retirada do “n”, um ajuste que valorizou a fonética indígena tupinambá.

No Templo Central, Figura 2, são realizadas as principais reuniões e atividades da igreja, com destaque para o culto semanal denominado Doutrina Geral, que atrai um grande número de fiéis. O templo se distingue por suas dimensões, especialmente quando comparado a outros templos da AD em localidades rurais, uma característica que se justifica pela quantidade de fiéis residentes na região. Segundo Mata (2024), no



Murunin, são registrados 3.200 membros e cerca de 1.800 congregados, distribuídos entre 23 congregações, todas vinculadas a esse templo central. Além disso, em frente à igreja, localiza-se a Praça da Bíblia, um espaço urbano municipal que, embora seja de uso público, serve essencialmente à comunidade religiosa da igreja. Atividades ou festas seculares são raramente observadas nesse local, que tem uma forte ligação com as práticas e eventos religiosos da ADPM.

**Figura 2:** Templo Central da igreja Assembleia de Deus em Paraíso do Murunin



**Fonte:** William Costa, 2024.

No culto geral, o pastor do campo<sup>4</sup> aplica o sermão e orienta sobre a dinâmica das atividades da igreja para todos os representantes das diversas congregações. As congregações que não possuem pastores são conduzidas por dirigentes, que ocupam um papel de aspirantes ao pastoreio. Esses dirigentes, escolhidos pelo pastor do templo central, são homens de confiança responsáveis pela liderança local, sempre se reportando ao pastor do campo.

---

<sup>4</sup> O campo está associado à ideia de limitação de área geográfica para um determinado número de congregações da mesma denominação, que se sujeitam à liderança, responsabilidade e gestão de um pastor ou líder de campo.

As principais atividades da igreja ADPM acontecem às segundas-feiras, com a Assembleia Geral, evento que reúne representantes de todas as congregações do campo. Os domingos também têm grande importância, com a realização de dois eventos: pela manhã, a Escola Bíblica Dominical<sup>5</sup>, e à noite, o culto de adoração. Além disso, durante a semana, outras atividades são realizadas, intercaladas com a programação das congregações locais.<sup>6</sup>

## Da pandemia às novas tecnologias na ADPM

A atuação da igreja ADPM nas redes sociais é relativamente recente. Como muitas outras igrejas da AD no Pará, a ADPM criou seus perfis no contexto da pandemia de COVID-19, ou pouco antes dela. Inicialmente, suas atualizações eram esporádicas, mas essa rotina foi transformada após a implementação do Decreto Estadual 609/2024. Entre as redes sociais mais utilizadas pelos evangélicos de Murinin, o Facebook se destaca como a plataforma com maior número de seguidores, conforme ilustrado na Figura abaixo.

**Figura 3** – Perfis em redes sociais da AD Paraíso do Murinin.

Rede Social	Nome do Perfil	Data de criação	Nº de seguidores <sup>7</sup>
Instagram <sup>8</sup>	@adparaisodomurinin	Setembro de 2019	957
Facebook <sup>9</sup>	AD Murinin Benevides PA	Setembro de 2019	5.500
YouTube <sup>10</sup>	Assembleia de Deus Paraíso do Murinin	Março de 2021	18

**Fonte:** o autor, 2024.

5 Escola de estudo da Bíblia. Apresenta uma organização em diferenciados grupos, agregados conforme sua faixa etária, gênero e conhecimento bíblico.

6 Agenda Semana da Igreja Assembleia de Deus Paraíso do Murinin – Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CwnZ1AUgowu/>. Acesso: 27 mai. 2024.

7 Contagem realizada no dia 28 de maio de 2024.

8 Disponível: <https://www.instagram.com/adparaisodomurinin/>. Acesso: 28 mai. 2024.

9 Disponível: <https://www.facebook.com/ad.murinin/>. Acesso: 28 mai. 2024.

10 Disponível: <https://www.youtube.com/@assembleiadedeusparaisodom5175>. Acesso: 28 mai. 2024.

Com a declaração da pandemia de COVID-19, a igreja ADPM, sob a liderança do pastor José Ribamar Cardoso de Carvalho, se viu obrigada a adaptar-se rapidamente às novas restrições estabelecidas pelo Decreto de fechamento dos templos. A partir dessa mudança, a igreja começou a transmitir seus cultos ao vivo, priorizando o uso do perfil oficial no Facebook, criado em 13 de setembro de 2019.<sup>11</sup> Inicialmente, o perfil apresentava poucas postagens sobre as atividades da igreja, mas com a pandemia, passou a ser a principal plataforma de comunicação.

Durante o período de suspensão das atividades presenciais, a igreja optou por não fazer pronunciamentos detalhados sobre o funcionamento de suas ações. Em vez disso, limitou-se a informar aos fiéis sobre a realização dos cultos virtuais, através de transmissões ao vivo, que passaram a ser uma nova forma de interação religiosa.

O primeiro culto da igreja ADPM, em período pandêmico, ocorreu a 23 de março de 2020, ocorrendo sob a liderança do pastor José Ribamar.<sup>12</sup> A cerimônia foi acompanhada por um músico e um pequeno grupo de fiéis, que entoavam cânticos durante a transmissão. Durante a transmissão, o pastor abordou temas bíblicos por cerca de 20 minutos e destacou as orientações sanitárias relacionadas à pandemia. Ressaltou que, devido às restrições, a igreja não poderia promover aglomerações e encontros presenciais, e convidou os fiéis a acompanharem as futuras atividades que seriam realizadas via Facebook.

A transmissão revelou uma certa inexperiência na produção de conteúdo online, evidenciando a falta de familiaridade com os padrões estéticos e audiovisuais característicos das mídias sociais. Até agosto de 2024, o vídeo alcançou 550 visualizações, 69 comentários e 136 curtidas.

No culto transmitido, o pastor abordou temas bíblicos por cerca de 20 minutos, além de informar os fiéis sobre as medidas sanitárias relacionadas ao controle da pandemia. Destacou que a igreja não poderia realizar aglomerações nem encontros presenciais, e aproveitou a ocasião para

---

11 Informações de perfil de AD Murinin Benevides PA. Disponível em: [https://www.facebook.com/ad.murinin/about\\_profile\\_transparency](https://www.facebook.com/ad.murinin/about_profile_transparency). Acesso em: 27 mai. 2024.

12 Esse culto por ser consultado no seguinte endereço web: [https://www.facebook.com/ad.murinin/videos/221933482526050?locale=pt\\_BR](https://www.facebook.com/ad.murinin/videos/221933482526050?locale=pt_BR) Acesso: 27 mai. 2024.

convidar os membros a acompanharem as atividades futuras, que seriam transmitidas pela página oficial da igreja no Facebook.

À medida que as agendas de culto se desenvolviam, houve uma evolução significativa na qualidade da captação de áudio e vídeo, no enquadramento e na organização das transmissões. Esse aprimoramento reflete o crescente interesse e o investimento da igreja em oferecer uma estética audiovisual mais refinada, com materiais de maior qualidade na produção dos conteúdos online.

Durante o período pandêmico, o Facebook se consolidou como o principal canal de comunicação da ADPM. Em contraste, o perfil da igreja no Instagram (@adparaisodomurinin) foi suspenso em abril de 2020, voltando a ser atualizado apenas em setembro de 2022. Após a flexibilização das medidas sanitárias e a autorização para cultos presenciais, inicialmente com o limite de 100 participantes, as transmissões ao vivo dos cultos foram suspensas. No entanto, as redes sociais passaram a ser dominadas por *lives* organizadas pelos diferentes departamentos e congregações da ADPM, como os eventos promovidos pelos grupos de jovens, que adquiriram maior relevância nesse novo contexto pós-pandemia.

Conforme Mata (2024), as transmissões de culto foram encerradas após a reabertura dos templos por dois motivos principais. O primeiro foi a escassez de mão de obra qualificada para manter a continuidade das transmissões, já que esse trabalho é voluntário e a igreja não arca com os custos de profissionais especializados para uma produção audiovisual de maior qualidade. O segundo motivo diz respeito à importância afetiva e cultural de retomar a participação presencial na dinâmica coletiva do culto.

De acordo com os registros no perfil da igreja no Facebook, a última transmissão ao vivo ocorreu em abril de 2021, mais de um ano após o início das transmissões. Esse culto coincidiu com o aniversário do pastor da igreja. Na ocasião, as medidas sanitárias, como o uso de máscaras, ainda estavam em vigor, embora os números de mortes pela COVID-19 estivessem em queda, apesar do aumento registrado em março daquele ano.

As redes sociais da igreja ADPM continuam sendo atualizadas, embora sem uma periodicidade regular nas publicações. As postagens cos-

tumam incluir cartazes com anúncios da programação, resumos dos cultos e atividades realizadas na igreja. As transmissões ao vivo dos cultos, no entanto, foram encerradas. Como observam Adam e Sbardelotto (2021), a pandemia revelou, às igrejas, a necessidade de reconhecer cada vez mais o próprio digital como um “lugar teológico”:

Em rede também é possível encontrar a Deus e o “outro”, o irmão e a irmã de fé. Também é possível viver experiências de comunhão e de comunidade. Mas, para isso, é preciso discernir as possibilidades e os limites da cultura digital, suas luzes e sombras, suas riquezas e pobreza. Faz-se necessário fazer teologia das redes, para as redes e nas redes. O desafio é, precisamente, promover uma “inculturação digital”, que permita atualizar a evangelização nas linguagens e ambientes da comunicação contemporânea (Adam; Sbardelotto, 2021, p. 58).

Conforme Mata (2024), as redes sociais da igreja ADPM são administradas, presentemente, pelo secretário da mesma, que realiza as postagens sempre que há demanda, sob a responsabilidade de revisão do pastor Janary Nauar, presidente a igreja desde julho de 2023. Outros perfis do Instagram também comunicam a partir das atividades da igreja, são eles: o da Orquestra Harmonia de Sião (@ohs.admurinin), com cerca de 1.089 seguidores, o da União de Mocidade (@umadpam\_), que registra cerca de 850 seguidores e, o do Grupo de Senhoras (@montesanto1.0), com pouco mais de 160 seguidores, todos são gerenciados pelos departamentos correlatos em suas atividades fins e, apesar de serem encontrados outros perfis sinalizando grupos da igreja, não há atualização a muito tempo.

## Considerações finais

Primeiramente, observamos a premente necessidade de comunicação entre as Igrejas evangélicas de Belém e a de Murinin, especialmente em tempos de pandemia – o que resultou no fechamento temporário dos templos. Esta situação de fechamento dos templos, exigiu não apenas a manutenção da relação e interação contínua com os fiéis, mas, também, o fortalecimento da rede religiosa. Diante deste contexto, a igreja precisou adaptar-se rapidamente, utilizando diversas plataformas digitais para assegurar que a comunidade permanecesse conectada, espiritu-

almente nutrida e engajada, superando assim os desafios impostos pelo distanciamento social.

No entanto, observou-se que, apesar das transformações culturais nas interações mediadas por plataformas e redes sociais, que são marcantes na vida contemporânea, a Assembleia de Deus em Paraíso de Murinin (ADPM) não deu continuidade às transmissões de seus cultos após o período pandêmico. Esse fato evidencia, em nossa análise, a não funcionalidade das relações virtuais da Igreja no pós-pandemia por meio das redes sociais. Atualmente, a ADPM busca resgatar as normas e regras da materialização da fé e das dinâmicas da crença religiosa por meio do culto presencial, modelo predominante antes da pandemia de COVID-19. Essa retomada ratifica a valorização da fé e o controle das narrativas religiosas, evitando desvios de sentido e promovendo uma participação mais engajada no seio da comunidade.

Considera-se, ainda, que o engajamento e a participação dos fiéis eram mais significativos nos cultos presenciais, os quais promovem um senso de compromisso e envolvimento mais robusto do que os cultos virtuais. Turner (1969) e Rappaport (1999) destacam que os rituais são essenciais para definir os limites de uma comunidade e evitar a desintegração em grupos opostos. Diante do fim da pandemia, tornou-se necessário agregar os fiéis também fisicamente, evitando a dispersão. Por esses motivos, as transmissões virtuais de cultos foram interrompidas. Contudo, a Igreja mantém suas redes sociais como meio de divulgação de suas principais atividades, congressos e programações especiais. Percebe-se, nesse sentido, uma mudança estrutural na maneira como as igrejas evangélicas relacionam-se com a comunicação e o universo digital. Se, anteriormente, essa relação era eventual e permeada por desconfiança, passou a ser mais frequente e usual.

Destaca-se a importância do uso de ferramentas de tecnologia e informação para garantir a comunicação e o vínculo religioso com os fiéis durante a pandemia. No entanto, evidencia-se que a ênfase e a garantia da dinâmica da fé residem no “estar junto” presencialmente, materializado pela presença física do fiel na igreja. Essa constatação reforça a centralidade do culto presencial como espaço de comunhão e fortalecimento da identidade religiosa.

Salienta-se, ainda, que a ADPM, com a experiência comunicacional adquirida durante o período pandêmico, passou a considerar a necessidade de um alinhamento mais bem definido entre a gestão de redes e o trânsito de conteúdo. Se, antes da pandemia, a dinamização das postagens, a regularidade, a frequência e o foco não correspondiam a uma diligência própria do ambiente online, muito se aprendeu e se modificou após esse período. Mata (2024) aponta que, de fato, a mídiatização envolve custos significativos, como investimentos em tecnologia e mão de obra qualificada, tanto para viabilizar a comunicação em transmissões quanto para manter o fluxo nas redes. Ele também sinaliza que, com a mudança de pastor, a ADPM está em processo de reestruturação, investindo em um novo espaço para abrigar tecnologia e possibilitar a retomada das transmissões e outras ações comunicacionais.

## Referências

ADAM, J. C.; SBARDELOTTO, M. Liturgia online na pandemia: Reflexões sobre as práticas religiosas de católicos e luteranos no Brasil. **PLURA**, Revista de Estudos de Religião, v. 12, n. 1, p. 43–60, 2021. Disponível: <https://revistaplura.emnuvens.com.br/plura/article/view/1813>. Acesso: 28/05/2024.

ADMARTITUBA. **Assembleia de Deus em Marituba: Quem Somos**. Website. Disponível: <https://admarituba.blogspot.com/p/home.html>. Acesso: 27/05/2024.

ADMURININ. **Página Facebook da Assembleia de Deus em Paraíso de Murinin**. Facebook. Disponível: [https://www.facebook.com/ad.murinin?locale=pt\\_BR](https://www.facebook.com/ad.murinin?locale=pt_BR). Acesso: 28/08/2023.

BRASIL. **Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE**. Censo demográfico 2010: c

Características Gerais da população, religião e pessoas com deficiência. IBGE: Rio de Janeiro, 2012. Disponível: <https://bit.ly/2GOYmAR>. Acesso: 10/11/2020.

BRASIL. MINISTÉRIO DA SAÚDE. OMS afirma que COVID-19 é agora caracterizada como pandemia. **UNASUS**. Disponível: <https://www.unasus.gov.br/noticia/organizacao-mundial-de-saude-declara-pandemia-de-coronavirus>. Acesso: 31/08/2023.

CÂMARA, S. Assembleia de Deus em Belém do Pará. Culto de celebração e adoração a Deus. **YouTube**, publicado em 23/03/2020. Disponível: <https://www.youtube.com/watch?v=IVI97PmwBGE>. Acesso: 28/05/2024.

CAMPOS, L. S. Evangélicos, pentecostais e carismáticos na mídia radiofônica e televisiva. **Revista da USP**, n. 61, p. 146-163, 2004. Disponível: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13327>. Acesso: 16/08/2023.

CASTELLS, M. Internet e sociedade em rede. *In*: MORAES, D. (org.) **Por uma outra comunicação: Mídia, mundialização cultural e poder**. Rio de Janeiro: Record, 2003.

CASTRO, F. F. Fenomenologia da Comunicação em sua quotidianidade. **Revista Brasileira de Ciências da Comunicação**, v. 36, n. 2, p. 21-39. Disponível: <https://repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/6928>. Acesso: 26/08/2023.

CORAZZA, D.; TOSTES, A.; FERNANDES, M. **Cultos online e as fissuras do fundamentalismo religioso no Brasil**. Disponível: <https://thetricontinental.org/pt-pt/brasil/evangelicos-e-o-coronachoque-cultos-online-e-as-fissuras-do-fundamentalismo-religioso-no-brasil/>. Acesso: 31/05/2024.

CUNHA, M. N. **A explosão gospel**. Um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil. Rio de Janeiro: Mauad X / Instituto Mysterium, 2007.



FARIAS, M. A. R. **Antropologia linguística e etnografia toponímica: Vivências e narrativas em linguagens socioculturais de Murinin – Benevides - Pará.** Tese de doutorado. PPG em Antropologia. Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Belém, 2016.

JMNOTÍCIA (Website). P. P. Câmara é eleito vice-presidente da Assembleia de Deus em Belém do Pará. Disponível: <https://jmnoticia.com.br/pastor-phillipe-camara-e-eleito-vice-presidente-da-assembleia-de-deus-em-belem-do-para/>. Acesso: 28/05/2024.

METRÓPOLES (Website). **TV de bispo Rodovalho fundirá programação com Assembleia de Deus.** Metrôpoles. Disponível: <https://www.metropoles.com/distrito-federal/religiao/tv-de-bispo-rodovalho-fundira-programacao-com-assembleia-de-deus>. Acesso: 31/05/2024.

PARÁ. Decreto Estadual nº 609, de 16 de março de 2020. Diário Oficial do Estado do Pará. Disponível: <https://www.ioepa.com.br/pages/2020/2020.03.27.EXTRA.pdf>. Acesso: 26/05/2024.

PEREIRA ARRUDA, R.; BENÍCIO DA SILVA, H. Igrejas online em Fortaleza: Uma resposta circunstancial na quarentena da pandemia da COVID-19. **VIA TEOLÓGICA**, v. 22, n. 43, 2022. Disponível: <https://periodicos.fabapar.com.br/index.php/vt/article/view/228>. Acesso: 28 mai. 2024.

RAPPAPORT, R. A. **Ritual and Religion in the Making of Humanity.** Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

SILVA, W.C. **Já sinto o manto: A tecitura ecossistêmica do pentecostal na internet.** Dissertação de mestrado. PPG em Ciências da Comunicação. Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2020.

SILVA, W.C, ABBUD, M. E. O. P. Presença da igreja pentecostal Deus é Amor no Youtube: Um olhar a partir dos ecossistemas comunicacionais. **Anais do 41º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação** - Joinville: Intercom, 2018. Disponível: <http://portalintercom.org.br/anais/nacional2018>. Acesso: 26/05/2024.

SILVA, W.C, ALVES, R. F. M. A Assembléia de Deus na TV: Percepções sobre a Rede Boas Novas Belém. **Anais do 16º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação na região Norte.** INTERCOM Norte, 2017, Manaus. São Paulo: Intercom, 2017. Disponível: <https://portalintercom.org.br/anais/norte2017/resumos/R54-0283-1.pdf>. Acesso: 26/05/2024.

SIMMEL, G. **Questões fundamentais da sociologia: Indivíduo e sociedade.** Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

SIQUEIRA, J. L. F. **Terra da liberdade – Benevides: História e colonização.** Belém: Delta Gráfica e Editora Ltda, 2014.

SOUZA, B. A. **Luz, câmera... milagre!** A História da Rede Boas Novas. Manaus: RBN, 2007.

TURNER, V. **The ritual process:** Structure and anti structure. Chicago: Aldine Publishing, 1969.

UOL (Website). Cara típica do evangélico brasileiro é feminina e negra, aponta Datafolha. **Folha de São Paulo**. Disponível: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2020/01/cara-tipica-do-evangelico-brasileiro-e-feminina-e-negra-aponta-datafolha.shtml>. Acesso: 24/08/2024.

\_\_\_\_\_. Cara típica do evangélico brasileiro é feminina e negra, aponta Datafolha, 2020. **Poder UOL**. Disponível: <https://encurtador.com.br/akIOR>. Acesso: 20/01/2023.

WORLDMETERS. COVID - Coronavirus Statistics. Disponível: <https://www.worldometers.info/coronavirus/#countries>. Acesso: 19/02/2024.

VIEIRA, P. R.; GARCIA, L. P.; MACIEL, E. L. N. Isolamento social e o aumento da violência doméstica: O que isso nos revela? **Revista Brasileira de Epidemiologia**, v. 23, p. 1-5, 2020.

# **Sentidos de vida e lugar:** Diálogos entre narrativas e saberes na Amazônia-Marajoara (PA)

*Felipe Kevin Ramos da Silva*  
*Fábio Fonseca de Castro*

## **Introdução**

*A margem do rio não exige lógica para ser coerente.*

Paes Loureiro (2016)

**Figura 1.** Homem pescando, Muaná.



**Fonte:** Pesquisa de campo, 2022

Entre as diversas atividades cotidianas do ribeirinho muanense, a pesca, para além de seu tratamento puramente econômico, surge como elo com a paisagem circundante e seus elementos, demonstrando que na quietude da pesca, no saber ouvir o silêncio do rio, há um ato convidativo ao ribeirinho, permitindo-se à consciência dos sentidos de habitar esse lugar. Uma geopoética do habitar ribeirinho, como sugere Silva (2020), emerge mediante a um mergulho latente e sensível entre memórias, percepções e experiências diversas, como ícones referenciais para diálogos pulsantes e a mínima compreensão das práticas e narrativas da vida ribeirinha.

Buscando compreender essa dinâmica, este artigo dialoga com duas comunidades ribeirinhas do município de Muaná, Marajó (PA), a comunidade de Tejucuaquara e a comunidade de São Sebastião. Cada uma dessas comunidades por cerca de 30 a 40 famílias. Nesse sentido, há necessidade de descrever a importância dos lugares onde a vida se realiza entre rios e florestas, entendendo as percepções e sensibilidades ambientais (Tuan, 2012) constituem-se enquanto sentidos de lugar e, ao mesmo tempo, agregam Processos existenciais, tanto individuais como coletivos, produzindo formas específicas de encontro com a carne do mundo, e, assim, com o habitar amazônico.

Pretende-se um ensaio compreensivo, no contexto de uma dinâmica geopoética, a respeito de vidas fortemente ligadas às dinâmicas que constituem a paisagem local, com destaque para o elemento “rio”. Para esse percurso, empregamos as fenomenologias de Heidegger (2002), Bachelard (2018) e Merleau-Ponty (1994), cada um à sua maneira, buscando um entendimento a respeito da constituição do ser e o sentido de mundo como um processo indissociável do espaço vivido (lugar). Além disso, a *descritividade*, proposta por Moreira (1989), aliada à história oral de Portelli (1997), nos conduzirá à horizontes de experiências geográficas diversas. Neste sentido, foram realizadas viagens à campo, ou melhor, ao rio, nos seguintes dias: 10/01/2022 à 21/01/2022; e 11/06/2022 a 15/06/2022. Nesses campos de pesquisa, desenvolvemos observações participantes; interagindo com diversos interlocutores e acompanhando-os nos seus afazeres cotidianos.

O artigo, portanto, busca pensar a relação sociedade-natureza no contexto da dinâmica socioambiental em comunidades ribeirinhas no Ma-

rajó, tendo como objetivo ampliar os estudos sobre os sentidos de sustentabilidade e governança, com enfoque na consolidação e fortalecimento de cadeias de valor sustentáveis e inclusivas no âmbito das atividades econômicas agroextrativistas. Nesse sentido, apoia-se no tripé percepção, análise e interpretação de fatos que induzem à existência dos sujeitos em suas relações com a natureza, conduzindo, por sua vez, ao mundo vivido e à espacialização sensível e contextualizada: a paisagem. A relevância deste estudo demonstra a valorização dos saberes culturais, compreendendo as comunidades tradicionais como importantes agentes para gestão e planejamento dessas áreas, em prol da dignidade humana como direito público.

Importante ressaltar que nossa perspectiva fenomenológica busca evitar a reprodução das dicotomizações clássicas do pensamento ocidental, notadamente a oposição entre natureza e cultura. Nesse sentido é que não nos referimos a processos de inserção, uso, emprego, exploração da natureza – ou do espaço, ou da paisagem – pelo homem, mas, ao contrário, compreendemos que o homem possui uma relação de contiguidade com essa paisagem.

## **Aproximando-se das águas marajoaras**

O ponto de partida é Belém. A viagem até as comunidades ribeirinhas de Muaná requer que peguemos um barco ou uma lancha em dois principais portos, um localizado na Estrada Nova ou um outro no Palmeraço. De um modo geral, as viagens costumam ter uma duração média de 3 a 6 horas, dependendo do rio e da potência das embarcações. Geralmente vou de barco com o objetivo de apreciar as diversas paisagens, a mistura devaneante entre as cores do rio, do céu e da floresta circundante.

Partindo de Belém por volta das 16h00, chega-se na cidade de Muaná por volta das 21h00. No primeiro dos campos realizados seguimos em direção à comunidade de São Sebastião, no qual permanecemos por onze dias. Nessa estadia, pousamos na casa de Rosilei Pimenta, ou, como ela mesma prefere, Rosi, professora de geografia do município e, também, integrante da comunidade. A referida professora nos acolheu em sua casa, e se dispôs a nos conduzir pelos *espaços aquáticos* Dardel (2015) componentes do mundo local.

Em média, são 20 minutos de lancha voadeira até a casa da professora. Já para a comunidade do rio Tejucaquara, a segunda localidade onde realizamos nossa pesquisa, são, em média, 1h30min de voadeira. Uma das narrativas que mais chamou nossa atenção, foi o fato da professora Rosi referir, diversas vezes, o fato de se orgulhar de sua origem. E origem, aqui, não pode ser tratada apenas como o local de nascença, mas, sobretudo, enquanto reconhecimento de si, no mundo, de sua contínua formação indenitária e existencial, sempre enunciando a percepção de que seu solo cultural e ontológico está fortemente vinculado à dinâmica própria da paisagem que a gestou e a tem como herdeira de saberes poderosos, práticas e memórias enquanto ser-ribeirinha.

A oralidade, aliada aos afazeres do cotidiano, tornam-se as práticas de ensino mais comum entre as comunidades ribeirinhas. Saberes e práticas que, segundo a professora, vêm se “perdendo”, na medida em que os mais jovens não buscam em aprender o que os mais experientes têm a ensinar, salva as exceções.

Esse fato angustia a professora, pois, conforme ela mesmo diz, *isso faz parte da nossa cultura, os saberes, mas está sendo pouco repassado para os mais jovens*<sup>1</sup>. Trata-se de uma questão problemática que requer uma melhor atenção. É importante observarmos o engajamento existencial da professora mediante sua narrativa que, embora tenha morado em Belém, por um certo período, sempre carregou consigo a importância de sua origem, problematizando o tratamento como esta dimensão social é representada por outras esferas do conhecimento:

É, eu acho que o ribeirinho é invisibilizado né, por que tu, no livro, nos artigos e nos livros tu lê, comunidade quilombola, indígena e comunidade tradicional, quem é essa comunidade tradicional? Porque não diz comunidade ribeirinha? Desculpa, mas eu não me vejo nessa ‘comunidade tradicional’ [...] a gente pega os artigos pra lê, né? ‘Ah, comunidade tradicional tal, do rio tal’. Por que não fala comunidade ribeirinha tal, do rio tal, né? A gente não consegue entender, por que realmente na academia, todos os artigos, monografias, dissertações, tudo que eu li, até então, usam esse termo ‘comunidades tradicionais’, mas, o que significa esse termo ‘comunidade tradicionais’?<sup>2</sup>

---

1 Entrevista realizada com a professora Rosi no dia 12 de janeiro de 2022.

2 Entrevista realizada com a professora Rosi no dia 12 de janeiro de 2022.

Existe, segundo a professora, um certo apagamento da vida ribeirinha como ela é, ao menos, considerando a realidade local na qual a professora faz parte. Conhecedora da realidade das escolas ribeirinhas de Muaná, questiona a razão pela qual os livros didáticos, por exemplo, destacam o conceito de “comunidade tradicional” para legitimar a existência da vida ribeirinha, assim mesmo como a indígena, quilombola, etc. É, portanto, interessante, neste sentido, verificar a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades tradicionais, de 7 de fevereiro de 2007, estabelecido pelo Decreto 6.040.

Os discursos entram em “choque” e, nesta zona de contato, sentidos diversos desvelam-se. Ao preferir “comunidade ribeirinha” ao invés de “comunidade tradicional” revela, também, um sentido de aproximação, ao modo que comunidades ditas tradicionais são vistas como algo distante, fortificando o mito moderno do paraíso na Terra ou da “natureza intocada” que nos fala Diegues (2008).

Desta maneira, falar “comunidade ribeirinha” é uma proposta de reconhecimento e respeito com o lugar que, inclusive, ecoa para outras dimensões. Daí a necessidade incorporar as traduções de vida que são realizadas pelas próprias pessoas que vivem o lugar como principal referência para dignidade de vida. A partir da fala do seo<sup>3</sup> José Teixeira, habitante do rio Tejucaquara, podemos observar:

Rapaz, o rio é tido pra nós. Desde muito “gito”<sup>4</sup> eu já entendia isso quando isso aí tudinho, principalmente quando era pra trabalhar. Eu conheço todo esse Marajó por causa de trabalho. Eu tinha uns doze anos de idade quando comecei a trabalhar na cerraria com um conhecido do meu pai. Tinha que ganhar meu dinheiro, e daí fui conhecendo e ensinando os outros também. E viver em comunidade é assim, um ajudando o outro no que pode e se não quiser não ajuda, mas

---

3 Optamos por utilizar a forma arcaica desse pronome pessoal da língua portuguesa, *seo*, em vez de *seu*, em respeito à autoafirmação dos indivíduos que habitam o Marajó, onde essa forma de falar é a mais usual, inclusive estando presente tanto na literatura local como na vida cotidiana.

4 Palavra muito comum na vida ribeirinha de Muaná que significa “muito jovem”, “inexperiente” ou “pequeno”, dependendo da situação.

tem que ter a parceria que é melhor. Ninguém vive só nessa vida, né!?!...<sup>5</sup>

O sentido político e existencial na narrativa do seo José Teixeira converge, de certa maneira, com as narrativas da professora Rosi, direcionando-nos para o entendimento de *como* as comunidades ribeirinhas estão sendo descritas, representadas ou, até mesmo, cartografadas em livros didáticos e outros materiais acadêmicos e de orientação na prática docente.

A percepção do seo José Teixeira expressa uma parte de sua trajetória de entre rios, florestas, furos e igarapés, demonstrando suas habilidades de aprendizagem mediante a observação e práticas junto ao mais experientes, repassando, por vezes, esses saberes. De tal maneira, o sentido de comunidade ribeirinha pode também estar fortemente vinculado aos aspectos de ações em comum, da responsabilidade com o outro para além da mera competitividade.

Embora de comunidades e rios diferentes, é interessante observar as interconexões existentes entre a percepção do seo José e a narrativa da professora Rosi, sobretudo, neste caso, ao questionar sobre o sentido de “comunidades tradicionais”, referindo-se não somente ao aspecto puramente econômico e lógico-formal, mas à dimensão ontológica de se reconhecer na (re)produção desta ideia que aparece nos materiais de ensino e que, por sua vez, acabam contribuindo para a generalização e estereotipização da cultura ribeirinha:

Qual é a identidade das comunidades tradicionais? Olha, tu ouves falar no indígena, no quilombola, tá. O ribeirinho, no meu entendimento, ele vem dessa mistura, do indígena com a cultura africana, que migraram para um outro canto, e assim estabeleceu, como diz o titio o “paradeiro”, sua morada, aí ele entra só como ‘comunidade tradicional’, aí eu não consigo entender, né? Por que se tu for perguntar por aqui: ‘ah, o senhor se ver numa comunidade tradicional’ – ele não vai saber o que é. Por que ele se identifica enquanto ribeirinho, minha identidade é ribeirinha, eu tenho minhas relações com o rio, porque o rio é que comanda a vida do ribeirinho. Aí, eu, particularmente, não gosto desse termo ‘comunidades tradicionais’, assim como também não gosto do termo “campo” para cá, por exemplo, que alguns acadêmicos defendem ferreamente. Pra mim campo é campo. O ribeirinho é outra história.<sup>6</sup>

---

5 Diálogo com seo José Teixeira, em 7 de agosto de 2022.

6 Entrevista realizada com a professora Rosi no dia 12 de janeiro de 2022.



A modalidade narrativa da professora Rosi inclui a sua formação acadêmica e a forma como ela conduz o sentido de lugar. Em um primeiro momento, ela se refere à ancestralidade ribeirinha a partir dos entrelaçamentos culturais das populações indígenas e africanas. A reflexão da professora nos permite dialogar com Sarraf-Pacheco (2009), ao afirmar que esse processo de formação identitário é a base para o entendimento da complexidade de “mundos” coexistentes na Amazônia-marajoara, isto é, os diversos “Marajós” que dialogam entre si para além das preposições coloniais-academicistas, pois atravessam sentidos de vida, sentidos esses nutridos pelo rio, pela floresta, pelo solo, campo, animais, plantas, visagens, rezas, benzedeadas, contos e lendas.

Existe, geopoliticamente, de acordo com Amaral (2012), uma espécie de divisão que considera as semelhanças dos aspectos fitogeográficos à socioculturais, onde, de tal maneira, destacam-se os “Marajós das florestas e rios”, a saber: Anajás, Afuá, Bagre, Breves, Curralinho, Melgaço, São Sebastião da Boa Vista, Portel e Gurupá; e os “Marajós dos campos”, representados por Soure, Salvaterra, Chaves, Cachoeira do Arari, Santa Cruz do Arari, Muaná e Ponta de Pedras (Amaral, 2012; Sarraf-Pacheco, 2018).

No entanto, ressalva-se que essa divisão não necessariamente corresponde com as realidades geográficas vividas no/do arquipélago, na medida em que, muitas vezes, campos, rios, cidades e florestas confundem-se, atravessam-se entre si na composição estética das diversas paisagens. É o trabalho de considerar não apenas os elementos físicos que, evidentemente, são fundamentais para vida, mas, em meio a esse tratamento, cabe considerar, também, um diálogo com quem vive ali, a partir dos imaginários, sonhos e modos de se relacionar com os elementos da natureza circundante (Silva, 2020).

Em um breve diálogo entre o que é proposto por Sarraf-Pacheco (2009) e as reflexões da professora Rosi, há necessidade do entendimento a respeito de como as práticas culturais e as identidades marajoaras referenciam-se à formação histórica e cultural desta região, chamando nossa atenção para questões que estão sutilmente suplantadas na realidade, neste caso, ribeirinha, e que muito tem a dizer sobre o processo de colonização

dos povos originários, a escravização africana e, por assim dizer, da propagação de políticas públicas que atuam, inclusive, de forma hegemônica, na esfera educacional, e em diversas escalas e instituições sociais de poder.

Um outro ponto interessante, levantando pela professora Rosi, é a distinção entre “campo e cidade”, de tal maneira que toda complexidade, singularidade e autenticidade das comunidades ribeirinhas estariam reduzidas a este conceito dualista, ou melhor, vinculado tão somente ao que se entende por “campo”, retratando tudo que “não está na cidade”. De acordo com o dicionário *Aurélio*, pressuposto marco linguístico do falar brasileiro, campo é *1. Extensão de terra sem mata, e que tem ou não árvores esparsas* (p. 124). Por vias desta definição, pode-se afirmar, a partir das experiências em Muaná que, apesar de estar inserida no “Marajó dos campos”, nada se assemelha com a realidade de fato.

Evidentemente que o conceito de campo é bem mais amplo. No entanto, cabe aqui o entendimento de que existem múltiplas realidades marajoaras que estão, cada uma a sua maneira, referenciadas pelas paisagens interpenetradas por saberes, cores, cheiros e percepções, modos de habitar, crenças, de relações intersubjetivas junto-com os rios, florestas e campos, misturando-se como se fossem uma pintura estilo aquarela. Paes Loureiro, tanto em sua poética amazônica, com em seus estudos sobre a poética do espaço amazônico (2015) reconhece essa mistura paisagística a partir da *formação cosmogônica* que nutre os solos existenciais da vida ribeirinha.

Surge, neste mergulho sensível, uma estética que se desvela por meio da poética<sup>7</sup>. Uma poética, na qual, vem ao nosso encontro e vice-versa de forma demorada, devagarinho, cuidadosamente aproximando-se da aquarela da vida ribeirinha onde o campo, rio e floresta misturam-se, confundem-se com o homem, a mulher e a criança que ali e aqui habitam. Daí há necessidade de uma outra cartografia, uma cartografia que esteja, antes de qualquer coisa, aliada ao habitar poético, em uma “relação de ombro”, como diria Merleau-Ponty (1994), com os sentidos de vida e de lugar.

---

7 Cabe compreender poético, em nossa análise, não como um gênero do fazer literário, mas, com apoio do pensamento fenomenológico (Bachelard, 1974; Heidegger, 2008), como uma relação de envolvimento do ser com o lugar e, conseqüentemente, a produção de contiguidades existenciais.

Em suma, a proposta da professora Rosi é de uma aproximação ética, sem desqualificar as propostas da Educação do Campo já existentes, mas, no entanto, sem deixar de problematizá-las. De como, por exemplo, essa modalidade vem dialogando com as particularidades, com os imaginários, religiosidades, manifestações artísticas, com a importância do mergulho no rio para que, só então, possa escrever algo direcionado às práticas de ensino em comunidades ribeirinhas em seu contexto próprio. Por essas vias, podemos, então, defender a ideia de uma fenomenologia das águas?

Em outras palavras, é um convite ao demorar-se, ao *junto-com* a vida que caminha ao mesmo tempo entre Deus e as encantarias das águas e da floresta. Algo que leva tempo para perceber, afinal, como diria Saint-Exupéry (2015), “o essencial é invisível aos olhos”, na medida em que o rio, enquanto elemento geográfico-pedagógico na formação ribeirinha, grande maestro da vida marajoara, exige do corpo paciência, que se aquiete por um tempo pra que só então, quem sabe, ser atravessado por essa temporalidade. Como diria Eidorfe Moreira (1960, p. 63), *é o rio, com efeito, que comanda e ritmiza a vida regional [...] modela e anima a fisiografia da região [...] fertiliza grande parte das terras e da floresta*. É um entendimento que nos exige paciência para, simples e complexamente, observar a quietude amazônica. Daí seguimos para o segundo mergulho, trazendo a ideia de aquarelas da vida ribeirinha.

## Ser-paisagem: aquarelas da vida ribeirinha

*... o marajoara é um ser de desafio, tem fé, por isso meus devaneios*  
Lima (2003).

Dimensões centradas na perspectiva de vida e no sentido de lugar daqueles/as que sabem falar – o corpo em sua totalidade – de si, no mundo, constituindo uma latente percepção das intersubjetividades que habitam entre tempo, espaços e lugares diversos. É admitir a grandeza escalar do corpo e confundir-se com as dinâmicas das paisagens.

O Professor José Maria de Lima, nascido em Muaná, nos convida, por meio de suas experiências e vivências, enquanto marajoara, à sabe-

doria do encantamento cuidadoso, isto é, poético para com essa região tão complexa e pouco exigente de explicações. O referido professor, em sua obra “Maré Morta” que, inclusive, foi vencedor do Prêmio Samuel Wallace MacDowell, da Academia Paraense de Letras, em 2002, chama nossa atenção para a importância dos devaneios como ato descritivo das realidades marajoaras, justamente para não cairmos em erros comuns, sobretudo em relação àqueles que *por passar uma semana em Soure [...] já se consideram ‘expert’ em Marajó, começam a escrever bobagem* (Lima, 2003, p. 13).

Soure e Salvaterra são os municípios mais requisitados pelos turistas, por conta da proximidade com Belém, belas paisagens, *os búfalos mansos da polícia montada trotando nas ruas*, como diria Lima (2003, p. 13), dentre outras atrações. No entanto, o que estamos nos referindo aqui pouco se aproxima da empolgação turística, mas ao processo de envolvimento íntimo da escrita, da fala e das possíveis contribuições ao entendimento de Marajó.

Esse mergulho, embora buscando trazer sempre a admiração, não nos impede de conversarmos sobre os problemas sociais, a precariedade da vida, o atraso. A realidade marajoara nos chama e, dependendo de qual delas os ouvidos prefirmam dar mais atenção, encontros imaginativos e de encantamentos próprios acontecem. Forças que nascem entre rios e florestas; forças da Terra que pouco se importam com o que queremos, mas, sim, com a nossa capacidade de ouvir àquilo que a natureza tem a nos dizer.

Por essas vias, o ser marajoara é um ser que não nasce marajoara, aprende a assim ser. As *imaginações poéticas*, conforme Bachelard (2018, p. 3), reafirmadas nas mais diversas paisagens marajoaras, desvelam *forças desconumais que enfrentam-se desde o início dos tempos*, como diria Lima (2014, p. 9-10). Em outras palavras, as realidades de Marajó, requerem tempo para seu desvelamento íntimo, requerem cuidado e, portanto, um percurso sensível (Figura 2).

**Figura 2.** Casa de Dona Durvecila, comunidade São Sebastião.



**Fonte:** Felipe Silva, pesquisa de campo, 2022.

Sensibilidades do habitar ribeirinho, as casas, para além de objetivas construções, demonstram a importância dos elementos da paisagem circundante, confundindo-se com a casa e vice-versa como uma aquarela de sentidos. As cores são fontes de vida. A casa de D. Durvecila, 55 anos, natural da comunidade São Sebastião, demonstra muito bem essa vivacidade. Misturam-se como uma pintura de aquarela com a natureza circundante, com o verde da floresta. Meditação devaneante, consciência aberta ao maravilhamento, pois, traz consigo, sentidos de lugar e isso, por sua vez, exige do corpo paciência, tempo necessário para ser aceito pelo rio, pela floresta... A paisagem ribeirinha-marajoara, desinteressada das formas, é totalidade da existência dos que fazem da dinâmica do rio, sentidos de vida.

A paisagem, por assim dizer, apresenta-se sempre exigente de meditação, de que fiquemos em silêncio para ouvir sua quietude, pois ela, a paisagem, *aparece como insondável, como um mistério* (Bachelard, 2018, p. 3). A meditação, o “simples” sentar-se na cabeceira da ponte, olhar e escutar com cuidado a quietude da paisagem, admitindo seus mistérios, impulsos e milagres, é confessar para si a profundidade do lugar que se habita. A dimensão geopoética tem como morada essa linguagem. Linguagem única de uma parte do Marajó que, em si, já é totalidade em diálogo com outras formas de ser, no mundo.

É nesse sentido que reside o debate heideggeriano sobre o habitar poeticamente o mundo, ou seja, perceber-se fazendo parte de um mundo, observar-se nele, compondo-o, como uma ontiguidade que rompe a

dicotomia sujeito/objeto – no caso sujeito/espço. Sentidos de vida e lugar desvelam-se, em diferentes maneiras, discursos e gramáticas simbólicas. À vista disso, torna-se interessante analisar a seguinte percepção de D. Durvecila:

A lenda é que, quando a gente tem uma criança no lugar que a gente mora, né? aí nos oitos dias, a parteira corta o umbigo e é enterrado ali naquele lugar, né? de baixo do giral. Aí passa... quando a pessoa cresce, vai embora, muda para outro lugar assim; aí dá um reviravolta por aquele lugar e volta para aquele mesmo lugar que a pessoa nasceu; por que tem um lugar da gente ali naquele lugar. Eu morava pro Palheta, morei vinte e três anos e voltei para cá onde eu nasci de novo. Já tô morando aqui onde eu nasci...<sup>8</sup>

O cordão umbilical, enquanto primeiro elo entre a criança e sua mãe, converte-se em raiz que, agora, assume a terra de nascença, como casa que um dia se retorna. Um lugar, um chamado quieto da paisagem de onde nascera como biologia do eterno retorno. D. Durvecila, por mais que tenha morado em outra localidade, retorna ao seu lugar ao ouvir o poderoso chamado do destino em suas variadas estratégias de retorno ao lugar. Os vínculos ontológicos de D. Durvecila estão em seu lugar de origem. Um poder simbólico que não se explica, mas, simples e complexamente, se sente, somente.

A paisagem surge não somente em seus elementos físicos em si, mas no diálogo profundo deste com a vida ribeirinha, ao considerarmos os aspectos da imaginação humana e que, para isso, há necessidade, nas palavras de Bachelard (2018), de “terra e céu, de substância”. Dimensões da realidade ribeirinha marajoara e, dependendo do lugar-comunidade, vivenciada de forma própria, única. Paisagem que se manifesta em sua quietude, significação de dois mundos interpenetrados, fecundando-se simultaneamente na presença material da vida à luz da imaginação de quem a vive o lugar.

Em relação ao entendimento da paisagem em sua esteticidade e enquanto potência imaginativa, onde a vida acontece, Jurandir (2019), em *Chove nos Campos de Cachoeira*, nos apresenta Alfredo e(m) suas inquietações, traduzidas aqui como direito de sonhar. E sonhar, quando se está

---

8 Entrevista realizada com D. Durvecila, no dia 13 de janeiro de 2022

cercado pelas incertezas, muitas vezes, é uma atitude de coragem, tendo como norte a responsabilidade de seu destino e sentido de vida.

Por conta dos baixos investimentos do setor público, da educação ao saneamento básico, o arqueólogo do Marajó apresenta os menores Índices de Desenvolvimento Humano (IDH) do Brasil (Andrade, 2019), sendo algo, historicamente, marcante na região. Alfredo, por sua vez, assim como muitos jovens marajoaras, quer ir, portanto, para a capital Belém. A interpretação é que a consciência de *ser-para-a-morte* – como diria Heidegger (2002) – o consome e, em meio a esse processo, uma narrativa quase sufocante reclama sua vez de se manifestar:

– *Mamãe, me mande para Belém. Eu morro aqui, mamãe. Cresço aqui e não estudo. Quero estudar, quero sair daqui!* (Jurandir, 2019, p. 231).

Realidades compartilhadas nos “Marajós”. Tratando-se da comunidade São Sebastião, em Muaná – que, inclusive, em *Chove...* é a cidade onde, na época, moravam duas filhas do Major Alberto (pai de Alfredo) – muitos jovens, ao concluir o Ensino Médio, desejam ir à Belém afim de prosseguir com os estudos.

Aquarelas da vida ribeirinha diz respeito ao modo como a paisagem, em nosso caso, presente na comunidade São Sebastião se manifestou a nós não somente como sistema físico, mas enquanto mistura e abertura ao diálogo entre elementos constituintes da cultura local. A mistura do sentir, do sabor enquanto *desdobramento da ligação homem e Terra* (Gratão, 2012, p. 32), manifestado na quietude, de sentar-se no trapiche conduzido pela ponte na beira do rio, de maneira que toda pretensão da pesquisa ou de qualquer outra consciência *apriore*, de certo modo, se esvaziasse, perdesse sentido para o encontro do próprio sentido.

Intencionalidades, evidentemente, existem. Trata-se, portanto, de um exercício de reencontro consigo mediado pela paisagem que, agora, conduzindo o ser para além da vida técnica, lança-o ao desafio de ouvir o silêncio, apresentando-se como mergulho rumo ao habitar poético de São Sebastião. Percorrer por essas vias é um constante desvelar e, por assim dizer, um desafio que se faz na medida em que há possibilidades da escuta, da quietude como aparição do sentido de *estar-com* (Heidegger, 2002).

Entre a ponte que é madeira, pregos e outros materiais, mas também é organização da vida ribeirinha, lugar de encontro entre amigos, amores, de reflexões profundas, seo José Teixeira, habitante do rio Tejucuaquara há mais de trinta anos, olha para o rio num fim de tarde. Observando-o, e tendo em mente nosso diálogo como ele, refletimos sobre seu estar-no-mundo (Figura 3). Indagamo-nos sobre sua sua imaginação, seus pensamentos, a respeito do lugar, da paisagem que, historicamente, o envolve – novamente evocando a noção bachelardiana de poética para buscar compreender como o estar-no-mundo emerge na mente como produção de sentidos a respeito da presença do indivíduo no mundo que o circunda.

**Figura 3:** Reflexões na ponte, rio Tejucuaquara.



**Fonte:** pesquisa de campo, 2023.

Na abertura da existência, seo José Teixeira recolhe-se num ver que é, também, refletir. Tal como percebemos, em nossa interlocução com ele, o rio e as matas circundantes constituem-se de maneira contígua ao seu existir individual e à sua participação na sua comunidade. Na ponte onde ele está sentado, um dos espaços pedagógicos da vida ribeirinha, ensina em sua didática a importância da quietude, da observação enquanto modo de ser, de vida. É comunicação cosmogônica. Linguagem conectiva entre comunidades.

E comunidade, aqui, possui, pelo menos, dois sentidos. Primeiro: a comunidade como espaço onde se realizam as celebrações religiosas, podendo ser de segmento católico ou evangélico. Local onde surgiram os



primeiros habitantes, do que viria a ser, neste caso, a “comunidade do rio Tejucaquara”, entre as décadas de 1970 e 1980.

Daí o segundo sentido de comunidade, dialogando, desta maneira, com o espaço comum entre os habitantes que se identificam enquanto pertencentes deste lugar, de uma origem em comum. Neste momento, seguindo com o segunda percepção de comunidade, onde os mais jovens narram um pouco de suas perspectivas, algo que tem a ver diretamente com os incentivos e investimentos nos setores públicos, principalmente na educação (Silva, 2020).

Quando refletimos a respeito da intrusividade dos projetos educacionais exógenos à experiência social amazônica – ou, mais especificamente, exógenos, quando não mesmo hostis, às diversas experiências comunitárias amazônicas – podemos evocar diversos exemplos. Um caso, dentre outros, que rompe com a experiência social local, é o referente à ação da organização “Humana Brasil”, com ação em Muaná. Como tentativa de sanar algumas dificuldades de acesso à educação profissionalizante, a em parceria firmada com o Governo Federal, representado pelo Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, no período governamental 2019-22, essa organização vem atuando em alguns municípios do Marajó, inclusive em Muaná. O projeto, nascido nas bases do governo Jair Bolsonaro, sob coordenação de Damares Alves, responsável, a esse tempo, por tal Ministério, não procedeu de forma a atender as realidades locais, desconsiderando, por exemplo, o acesso aos sistemas técnicos de internet, ou seja, um projeto que surge sob o discurso do “desenvolvimento”, mas que, na prática, pouco ou nada entendia das problemáticas dos município de Marajó. Tais demandas surgem, neste contexto, em formato de angústias e frustrações por parte dos jovens que, por sua vez, precisam se articular para ter acesso aos cursos e formações.

Em síntese, o projeto, intitulado Jovens Empreendedores do Marajó, é voltado às comunidades ribeirinhas, para jovens de 18 a 29 anos de idade, e tem como objetivo *auxiliar o empreendedorismo solidário em 11 municípios do Marajó, no Estado do Pará*<sup>9</sup>. Embora o projeto, na visão

---

<sup>9</sup> Disponível: Jovens Empreendedores do Marajó - Turma 01 - Humana Brasil (eadplataforma.com).

de algumas jovens seja algo bom<sup>10</sup>, pois “cria perspectivas de vida”, por um outro lado, evidencia problemáticas históricas no Marajó que, inclusive, não foram considerados na implementação do supracitado projeto. Há muito o que se questionar: pelo fato do curso acontecer, em sua maior parte, na modalidade à distância, quantos/as jovens ribeirinhos/as possuem recursos básicos de acesso à plataforma virtuais onde as aulas são ofertadas?

Mediante a essa situação:

... aquela base que tu vistes lá em casa, a impressora, o computador, veio tudo do Projeto, veio mês passado. Agora que elas estão nessa etapa, agora tudo pela plataforma, elas precisam ter acesso à internet. Isso era pra ter acontecido no início, por que ‘eles’ vieram e eu falei das dificuldades que elas tem acesso a internet, nem todo mundo tem dinheiro pra comprar crédito pra acesso. Aí ‘eles’ optaram por trazer apostilas. Falei até para o Genilton quando ele tava lá em casa; ‘mas tu vais trazer depois o que elas vão fazer? Por que pouli o meio ambiente, tem a questão das folhas né, um monte de árvores que tu vais cortar!’ E até agora não chegou a internet.<sup>11</sup>

A partir desta narrativa, podemos identificar algumas problemáticas que pouco facilitam o acesso às aulas. Existe, até o momento, apenas 1 (um) computador para, pelo menos, seis jovens que sonham em empreender. Apesar destas seis jovens estarem no mesmo nível do curso, ainda sim, as dificuldades de acesso à internet é um fator que precisa ser resolvido pelo projeto. O correto, conforme relatam as jovens, seria em ter acesso aos cursos virtuais mediante oferta materiais técnicos adequados para isto acontecer. Há jovens que utilizam os dados móveis do próprio celular para assistir as aulas. No entanto, para realidade local, é algo muito custoso, pois, neste caso, as jovens precisam colocar crédito no celular em um curto período de tempo para ter acesso à internet.

---

10 *É um conhecimento há mais. Por que quando eu terminei o Ensino Médio eu estava com 21 anos. Então, desde lá, o estudo acabou. Pra continuar o estudo tu precisa ter uma renda pra ti se firmar nos estudos mesmo, pra se formar. Então, pra mim, eu acredito que está sendo bom* (Entrevista realizada com Leila, no dia 13 de janeiro de 2022). O mínimo do mínimo, as vezes, se torna oportunidade em realidade que, historicamente, foram subalternizadas por um conjunto de fatores, sobretudo a partir do discurso do “desenvolvimento”. Projeções políticas que utilizam da precariedade local para desenvolver *pseudos* projetos sociais em prol de um bem comum.

11 Entrevista realizada com a professora Rosi, no dia 15 de junho de 2022. Acessado em 31 de janeiro de 2022.

Uma outra situação emerge é pelo fato da utilização de apostilas impressas para tentar sanar as dificuldades de acesso as aulas virtuais, o que, para professora Rosi e demais jovens, é uma contradição com os objetivos do projeto, haja vista que o mesmo tem como principal valor a *responsabilidade socioambiental*.<sup>12</sup> O uso intensivo de papel para as apostilas, ao modo que não há disponibilidade da internet de forma gratuita e de qualidade, é, no mínimo, a confissão de que o projeto desconhece a realidade ribeirinha marajoara e, portanto, surge como mais um discurso político-colonizador no Marajó. O projeto, portanto, é uma falácia.

A Educação Formal é algo que está garantido pela Constituição Federal do Brasil (1988), ao dizer no Capítulo III, Seção I, Art. 205: *A educação, direito de todos e dever do Estado e da família, será promovida e incentivada com a colaboração da sociedade, visando ao pleno desenvolvimento da pessoa, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho*. Por um outro lado, ao verificarmos a realidade na comunidade São Sebastião, uma pergunta se faz pertinente: de que maneira, a atual gestão do Governo Municipal de Muaná vem atuando nas comunidades ribeirinhas de forma a garantir condições dignas<sup>13</sup> de existência?

Essa pergunta não surge de forma aleatória, pois é parte de uma realidade marajoara que exige dos sentidos a capacidade de entender que são problemas históricos, mas que, até hoje, fazem-se atuais. De tal maneira, essa perspectiva nos lança ao desafio da paisagem como referente capaz de nos desvelar grandes belezas, mas, ao mesmo tempo, problemas e dificuldades, atrasos e angústias. A paisagem, em sua quietude, por essas vias, nos traz uma problemática que afeta diretamente o direito de sonhar.

A vontade de se distanciar é a consciência escondida, entre o noturno pensamento, de se aproximar. Muitos jovens, os que possuem mínimas condições de ir à Belém para “se formar”, em sua maioria, retornam às suas comunidades ribeirinhas para exercer suas funções. Geralmente, formados em alguma

---

12 Disponível: <https://www.humanabrasil.org/missao-visao-e-valores/>. Acessado em 31 de janeiro de 2022.

13 Algo que é, inclusive, legitimado pela Lei Orgânica do Município de Muaná, Capítulo IV, Art. 176 e Art. 177. Disponível: <http://muana.pa.gov.br/wp-content/uploads/2016/06/Lei-Org%C3%A2nica.pdf>. Acessado: 02 de fevereiro de 2022.

licenciatura. São jovens professoras e professores que decidiram retornar aos seus lugares, como forma de agradecimento ao que eles são e o que estar por vir. Neste sentido, apesar de tudo, voltemos – como base de esperanças – ao que disse o Prof. José de Lima: *o marajoara é um ser de desafio, tem fé...*

## Considerações Finais

Entre as comunidades São Sebastião e do rio Tejucaquara, a mistura dos “entrelugares” – usando uma expressão de Bhabha (1998) – se faz presente como uma espécie de aquerela dos sentidos de lugar conforme a dinâmica das paisagens que, embora semelhantes, apresentam características próprias e expressam narrativas e saberes culturais de acordo com a comunicabilidade e, portanto, o tipo de linguagem presente nesses lugares. Foram evidenciados algumas dimensões que surge como fonte de reflexão, criatividade e modos de pensar o Marajó em sua sociobiodiversidade.

Desde os saberes e práticas culturais às problemáticas de razões políticas/partidárias que, em muitos casos, buscam por sistematizar discursos em prol de um certo “desenvolvimento local”, mas, na realidade, as demandas são outras ou, até mesmo, se fortalece os problemas já existentes, ou seja, são falácias projetivas à realidades vulneráveis. Em vista disso, não significa dizer que as comunidades não possam se articular em prol do bem comum, mas, mediante o sistema atual, necessitam de assistências sociais em pro, da vida digna, à luz das realidades locais como ícones referencias, inclusive, em termos de políticas públicas.

Marajó, ou, melhor dizendo, “Marajós”, indica sua diversidade e, ao mesmo tempo, aproximações de identidades, religiosidades e formas de ser, entre rios, campos, florestas e pequenas cidades. Marajó, terra de águas em comum que nos atravessa e nos lança à desafios diversos, que não podem ser negados por quem se dedica aos estudos deste complexo arquipélago que, há muito tempo, e de forma teimosa, como descreve o Prof. José Maria de Lima, lutou e ainda luta, sempre neste fazer-se incabado como uma grande força da natureza. E, em Muaná, no caso desta pesquisa, encontramos esse potencial.

## Referências

- ANDRADE, S. S. Políticas públicas na Amazônia Marajoara: Os índices de desenvolvimento socioeconômico na região. **Nova Revista Amazônica**, v. 7, n. 1, p. 159-179, 2019.
- BACHELARD, G. **A poética do devaneio**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- \_\_\_\_\_. **Água e os sonhos**: sobre a imaginação da matéria, 3ª ed. São Paulo: WWF, 2018.
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília: Congresso Nacional, 1988. Disponível: [https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88\\_Livro\\_EC91\\_2016.pdf](https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88_Livro_EC91_2016.pdf). Acesso: 16/05/2022.
- BRASIL. **Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007**. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Diário Oficial da União, Poder Executivo, Brasília, DF. Disponível: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm). Acesso: 16/05/2022.
- DARDEL, E. **O homem e a terra**: Natureza da realidade geográfica. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- DIEGUES, A. C. Conhecimentos, práticas tradicionais e a etnoconservação da natureza. **Desenvolvimento e meio ambiente**, v. 50, p. 216-226, 2019.
- GRATÃO, L. H. B. Sabor e Paisagem à luz de Bachelard. **Geograficidade**, v. 2, n. 1, p. 30-41, 2012.
- HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- JURANDIR, D. **Chove nos campos de Cachoeira**. Bragança: Pará.grafo, 2019.
- LIMA, J. M. **Maré Morta**. Belém: Imprensa Oficial do Estado, 2003.
- \_\_\_\_\_. **Ave, Marajó**. Belém: Fundação Cultural do Pará, 2014.
- LOUREIRO, J. J. P. Meditação devaneante entre o rio e a floresta. **Arteriais**, v. 2, n. 3, p. 120-132, 2016.
- MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- MOREIRA, E. Ideias para uma concepção geográfica da vida. In: E. MOREIRA. **Obras reunidas de Eidorfe Moreira**. Belém: CEJUP, 1989.
- PACHECO, A. S. **En el corazón de la Amazonía**: Identidades, saberes e religiosidades no regime das águas marajoaras. Tese de Doutorado em História Social. São Paulo: PUC-SP, 2009.

SAINT-EXUPÉRY, A. **O Pequeno Príncipe**. São Paulo: Escala, 2015.

SILVA, F. K. R. **Memória, percepção e experiência**: A geopoética do habitar ribeirinho na Amazônia-Marajoara (Pará). Curitiba: CRV, 2021.

# ***Esports nos trópicos úmidos:*** Socialidades, competição e políticas de solidariedade na Amazônia paraense

*Tarcízio Macedo*

## **Introdução**

Os esportes eletrônicos, popularmente conhecidos pela sigla *esports*<sup>1</sup>, representam uma forma de competição esportiva em *videogames* mediada por computadores. Como atividades, produtos esportivos e mídias de entretenimento fruto de um processo de regramento e disciplinação de jogos digitais, sua configuração pode ser acompanhada e assistida tanto *on-line* quanto presencialmente por uma quantidade variável de espectadores. Os *esports* abrangem ainda uma quantidade significativa de atores envolvidos nesse processo, o que inclui jogadores, espectadores, patrocinadores, fãs, *coachs* (técnicos), *managers* (administradores), comentaristas, *casters* (narradores), analistas e muitos outros.

No Brasil, os cenários de *esports* têm crescido continuamente desde 2012 (Pase; Schultz, 2013). Com o aumento da audiência, ampliou-se também a cobertura midiática, o volume de recursos mobilizados, a quantidade de eventos dedicados e o interesse acadêmico. Às vezes, argumenta-se

---

1 A despeito da diversidade de formas de se grafar o termo, neste capítulo adotaremos a expressão “*esport*” para se referir ao fenômeno. Expressões diferentes serão mantidas apenas quando componentes de um nome próprio ou em respeito ao estilo adotado por cada autor.

que dificilmente existe um lugar no mundo em pleno século XXI que não tenha sido tocado pela tecnologia dos *videogames*, tamanha sua penetração na vida social contemporânea. O mesmo argumento é replicável quando trata-se dos *esports* – e o fato deste capítulo debruçar-se sobre a experiência deste fenômeno em parte da Amazônia brasileira, por exemplo, é uma prova dessa afirmação.

Ainda assim, alguns locais permanecem na periferia, participando desses ecossistemas sem serem totalmente absorvidos por ele. Tecnologias como os *smartphones* e a internet permitiram uma difusão generalizada dos *esports* e os ajudaram a chegar até mesmo a locais relativamente remotos da região amazônica brasileira, criando novas oportunidades, desafios e culturas específicas de prática.

Inserido dentro desse contexto, este capítulo oferece continuidade a uma discussão travada anteriormente e contribui para o registro acadêmico do cenário amazônico de *esports*<sup>2</sup>. Com base em uma comunidade competitiva desta região, localizada na cidade de Belém, capital do Pará, este texto explora e revisita materiais oriundos de uma pesquisa etnográfica mais ampla realizada entre 2016 e 2019 no circuito belenense de *League of Legends (LoL)*<sup>3</sup>. Naquele trabalho (Macedo, 2018), observamos uma organização representativa da cena local, a *Infinite Five e-Sports*<sup>4</sup>.

---

2 Em outros trabalhos, discutimos a formação de pertencimento e coesão grupal na cena de *esport* em Belém (Macedo; Falcão, 2019); a relevância das mediações espaciais e das variáveis geográficas (física, tecnológica e cultural) para a prática competitiva na Amazônia (Macedo; Fragoso, 2019); a comunicação, a camaradagem e as dinâmicas grupais no circuito amazônico de *esport* (Macedo, 2019; Macedo; Falcão, 2020); os processos envolvidos na produção e manutenção do tecido social entre jogadores belenenses engajados em competições de *videogames* (Macedo, 2023a); o monopólio e a diversidade de configurações sociais nos *esports* (Macedo, 2023b); e as implicações epistêmico-metodológicas relacionadas à pesquisa etnográfica e à produção de conhecimento nesse cenário (Macedo, 2023c; Macedo; Vieira, 2023).

3 Criado em 2009 pela desenvolvedora estadunidense Riot Games, *LoL* é um jogo gratuito *on-line*, exclusivo para computadores, no qual dois times de cinco jogadores se enfrentam em um campo de batalha com a finalidade de destruir a base adversária. O jogo possui uma versão nacional desde 2012.

4 A *Infinite Five e-Sports*, também chamada de *Infive* por seus membros, foi uma organização competitiva engajada no *esport* e fundada em junho de 2017 na cidade de Belém. Foi composta por duas equipes em dois jogos distintos, *LoL* e *DotA 2*. Nosso foco, no entanto, voltava-se para o time de *LoL*, à época formado por onze integrantes entre jogadores titulares, reservas, um manager e um *coach*.



Assim, este estudo concentra-se em empreender uma análise sobre o modo como dois aspectos da experiência contemporânea do jogo conectam-se de forma particular: o primeiro, de ordem ou natureza social, afeta tanto as dinâmicas grupais internas ao time quanto o desempenho individual dos seus jogadores. O segundo relaciona-se a forma como este aspecto incide em um outro nível de ordem técnica – relacionado a elementos internos (operacionais-instrumentais) ao jogo, influenciando na progressão competitiva da *Infive* rumo à profissionalização.

A ideia de progressão não advém, neste caso, de uma noção ou conceito teórico, mas sim da própria atividade e experiência prática dos jogadores, seja ela coletiva ou individual. Faz parte de suas epistemologias e pensamentos, em oposição às construções teóricas tradicionais, mas não por isso inferiores a elas (cf. Macedo, 2022). “Progressão” diz respeito a uma produção de conhecimento intimamente ligada à prática, originada por ela e expressa por meio dela. Trata-se de um termo utilizado pelos jogadores para se referir ao conteúdo voltado ao jogo especializado e, portanto, para a ascensão no sistema de ranqueamento competitivo de uma modalidade de jogo ou de um cenário competitivo, seja ele local, regional, nacional ou internacional.

Progredir é, nesse caso, o ato de trilhar este conteúdo (Falcão, 2014), partida após partida, travando batalhas contra outros jogadores e seus personagens disponíveis no jogo, sejam eles elencados aleatoriamente pelo sistema de *LoL* ou previamente escolhidos em torneios organizados. Em cada uma dessas batalhas, distintos aparatos, perícias, estilos de jogo, competências e habilidades são requisitados. À medida que se combina o melhor conhecimento desses elementos com competências e habilidades que cada um deles oferece, as partidas tendem a subir de nível e os jogadores, assim, vão se movendo no sistema de ranqueamento do jogo e/ou dentro de um cenário. Progressão, portanto, é um passo indispensável à profissionalização de um jogador na cena competitiva de *LoL*, seja esta qual for<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> A depender do interesse dos jogadores, a progressão pode se referir ao sistema de ranqueamento do jogo, especificamente, ou a um cenário competitivo, cuja evolução no sistema de ranqueamento provém de uma progressão neste circuito. Para a *Infinite Five e-Sports*, entretanto, é esta última acepção que representa o entendimento da ideia de progressão, recorrentemente evocado neste capítulo.

Nesse sentido, nossa proposta é a de demonstrar como a ascensão competitiva – em um circuito local particular de *esports* da Amazônia – emerge como resultado direto da influência exercida por um elemento social mais amplo e genérico (a comunidade local, seus atores e, especificamente, a produção de uma certa camaradagem e socialidade<sup>6</sup> entre jogadores e equipes). Esse aspecto cria padrões relacionais que têm o potencial de limitar ou ampliar as possibilidades de progressão competitiva, impactando, é nossa hipótese, no caminho em direção à conquista do *status* profissional por atores dispostos em certas cenas periféricas de *esports*. Trata-se de um tecido social no qual todo jogador ou time, queira ele ou não, está inserido.

Ao explorar parte dessa teia social – e a forma como ela é tecida (formada e mantida) –, este estudo oferece um vislumbre do cenário em expansão dos *esports* em direção a novos domínios regionalmente situados, com foco especial no contexto amazônico. Isso envolve a compreensão das socialidades por meio das quais os próprios jogadores organizam-se para transitar em um circuito competitivo particular, desfrutar dos seus serviços e possibilidades, utilizar seus equipamentos e estruturas e estabelecer encontros, trocas e sociações nas mais distintas esferas possíveis.

## Procedimentos metodológicos

A indústria de jogos competitivos é marcada por uma constante dinâmica e instabilidade. As comunidades de *esports* costumam, ainda, ser fechadas e de difícil aproximação (Taylor, N., 2016; Taylor, T., 2012). Em cenários regionais e locais dispostos no que poderíamos considerar uma periferia dos *esports*, afastados dos grandes centros econômico-políticos onde abundam uma alta concentração de insumos à profissionalização dos *videogames*, as condições sociais, políticas, econômicas, geográficas e in-

---

6 Seguindo a perspectiva de Marina Castro (2021) e Marina Castro e Fábio Castro (2022), cuja abordagem simmeliana representa parte importante de seus trajetos de pesquisa, compreendemos a socialidade como “formas que se estabelecem a partir das práticas cotidianas dos sujeitos, que se expressam por meio de valores, normas, sentimentos e emoções”.

fraestruturais tornam o circuito de *esports* em regiões como a Amazônia um alvo móvel para pesquisadores.

Portanto, para viabilizar esta pesquisa, passamos a realizar uma etnografia nos espaços onde a comunidade se formava. Esse trabalho de campo foi conduzido a partir da participação em grupos *on-line* na plataforma *Facebook* e na rotina de atividades da cena belenense de *LoL*, o que incluiu o acompanhamento de eventos presenciais e *on-line* divulgados nesses ambientes. Chamamos esta primeira etapa da pesquisa, anterior ao contato com o time, de *etnografia movente*, uma abordagem baseada na tradição antropológica experiencialista cuja duração se estendeu de junho de 2016 a junho de 2017.

O uso dessa expressão faz referência a uma movimentação pelo cenário competitivo de *LoL* em Belém, a partir dos seus próprios ambientes de convívio. Durante um ano visitamos, com certa periodicidade, uma variedade de torneios, campeonatos e atividades competitivas do cenário local. Cobrimos um total de cinco eventos presenciais ao longo desse período, tanto no âmbito de torneios quanto de transmissões de campeonatos ocorridos em diversos espaços de socialização da capital do estado. No decorrer desses eventos, costumávamos ter muitas conversas informais com a multiplicidade de atores encontrados em torneios comunitários e transmissões de grandes campeonatos. O objetivo dessa aproximação consistia em localizar uma equipe disposta a participar da pesquisa, o que não tardou muito a acontecer.

Esse processo consistiu em um primeiro passo para alcançar os circuitos locais que envolvem os *esports*. Assim, a participação no jogo, no circuito local e o acompanhamento do movimento em Belém ganhou força significativa na construção metodológica do estudo. Definimos esse dispositivo de pesquisa, inspirado na própria estratégia (ou método, se preferir) utilizada pelos jogadores para habitar e transitar pela comunidade, como uma postura e um engajamento epistêmico-metodológico do jogar.

Essa aproximação nos guiou até um torneio presencial, realizado em junho de 2017, onde encontramos uma organização recém-criada, cuja relação conosco se seguiu formalmente até maio de 2018: a *Infive*. Esse salto para o interior do coletivo não foi totalmente planejado ou calculado,

mas fruto de uma experiência que desencadeou uma série de desdobramentos epistemológicos na condução da pesquisa, descrita em detalhes em outros trabalhos (Macedo, 2022, 2023c; Macedo; Vieira, 2023).

Seguindo essas orientações, como parte de uma segunda etapa do trabalho de campo, os procedimentos sistematizados junto a esse grupo de jogadores aconteceram durante doze meses, de junho de 2017 a maio de 2018. Após esse período, no entanto, mantivemos nossa participação na rede de comunicação da equipe até o seu desmembramento, em meados de junho de 2019, o que nos permitiu expandir a experiência de campo para considerar diálogos recentes e desenvolver outros estudos (Macedo; Fragoso, 2019). Essa postura e permanência com o grupo, portanto, seria uma terceira etapa da pesquisa, que diz respeito propriamente aquilo que Karina Biondi (2014) definiu como uma “vida em estado de campo”. Logo, a pesquisa, em todas as suas etapas, estende-se de junho de 2016 a junho de 2019. Neste capítulo, porém, consideramos apenas os materiais etnográficos oriundos da experiência com a *Infive* e o cenário competitivo de Belém entre 2017 e 2019.

Durante esse período, que compreende a segunda e terceira etapas do estudo, o acompanhamento das relações da equipe e da troca de mensagens entre seus membros foi diário, no caso de aplicativos de mensageria, e obedecia a agenda e rotina de atividades do próprio grupo. O conteúdo, em geral, excedia os diálogos característicos das relações corriqueiras e traz a marca da espontaneidade obtida em função do nosso extenso período de atuação junto à equipe. A convivência constante possibilitou testemunhar, inclusive, conversas casuais dos jogadores entre si, assim como trocas de opiniões mais acaloradas e específicas após uma atividade em grupo ou de um dos seus membros. A etnografia estendeu-se por uma ampla rede de comunicação da equipe<sup>7</sup>, cujo acesso nos foi autorizado, e mobilizou instrumentos como caderno de campo (físico e *on-line*), máquina fotográfica profissional, *smartphone* e programas de captura da tela e dos áudios das atividades *on-line* do grupo.

---

<sup>7</sup> Grupo no *WhatsApp*, *Messenger*, *Facebook*, *Discord* e no clube mantido dentro do jogo.

O ambiente em que nossa etnografia foi construída é múltiplo e móvel. Se assumimos que o cenário de *LoL* em Belém é posto em movimento (ou feito movimento) pelos seus membros e que essa característica atrela a pesquisa de campo a eles, nada mais justo do que nos colocarmos em movimento (ou fazermos movimento) também. À medida que estávamos decididos a seguir os jogadores da *Infive*, independentemente onde isso pudesse nos levar, desenvolvemos uma pesquisa entre a cidade e o jogo, entre a casa e a rua, entre a dimensão privada e pública, nos movendo com eles aonde quer que fossem<sup>8</sup>.

O termo “etnografia *movente*”, anteriormente usado para caracterizar a primeira fase do trabalho de campo, na verdade mostrou-se muito mais amplo do que havíamos proposto inicialmente. A ideia de nos fixar em uma equipe local, e a partir dela conduzir uma segunda fase da pesquisa, deu-nos a falsa impressão de que colocaríamos fim à necessidade de nos mover. Mas foi apenas dentro da *Infive*, ao nos vermos novamente em movimento, que a etnografia *movente* se revelou uma resposta a um campo dinâmico e multissituado.

Ao longo do período de convivência com os jogadores da *Infive*, presenciávamos inúmeras mudanças (ou movimentos, se preferir) entre seus componentes. Em 2017, eram cinco jogadores titulares, três reservas e um *coach*<sup>9</sup>. Desse grupo dois reservas e o *coach* saíram no ano seguinte, por razões diferentes – em geral, relacionadas à falta de comprometimento com o coletivo. Entre aqueles que permaneceram, alterações foram feitas em diferentes funções, no intuito de melhorar o desempenho no cenário local. Em 2018, a equipe contava com 11 membros, cinco deles titulares, quatro

---

8 De maneira prática, seguimos os jogadores em eventos remotos e presenciais por Belém. Acompanhamos suas atividades durante treinos em suas casas, em centros de entretenimento digital da cidade ou de forma *on-line*. Também participamos de atividades de lazer, como almoços e churrascos, e de reuniões presenciais e remotas pelos canais de comunicação do coletivo. Fomos autorizados a participar dos grupos da equipe no *WhatsApp*, no *Facebook*, no *Discord*, no *Messenger* e no clube dentro do jogo, espaços que também foram incorporados em nossa etnografia. Além disso, assistimos e analisamos suas partidas, jogamos juntos, conduzimos conversas informais durante alguns desses jogos, realizamos entrevistas presenciais e remotas e mantivemos contato individual por meio de aplicativos de comunicação, especialmente *WhatsApp* e *Discord*.

9 A forma como os técnicos das equipes são conhecidos nas comunidades de *esports*.

reservas, um *coach* e um *manager*, que também atuava como reserva. Desse total, cinco eram novos integrantes.

Nosso trabalho envolveu notas detalhadas em um caderno de campo, entrevistas e conversas informais regulares com jogadores e atores da cena local, ida a eventos presenciais e remotos, participação em grupos *on-line* e na agenda de atividades da equipe, além de uma série de registros fotográficos que começaram como trocas científicas sociais convencionais e terminaram como material promocional para a organização e seus jogadores.

As conversas informais e entrevistas foram realizadas por meio de diferentes meios de comunicação, tanto *softwares* de áudio, como o próprio *Discord* da organização ou o *chat* privado desta plataforma, quanto via *WhatsApp*, *Messenger* e até presencialmente, a partir de determinadas atividades da equipe – treinos, análises de *replays*, composição de estratégias nas casas dos jogadores ou na disputa de campeonatos e torneios. Durante esses compromissos, não existia uma rotina semelhante, cada uma operava conforme seus parâmetros próprios, algumas acontecendo por volta da manhã, outras pela parte da tarde ou durante a noite. Entretanto, durante os treinos com a *Infive*, nossos dias de campo começavam por volta da manhã ou pela tarde e, em muitos casos, entravam pela noite ou se estendiam pela madrugada.

Como Falcão (2014) pontua, às vezes, as entrevistas, ainda que proporcionem uma explicação acerca dos objetivos dos jogadores, revelam menos do que a própria convivência, observação e descrição de certas atitudes nesses grupos ou durante o processo de observação do ato de jogar e da comunicação entre seus membros. Estas experiências, portanto, foram levadas em conta para a composição deste capítulo. Como dissemos em trabalho anterior:

Situações se desenrolavam e marcavam presença de modo espontâneo, surgindo em meio ao acompanhamento de uma atividade da equipe, no jogo, ou em uma conversa qualquer com os jogadores, de forma aleatória: em um dia não específico ou explícito, em um momento trivial qualquer, em um instante de camaradagem desprovido de qualquer comprometimento a uma reflexão séria, nos quais a figura do pesquisador não era proeminente à figura do jogador, surgia

uma situação particular que merecia atenção e guardava potencial de discussão (Macedo, 2023c, p. 69).

No capítulo, os materiais obtidos nesta etnografia substituem os nomes dos jogadores por códigos (Jogador 1 como J1, e assim por diante) para preservar a identidade dos participantes do estudo. Essa preferência é justificada pela reprodução, neste texto, de conversas realizadas em um grupo fechado e pela ausência de necessidade, para o argumento aqui apresentado, de caracterizar individualmente os jogadores. Além disso, os interlocutores citados ao longo deste capítulo não foram selecionados de modo arbitrário. Isso significa que os diálogos aqui presentes não representam a totalidade dos 11 jogadores da *Infive* com os quais convivemos, mas apenas aqueles que se engajaram em discussões atinentes ao que trata este trabalho, demonstrando um comportamento voltado ao contato e ao diálogo, expressando um certo sentido de eloquência ou vontade, de fato, de discutir o tema conosco.

Por fim, a etnografia que ocupa um lugar de destaque nesta investigação não teria o mesmo êxito se muitas pessoas da comunidade paraense e belenense de *esports*, na modalidade de *Lol*, não tivessem colaborado e nos apoiado desde 2016. Somos imensamente grato a todos eles. Particularmente, estamos em débito pelo apoio incondicional dos jogadores da antiga *Infinite Five e-Sports*, que, com muita destreza e paciência, de algum modo perceberam nossos limites invisíveis, ajudando-nos a superá-los. Sem eles, esse trabalho não seria possível. Para ser justo ao tanto que nos ofereceram, dedicamos este agradecimento reconhecendo a importância de suas práticas e contribuindo para o registro de suas histórias.

Retomaremos o debate sobre as relações sociais construindo, na seção a seguir, um quadro analítico que permita a compreensão do ecossistema das dinâmicas da *Infive*. Tal estrutura elencará três camadas: micro, meso e macro. Como abstrações, elas procuram dissecar a experiência e dizem respeito às formas gerais elementares de socialização nos jogos digitais. Essa construção é apresentada aqui como um cenário inspirado a partir do nosso convívio e observação com a equipe, além de experiências pregressas com outros jogos digitais.

## O ecossistema de três camadas estruturais e relacionais de afiliações de jogadores

A compreensão da natureza coletiva e da experiência social em diferentes tipos de jogos *on-line* tem sido observada a partir de camadas de estruturação sociais. Cada uma delas difere conforme o grau de participação do jogador no contexto das associações possíveis dentro de diferentes jogos. Sobre isso, o primeiro aspecto a ser levantado trata da estruturação social da antiga *Versus All (VsAll)*<sup>10</sup>, posteriormente incorporada como a *line-up* de *LoL* da *Infive*, e como essa migração para uma organização guarda-chuva está conectada à constituição do seu tecido social, envolvendo mudanças de estágios sociais.

Embora nosso foco analítico esteja situado em uma perspectiva microsociológica – isto é, em um nível microestrutural da natureza das relações, interações e socialidades entre os membros da *Infive* –, o estudo de equipes competitivas demanda como ponto de partida um caráter dinâmico dos fenômenos socioculturais. Existe, de fato, um crescente volume de literatura científica sobre a organização social dentro de jogos *on-line*. Os pesquisadores Warmelink e Siitonen (2013) apontam que os conceitos usados para a definição e caracterização das comunidades de jogadores, embora evidenciem frequentemente uma adoção não muito clara ou mesmo uma sobreposição entre termos, revelam uma prevalência de perspectivas micro (cujo foco são grupos ou equipes menores), meso (guildas ou organizações) e macro (comunidades e redes) – três camadas estruturais e relacionais de análise sociológica. Cada um desses níveis constitui formas diversas de socialização nos *videogames* e, juntos, formam um ecossistema de três estratos das comunidades de jogadores (Figura 1).

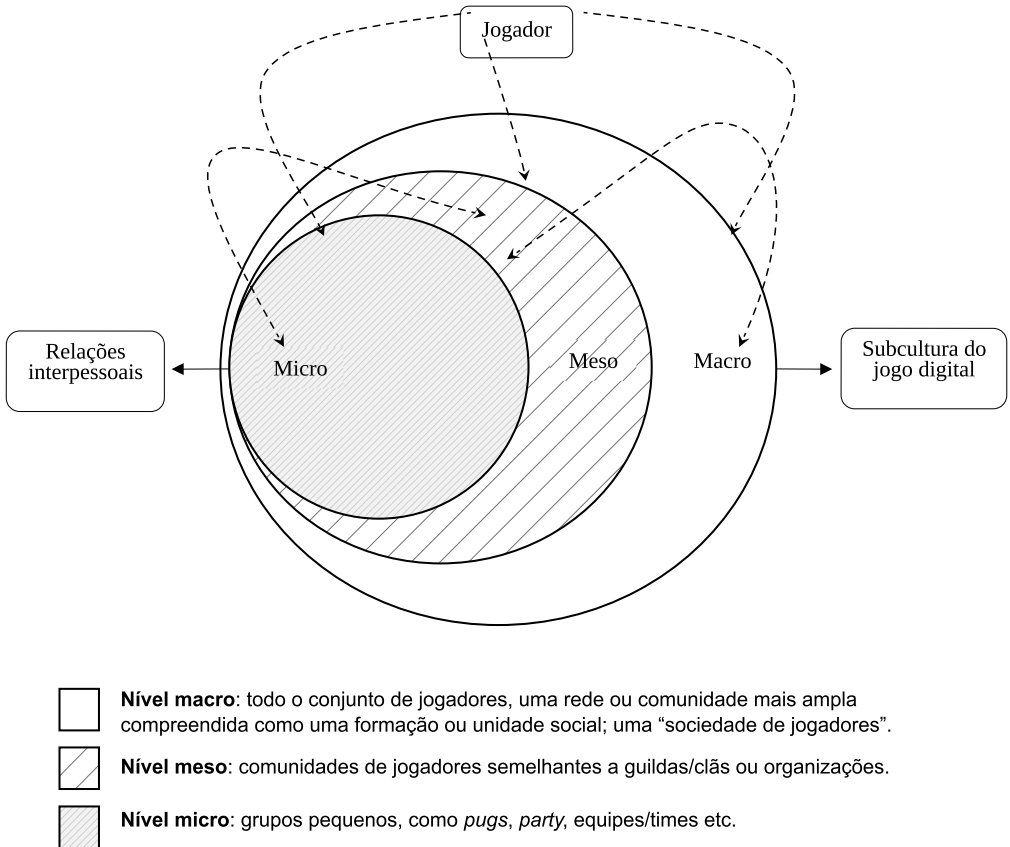
No âmbito desses ambientes digitais, os coletivos sociais de atores dentro e ao redor dos jogos possuem inúmeros nomes, incluindo organização, comunidade, guilda e clã. As expressões grupo e equipe/time também são usadas, especialmente no que diz respeito aos jogos com grupos de jogadores menores – é o caso de *LoL*, por exemplo.

---

10 Esse foi o nome da primeira equipe dos jogadores antes da migração para a *Infive*. Passamos a acompanhá-los ainda quando os membros pertenciam a *VsAll*, presenciando o processo de transição para a nova organização.



**Figura 1** – Ecosistema de três camadas estruturais e relacionais das dinâmicas sociais de afiliações de jogadores



**Fonte:** Elaborado pelo autor, 2024.

É relevante sublinhar que essas três camadas tratam-se de categorias de pesquisa – isto é, ideais-tipo. Cada uma delas atesta para uma relação entre diferentes socialidades que compõem a prática de jogar um jogo digital. Rejeitá-las é o mesmo que negar à práxis sua existência (Falcão, 2014). Os três conceitos mais utilizados na literatura sobre as dinâmicas sociais acabam por sugerir essas abordagens (Warmelink; Siltanen, 2013). A fluidez de uma para outra indica uma particularidade: as três camadas são construídas para obedecer a uma certa progressão e podem ser colocadas em um contínuo de tempo, na medida em que estão conectadas.

Nessa leitura, elas são estágios nos quais os jogadores usualmente iniciam o jogo, embora possam estacionar em uma dessas camadas<sup>11</sup> ou até não seguir a sucessão de etapas ou fases previamente definidas (micro – meso – macro)<sup>12</sup>. Em síntese, no ecossistema das dinâmicas sociais de filiações de jogadores, as três estruturas estão interligadas, mesmo que permitam a separação analítica ou que os jogadores estabilizem-se em uma delas sem necessariamente transitar pelas demais – embora essa abordagem seja um tanto rara.

Adotando uma perspectiva macro, muitos estudiosos descrevem as comunidades a partir de uma identidade específica, geralmente fundamentada no valor compartilhado de pertencimento a uma determinada comunidade de jogo. Em geral, os exemplos voltam-se para os coletivos que costumam jogar vários tipos de jogos juntos ou que fornecem suporte tecnológico e informativo para encarar a mecânica de jogos complexos (Taylor, T., 2006a). Embora as caracterizações incluam a identidade que os membros sustentam, elas não se restringem a esse aspecto. Em linhas gerais, essa abordagem foca em comunidades e redes maiores, muitas vezes simbólicas, já que se vinculam por uma determinada identidade comum.

Ao escolherem uma abordagem meso, outros pesquisadores (Ducheneaut *et al.*, 2006; Jakobsson; Taylor, 2003; Taylor, T., 2006b) caracterizaram as guildas, clãs ou comunidades como entidades sociais institucionalizadas em termos simmelianos (Simmel, 1983, 2009), maiores e mais duradouras. Ou seja, organizações nas quais os jogadores podem

---

11 Um jogador que integra um nível macro, como a comunidade de *LoL*, possui forte pré-disposição para engajar-se em um nível meso, na medida em que determinadas redes se ajustam tanto em uma perspectiva meso quanto macro (Warmelink; Siltonen, 2013). Além disso, jogadores que participam de organizações (grau meso) têm a capacidade de formar grupos (micro), redes ou participar de comunidades (macro) mais facilmente (Ducheneaut *et al.*, 2006; Jakobsson; Taylor, 2003; Taylor, T., 2006b).

12 Existe uma natureza fluída que envolve o ecossistema das dinâmicas sociais dos jogadores. Um jogador pode, por exemplo, tanto seguir a estrutura (micro – meso – macro) quanto rompê-la (meso – macro – micro; macro – meso – micro; micro – macro; macro – micro, dentre outras possibilidades). Isso varia de acordo com a rede interpessoal que um jogador mobiliza na experiência de jogo. Jogadores que são levados a um determinado jogo por uma amizade externa a ele, por exemplo, facilmente são incluídos em guildas ou clãs. Para um relato sobre esse tipo de experiência, ver Jakobsson e Taylor (2003).

formar grupos ou redes de maneira mais fácil. Finalmente, aqueles que utilizam da perspectiva micro descrevem agregados grupais relativamente pequenos, temporários e orientados para objetivos específicos (Chen, 2009; Ducheneaut *et al.*, 2006; Jakobsson; Taylor, 2003; Taylor, T., 2006b)

Algumas publicações apontam que o compromisso, ou o tempo gasto *on-line*, tende a se elevar ou foi melhor valorizado em uma comunidade maior e organizada do que em um grupo temporário e menor (Ducheneaut *et al.*, 2006). A percepção da literatura sobre a abordagem micro é decorrente das dinâmicas da própria estrutura de *design* dos jogos analisados. Em geral, isso significa que alguns pesquisadores optam pelo uso de terminologias específicas do próprio jogo, a partir das quais tanto os jogadores quanto os *game designers* utilizam para referenciar formas específicas de associações.

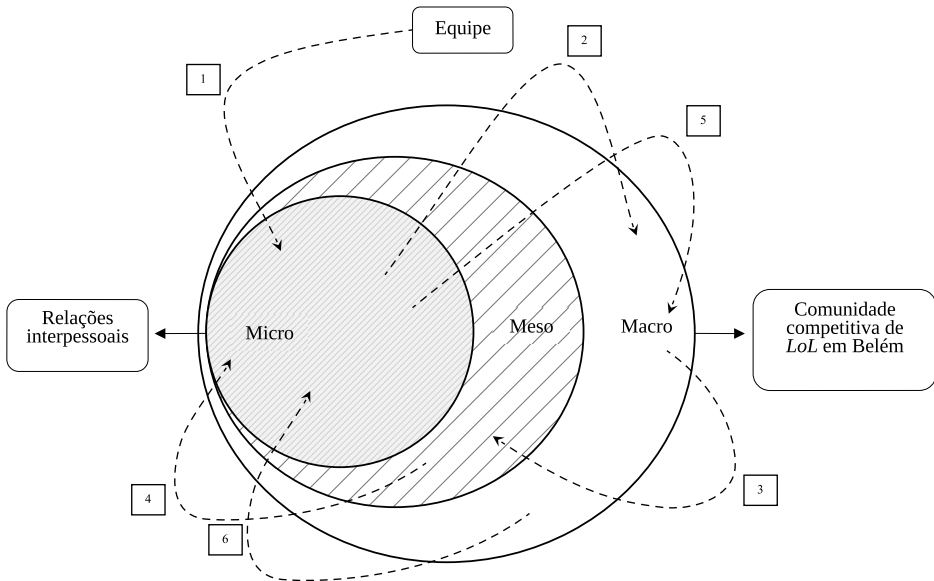
Feita essa breve digressão, na seção seguinte desenvolvemos um esquema que (re)constrói a trajetória progressiva da estrutura social das dinâmicas de filiações dos jogadores da *Infive*, com base nas três camadas anteriormente apresentadas. Recontamos essa história mobilizando tanto o relato dos jogadores quanto a literatura especializada.

## **A estruturação social da *Infinite Five e-Sports***

A revisão realizada até aqui fornece o arcabouço teórico necessário para que seja possível compreender de que forma se articulam as socialidades da *Infive*, inseparáveis do contexto em que se inserem – a comunidade de *LoL* em Belém. Neste tópico, o propósito é apresentar, analisar e discutir os resultados obtidos pela pesquisa etnográfica, buscando selecionar determinadas experiências e problematizá-las. Embora o objetivo principal desta pesquisa esteja voltado à compreensão das relações grupais da equipe, em particular, o esforço empreendido para a obtenção de informações durante os doze meses de observação e convivência com o time revelou uma dinâmica social interna das relações que se desenvolvem no tecido social mais amplo. Em outras palavras, isso implicou num entendimento de dinâmicas da própria comunidade belenense de *esport*.

Diferentemente do que indica a literatura especializada, nosso trabalho etnográfico com a *Infive* mostra que o compromisso, ou o tempo gasto *on-line*, também costuma ser melhor valorizado em um grupo menor do que apenas em comunidades maiores e mais organizadas. Esse argumento é um contraponto ao que defendem Ducheneaut *et al.* (2006), por exemplo, ainda que os autores utilizem de uma metodologia distinta da empreendida aqui. Na figura 2, apresentamos um esquema que (re)constrói a trajetória progressiva da estrutura social das dinâmicas de filiações dos jogadores da *VsAll*, com base nas três camadas anteriores.

**Figura 2** – Trajetória progressiva da estrutura social das dinâmicas de filiações dos jogadores da *Infinite Five e-Sports*



- 1 **Nível micro:** Criação da equipe *Versus All* em novembro de 2016.
- 2 **Nível macro:** Ingresso na comunidade competitiva de *LoL* em Belém em junho de 2017, a partir da participação em um evento do cenário local.
- 3 **Nível meso:** Migração para a organização *Infinite Five e-Sports* em junho de 2017.
- 4 **Nível micro:** Criação da *line-up* de *LoL* da *Infive* e aproximação com a equipe de *Dota* da organização, em junho de 2017.
- 5 **Nível macro:** Engajamento em eventos (torneios e campeonatos) na comunidade competitiva de *LoL* em Belém e maior difusão da equipe na cena.
- 6 **Nível micro:** Aproximação com equipes, jogadores, *coachs*, analistas e demais atores do circuito competitivo de *LoL* em Belém.

**Fonte:** Elaborado pelo autor, 2024.

A análise que se segue ocorre em um grau distinto das associações temporárias em nível micro nos ambientes de jogo. Essa característica é decorrente de uma diferença essencial que nosso trabalho de campo sugere: a formação e manutenção do tecido social da comunidade local de *LoL* não somente transcorre no ambiente do jogo, mas também é, sobretudo, circundante a ele. A equipe na qual nos aproximamos é, assim, um índice de que as relações sociais estabelecidas na comunidade local não permanecem confinadas ao jogo, mas se desenvolvem e expandem ao seu em torno, em diversos espaços da cidade de Belém nos quais atividades de *esports* são desenvolvidas.

T. Taylor (2012) já argumentava que, apesar do caminho para a progressão na carreira de um jogador amador para profissional ser bastante acidentado e malsucedido em muitos casos, esse domínio depende de um ativo processo de socialização onde se negocia com uma série de atores e forças. Essa afirmação, em consonância com a obra simmeliana (Simmel, 1983, 2009), aponta para um objetivo circunstancial desta pesquisa: o discurso para um modo de existência organizacional que paira em grupos de jogadores (equipes) orientados e comprometidos com a prática do *esport*.

Além disso, reforça que o estudo sobre os jogadores profissionais (*pro-players*) e suas individualidades (e, portanto, do *esport*) deve levar em consideração as formas como o coletivo opera no individual, bem como das diversas interpretações e consequências advindas da prática do *esport*. Essa perspectiva reconhece os inúmeros impactos que as relações de uma comunidade local, baseadas muitas vezes no alto desempenho, camaradagem, confiança e reconhecimento, podem causar à constituição de uma equipe na busca pelo *status* profissional entre jogadores locais de elite.

Em determinada ocasião, em que conversávamos com J1 sobre como ele observava a cena belenense, como se enxergava enquanto jogador individual e como via sua equipe neste contexto, de forma mais ampla, fomos confrontados com o seguinte diagnóstico da comunidade de *LoL* em Belém:

O cenário local é muito panelinha, é muito *status*. Tu tem que se dar bem com o pessoal pra ter alguma chance. No nosso caso, a gente conhece uma galera, a gente já conhece o pessoal da Estafetas<sup>13</sup>, a gente já é amigo do pessoal de lá, eu, geralmente, falo com o J2, falo com o J3<sup>14</sup>, converso sempre com eles quando dá [...]. Então, a gente já conhece uma galera do cenário e isso faz o nosso time também ser um pouquinho mais à frente, porque, se a gente não conhecesse ninguém, não fosse amigo de ninguém, a gente iria ficar meio esquecido e eles iam começar a excluir. E quando tu conhece o pessoal é mais fácil de acontecer *scrim*<sup>15</sup>, de ter treino mais frequente, é mais fácil de ir treinando com os outros times, tu conheces os outros times melhor também. Meio que tem uma parada de camaradagem entre as equipes.<sup>16</sup> (*sic*)

O convite para que os jogadores da *VsAll* (seta 1 – camada micro) migrassem para a organização *Infinite Five e-Sports* (seta 3 – camada meso), com o objetivo de construírem a sua *line-up* de *LoL* (seta 4 – camada micro), é consequência da formação de uma equipe (a *VsAll*, portanto, micro, seta 1) e da sua participação em um dos principais eventos da comunidade local do jogo (seta 2 – camada macro), a *Premier League* – esse é o momento que marca o ingresso da equipe na comunidade, segundo os próprios jogadores.

Isso é evidenciado em uma fala do capitão da equipe, J4. Em diferentes momentos em que conversamos, ele reforçou que o instante a partir do qual a equipe ficou mais reconhecida e adquiriu maior visibilidade na comunidade ocorreu quando jogaram esta competição.

---

13 A Estafetas Voadores *E-Sport* foi uma das equipes mais tradicionais do cenário local de Belém. Foi campeã da *Premier League* de 2017, o campeonato mais importante da cidade naquele período, e, juntamente com a *Infive*, foi um dos poucos times da cena que nunca deu *disband*, segundo argumentaram nossos interlocutores. O termo inglês é mais uma *verbification* resultante de uma apropriação pelo jargão da cultura de jogos, uma contração do verbo “*disband*”, cujo significado literal é desmembrar, dispersar ou separar. Seu uso se refere ao fim de uma equipe.

14 Tanto J2 quanto J3 são dois jogadores que possuem um grande respeito no cenário local.

15 Segundo J4, capitão da equipe, *scrim* é um termo utilizado para um tipo de partida personalizada entre dois times com o objetivo de treinamento. A expressão foi popularizada por times estrangeiros para dar nome aos treinos entre equipes.

16 Os pequenos problemas de formatação nesta e em outras falas dos jogadores foram mantidos. Optamos por salvaguardar padrões de linguagens, transcrevendo-os diretamente da internet ou das gravações de áudios, para preservar a originalidade dos discursos dos nossos interlocutores.

Uma coisa que foi muito importante pra gente esse ano [2017] foi, justamente, entrar nesse meio, porque a gente não conhecia ninguém, a gente era desconhecido. Eu entrei naquele grupo *LoL Belém* [no Facebook]. Aquele grupo difunde muito, o campeonato da *Premier League* difundiu e “alguém” conhece a gente hoje minimamente, mas esse pessoalzinho aí já tem o nosso conhecimento, acho isso bem legal.

[J4]: foi o período que a gente conheceu mais pessoas, jogadores, *coachs*, times e enfim, daqui de Belém. depois disso claro q só aumentou. Mas esse foi o *hype*<sup>17</sup>. [,,,] Nesse período [...], apesar de ter sido nosso primeiro *camp*[eonato], a gente foi bem e geral passou a nos conhecer, teve entrevista<sup>18</sup> com o J1 que postaram no grupo do *LoL Belém* e etc. dps disso a gente jogou mais *camps* e isso ajudou a difundir mais. (*sic*)

A conexão que J4 está fazendo aqui é de que a participação em eventos na comunidade local de *LoL* tornou possível a expansão das redes da equipe e, particularmente, de cada um dos seus jogadores (seta 5 – camada macro). Na realidade, o próprio convite feito pelo líder da organização da *Infive* ocorreu durante a *Premier League*. Somado a isso, a chamada foi decorrente do líder também ter assistido a *VsAll* competindo em um campeonato realizado em um centro de entretenimento na cidade, pela presença constante do time neste espaço e também pela participação dos membros da equipe em uma palestra de *esport*.

Esses argumentos reforçam a expansão das redes conquistadas pelos jogadores a partir do momento que passam a ingressar no circuito local, ganhando maior visibilidade no meio. Visibilidade, aliás, possui relevância crescente para os membros da equipe, mas também é um elemento essencial à progressão na cena competitiva. Esse aspecto, em larga medida, permite a ascensão de um time local para o cenário profissional nacional – a migração, assim, de uma configuração social do *esport* para outra (Macedo, 2023b). J5 mencionou, certa vez, que a visibilidade possibilita a conquista de patrocínios e investimentos que dificilmente seriam possíveis no circuito de Belém.

---

17 É uma gíria frequente na internet, usada principalmente para se referir a uma grande expectativa ou empolgação em torno de algo, normalmente com avaliações positivas no âmbito popular. É comum em contextos de entretenimento e cultura pop.

18 Essa entrevista é uma referência ao programa *Thresh talk*, um formato similar ao *talk show* produzido por membros da cena local. O programa, criado em maio de 2017, era realizado em uma página no *Facebook* que se dedicava a comentar e promover o circuito paraense de *esport* em *LoL*.

J1, por outro lado, argumentou que o time precisava, primeiramente, adquirir maior visibilidade na cidade para, em seguida, avançar na progressão competitiva. Para ele, o primeiro desafio de uma equipe engajada no *esport* é ganhar visibilidade, o que envolve jogar uma variedade de eventos disponíveis e um esforço para vencê-los. “Com a visibilidade que eles ganham, eles vão conseguir mais coisas pra frente”, reforçou, o que incluía marcar *scrims* mais facilmente, conhecer outros times e evoluir a partir dessa interação.

Por outro lado, esse reconhecimento por parte da comunidade em Belém forneceu subsídios na aproximação da equipe com demais jogadores e times do cenário local (seta 6 – camada micro), como mencionam os interlocutores. Embora todo jogador que se inscreva em um jogo seja alocado automaticamente em uma rede mais abrangente, para que ele seja aceito e integre uma comunidade de maneira efetiva é preciso que se aproxime com objetivos, certos interesses em comum, familiaridade, unidade e até intimidade. No circuito competitivo de *LoL* em Belém não basta que um jogador jogue sozinho para que seja aceito na comunidade. É preciso que se engaje em eventos, torneios, campeonatos e em uma série de atividades locais para que possa participar dessa comunidade de emoções, seja propriamente jogando, seja desenvolvendo outras funções como analista, *manager*, *coach*, comentarista, *caster* ou espectador, por exemplo.

Ambas as falas, de J1 e J4, demonstram o quanto uma equipe facilita a integração de jogadores em entidades sociais mais amplas. Ao introduzi-los em uma comunidade, um grupo permite, portanto, uma formação ou unidade social mais abrangente que inclui tanto participar de uma organização quanto ajudar na expansão das redes dos jogadores.

O debate empreendido até aqui nos dá insumo suficiente para nos debruçar, na seção seguinte, em uma reflexão sobre a conformação de um laço de amizade e companheirismo, um relacionamento de socialidade, amizade e confiança – elementos que constituem tudo aquilo que pode ser definido a partir de um *ethos* de camaradagem grupal. A partir da maneira como a *Infive* se relaciona com as demais equipes e jogadores na comunidade de *LoL* em Belém, podemos compreender o papel da camaradagem para a progressão competitiva em cenários aparentemente mais isolados.



## **Camaradagem entre jogadores e equipes na comunidade de *League of Legends* em Belém do Pará**

A princípio a camaradagem não se constrói como algo particular no interior de cada um dos times, mas é, na realidade, uma prática que baliza as relações da própria comunidade. Na cena de Belém, é muito comum que, em equipes comprometidas com a prática do *esport*, os jogadores conheçam uns aos outros e o tecido social comunitário se forme mais em torno de uma camaradagem esportiva (Falcão, 2014; Taylor, T., 2012) do que por um princípio de profissionalismo. Em determinado momento, J1 nos relatou esse aspecto que marca as interações do circuito:

Tem que ter uma amizade pra trocar ideia sobre o jogo, falar sobre o que tá forte ou não, ficar brincando com os outros, porque no cenário que a gente tá é chato só ter aquele profissionalismo com todo mundo. Tem que ter uma amizade pra conversar com o cara direito, daí ele te dá dicas sobre o que tu tem que fazer pra ti melhorar naquilo. Sendo ele de outro time, é mais fácil dele ver o que tu tá errando do que tu mesmo, daí ele fala pra ti [...] e tu vai melhorar naquilo que ele falou.

A exemplo dele, vários outros interlocutores desta pesquisa ressaltaram, em uma diversidade de momentos aleatórios ou em conversas mais formais, o quanto a cena local possui proximidade, o quanto é pequena e todos, de alguma forma, acabam circulando. J5, por exemplo, recorreu a uma ideia frequente em Belém que a compara com um “ovo” – metáfora usada para enfatizar o quanto as pessoas costumam se esbarrar com conhecidos nos espaços urbanos. “Belém é um ovo, então, todo mundo se conhece [...], normalmente vai encontrar alguém, queira ou não”, disse ele.

Certa vez, durante um *scrim* realizado pela *Infive*, J6 se encontrava no *Discord* e acompanhava o treino. Um diálogo entre ele, J1 e J7 (um amigo da equipe que morava em São Paulo, e por vezes jogava pelo time) merece destaque, uma vez que encaminha para essa mesma perspectiva:

[J6]: É mó da hora esses campeonatos aí porque, tipo, Belém é pequena, aí na maioria dos campeonatos acaba conhecendo todo mundo que joga *LoL* em Belém.

[J7]: É, todo mundo se conhece, mano.

[J1]: É.

[J7]: Aqui, em São Paulo, se for tentar conhecer todo mundo você tá fudido né.

Como eles, J4, em uma ocasião em que tentava explicar as interações que ocorrem na comunidade, constrói o seguinte pensamento:

[...] Eu até comparo com time de pelada de futebol, que tem a galerinha que se encontra assim, no fim de semana, pra jogar uma pelada organizada, que tem times. Eu acho parecido: um negócio meio amador, mas todo mundo se conhece.

Em última instância, o curioso desses raciocínios é que, embora hiperbólicos, são precisos na medida em que apontam para uma relação entre jogadores e equipes na comunidade. E aqui subsiste o valor da competição para o círculo social do qual estes atores são membros. Evoque-se o polêmico pensamento de Simmel (1983) em seu *Soziologie*, onde o conflito e a competição se constituem como formas elementares de socialização entre os indivíduos. Para o autor, a sociedade somente existe por meio do que ele chama de “formas de sociação”. De fato, os capítulos de sua obra são exemplos exímios dessas condições formais, embora não exaustivos.

A primeira dessas formas, mais especificamente referida e problematizada em outros trabalhos (Macedo, 2019; Macedo; Falcão, 2019, 2020), é a determinação quantitativa dos grupos. Há, porém, uma outra condição que merece atenção por envolver diretamente o que se disserta neste capítulo: o conflito e a competição. O primeiro é considerado uma forma pura de sociação tão necessária à continuidade e à vida de um grupo quanto o consenso, e desempenha um papel crucial no processo de coesão grupal. Já a competição, conforme concebida por Simmel (1983), é vista como uma manifestação indireta do conflito, cuja natureza na sociedade permanece constante, embora com intensa variedade do seu conteúdo.

O conflito e a competição que se dão entre os jogadores e equipes, como nos esportes em geral, não devem ser vistos aqui como patológicos ou nocivos à vida social, como frequentemente recaem as análises sobre ambos na mídia, mas justamente pelo contrário: são condições para a própria manutenção do tecido social desses grupos, em particular, e do cenário local, de modo geral. Por sinal, embora o argumento pareça retórico,

Simmel (1983, p. 122) defende que [...] *se toda interação entre os homens é uma sociação, o conflito – afinal, uma das mais vívidas interações e que, além disso, não pode ser exercida por um indivíduo apenas – deve certamente ser considerado uma sociação.*

A competição, a despeito de todos os seus efeitos destrutivos e venenosos serem enfatizados, é dotada de um enorme efeito sociativo para a perspectiva sociológica simmeliana. Nessa abordagem, qualquer tipo de competição resulta também em uma conexão, na construção de um relacionamento, em uma aproximação e no estabelecimento de laços com outros. O que estamos sinalizando aqui é que o conflito e a competição desempenham papéis na criação de uma comunidade local. Eles agem como vetores para a formação do tecido social, mesmo que o grau nessa escala de unificação seja menos intenso. Essa união é constituída a partir de associações mantidas por um determinado estado de espírito compartilhado, bem como por certos impulsos e finalidades. J1 comentou a respeito dessa relação que dialoga com o argumento de forma profícua:

Querendo ou não, são pessoas do mesmo meio que tu. Elas tão vivendo coisas parecidas contigo, elas fazem, jogam *LoL* assim como tu, têm as mesmas dificuldades jogando e elas jogam pra subir também. Então, é uma coisa bem parecida. De certa forma é até fácil, é até divertido de conversar.

J1, certo de que não foi o único, também reforçou a importância de ser aceito como parte dessa comunidade e do quanto essa inserção – tornar-se membro da camaradagem entre equipes – permitia o progresso competitivo da *Infive*. Existem determinadas informações, por exemplo, que só são aprendidas e acessadas quando os jogadores, assim como os times, atingem o circuito regular e passam a ser reconhecidos. Reconhecimento, afinal, é o primeiro passo para ser aceito e engajado na comunidade local, entrando em contato com uma série de atores que constituem o cenário.

Para J1, conhecer os demais times e jogadores da cena viabilizava a marcação de *scrims*, a prática de treinos frequentes, conhecer melhor os membros do cenário, adquirir informações sobre eles, realizar treinos com outras equipes locais e, conseqüentemente, melhorar o time à me-

dida em que passaria a praticar repetidamente. “Um vai dando suporte pro outro, vão crescendo juntos, mas é meio que essa parada da panelinha. Ou tu te juntas na panela ou fica fora dela”, reforçou. Manter uma camaradagem com demais equipes e jogadores também é útil para se manter informado sobre campeonatos e torneios disponíveis, conforme argumenta:

Às vezes, o J3 fala pra gente que terá um campeonato tal dia de alguma coisa, ou alguém de outro time vem com a gente e pergunta se vamos participar de tal campeonato. Isso não aconteceria se a gente não conhecesse os caras. Então, é mais fácil da gente tomar conhecimento de algum campeonato se tiver alguma amizade, se conhecer o pessoal daqui.

Relacionamentos amistosos e amigáveis com jogadores de outros times também são frequentes. J1, assíduo espectador da configuração profissional de *LoL*, observa que a amizade desempenha um papel constante na coesão das comunidades do jogo, seja em nível nacional ou internacional. Essa conexão é evidente mesmo no contexto profissional institucionalizado da cena de *LoL*.

A camaradagem da *Infive*, no entanto, não se restringe somente à relação dos seus membros com a comunidade de *LoL*. Como parte de uma organização maior, compartilhando espaço com a *line-up* de *Dota 2* (anteriormente *Vertigo Gaming*), há uma relação intensa entre ambas que merece menção, já que parte do avanço e do aprendizado dos jogadores de *LoL* também é consequência da sociabilidade estabelecida entre ambas as equipes. Essa interação, por exemplo, estimula intercâmbios de informações, experiências e conhecimentos. Como mencionado por J5, os jogadores da antiga *Vertigo* acumulam experiências que são repassadas para eles constantemente: “a gente melhorou muito em questão de psicológico na interação com eles [...]. A gente aprendeu com eles que uma derrota não é só derrota, há sempre alguma vitória envolvida”.

Essa linha de reflexão permite paralelos com um argumento de Simmel (1983) sobre o potencial da derrota para unir o coletivo. Ainda que seja recorrente considerar a paz e a harmonia como aspectos que imunizam um grupo e atuam para sua manutenção, frequentemente se observa a oposição como elemento que cria um perigo a essa estrutura. Esse tipo

de pensamento, injetado de juízo de valor, ignora e desperdiça de forma estéril, na perspectiva de Simmel (1983), forças que poderiam ser usadas para um trabalho positivo de coordenação e de organização.

Um conflito carrega potencial de desencadear efeitos capazes de gerar mais importância à unidade do coletivo porque, novamente, aperta os vínculos sociais entre os membros, tornando-os mais sensíveis. É certo que momentos de crise também são um meio de romper um grupo, mas os conflitos supõem um fundo de solidariedade, fazendo das pessoas mais atuantes. Simmel (1983) apresenta o exemplo da concorrência econômica para demonstrar o quanto as ações e reações colocam em conexão mais íntima comerciantes e clientes que, entre si, fazem uma concorrência constante, mas, por outro lado, também aumenta a dependência mútua de ambos.

As guerras, embora tenham origem no egoísmo e nas medidas legislativas, também [...] *dão à comunidade um sentimento mais vivo de sua unidade e sua solidariedade* (Simmel, 1983, p. 55-56), lembra o autor. O amplo desejo de se antecipar às oposições e aos conflitos, de buscar atenuar as suas consequências, conduz a acordos, a convenções comerciais, sociais e outras estratégias que, embora surjam de antagonismos latentes ou reais, contribuem de modo positivo à coesão do todo (Simmel, 1983). Essa dupla oposição é também encontrada em momentos de crise da *Infive*, uma vez que os jogadores, a partir da perspectiva simmeliana, também carregam necessidades de oposição para permanecer unidos. Assim, [...] *a amizade e o amor necessitam, vez por outra, de desavenças, porque a reconciliação lhes dá todo o seu sentido e toda a sua força* (Simmel, 1983, p. 56).

De acordo com essa abordagem, a vitória de um grupo sobre outro nem sempre é tão favorável, pelo menos em termos sociológicos, porque pode reduzir a energia que mantém a unidade do grupo e permitir que as forças de dissolução, sempre presentes, ganhem espaço. No interior de alguns grupos, é um indício de sabedoria cuidar para que existam sempre adversários, a fim de que a coesão dos integrantes continue efetiva e para que o coletivo permaneça consciente de sua unidade como algo essencial (Simmel, 1983). Segundo essa perspectiva, poucos fatores são tão eficazes para estimular uma dinâmica de camaradagem quanto choques e conflitos

seguidos de reconciliações. Afinal, *é da própria luta que nasce a unidade* (Simmel, 1983, p. 56).

O relato de J5 também se aproxima do argumento de Juul (2013) sobre o sentimento de fracasso como um elemento central à experiência de fruição em jogos. Embora os jogadores sejam confrontados com a derrota e o fracasso, estes, entretanto, são circundáveis na medida em que o jogo permite o retorno, a repetição e, possivelmente, a vitória (Falcão, 2014; Juul, 2013). Além disso, “ganhar” no jogo também implica em uma forma de evento no nosso mundo (Juul, 1999). Klastруп (2003) ressalta que esse ato não apenas gera significado dentro do jogo, mas também tem repercussões diretas fora dele.

Vejam os seguinte exemplo durante nosso trabalho de campo. Em 2017, quando os jogadores da *Infive* venceram uma das três partidas na final do Desafio Unama *e-Sport* de Verão contra a renomada Estafetas Voadoras *e-Sports*, houve um burburinho na comunidade. J8, na ocasião em que a equipe jogava o campeonato reunida, mencionou pouco antes do início do jogo que vencer a Estafetas causaria uma reviravolta na cena local – seria capaz de torná-los mais importantes: “foca nesse jogo. Ganhar esse jogo muda o cenário competitivo um pouco. A gente vai ser meio foda”. A vitória se materializou em reconhecimento e convites para *scrim*s com várias equipes, incluindo a própria Estafetas. Questionado sobre esse episódio, J5 mencionou que o time, à época, estava muito melhor do que antes, especialmente a partir das mudanças realizadas na *line-up* em 2018 e na reencenação da *arte do fracasso* (Juul, 2013).

De maneira geral, o que conclui sobre essa dinâmica – de ser socializado em uma comunidade de jogadores e adquirir uma reputação dentro dela – é que quanto mais rica for a participação de uma equipe ou de um jogador na vida social da comunidade local, maior será o número de círculos sociais a que pertencerá. Quanto mais forte é a sua independência, mais destacada sua personalidade e sua reputação.

Para ter alguma chance nessa comunidade, portanto, é preciso se dar bem com os jogadores e as equipes que nela figuram. O fato da *Infive* ter conquistado certa visibilidade, ser reconhecida no circuito e ter seus jogadores conhecidos pelos *nicknames* coloca a equipe um pouco à

frente das demais. Do contrário, para J1, “se a gente não conhecesse ninguém, não fosse amigo de ninguém, a gente iria ficar meio esquecido e eles começariam a excluir”. Ao questioná-lo sobre as formas de exclusão e esquecimento pela comunidade, ele completou: “[...] porque o pessoal não iria querer fazer *scrims* com a gente. Acabaríamos só aparecendo em campeonato e teríamos que treinar com time de fora”.

Outros modos de isolamento, segundo ele, incluem não ser chamado para jogar partidas aleatórias e não ser avisado de competições. Além disso, conhecer jogadores de outros times é relevante para produzir uma amizade que permita a trocar de informações sobre o jogo e o *meta-game* (aquilo que estaria mais vantajosos no jogo durante dado período), acesso a *feedbacks* relacionados ao seu próprio desempenho, a construção de uma relação amistosa e íntima com os demais e até ser chamado ou poder convidar alguém para preencher uma vaga de um jogador ausente na equipe.

Um outro aspecto relevante dessa socialização na comunidade diz respeito a um processo de aprendizado ao jogar. A experiência cotidiana demonstra, com relativa facilidade, o quanto um conflito entre dois indivíduos transforma cada um deles, não somente a relação um com o outro, mas igualmente consigo mesmo (Simmel, 1983). Nas interações da *Infive* com a cena local, há uma relação que aponta para o argumento simmeliano de maneira muito evidente, uma, em especial, que envolve um processo de aprendizagem ao confrontar jogadores e equipes de Belém.

[J1]: Quando a pessoa conhece outro time ou outros jogadores elas aprendem outro tipo de *gameplay*. Por exemplo, tem um time que gosta de jogar mais de um jeito, tem uma pessoa de outro time que gosta de jogar mais com uns bonecos e joga com aquele boneco de tal jeito. Daí tu vai tomando conhecimento de outro jeito de jogar. Tu pode tentar implementar isso pro teu time ou não, depende do padrão de vocês, depende do que teu time quer, mas é importante pra ter uma versatilidade maior.

O relato mostra que com *quem você joga também influencia como você joga* (Juul, 2010, p. 122). Esse argumento, que salienta a importância da aproximação com a comunidade, também revela um outro significado sociológico do conflito para Simmel (1983), um que diz respeito não às

relações mútuas das partes diante dele, mas a própria estrutura interna de cada parte em si mesma. Há consequências enfraquecedoras e fortalecedoras diante do conflito tanto aos jogadores quanto às equipes. O discurso anterior reforça seu efeito fortalecedor, mas treinar com jogadores locais também implica igualmente em um problema.

Como aponta T. Taylor (2012), a ênfase na competição contra outros jogadores está no centro das histórias dos *pro-players*. Embora o treinamento com equipes locais em *scrims*<sup>19</sup> ofereça vantagens, essa prática também apresenta problemas, pois costuma limitar o desenvolvimento dos jogadores na cena competitiva mais ampla. Times e jogadores acabam se nivelando de acordo com suas próprias comunidades e contextos locais, dificultando o crescimento além desses limites. Uma citação de um dos interlocutores de T. Taylor (2012, p. 46) é útil para exemplificar a dinâmica de treinos em comunidades locais:

Nos Estados Unidos, só podemos jogar contra outras equipes dos Estados Unidos. Encontramos um servidor com localização central, jogamos com *ping*<sup>20</sup> de 50 e, na verdade, há apenas quatro ou oito equipes contra as quais vale a pena praticar e, mesmo assim, você fica entediado de jogar com as mesmas equipes e isso se torna inútil, pois elas já sabem o que você está fazendo. E você também está competindo muito com eles em torneios, então não quer revelar o que faz.

Testar as habilidades além da rede de amigos e do circuito local é um desafio no qual *pro-players* são constantemente tensionados, embora muitos jogadores e equipes iniciais encontrem dificuldades em razão das diferenças infraestruturais de rede que são fundamentais à experiência. O

---

19 Existe um fim estratégico em treinar a partir de *scrims* (partidas gerenciadas). Primeiro, a garantia de que as equipes são formadas por cinco jogadores de cada lado, que treinam em grupo há algum tempo, indica que um grau mais elevado de dificuldade no jogo é esperado. Em seguida, ao término da partida, o sistema de LoL, à época desta pesquisa, não registrava no histórico dos jogadores os dados referentes a essas disputas. Tal característica impossibilitava o acesso dessas informações pelos times adversários, a partir de ferramentas de vigilância on-line (Falcão, 2014; Taylor, T., 2006a), o que dificultava a análise e o estudo das equipes pelos adversários. Esse controle das informações é essencial para equipes profissionais de *sports*.

20 A palavra *ping* é uma contração do termo em inglês *Packet Internet Network Grouper*. Trata-se de uma forma de testar a qualidade da conectividade entre equipamentos de uma rede.



depoimento de J4 sobre a progressão competitiva necessária na cena de Belém se alinha com o argumento anterior de um dos *pro-players* entrevistados por T. Taylor (2012). Além disso, ele ilustra as etapas da progressão competitiva da *Infive*, mostrando como buscavam superar suas redes de amizade no cenário belenense, em termos de habilidade, e começavam a expandir seus contatos para outras regiões do Brasil, no intuito de desafios adicionais

O primeiro passo pra que eu visse resultado [na progressão] é estar ganhando os campeonatos daqui de Belém, ou pelo menos estar sempre chegando lá em cima – na final, na semifinal pelo menos. Não que a gente ainda não tenha feito isso esse ano [2017], tivemos um engrandecimento bacana, mas eu digo conseguir bater de frente e ganhar, porque, por mais que a gente consiga bater de frente, a gente ainda não ganhou de nenhum time desses tradicionais mais fortes – além daquele jogo da Estafetas; um jogo, porque não foi a série toda [...]. Quando a gente tiver ganhando bem desses times, aí eu já vou sentir que a melhora tá muito boa. O passo seguinte é fazer como o time do J10, que ganhou o *Villa Mix* [um campeonato local]. Ele veio aqui em casa um dia e me falou: “mano, a gente nem joga mais *scrim* com os times daqui de Belém, nem vale mais a pena” porque, veja, eles ganharam todos os últimos campeonatos. Então, teoricamente, eles são o melhor time daqui. Se eles jogam com jogadores daqui só estão revelando a estratégia deles. Já não é mais o nível deles de jogar, eles já jogam com jogadores de São Paulo, de outros lugares. Queria estar num nível além dos daqui de Belém pra já ir procurando coisas pelo Brasil.

O relato do capitão da *Infive* aborda duas questões: a dificuldade apontada sobre competir contra jogadores de uma mesma comunidade local, que pode resultar na divulgação de informações estratégicas da equipe, e o processo de progressão competitiva que move jogadores de seus círculos para campos de jogo maiores. Ambas destacam o quanto a mudança para jogar além de sua própria rede social imediata é crucial entre jogadores que almejam o *status* profissional e a transição de uma configuração do *esport* (comunitária) para a outra (profissional) (Macedo, 2023b). Afinal, a procura por novas pessoas para competir é um passo relevante de desenvolvimento na vida de um jogador profissional (Taylor, T., 2012). A expansão para outras comunidades, contudo, não é uma prática que todas as equipes locais fazem (ou podem fazer) com certa regularidade, seja por falta de interesse e engajamento no *esport*, seja em decorrência de desafios

tecnológicos e infraestruturais de conexão, já que a rede costuma afetar a promoção de uma cultura de prática (Taylor, T., 2012). Além dessas, há muitas outras dimensões ou mediações não consideradas neste estudo, mas que também atravessam as experiências competitivas de jogadores entusiastas espalhados pelo Brasil.

Ainda assim, os desafios impostos à profissionalização de equipes na periferia dos *esports* continuam a existir, destacando a persistência das amarras e imperativos espaciais e coloniais (Macedo; Fragoso, 2019; Macedo; Kurtz, 2021; Macedo, 2023d, 2024). Logo após a conclusão de nosso trabalho de campo, a equipe que acompanhamos encerrou suas atividades como organização, com os jogadores redirecionando seu foco para o ensino superior. Em geral, eles assumem muitas responsabilidades ao longo de suas carreiras (família, estudos, relacionamentos, trabalho etc.), que via de regra são consideradas mais sérias e exigem um tempo significativo. Isso muitas vezes leva ao encerramento abrupto das equipes. Todas essas atividades, além de questões de gestão e dinâmicas de grupo, podem afetar negativamente o comprometimento e engajamento dos jogadores na busca pela progressão competitiva no *esport*. Como argumenta T. Taylor (2012), um jogador que aspira o profissionalismo geralmente se encontra em uma posição intermediária entre a subcultura e a ocupação.

## Conclusões

A região amazônica tem sido historicamente marginalizada quando se tratam de práticas e experiências relacionadas às tecnologias, especialmente em *videogames*. De paraíso tropical a inferno verde, de reserva natural com recursos inesgotáveis a potencial polo de desenvolvimento, de natureza intocada a uma região de alto risco e de vazio demográfico a uma área indispensável para o futuro da humanidade, muitos são os discursos que recaem sobre as muitas Amazônias.

É importante notar que, apesar de diretamente expostos a esses discursos, os habitantes da região muitas vezes permanecem invisíveis. Afinal, quem vive na margem, embora esteja exposto, não aparece. Com base nessas preocupações, nosso objetivo neste trabalho foi revisitar

materiais etnográficos procurando oferecer uma perspectiva amazônica e latino-americana sobre a prática de *esport*. Isso incluiu destacar as complexas negociações e desafios com os quais os jogadores desta região lidam diariamente para se profissionalizar nas dobras – ou nas territorialidades – do Sul Global<sup>21</sup>. A pesquisa oferece, portanto, um entendimento do fenômeno pela perspectiva deste coletivo, destacando uma maneira amazônica de estar no *esport*, suas práticas de conhecimento e seus modos de fazer e (re)inventar o Sul.

Como é recorrente, descrever jogos como conjuntos ou sistemas de regras orientados à instrumentalidade faz com que eles pareçam rígidos demais. Isso facilita com que se incorra, frequentemente, em uma percepção que desconsidera a relevância de aspectos sociais e/ou afetivos desencadeados na experiência de jogo – ou ainda que estes elementos sejam diminuídos ou percam relevância à medida que um jogador se aproxima de um objetivo competitivo/funcional. No contexto das equipes de *LoL* em Belém, a busca pela progressão competitiva, o compromisso e o engajamento com certos objetivos profissionais tornam o jogo social, ainda que esse conteúdo nem sempre seja facilmente identificável ou visível nas regras do jogo ou na observação das partidas.

Os jogadores costumam jogar por objetivos pessoais, estando geralmente atentos às intenções de seus pares. Esse entendimento mútuo das intencionalidades torna as ações do jogo socialmente significativas. A compreensão compartilhada das metas permite ainda ações úteis no jogo. Se os jogadores da *Infive* não compartilhassem essa percepção mútua dos objetivos, suas ações potencialmente não teriam o mesmo valor social e emocional que têm ao estarem inscritos em uma mesma equipe. Ao passo que jogos competitivos são

---

21 A expressão Sul Global refere-se a um grupo de países em desenvolvimento e às regiões mais “pobres” do mundo, que, segundo a projeção de Mercator, a representação cartográfica do mundo mais utilizada, estão geralmente situadas ao sul do Hemisfério. Estes países contrastam com as nações mais “ricas”, localizadas no Norte Global. Embora se reconheça as suas limitações e complexidades, o termo é aqui utilizado como uma metáfora para povos, culturas e países que possuem uma condição histórica compartilhada de exploração, sofrimento, exclusão social e silenciamento pelo capitalismo, colonialismo, neocolonialismo, colonialidade e uma estrutura social e econômica com grandes disparidades no que tange a padrões de vida, esperança, vulnerabilidade e acesso a recursos fundamentais de vida (Mignolo, 2003).

jogados em ambientes sociais, considerações sociais podem se tornar parte das deliberações dos jogadores para a manutenção de grupos competitivos.

No estudo crítico dos *esports* – em que tanto a perícia, manutenção e desenvolvimento de habilidades continuam a desempenhar um papel relevante –, defendemos também que seja dada a devida atenção para a construção de um tecido social mais amplo no qual todo jogador está inserido, queira ele ou não. Afinal, jogar um jogo incorpora uma dinâmica que demanda um duplo processo de aprendizagem: a aquisição de conhecimentos e habilidades mecânicas, da prática e repetição, é inerente a um tecido social exterior. Esse ambiente onde o jogo se desenvolve também influencia no domínio técnico-operacional-mecânico dos controles. Em outras palavras, isso significa que uma percepção do *esport* se inscreve indissociavelmente de uma cadeia de relações sociais diretas.

Simmel (2009, p. 20) foi um dos primeiros sociólogos a chamar atenção para o fato de nós sermos apenas [...] *o local onde os fios sociais se amarram*, não sua fonte. Essa metáfora é aqui apropriada porque reflete o modo como o social se organiza – o contexto no qual as ações, transformações e conexões são tecidas. Esta tessitura – desenvolvida por um emaranhado em rede de fios simbólicos que tratam de ligar sujeito e tecnologia em um fluxo contínuo – não apenas é responsável por nos conectar como é capaz de nos puxar para uma infinidade de direções. Embora a prática do *esport* seja produzida por uma comunidade investida de competência técnica, dotada de uma capacidade de agir e falar legitimamente, ainda assim é tributária das *esmagadoras forças sociais* das quais fala Simmel (1983, p. 11).

Neste capítulo, buscamos explorar algumas das formas pelas quais as socialidades são responsáveis por produzir um papel essencial dentro de uma cena local particular de *esport*. Argumentamos que um tecido social (a camaradagem, os círculos de amizade, a fraternidade, o companheirismo e a comunicação) atua como um importante vetor tanto para a experiência de jogo quanto para a progressão competitiva.

Os relatos inseridos ao longo deste capítulo nos permitem algumas conclusões. Embora as associações temporárias e a prática frequente de

*disband* sejam características evidentes na comunidade belenense de *LoL*, como indicado em pesquisas anteriores (Macedo, 2019; Macedo; Falcão, 2019, 2020), existe uma segunda camada mais profunda em torno de socialidades e sociabilidades. Este elemento constitutivo, de fato, reflete uma comunidade mais orientada por uma camaradagem esportiva entre equipes e jogadores do que por um ethos de profissionalismo. Dentro do cenário competitivo, há um número restrito de atores, embora considerável, onde predominam relações mais duradouras. Por outro lado, também observamos a necessidade de superação dos círculos sociais locais, em direção a outras comunidades de jogo, em favor de uma progressão competitiva na cena profissional.

Talvez, a principal conclusão dessa pesquisa seja apontar para o duplo papel da camaradagem: ora para um fim social (a criação, manutenção e desenvolvimento de círculos sociais), ora instrumental (na socialização de dicas, estratégias, táticas, *gameplays*, estilos de jogo, compartilhamento de informações e análises por meio da convivência com membros do circuito). Desse modo, pode-se argumentar que a ascensão competitiva emerge como consequência direta de um tecido social comunitário, que, por sua vez, influencia as dinâmicas e oportunidades que moldam a conquista do status profissional por equipes e jogadores. Mais que isso, as socialidades que envolvem a camaradagem da comunidade de Belém são exemplos pulsantes de políticas de aliança e solidariedade diante da precariedade, das vulnerabilidades e das assimetrias que afligem os jogadores que buscam a profissionalização na periferia dos *esports*. São, portanto, índices de organizações informais de apoio mútuo.

Com base na perspectiva simmeliana, é possível concluir que o *esport* profissional não é, portanto, somente social. Ele existe sempre em detrimento de um determinado conteúdo objetivo e de ordens diversas, produzido e propagado entre jogadores de um time e entre as equipes e seus jogadores. As experiências dessa pesquisa revelam ainda que a progressão (ou transição) de um jogador amador para profissional está longe de ser um caminho acidentado, como sugere T. Taylor (2012) em seu trabalho seminal. O relato etnográfico apresentado neste capítulo demonstra como jogadores e equipes locais da Amazônia dependem ativamente de

um processo de socialização, cuja negociação com uma série de atores e forças é a base para a transição da carreira de aspirante para profissional.

A história dos *videogames* e dos *esports* nas Amazônias, porém, permanece em grande parte desconhecida, assim como as experiências sociais relacionadas a essa mídia são frequentemente invisibilizadas, silenciadas e negligenciadas em detrimento de um discurso colonizador dominante, enraizado geralmente sob a forma de estereótipos. Ambiente “selvagem”, “inóspito”, “isolado” e “não civilizado” são alguns exemplos que retratam o imaginário sobre as Amazônias, uma imagem colonial que remonta aos processos de colonização da região. Essa visão distorcida, que desconsidera seu caráter tecnológico e conectado, ainda prevalece e sobrepuja as Amazônias reais, também tecnológicas e informatizadas. Esperamos que pesquisas futuras possam contribuir para o confronto a esse discurso e a práticas ainda coloniais que violentam a região e seus jogadores.

## Referências

BIONDI, K. Um mundo de “considerações”: Alguns apontamentos sobre relações de força no trabalho de campo. In: C. BARREIRA; L. SÁ; J. AQUINO (orgs.). **Violência e dilemas civilizatórios**. As práticas de punição e extermínio. Campinas: Pontes Editores, 2011, p. 129-146.

CASTRO, M. O vestido vermelho: Consumo, cultura material e comunicação intersensorial na feira do Guamá, Belém-Pará. **Novos Cadernos NAEA**. Belém, v. 24, n. 2, p. 125-141, 2021.

CASTRO, M.; CASTRO, F. Comunicação banal e cotidiano em um mercado de Belém. **E-Compós**. Brasília, v. 25, p. 1-15, 2022.

CHEN, M. Communication, coordination, and camaraderie in World of Warcraft. **Games and Culture**. London, v. 4, n. 1, p. 47-73, 2009.

DUCHENEAUT, N.; YEE, N.; NICKELL, E.; MOORE, R. Alone together? Exploring the social dynamics of massively multiplayer online games (Conferencia). **Proceedings of the 2006 Conference on Human Factors in Computing Systems**, Montréal, Canada, 22-27 abril 2006, p. 1-10.

FALCÃO, T. **Não-humanos em jogo**. Agência e prescrição em World of Warcraft. 2014. Tese de doutorado. PPG em Comunicação. Universidade Federal da Bahia. Salvador: UFBA: 2014.

JUUL, J. **A clash between game and narrative**: A thesis on computer games and interactive fiction. Tese de doutorado. Institute of Nordic Language and Literature. Universidade de Copenhague. Copenhague, 1999.

\_\_\_\_\_. **A casual revolution**: Reinventing video games and their players. Cambridge: MIT Press, 2010.

\_\_\_\_\_. **The art of failure**. An essay on the pain of playing video games. Cambridge: MIT Press, 2013.

KLASTRUP, L. **Towards a poetics of virtual worlds: Multi-user textuality and the emergence of story**. Tese de doutorado. Department for Digital Aesthetics and Communication. Universidade de Copenhague. Copenhague, 2003.

MACEDO, T. Like a pro: Comunicação, coordenação e camaradagem no *e-Sport* da Amazônia. **Razón y Palabra**, Quito, v. 23, n. 104, p. 285-320, 2019.

\_\_\_\_\_. Para pensar a episteme do jogar: Aproximações ao pluralismo metodológico e à ecologia de saberes do jogar. In: A. SARDINHA; V. LIMA; E. LARA; V. BELMONTE (orgs.). **Decolonialidade, comunicação e cultura**. Macapá: UNIFAP, 2022, p. 343-377.

\_\_\_\_\_. Como um profissional: Dinâmicas sociais do esport na Amazônia

brasileira. **Razón y Palabra**, Quito, v. 27, n. 116, p. 105-118, 2023a.

\_\_\_\_\_. Querelas esquecidas dos game *studies*: monopólio e diversidade configuracional nos *esports*. **Galáxia**, São Paulo, v. 48, n. 1, p. 1-23, 2023b.

\_\_\_\_\_. Como un profesional: Etnografía (en movimiento), participación y reflexividad en la investigación de los *esports* desde la Amazonia brasileña. **Etnografías Contemporáneas**, Buenos Aires, v. 9, v. 17, p. 52-85, 2023c.

\_\_\_\_\_. **Quem não sonhou em ser jogador de videogame?** Free Fire, movimento e as mediações do *esport* no Brasil. Tese de doutorado. PPG Comunicação e Informação. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: UFRGS, 2023d.

\_\_\_\_\_. Derivas do *esport*: Tumulto teórico, privilégio epistêmico e perspectivas desde o Sul. **E-Compós**, Brasília, ahead of print, p. 1-27, 2024.

MACEDO, T.; FALCÃO, T. Group dynamics in *esports*: Delving into the Semi-professional League of Legends Amazonian Scenario. In: N. ZAGALO; A. VELOSO; L. COSTA; Ó. MEALHA (orgs.). **Videogame Sciences and Arts: Communications in Computer and Information Science**. Cham: Springer International Publishing, 2019, p. 150-165.

MACEDO, T.; FALCÃO, T. Like a Pro: Communication, Camaraderie and Group Cohesion in the Amazonian *Esports* Scenario. **Entertainment Computing**, v. 34, n. 1, p. 1-10, 2020.

MACEDO, T.; FRAGOSO, S. Geografias dos *ssports*: Mediações espaciais da prática competitiva na Amazônia. **Logos**, v. 26, n. 2, p. 106-123, 2019.

MACEDO, T.; KURTZ, G. Quem não sonhou em ser um jogador de *videogame*? Colonialidade, precariedade e trabalho de esperança em *Free Fire*. **Contracampo**, v. 40, n. 3, p. 1-23, 2021.

MACEDO, T.; VIEIRA, M. *Esports* e reflexividade: notas etnográficas de um aprendiz de *pro-player*. **Revista Eco-Pós**, v. 26, n. 1, p. 421-447, 2023.

MIGNOLO, W. **Historias locales/disenos globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo**. Madrid: Akal, 2003.

PASE, A.; SCHULTZ, H. 2013, The year eSports defined their place in Brazil. In: J. HILTSCHER; T. SCHOLZ. **eSports Yearbook 2013/14**. Norderstedt: Books on Demand GmbH, 2015, p. 23-28.

SIMMEL, G. *Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983.

\_\_\_\_\_. **Sociology**. Inquiries into the constitution of social forms. Boston: Brill, 2009.

TAYLOR, N. Play to the camera: Video ethnography, spectatorship, and e-sports.



**Convergence.** London, v. 22, n. 2, p. 115-130, 2016.

TAYLOR, T. Does WoW change everything?: How a PvP server, Multinational Player Base, and Surveillance Mod Scene caused me pause. **Games and Culture**, v. 1, n. 4, p. 318-337, 2006a.

TAYLOR, T. **Play between worlds:** Exploring online game culture. Cambridge: MIT Press, 2006b.

TAYLOR, T. **Raising the stakes:** E-Sports and the professionalization of computer gaming. Cambridge: MIT Press, 2012.

TAYLOR, T.; JAKOBSSON. The Sopranos meets EverQuest: Social networking in massively multiplayer online games. *In: Proceedings of DAC*, Melbourne, 2003.

WARMELINK, H.; SIITONEN, M. A decade of research into player communities in online games. **Journal of Gaming & Virtual Worlds**, v. 5, n. 3, p. 271-293, 2013.



# **Avanço da soja no litoral da região Bragantina: Os perigos da dominação colonial no Pará**

*Gamaliel Sousa  
Nírvia Ravena  
Edna Castro*

## **Introdução**

A consolidação agrícola da soja no território amazônico, além dos condicionantes econômicos, tem uma íntima relação com uma das principais sequelas da colonização, que é a colonialidade expressa no poder, no ser e no saber, impostos a região, mesmo depois do fim histórico da colonização política as quais foram submetidas as colônias europeias da América Latina e outras regiões do Sul-global. (Quijano, 2000; Mignolo, 2003; Grosfoguel, 2019; Castro, 1999).

Condição esta que permite, sem muitas resistências e sobre o auspício do “desenvolvimento”, o alargamento e efetivação de novas fronteiras agrícolas da soja, além daquelas já estabelecidas em regiões tradicionais de cultivo e que por muito tempo tiveram predileções e exclusividade sobre esse tipo de monocultura, notadamente, em regiões com condições climáticas favoráveis e com forte povoamento de linhagem europeia.

Na rasteira desse empreendimento agrícola, há sérios problemas trazidos para essas novas fronteiras de cultivo da soja (Mesquita, 2011). A contabilidade se torna negativa pelos diversos danos ambientais, pelo ani-

quilamento da fauna e da flora, além da desarticulação, do silenciamento e extinção de populações, de suas práticas culturais e dos seus modos de vida e bem viver. Uma vez que todos os aparatos que permitem a simbiose pacífica entre homens/mulheres e natureza são desarticulados.

Essa desarticulação tem como fio condutor a lógica racionalista, que coloca em lados opostos homem x natureza, transformando essa última em “objeto” e, sob esse pretexto, habilitou os humanos a condição de exploradores e a natureza a condição de explorada, e dessa forma, vêm sendo lapidados os olhares e entendimentos sobre a natureza amazônica. O que deriva a necessita, inadiável de esvaziamento e delapidação da natureza amazônica, ou seja, de seus bens e recursos seres processados para gerar utilidade, ou bens (materiais e imateriais), e conseqüente, valor de troca sob a lógica capitalista (Castro; Figueiredo, 2014).

Não é somente o cultivo da soja, em regiões antes desprezadas e desfavoráveis a esse tipo de monocultura, mas, toda uma lógica de vida e de relações estabelecidas cordialmente, com ecossistema sensíveis, que devem ser desarticulados e inviabilizados, como o “manguezal” (Fernandes, 2005; Menezes, 2009; Schaeffer-Novelli, 1995; Vannucci, 2002). Os impactos da soja, em áreas adjacentes ao manguezal serão refletidas sob diversos aspectos, sobretudo, na economia, saúde, pesca, fauna e flora, além da inviabilidade de continuação de saberes e práticas culturais de seus agentes sociais (Castro, 1998; Cunha, 1999).

Por conta dessas adversidades trazidas pela monocultura da soja é possível questionar quais os instrumentais discursivos e práticos que justificam sua presença em regiões fora de seu *métier* agrícola habitual? Como entender a lógica racionalista/capitalista dos planos de desenvolvimento voltados para a Amazônia? De que forma os estudos decoloniais podem contribuir para a compreensão e o enfrentamento das questões relacionadas ao cultivo da soja no litoral paraense?

O trabalho é bibliográfico e interdisciplinar, apoiado em teóricos de diversos campos de saberes, mas, sobretudo, naqueles que possibilitam novas discussões alicerçados nos estudos decoloniais. Tendo como área de abrangência os contextos da Amazônia e de forma mais prioritária o litoral do nordeste paraense, em especial os municípios de Bragança, Tracuateua,

Augusto Corrêa e Viseu. A escolha dessa região é justificada, por ser uma região recortada de bosques de manguezais e também figura como pretensa área para os novos empreendimentos da monocultura da soja.

O artigo está dividido em três tópicos, sendo: *i)* Geopolítica na Amazônia e a monocultura da soja, que traz um breve, mas elucidativo, panorama das configurações de poder na região e suas imbricações com a cultivo da leguminosa em um espaço territorial distante dos campos habituais; *ii)* Soja e manguezal: o capital soterrando a lama; onde se caracteriza o ecossistema manguezal, suas serventias e papel de ecossistema, além dos possíveis impactos que podem sofrer pela proximidades com os futuros campos de soja e *iii)* A desnaturalização da natureza e a habilitação dos estudos decoloniais, onde se discute os processos de colonização e da colonialidade impostas a região amazônica e, conseqüentemente, ao litoral paraense, como facetas do neoextrativismo e a possibilidade de uma nova interpretação dessa realidade. Conta ainda, com uma consideração final que sintetiza todo o esforço epistemológico desenrolado no artigo, além dos encaminhamentos resultantes das análises feitas ao longo de suas tessituras.

Além de que, o objetivo desse artigo é contribuir com postulados teóricos e áreas epistemológicas pouco exercitadas no nordeste paraense, a partir de leituras de múltiplos campos de conhecimentos e seus teóricos, sobretudo, de estudos decoloniais, de forma que se possa encurtar o entendimento sobre os impactos socioeconômicos, culturais e ambientais, e em tempo, propor alternativas viáveis, sobre o eminente processo de cultivo da soja em novas fronteira da Amazônia, mais especificamente na região nordeste do estado Pará.

Pois acredita-se que as vastas literaturas produzidas sobre os impactos da soja ao meio ambiente, têm seus focos para diferentes regiões e seus biomas, inclusive com postulados sobre a Amazônia. No entanto, não é possível encontrar estudos e discussões que se centrem aos possíveis impactos do cultivo da soja em regiões adjacentes ao ecossistema manguezal na Amazônia e que, sobretudo, permitam compreender e denunciar essa dinâmica como consequência de um processo maior de colonialização interna, sobretudo, permitir vislumbrar possibilidades de enfrentamento

frente ao ímpeto exploratório capitalista de subjugo de seus recursos naturais, aos quais essa região, vem sendo submetida historicamente.

Dessa forma, se vislumbra, pela ótica dos estudos decoloniais, a possibilidade de denúncia e enfrentamento frente aos avanços e ameaças dos empreendimentos que se delineiam para essa região. Empreendimento estes lastreados pelo desrespeito à natureza e desprezo aos valores socio-culturais. Estendendo-se ainda a possibilidade de produção de conhecimentos, que se afinem com nosso contexto e peculiaridades, de forma a superar os discursos e práticas de quem vem de fora e tentam impor a região suas escolhas, desejos e vontades em detrimento do silenciamento, aniquilamento e desestruturação dos modos de vida e bem viver de suas populações.

## **Geopolítica da Amazônia e a monocultura da soja**

Os primeiros registros históricos sobre a domesticação e o cultivo da soja (*Glycine Max*) apontam a Ásia, mais especificamente a China e o Japão, como a região que serviu de berçário para o desenvolvimento dessa prática agrícola e remontam há mais de 5.000 anos (Duclós, 2014; Mozzaquatro *et al.*, 2017). Daí em diante, essa leguminosa se espalha por diversas partes do mundo.

No Brasil, há registros históricos que apontam a Bahia como primeira região a receber, em caráter experimental, em 1882, o cultivo da soja no país. No entanto, o ano de 1901 é tido como o marco oficial no Brasil para o início do cultivo da soja: é quando começam os cultivos na Estação Agropecuária de Campinas e a distribuição de sementes para produtores paulistas. O grão começa a ser mais facilmente encontrado no País a partir da intensificação da migração japonesa, nos anos 1908. Em 1914, é oficialmente introduzida no Rio Grande do Sul. (Dall’Agnol, 2011; Silva, 1996).

A intensificação e ampliação da indústria de óleo na década de 1970, além do aumento da demanda internacional pelo grão e seus derivados, proporcionados pelo comprometimento das safras do Estados Unidos e da Rússia são os principais fatores apontados como cruciais para a expansão da soja no Brasil, especialmente no estado do Rio Grande do Sul

por apresentar condições climáticas similares às das regiões produtoras norte-americana.

A “tropicalização” da soja, ou seja, adaptação da planta a climas quentes e com maior produtividade, permitiu seu cultivo em outras áreas além daquela de clima mais ameno no Brasil. Outro fator apontado para sua expansão foi a possibilidade de aquisição, a preços módicos, de grandes áreas de terras por agricultores originários da região Sul já densamente povoada pela soja, alargando assim as fronteiras de cultivo agrícola dessa oleaginosa.

Dessa maneira, o Centro-Oeste brasileiro, dominada pelo bioma do Cerrado, mesmo com solos pobres quimicamente e por intervenção de pesquisas agrárias pôde ser cultivado com soja, expandindo-se com mais intensidade a partir da segunda metade da década de 1980 nessa região, penetrando em áreas antes dedicadas a outras culturas e também adentrando em matas virgens. (Galerani, 2005).

Segundo Fearnside (2001) a partir de 1996, a cultura da soja penetra no bioma Amazônia nos Estados de Roraima e no Amazonas, abrindo novas frentes de expansão fora da Região Centro-Oeste e inaugurando uma nova fronteira agrícola da soja.

Nesse mesmo período há a expansão da soja numa região denominado de Arco do desmatamento, região onde a fronteira agrícola avança em direção à floresta e também onde encontram-se os maiores índices de desmatamento da Amazônia. São 500 mil km<sup>2</sup> de terras que vão do leste e sul do Pará em direção oeste, passando por Mato Grosso, Rondônia e Acre. (Freitas, 2022).

No Pará, além das regiões Sul, Sudeste e Oeste que já possuem a cultura da soja de forma consolidada, outras áreas do Estado apresentam pretensões de colonização para estes fins, como é o caso da região bragantina no nordeste paraense, área de povoamento mais antigo, com alta concentração populacional e detentora do ecossistema manguezal.

Não se pode negar o poder e as pretensões do agronegócio na busca de novas fronteiras para sua consolidação e dado as novas demandas condicionantes e ao percurso histórico trilhado para a produção de soja no país

que a região litorânea do nordeste paraense já está sendo experiencializada para este fim. Deve-se levar em consideração que esse tipo de produção provoca sérios problemas ambientais como: perda de solos, retirada da vegetação original, poluição dos solos e das águas, extinção das nascentes, morte de animais silvestres que consomem cereais com substâncias químicas, entre outros.

Desde a década de 1960 com a abertura da Rodovia Bernardo Sayão (BR-010) também conhecida como Belém-Brasília, escancarou-se as portas da Amazônia, permitindo, via incentivos governamentais a fixação e o povoamento de suas margens com saldo negativo para a floresta que estava ali, pois a derrubada da mata era empecilho e necessária para a produção de alimentos dos novos proprietários.

Daí em diante, a triste saga de desmatamento e ocupação da floresta só aumentou sob o auspício de que era necessário ocupar essa região tendo em vista seu vazio demográfico e sua vulnerabilidade de invasão e retomada por outras nações.

Sua “colonização moderna” seu deu a princípio em pequenas agrovilas mantidas pela produção em pequenas lavouras e a criação de animais de pequenos portes destinados a alimentação familiar. Em seguida, houve a derrubada de áreas significativas de floresta para abrigar grandes pastagens e a introdução da agropecuária extensiva.

Nesse mesmo período a Amazônia passa a atrair capital internacional em busca de seus recursos naturais (petróleo, minérios, madeiras duras, áreas de expansão da pecuária e da soja). Uma região onde menos de 1% havia sido desmatado, passar a enfrentar uma escala sem precedentes de migração, invasão de garimpeiros e madeireiros, conduzidos por políticos com pensamento estratégico militar e visão distorcida da realidade (Meirelles Filho, 2006).

Ultimamente, a sana “colonizadora” do bioma Amazônia se materializa através do cultivo da soja, impulsionada pela combinação de diversos fatores, como altos preços no mercado internacional; subsídios governamentais, incluindo grande despesa pública com infraestrutura de transporte e crédito agrícola para a compra de insumos (sementes, agrotó-



xicos etc.) e maquinarias, permitindo a sua expansão para áreas mais distantes com solos mais pobres (Kaimowitz e Smith, 1999 apud Fearnside, 2005).

Diante desses avanços das fronteiras agrícolas na Amazônia, subsidiada pelo Estado, através de bancos estatais, o que se tornou fator histórico e relevante para o agronegócio brasileiro e o aumento de sua produção, provavelmente, se teria um ritmo bem menor dessa empreitada se não fossem tais subsídios (FURTADO, 1974 *apud* GABAN *et al*, 2017). Este incentivo “legal” também patrocinado três imensos problemas para a Amazônia: a devastação da vegetação, a concentração de terras e a questão da produção de alimentos. Soma-se a isto o desmantelo das culturas e práticas sociais milenares dos povos tradicionais que povoam esses espaços.

O capital agroexportador, escamoteado através da geração de *commodities*, em especial da monocultura da soja, vem produzindo mudanças socioespaciais em diversas regiões da Amazônia, como o caso recente da região do município de Santarém, no estado do Pará, desarticulando as temporalidades e territorialidades preexistentes, ou seja, os grandes projetos de infraestrutura do agronegócio alteraram, consideravelmente, o cotidiano desses territórios. (Pessôa e Nascimento, 2022).

As consequências dessa degradação na Amazônia podem levar a extinção de espécies de animais e vegetais, causar sérios desequilíbrios no ecossistema, contribuir com o aumento da poluição – oriunda, sobretudo, das queimadas – e acarretar erosão do solo, que passa a ficar desprotegidos com o corte de árvores e aumentar a contaminação dos recursos hídricos.

Bessa (2006) em seu trabalho de dissertação destaca o alto índice de degradação ambiental na água e solo das regiões cultivadas com soja no Centro-oeste brasileiro e a crise ambiental existente em face da degradação incontrolável destes recursos naturais.

Dessa maneira, pode-se constatar através de vasta bibliografia (Bessa, 2006; Osório, 2018; Dall’Agnol, 2011; Demambro *et al*, 2021) que tratam dos impactos ambientais perpetradas pelo avanço da soja em outras regiões da Amazônia Legal e no bioma Amazônia as quais apontas maléficis severos e irreversíveis a floresta, rios e as populações locais.

Torna-se perceptível que a monocultura da soja, assim como demais práticas agrícolas extensivas é uma forma de expansão do grande capital, que expõe o confronto entre o agronegócio e políticas sociais com devastação ambiental, sendo, ainda, parte relevante da reprodução social do capitalismo, pois a força de trabalho empregada nesse modelo de produção de alimentos, gera desigualdades e põe em oposição pequenos agricultores e grandes empresários, tendo a natureza um preço forte a pagar. (Pedrão, 2022).

Ultimamente, a região litorânea do nordeste paraense, mais especificamente a região bragantina, vem tendo partes significativas de terras adquiridas por agricultores oriundos do Sul do país e de outras regiões. Tem-se observado pequenas lavouras de soja sendo implementadas em caráter experimental ao *modus operandi* como aconteceu preliminarmente em outras regiões do estado que cultivam soja.

Diferente das formas de penetração da soja em outras regiões no Pará, que tiveram incentivo governamental pra alargarem suas fronteiras e produzirem cobertura demográfica, a região bragantina no nordeste do Pará já é um território densamente povoado e vastamente explorado desde sua colonização, abrigando culturas agrícolas familiares baseadas em pequenas roças e com baixa impacto ambiental, que permitiu, ao longo dos tempos, um transito pacífico entre as questões ambientais e a sustentabilidade dos seus povos.

Essa possível chegada e adaptabilidade da soja na Amazônia litorânea está condicionada a diversos fatores, entre eles a correção do solo, via processos químicos como adubos, fertilizantes e minerais, controle de pragas através de pesticidas e modificação genética das sementes, além da catalisação e uso de recursos hídricos maiores e evasivos que podem muito bem serem encampados e patrocinados pelo agronegócio.

Essa perversão do solo para adaptação de culturas agrícolas estrangeiras e seus correlatos negativos, devem atingir o ecossistema manguezal, por ser uma região sensível a mudanças bruscas e potencialmente expressivo quando tem sua dinâmica alterada. Daí a necessidade de uma explanação maior sobre esse ecossistema tão degenerativo e peculiar da região litorânea da Amazônia.

## Soja e manguezal: O capital querendo soterrar a lama

A zona costeira amazônica brasileira (ZCAB) está localizada entre os paralelos 4°S e 5°N e os meridianos 43°W e 51°W, entre o Cabo Orange (Amapá) e a Ponta de Tubarão (Maranhão), medindo, cerca de, 2.250 Km de extensão, sem considerar as reentrâncias (recortadas por dezenas de estuários) e as ilhas costeiras (Souza Filho *et al.*, 2005 *apud* Fernandes, 2016).

A principal característica da ZCAB é a floresta de manguezal, entendido como um sistema ecológico costeiro tropical, entre a terra e o mar, localizado em terrenos baixos na foz dos rios e estuários, com solo inundado pelas variações da maré e tendo grande variação de salinidade (Correia, 2005).

Por outro lado, os manguezais são áreas legalmente protegidas de acordo com a lei nº 12.651, de 25 de maio de 2012, conforme consta no Art. 4º que define as áreas de *Preservação Permanente*, parágrafo VII, pois os manguezais são áreas de preservação em toda a sua extensão. Toda essa preocupação legal é necessária para reestabelecer a importância e valorização dos manguezais, amplamente devastados e prejudicados, tendo em vista a percepção errônea de que se tratava de áreas improdutivas, retórica que alimentam os discursos desde a colonização do país (Vannucci, 2002).

No entanto, sabe-se, por exaustivos e profundos estudos (Vannucci, 2002; Soffiati Netto, 2004; Fernandes, 2016) que os manguezais têm uma importância crucial como ecossistema que favorece diversas formas de vida, que dele se servem, além de suprir outras formas de vida, inclusive a humana. Os mangues são conhecidos como berçário da vida marinha, pois é o habitat de diversas formas de vida como as ostras, cavalos-marinhos, peixes-boi, algumas espécies de tubarões, moluscos, crustáceos, aves marinhas, mamíferos, répteis, anfíbios e muitos tipos de peixes (ICMBio, 2018).

É nos manguezais que se iniciam os ciclos de vida de diversas espécies de peixes, crustáceos, aves e outros animais, ou servem de fonte alimentar de outras espécies de maior acomodação na cadeia alimentar. Sendo importante fonte de renda para muitas famílias, que ao longo de gerações e, de forma respeitosa, procuram esse ecossistema para suas sobrevivências.

Erroneamente, ao longo dos tempos, o manguezal foi visto apenas como um ambiente de lama e árvores com raízes retorcidas, no entanto esse ambiente natural, hoje, é reconhecido como um dos mais importantes ecossistemas da costa brasileira, constituído de recursos como: madeira, componentes da fauna e da flora considerados como remédios, tinturas, peixes, crustáceos e moluscos (Canestri e Riuz, 1973; Pannier e Pannier, 1980).

Para Silva (2018, p. 68), os manguezais, *exercem funções primordiais como o meio nutritivo, centro de multiplicação de numerosas espécies e fontes de recursos naturais para as diversas comunidades costeiras*. Para Soffiati Netto (2004), a destruição direta ou indireta do manguezal acarreta transformações sociais diretas ou indiretas que novamente incidem sobre o ecossistema, num ciclo que pode ser descendente ou ascendente.

A possível interferência no ecossistema de manguezais da costa litorânea paraense vai além das questões ambientais e devem atingir as populações tradicionais instaladas há séculos nesse ambiente, afetando suas práticas econômicas, sociais e culturais intimamente condicionada por relações vasculares com esse ecossistema.

Na região bragantina, grande parte dos manguezais dessa região estão em áreas de preservação ambiental como as Reservas Extrativistas Marinhas de Tracuateua, no município homônimo, Caeté-Taperaçu no município de Bragança, Araí-Peroba em Augusto Corrêa e Gurupi-Piriá em Viseu, mas nada garante que esses espaços e demais extensões não sejam atingidos pelos efeitos da monocultura da soja.

Existe uma propensão alta dos responsáveis por monoculturas de alto impacto sobre o meio ambiente em (des)cumprimento as legislações ambientais, sempre encontrando meios de burlar a desmoralização do conceito da utilização das áreas desmatadas, a falta de tecnologia agrícola, a fraqueza das Secretarias Estaduais de Meio Ambiente incapazes de ir contra as diretrizes dos governos estaduais, a lógica do fato consumado, entre outros, constitui fortes argumentos para a desconfiança do avanço da soja na Amazônia (Homma, 2005).

Para além da introdução de agentes químicos na região, descaracterização das serventias dos rios, lagos e fontes hídricas e da terra em si, o cultivo da soja trará impactos imensuráveis e sem anotações que devem afetar o ecossistema dos manguezais, pois estes estão em contato direto com áreas aonde esses “laboratórios” da monocultura da soja começam a se ensaiados.

Os eventos desfavoráveis ao ecossistema de manguezais contidos nos territórios do litoral amazônico, proporcionados pelo eventual emprego de agentes químicos para a correção de solo e controle de pragas só é possível pela desregulação ambiental de agrotóxicos historicamente fraqueado por políticas públicas de rastro neoliberal, que ao longo do tempo vem afrouxando suas exigências e se curvando ao poder do capital transnacional. (Aires *et al.* 2022).

O manguezal, além de berçário e local de serventia alimentar e econômica de diversos seres, também é um espaço de exercício, de saberes tradicionais, postos à prova, para o trânsito positivo de seres humanos em suas florestas e solo (Sousa, 2020). Território de manifestação imagética expresso em lendas, contos e tradições, muitas das quais corroboram para sua manutenção, através de sanções, regras, pudores, limites e de ações punitivas atribuídas a divindades, seres guardiões e do campo sobrenatural.

Os eventos desfavoráveis, que se delineiam para essa região, composta pelo ecossistema manguezal, e o pretense cultivo da soja em suas intermediações, demonstram o descaso das autoridades e o desconhecimento de sua população sobre essa eminente ameaça. Por outro lado, desvela a forma de poder que continua sendo exercido sobre essa região, onde se subordina e se entrega o domínio do espaço amazônico a aventureiros, que não estão interessados em compreender a lógica do bem viver dos seus habitantes.

A lógica do bem viver das populações tradicionais, em relação aos manguezais, sempre foi pontuada por relações simétricas e de unicidade homem natureza, mas, agora se encontram em sério perigo com a eminente ameaça do processo dominador, que se manifesta pelo pretense efetivo do cultivo de soja em regiões fronteiriças dos manguezais. Os movimentos nesse sentido, podem e devem ser entendidos como materialização do poder, do ser e do saber que insistem em ecoar e produzir ações de aceites, sem muitas resistências, na Amazônia.

Por outro lado, como já se chamou atenção, em parágrafos acima, mas, nunca é demais sublinhar, que a produção de soja implica múltiplas consequências ambientais e socioeconômicas negativas, causando a devastação de ecossistemas e a acentuação da desigualdade social, especialmente quando se observa a expulsão dos pequenos agricultores dos campos que se veem invadidos pela cultura (Mier e Cacho, 2016 *apud* Osório, 2018).

A possibilidade eminente dos manguezais serem atingidos pelos agentes químicos empregados para fixação agricultura da soja, em áreas circunvizinhas, devem afetar esse ecossistema não somente em seus aspectos ambientais, mas sobretudo, suas populações que deles fazem uso para suas subsistências, manutenção de culturas e construções epistemológicas afirmativas.

Todas essas cargas de dinâmicas negativas que devem ser direcionadas para o ecossistema manguezal, parecem partir da troca de olhares e serventias sobre a natureza, colocada como portadora de recursos infinitos. Fazendo-se necessárias discussões mais substanciais, o que se fará no tópico abaixo, sobre o que leva a essa quebra de unicidade homem=natureza e as possíveis alternativas que sirvam de base para o pensar crítico sobre essas questões.

## **A desnaturalização da natureza e a habilitação dos estudos decoloniais**

Historicamente, a América Latina foi marcada pela exploração intensiva de recursos naturais, em processos de extrativismo e, atualmente, continua seu esvaziamento natural através de processos engenhosos e modernos de exploração, perpetrados pelo Neoextrativismo (Gudynas, 2012a). Ambos os processos exploratórios têm suas concepções baseadas no entendimento da separação homem-natureza, consolidado pela ascensão, domínio e primazia do uso da razão, expressão máxima, que vai servir de ancoradouro teórico da Modernidade, notadamente, europeia (Castro, 2014).

O emprego da razão modernizante, forjada pelos intelectuais liberais do século XV, na Europa, possibilitou argumentos que levaram ao

estabelecimento de critérios categóricos de separações entre indivíduos, notadamente, baseados na raça, como uma suposta distinta estrutura biológica que situava os povos não europeus, como os americanos e posteriormente, o restante da população mundial, em posição de inferioridade (Quijano, 2000). Depois, outros critérios foram incorporados, como a religião, o fenótipo, a cultura, língua, etcetera.

A partir de critérios e categorias estabelecidos pelo Europeu, sobretudo, pelas grandes monarquias, ávidas pela acumulação de capital se tem início o processo de colonização das regiões não-europeias, pois, estas, como já adiantamos, se tornaram “diferentes” quando espelhadas com a Europa. Dessa forma, parte significativa de regiões e populações globais são engolidos pela razão ocidental e colonial, que no fundo é segregadora, racista, opressora, violenta e etnocêntrica.

O processo colonizador cria, dessa maneira, mundos duais e dicotômicos: de um lado o mundo moderno/civilizado/europeu e de outro o mundo/não-civilizado/atrasado americano. Sendo que este último, inevitavelmente, necessita ser modernizado, humanizado, convertido e encaminhado para o progresso pelo colonizador europeu. Essa “necessidade” de implementação de um processo civilizatório, para os não-europeus, outorgou ao homem civilizado europeu todos poderes e atributos necessários para essa consecução.

Sendo assim, e permeado pela lógica civilizatória, de apropriação, domínio e violência é que se configuram os processos de colonização das regiões do Sul global (Boaventura, 2013). E dessa maneira, ou seja, pela lógica do opressor são sedimentados os interesses epistemológicos e jurídicos desfavoráveis para suas populações. Pois, pela opressão e subjugo do colonizador, são silenciados saberes, vozes, pertencas, relações, cosmovisões e práticas milenares. Abolidos e extintos direitos, em favor do conhecimento, da fala, religião, conceitos, cultura, leis e ideais favoráveis ao opressor.

Dentro dessa lógica perversa da colonização foram forjados ao longo de séculos as relações assimétricas na América Latina, onde homem e natureza tiveram suas relações umbilicais cortadas, o que alterou o bem-viver de suas populações (Kopenawa, 2015; Krenak, 2019) e isso permitiu seu afastamento, de algo que lhes era natural e totalizante, permitindo assim

que se infligissem rasgos e intervenções brutais sem culpa, pois seus corpos, não eram mais natureza, mas força de trabalho do colonizador.

A desnaturalização da natureza, que passa ser vista pela lógica de separação homem-natureza-mente, permite todo tipo de abuso e exploração, uma vez que esta não se assemelha ou é parte constituinte dos humanos, mas uma entidade distinta, indócil e que deve ser posta a serviço do colonizador, pelas mãos dos colonizados, agora destituídos de culpas e tecidos constituintes do corpo ideário civilizador.

Sob essa ótica discursiva e do poder têm se desenrolado a História na América Latina e em outras regiões globais, naturalizando e normatizando a violência, pelo viés colonizador. Tornando-as expressões dominadoras de corpos e mentes, ao tempo que o europeu colonizador se fez senhor desses territórios (Escobar, 2012).

O espírito e ideário civilizador europeu, apoiado pela racionalidade da modernidade, promoveu operações de desmontagem socioculturais das populações originais que por imemoriais espaços de tempo se encontravam aqui estabelecidas. Silenciou práticas e saberes culturais erigidos em relação direta com a natureza e, sobretudo, promoveu os epistemicídios, criando, no campo do conhecimento, o pensamento abissal, concedeu a ciência a primazia e o monopólio universal entre o que poderia ser considerado certo e falso em detrimento as outras formas de conhecimentos. (Boaventura, 2013).

Dessa forma, ao longo de séculos a Amazônia vem sendo forjada pelos interesses de outras nações e até mesmo pelos interesses de outras regiões do país. Buscando atender suas demandas e/ou serviços, sejam por especiarias, drogas do sertão, animais, peixes, madeira, borracha, minérios, energia elétrica, etcetera. Fato é, que grande maioria dos tempos, sobretudo, aquele ligado ao período de sua colonização “assumida”, sempre houve desmandos e interesses alheios as demandas das populações locais.

O descaso com a população amazônica e com a região se inseri no contexto de colonização ao qual foi submetida todo Sul global, em especial, a América Latina, assim como o foi a África e o Oriente. Delineando, o Norte e um Sul global, onde àquele materializado pela Europa e parte da América do Norte, se tornaram os colonizadores e estes os colonizados.



Os subterfúgios que “naturalizaram” a condição de colonizadores e colonizados, se encontram inscritas na Modernidade, expressão da alta cultura europeia, primazia da ciência como instituidora do conhecimento verdadeiro e válido, do uso da racionalidade e do cristianismo, frente ao bárbaro, indomado e sem almas colonizados americanos.

A lógica colonialista está inserida na ideia do Eurocentrismo, que postula que a Europa é o centro irradiador da cultura mundial, de seus elementos culturais, conhecimentos e derivações. As bases do eurocentrismo produz uma limitação ao entendimento empírico e analítico de outras formas de atividade intelectual, gestadas em contextos periféricos (Maia, 2015).

Por trás da logística empregada para a consecução efetiva do cultivo da soja na região amazônica, existe toda um esforço planejado nos sistemas políticos, educativos, econômicos e de convencimento de sua população. Na atualidade, se dissemina o ideário de que as monoculturas e outros empreendimentos megalíticos são os porta vozes do desenvolvimento e o prelúdio de novos tempos, onde a condição de atraso e inépcia da região, finalmente, serão dirimidos pela retomada gradual de políticas de desenvolvimento capitaneadas pelo Estado, em parceria com os investimentos privados (PNDE, 2017).

Dessa forma, é como mecanismo de reversão e esclarecimento são necessários movimentos críticos que se empenhem em denunciar as condições de submissão e predestinação do capital para essa região. Acredita-se que uma das formas mais eficientes de contestação seja favorecido pelas tomadas de consciência dos agentes sociais mais atingidos por essas medidas, ou seja, o esclarecimento dos explorados, pobres, despossuídos, proletariados do capital.

As relações dialógicas devem ser estabelecidas pelos que, de alguma forma, conseguem observar todos esses movimentos, entender suas condicionantes e ir as suas consequências e que não se rendem a lógica do capital. Sendo, dessa maneira, oportuna os ensinamentos elucidativos da Pedagogia do Oprimido (Freire, 2001). Onde, a partir da habilitação dos oprimidos, via diálogos críticos, centrados em realidades concretas, passem a perceber o enredo nefasto onde estão inseridos.

Uma vez habilitada a condição de estarem no mundo e com o mundo, estes agentes sociais, passariam ao reconhecimento, frente as suas condições de oprimidos, a direcionar ações em diversos campos, sobretudo, aquelas voltadas para expressão de suas insatisfações e desconfortos face as condições de submissão de seus corpos, mentes e territórios, que por longo tempo forjaram as relações tidas como unicamente possíveis, sem entendimento que se tratava, de fato, de uma naturalização inconsciente da subalternidade.

É necessário a quebra da ordem cognitiva, que modela, naturaliza e defende as desigualdades, pois existe um esforço colocado pelos que se direcionam com a soja, para a região litorânea da Amazônia, no sentido de subjetivar sua importância econômica nesse território. Imprimindo em suas mentes e corpos, necessidades que serão satisfeitas mediante a efetiva instalação dessa monocultura.

Esse comportamento, moldado e dirigido, pode ser compreendido a partir de uma assimetria, daqueles que desejam adentrar na região, de forma sorrateira e sem muitas resistências, estabelecendo, a partir de seus mundos e realidades, um local específico do poder e do conhecimento em detrimento da negação da subjetividade e da humanidade daqueles que aqui estão, que continuaram a ser apenas os Outros de uma sociedade (Fanon, 2008).

Por fim, contra essas e outras perspectivas, se ancoram os estudos pós-colonial, e em continuidade, as epistemologias decoloniais, visando produções coletivas e multidisciplinares, que contestem as epistemologias dominantes, sobretudo, patrocinadas pela ciência, sem descartá-la, mas destinando a esta, o mesmo grau de validade e relevância das demais formas de conhecimentos e saberes que por longos tempos foram desconsiderados.

Finalmente, se torna imperativo e urgente, as manifestações de descontentamento e inconformismo, frente ao futuro que se desenha para a costa litorânea paraense, com a chegada da soja. A luta é inevitável, mas a vitória só poderá ser assegurada se houver um número de inconformados conscientes envolvidos nessa missão. Devendo, o protagonismo, dos movimentos

sociais e da educação emancipatória, permeadas por estudos decoloniais, ser reconhecidos e colocados como vetores essenciais para essa tarefa.

Caso contrário, se estaria ratificando a condição de colonialidade e perda de autonomia sobre nossas decisões e de gerência sobre nossos próprios territórios, saberes, seres e poder. O que, em última análise, inviabilizaria os modos de vida e bem viver das populações aqui estabelecidas e anularia as possibilidades de sobrevivência das gerações futuras, sendo um preço alto demais para uma população que já vem sendo sacrificada há muito tempo pela colonização e seus desdobramentos.

## **Considerações finais**

A subordinação da Amazônia e de suas várias regiões ainda se ressentem dos lastros maléficos da colonização, expando feridas abertas desse processo vivido no passado, mas que na contemporaneidade, se apresentam com pretensões mais ambiciosas, pontuadas pelo discurso da colonialidade do poder, do ser e do saber. O que tem servido de instrumentais teóricos para, não diria justificar, pois o poder dominante não necessita desse subterfúgio, porém ratificar seus empreendimentos na região.

A expansão da soja e de outras monoculturas desprendidas de regiões de cultivos habituais, mostra a força desse ímpeto, calçado pelo discurso dominador, retroalimentado por parcerias com o Estado, que por sua vez é condicionado por interesses capitalistas da globalização, que em última análise, busca espaços para fomentar seus lucros e cria nichos onde isso seja realizável.

A Amazônia, se encontra, via discurso da colonialidade, permitindo que empreendimentos, em diversos setores, em especial a monocultura da soja, encontre receptividade e pouca resistência, por conta da disciplina subjetiva e bem articulada dos que “pensam” e não conhecem a dinâmica real que pontua o cotidiano de suas populações.

Atualmente, temos na Amazônia, uma sociedade sendo conduzida totalmente para dependência do mercado (Polanyi, 2000), pois a lógica de troca e da economia solidária vem sendo, paulatinamente, substituída pela lógica do mercado. Propositamente incentivada e levado a cabo pelas

intervenções estatais e seus planejamentos de desenvolvimento voltados para essa região.

O acesso ao grande capital, tem favorecido a incorporação de novos implementos agrícolas, via subsídios governamentais, infraestrutura em estradas, portos, ferrovias e da engenharia genética, além de terras a custos mais baratos e o aumento da demanda internacional são os principais fatores de atração dos novos “desbravadores da soja” na Amazônia.

O controle político e policial das instituições estatais têm historicamente favorecido e consolidado planos extrarregionais, que em suas essências, colocam a Amazônia como uma eterna colônia do Brasil ou somente lembrada oportunamente (Loureiro, 2022) e que têm permitido uma espécie de colonização interna quando se reporta as questões da monocultura.

As *commodities* de insumos agrícolas são as formalizações mais palpáveis dessa lógica de pensamento que ainda permanece pujante na Amazônia (Costa, 2012). A ideia do *vazio demográfico e da necessidade do desenvolvimento*, necessitam constantemente serem reativadas para justificarem novas planejamentos intervencionistas na região. Fatos estes que servem de lastro justificativo para o atual e irresponsável alargamento das fronteiras da soja, rumo ao litoral amazônico, em especial do nordeste paraense.

Com isso a monocultura da soja, favorece e patrocina a modificação de paisagens, alteração do meio ambiente local, opera mudanças nos ecossistemas, a partir da introdução de diversos agentes químicos empregados para a correção dos solos, controle de pragas, modificações genéticas das sementes, alterações de cursos de rios e alta concentração e uso dos recursos hídricos.

Por outro lado, os Estudos Decoloniais habilitam novas possibilidades de entendimento global e totalizante sobre as realidades traçadas e postas em prática na Amazônia, podendo ser ferramenta essencial para os que ainda acreditam na reversão de certos postulados tidos como dogmáticos e inevitáveis para o alavanco da região.

A produção epistemológica, própria da Amazônia, em relação umbilical com temas emancipatórios, construída pelos que se encontram em condição de oprimidos, deve ser o caminho mais acertado para o enfrenta-

mento, contestação e enfrentamento das ameaças e mudanças que se alo- cam para esse pedaço do globo.

Para isso é primordial a introdução de pedagogias dos oprimidos amazônicos, em diversos campos possíveis, sobretudo, em movimentos sociais, sindicatos, ONGs, igrejas, universidades, escolas e suas práticas pedagógicas. De forma, que minem o poder dominador e as forças padronizadoras de pensamentos que ao longo de séculos se instala e encontra guarida na região amazônica.

Por fim, no caso, especial da soja, na região litorânea da Amazônia, todo esse esforço deve ser potencializado, dado as especificidades do ecossistema local. Sendo necessárias tratativas e aberturas de discussões iniciais urgentes, com sua população e a partir dos esclarecimentos e deliberações acionar os segmentos políticos e jurídicos que freiem ou desestimulem ações danosas contra seus agentes sociais.

Além disso é necessário propor alternativas viáveis que se casem com a vocação econômica da região, incentivar práticas agrícolas da economia solidária e de manutenção do equilíbrio ambiental, como forma, de “fechar de porta” para empreendimentos que não promovem justiça e nem equidade social, mas, delapidam, sucateiam e desarticulam modos de vida e bem viver das populações. Não é necessário colocar na contramão da História, toda uma região e sua população, em favor de interesses de aventureiros de outras regiões, não que isso seja expressão de xenofobia, mas em respeito das populações locais e suas práticas relacionais com a natureza.

## Referências

AIRES A. P. A.; RAVENAN.; DIAS G. F. M.; MIRANDA S. B. A.; CARVALHO, A. C. Estado e meio ambiente: A desregulação ambiental no uso de agrotóxicos na cadeia de valor da soja na região amazônica. *In*: BARBOSA, F. C. (org.) **Ciências agrárias: A multidisciplinaridade dos recursos naturais**. Piracanjuba, Goiás: Editora Conhecimento Livre, 2022.

CARVALHO, R. **A Amazônia rumo ao “ciclo da soja”**. Amazônia Papers, n. 2. São Paulo: Amigos da Terra – Programa Amazônia, 1999. Disponível: <http://www.amazonia.org.br>. Acesso: 02/07/2022.

CASTRO, E. M. R.; FIGUEIREDO, S. L. (Org.). **Sociedade, campo social e espaço público**. Belém: NAEA, 2014.

CORREIA, M. D.; SOVIERZOSKI, H. H. **Ecossistemas marinhos: recifes, praias e manguezais**. Maceió: EDUFAL, 2005.

COSTA, F. A. **Elementos para uma economia política da Amazônia**, 2. ed. Belém: NAEA, 2012.

DUCLÓS, N. A marcha do grão de ouro: **Soja, a cultura que mudou o Brasil**. Florianópolis: Expressão, 2014.

ESCOBAR, A. **Más allá del tercer mundo: Globalización y diferencia**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), 2012.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: Edufba, 2008.

FERNANDES, M. E. B. (Org.). **Os manguezais da costa norte brasileira**. Bragança, Pará: Laboratório de Ecologia de Manguezal (LAMA-UFPA), 2016.

FREITAS, E. Expansão da soja no Brasil. **Brasil Escola**. Disponível: <https://brasilecola.uol.com.br/brasil/a-expansao-soja-no-brasil.htm>. Acesso: 02/07/2022.

GABAN, A. C.; MORELLI, F.; BRISOLA, M. V.; GUARNIERI, P. Evolução da produção de grãos e armazenagem: Perspectivas do agronegócio brasileiro para 2024/25. **Informe GEPEC**, v. 21, n. 1, p. 28–47, 2017. Disponível: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/gepec/article/view/15407>. Acesso: 11/12/2023.

GALERANI, P. R. Os caminhos de ocupação do território pela soja no Brasil e na Amazônia. *In*: E. B. ANDRADE (org.). **A geopolítica da soja na Amazônia**. Belém: Embrapa Amazônia Oriental / Museu Paraense Emílio Goeldi, 2005.

GROSFUGUEL, R. **La descolonización de la economía-política y los estudios poscoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global**. Tábula Rasa, Bogotá, n. 4, p. 17-48, 2006. Disponível: <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n4/n4a02.pdf>. Acesso: 15/12/2022.

GUDYNAS, E. Estado compensador y nuevos extractivismos. **Nueva Sociedad**, v. 237, p. 128-146, 2012a.

HOMMA, A. K. O. A expansão da soja na Amazônia: a repetição do modelo da pecuária? *In*: ANDRADE, E. B. (Org.). **A geopolítica da soja na Amazônia**. Belém, PA: Embrapa Amazônia Oriental; Museu Paraense Emílio Goeldi, 2005.

INSTITUTO CHICO MENDES DE CONSERVAÇÃO DA BIODIVERSIDADE (ICMBio). **Atlas dos manguezais do Brasil**. Brasília: ICMBio, 2018.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. Post-scriptum. *In*: **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, p. 512-549, 2015.

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. Disponível: <https://www.youtube.com/watch?v=ViIBcsGdYDM>. Acesso: 05/11/2024.

LOUREIRO, J. P. Tradição, tradução, transparência. **Somanlu: Revista de Estudos Amazônicos**, Manaus, PPGSCA – UFAM, v. 2, n. 2, p. 117-126, 2002.

LOUREIRO, V. **Amazônia, colônia do Brasil**. Manaus: Valer, 2022.

MESQUITA, B.A. A dinâmica recente do crescimento do agronegócio na Amazônia e a disputa por territórios. *In*: S. SAUER; W. ALMEIDA (orgs). **Terras e Territórios na Amazônia: Demandas, Desafios e Perspectivas**. Brasília: UnB, 2011.

MIGNOLO, W. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. *In*: E. LANDER (org.). **A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, p. 34-54, 2005.

MOZZAQUATRO, E. M. S. S.; ALMIRAO, D. D. O.; RIGHI, A. P.; LOPES, J. C. D. S. Viabilidade econômica da cultura da soja em uma propriedade rural. **Revista Congrega**, v.1, p. 806-824, 2017.

OSORIO, R. M. L. **A produção de soja no Oeste do Pará: A tomada de decisão do produtor rural e as características da atividade produtiva em meio à floresta amazônica**. Tese de doutorado. PPG em Política e Gestão Ambiental. Universidade de Brasília. Brasília: UnB/CDS, 2018.

PASQUIS, R. Causas e consequências do avanço da soja na Amazônia Legal: elaborando a árvore causal. *In*: E. B. ANDRADE (prg.). **A geopolítica da soja na Amazônia**. Belém: Embrapa Amazônia Oriental / Museu Paraense Emílio Goeldi, 2005.

PEDRÃO, F. C. A questão agrária e o capital monopolista / The agrarian issue and monopolistic capital. **Informe GEPEC**. [S. l.], v. 26, n. 1, p. 11–22, 2022. DOI: 10.48075/igepec.v26i1.27579. Disponível: <https://e-revista.unioeste.br/in->

dex.php/gepec/article/view/27579. Acesso: 11/12/2023.

PESSÔA, E. C. S.; NASCIMENTO, H. M. A fronteira de commodities na Amazônia (2000-2019): As mudanças das relações rural-urbanas na região metropolitana de Santarém-Pará. **Informe GEPEC**, v. 26, n. 1, p. 146–164, 2022. Disponível: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/gepec/article/view/27932>. Acesso: 11/10/2023.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder y clasificacion social. **Journal of World-Systems Research**, v. 6, n. 2, p. 342-386, 2000.

SILVA, C. D. **Cultura da soja** (Glycine Max): Uma abordagem sobre a viabilidade do cultivo no município de Ribeira do Pombal (BA). Trabalho de Conclusão de Curso. Graduação em Engenharia Agrônômica. UniAGES. Paripiranga, 2021.

SANTOS M. **A natureza do espaço**. São Paulo: Hucitec, 1997.

SOFFIATI NETTO, A. A. Da mão que captura o caranguejo à globalização que captura o manguezal. *In: Anais do II Encontro da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ambiente e Sociedade*. Indaiatuba, São Paulo. 2004.

SOUSA, G. T. **Arranjos Produtivos e Saberes Ecológicos em Áreas de Reservas Extrativistas do Litoral Nordeste do Pará**. Dissertação de Mestrado. PPG em Linguagens e Saberes Amazônicos. UFPA. Bragança: 2020.

VANNUCCI, M. **Os manguezais e nós**: Uma síntese de percepções. São Paulo: Editora da USP, 2002.



# Ontologia, experiência social e desenvolvimento

*Pedro Neves de Castro*  
*Fábio Fonseca de Castro*

## Introdução

Este artigo propõe-se a refletir a respeito das formas sociais tomadas pela ideia de desenvolvimento. O pano de fundo é a Amazônia, mas o texto situa-se num plano anterior, estruturante da própria ideia de “desenvolvimento na Amazônia”, senão mesmo de “Amazônia”. No horizonte deste debate buscamos refletir a respeito dos conflitos entre “imagem” e “conceito” sobre o desenvolvimento. Hermeneuticamente colocado, tal conflito media-se por meio de sensibilidades e interpretações.

Buscando fazer uma hermenêutica das ideias que atravessam esse conceito – desenvolvimento – indaga-se sobre como se elaboram, constituem e disseminam suas múltiplas interpretações. O tema é particularmente instigante, nos parece, no contexto da organização da trigésima Conferência das Partes da Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre a Mudança do Clima (COP 30), a ocorrer em Belém, no final de 2025. Nesse contexto, os debates – e as consequentes interpretações – sobre o desenvolvimento, notadamente sobre o desenvolvimento sustentável, se multiplicaram em vários planos da vida social.

Pode-se dizer que um sentimento de euforia instalou-se em parte da academia, dos governos, das ONGs e do setor empresarial e passou a pro-

duzir projetos, discursos, sensibilidades e socialidades, bem como anseios e desejos – ou, ainda, imagens e conceitos. Trata-se, afinal, de um evento que afirma a Amazônia, tacitamente, como agente dos mais importantes no debate climático mundial. E, evidentemente, a ideia de desenvolvimento sustentável é atravessada por esse debate. Os esforços diplomáticos do Brasil para assumir um papel de liderança na política climática global justificam, à princípio, essas dinâmicas, que acabam sendo completadas por negociações a respeito da criação de fundos climáticos, da regulamentação de mercados de créditos de carbono, da biodiversidade e da bioeconomia, dos investimentos para a transição da matriz energética e da cooperação internacional em torno da recuperação de ecossistemas florestais.

Partimos da ideia de que toda essa euforia produz aquilo que Castro e Castro (2022), a partir de Deleuze, compreendem como *plateau* comunicacional, ou seja, uma efervescência de falas e percepções em torno de um determinado tema, ou assunto. Cabe perceber, a esse respeito, que o debate em curso sobre o desenvolvimento sustentável, aberto pela COP 30, não produz, apenas, falas positivas. Há, igualmente, incontáveis falas críticas, vindas sobretudo da Academia e dos movimentos sociais e, por meio delas, um questionamento a respeito dos reais interesses dos agentes públicos e privados que movem o debate e a respeito das ameaças que certas agendas ditas ambientais representam.

Embora não pretendamos tratar, neste artigo, de maneira específica, desse *plateau* comunicacional (Castro; Castro, 2022) relacionado à realização da COP 30, ele desponta como um fato social discursivo – senão mesmo comunicacional – que demonstra a pertinência de construir referenciais teóricos e analíticos, senão mesmo metodológicos, que nos permitam compreender a relação entre ontologia, experiência social e desenvolvimento, objetivo deste artigo.

## **A problemática de falar sobre o desenvolvimento**

Não é de hoje que falar em desenvolvimento engendra uma gama de concepções diferentes. Por mais que possamos falar sobre desenvolvimentismos diferentes e diversos, tais como sustentável, econômico ou

social, a concepção por trás de cada uma dessas elaborações ainda parte de um conceito mais ou menos definido.

Na prática, isso quer dizer que alguns organismos de financiamento internacional priorizam determinados projetos para financiamento em detrimento de outros. Por exemplo, a Agência Francesa de Desenvolvimento (AFD) prioriza os Objetivos do Desenvolvimento Sustentável (ODS), o que não vem a ser o caso do Banco Latino-americano de Desenvolvimento ou da Fundação Konrad Adenauer. Empresas privadas, da mesma forma, farão suas campanhas publicitárias a partir de determinadas ideias – as empresas mineradoras desenvolverão até mesmo campanhas publicitárias diferentes para cada estado no qual atuam, no país. Os Projetos/Atividades do Estado, seja em seus níveis municipal, estadual ou Federal, terão características que para uns serão desenvolvimentistas, para outros não; para uns serão sustentáveis, para outros não.

Separar os entendimentos, colocá-los à mesa e definir uma metodologia para dizer o que de fato é o que se pretende ser, ou fazer, é uma tarefa difícil que depende do momento histórico no qual ela se define, pois que depende da correlação de forças que há na sociedade, no debate público e nas instituições responsáveis por tais definições.

Na COP 28 foi apresentada a metodologia para a elaboração da Taxonomia Sustentável Nacional, que deverá ficar pronta em 2025, na COP 30, em Belém. Será o documento oficial, norteador, pelo qual os Estados falarão a respeito do que consideram sustentável. E isso terá um impacto sobre as formas de financiamento exterior, sobre os Projetos e Atividades governamentais, na execução dos sistemas orçamentários, nos Planos Plurianuais, nas Leis Orçamentária Anuais e nas Leis de Diretrizes Orçamentárias, assim como nas escolhas técnico-políticas dos órgãos gestores do orçamento ambiental.

No entanto, apesar dos avanços prometidos por essa taxonomia, ainda não podemos falar que ela estabelecerá padrões de entendimento sobre o que é o desenvolvimento sustentável com precisão. Por exemplo, se a Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM) prioriza projetos de verticalização do açaí, atualmente, é essa concepção estratégica que acaba por definir, em seu âmbito, ainda em que relação

à referida taxonomia, o que é sustentável. Se as práticas que se querem sustentáveis do agronegócio definem, em seu bojo, padrões específicos, a referida Taxonomia Nacional talvez seja uma referência dialogal, adaptável a contextos e projetos pre-existentes. Ter-se uma definição oficial sobre o que é ser sustentável, mediante a institucionalização e a oficialização do que representa a conjunção de forças sociais, de forças intelectuais, por mais que antagônicas que sejam, seria, na prática, um esforço hermenêutico de compreensão e de interpretações de padrões idealizados adaptados circunstancialmente.

No bojo próprio da Taxonomia Sustentável, resta saber se ela mitigará ou se ela será uma via de financiamento novo ao agronegócio. Se ela resultará, conjunturalmente, de uma pactuação compreensiva centrada no ideal de ser um instrumento de fomento de uma realidade socioeconômica vinculada à promoção da biodiversidade, da floresta e da preservação climática ou se fugirá dessa propositura, resultando numa pactuação compreensiva mitigadora, apenas, de certos embates discursivos de fundo jurídico ou de referência a modelos econômicos sobre o que é o desenvolvimento.

Trazemos essa questão a respeito da Taxonomia Sustentável apenas para ilustrar uma dinâmica geral e secular. Na intensa disputa de ideias e lugares de palavra – lugares de discurso mais que lugares de fala – percebe-se que cada concepção de desenvolvimento tem uma história, trajetória e compromissos. Processos que se produzem em torno de projetos, articulações políticas, institucionalizações e institucionalidades, publicações de opiniões em jornais e periódicos científicos, debates na esfera pública ou em círculos restritos componentes dela, no processo permanente de transformação do espaço e transformação e da paisagem. Desde o surgimento do conceito do desenvolvimento há divergências, há debates, que raramente se centraram única e exclusivamente numa escola ou numa disciplina, como a disciplina econômica. É o caso, por exemplo, tanto na Geografia, como da Antropologia, História, Engenharia etc. Nessas disciplinas também se entendeu que as características físicas regionais não limitavam o desenvolvimento das sociedades humanas ou o desenvolvimento tecnológico ou o desenvolvimento civilizacional nos trópicos úmidos, mas sim a modelos de organização do pensamento em torno do uso humano do espaço.

E ao mesmo passo em que essas tendências comuns avançam na história, elas constroem não somente o saber, o conhecimento e as estruturas desse conhecimento – ou seja, livros, publicações, eventos, programas político-pedagógicos etc –, mas estruturas essencialmente de reprodução social, tais as como as associações de profissionais, as universidades ou, ainda, padrões de concursos públicos, práticas avaliativas etc. Uma centralidade da questão é que a força da institucionalidade – e/ou da institucionalização – acaba por constituir-se como ressalva para forças de poder, dinamos sociais, para a reprodução de valores. Valores de classe, valores de agremiações, valores de categorias profissionais ou de setores de categorias profissionais, revestidos, ventriloquados, em falas, discursos e *tropoi* institucionais, acabam por se constituírem como vetores de ideias de desenvolvimento.

No caso das Ciências Econômicas, que tendem a responder por boa parte dos conceitos que circulam, na vida social, em torno da noção de desenvolvimento, percebemos um verdadeiro compósito de forças de influência que recorrem às amarras institucionais para ganharem peso, poder e capacidade de articulação e influência no debate intelectual e público.

Pensemos, por exemplo, no quanto instituições que não discutem, objetivamente, a problemática do desenvolvimento – mas que não deixavam de cotejá-la, por força de sua articulação ou pretensão de ação social – não foram, historicamente, utilizadas como vetores de construção e mesmo de afirmação de hermenêuticas específicas. É o caso do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), por exemplo, ou do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGP), ou do Instituto de Proteção do Patrimônio Histórico e Cultural Nacional (Iphan) ou, ainda, no caso destes dois últimos, de seus congêneres estaduais. Quantas vezes essas instituições não foram referidas na construção da visão de desenvolvimento de instituições como o BNDES, a Sudam, a Sudene o BASA? – para citar algumas. Ou o quanto essas instituições não foram referidas de determinada maneira – ou deixaram de sê-lo – por departamentos de Ciências Econômicas ou Programas de Pós-graduação em Economia.

Problematizar essas questões remetem à uma indagação geral, que precisa ser feita, quando propõe-se uma reflexão à respeito das herme-

nêuticas do desenvolvimento: o que significa desenvolvimento a partir da experiência empírica do desenvolvimento experienciada pelas populações afetadas por políticas de desenvolvimento?

Bom, essa questão precisa ser colocada a partir de uma perspectiva ética que é complexa. Ela demanda uma observação, de ordem hermenêutica, de partida: a experiência do desenvolvimento não é coetânea, não é a mesma, não coincide – necessariamente – com a experiência de experienciar ações sociais compreendidas, por alguém ou por alguma instituição, como “desenvolvimento”.

Assim, quando falamos em desenvolvimento, não estamos falando sobre o desenvolvimento empiricamente, mas sobre a cadeias de associativas mentais, sobre teorias, sobre perspectivas analíticas, sobre políticas públicas e ações empresariais e, por fim, sobre ideologias que remetem ao desenvolvimento. Estamos falando sobre um conflito hermenêutico estruturante da vida social e particularmente presente na vida social e nas sensibilidades amazônicas: como ideias sobre o desenvolvimento – amplificadas pela força das ações de políticas públicas e de ações empresarias que evocam a ideia de desenvolvimento, são confrontadas pelas experiências sociais dos indivíduos impactados por tais políticas, ações e discursos?

Uma hermenêutica do desenvolvimento é uma compreensão das ideias sobre o desenvolvimento e da percepção das ideias sobre o desenvolvimento experimentadas por populações impactadas pelas ideias sobre o desenvolvimento. Isso coloca a noção de desenvolvimento no plano da ontologia – utilizando aqui a discussão de Heidegger sobre a diferença entre o ôntico e o ontológico desenvolvida por Castro (2016) – qual seja, a compreensão de que há um jogo dialético entre a experiência do desenvolvimento e as práticas discursivas que permeiam as falas, ideias, discursos e representações sobre o desenvolvimento.

## **O que significa fazer uma ontologia do desenvolvimento?**

Certamente influenciados por essas perspectivas ontológicas e, igualmente, inseridos no esforço coletivo por compreender as ontologias da ideia de Amazônia – ou melhor, especificamente, os conflitos persentes

na vida intelectual que procura dialogar com a complexidade das ontologias endógenas presentes nas diferentes populações amazônicas – inserem-se os trabalhos de Fernandes (2010) e de Castro (2011). Dialogando com esses trabalhos, percebemos a necessidade de pensar a respeito da dimensão intersubjetiva, ou, propriamente, ontológica, presente na questão colocada antes.

Creemos que não trata-se de perceber “discursos”, ou seja, enunciados politicamente inseridos no mundo social, mas “ontologias”, ou seja, disposições e dispositivos que tentam explicitar o mundo, quando não mesmo explicá-lo, e que, em nosso ponto de vista, incluem disposições discursivas, inclusive.

Se recorremos a essa compreensão é para poder compreender aquilo que se forma antes do discurso: o magma, nem sempre translúcido, de problemáticas que, na maresia das complexidades e das reflexões humanas, resultará em ideias mais ou menos fixas, em autores mais ou menos referenciais e em teses mais ou menos aceitas geralmente. Pois, se desejamos compreender as fontes que estimulam o debate sobre o desenvolvimento, na sua formatação histórica pós-1945, o que encontraremos não serão discursos socialmente formatados e, nem, tampouco, padrões científicos, mas sim intuições, sensibilidades, traços que, no caudal do debate intelectual, formam as bases que sustentarão, no futuro, as ideias mais convencionalmente aceitas.

Metodologicamente, assim, recorremos a uma leitura hermenêutica, ou seja, interpretativa e talvez ensaística, dos debates intelectuais havidos e de suas influência e recorrência. Como antes dissemos, sem nenhuma pretensão de esgotar a complexidade do tema.

O procedimento analítico adotado, nesse sentido, consiste em encontrar traços: traços de ideias, de vontades e de sentimentos na intenção de compreender Estado, desenvolvimento, região, gente.

De acordo com Palmer (1986), o procedimento hermenêutico é uma abordagem interpretativa utilizada na análise de textos, mas também pode ser aplicada em outros contextos, notadamente na compreensão das ideias socialmente partilhadas, na interpretação de símbolos, obras de arte

e até mesmo na compreensão de experiências pessoais. Esse procedimento se desenvolve por meio de uma etapa inicial de compreensão do contexto em que o texto ou objeto a ser interpretado está inserido, o que inclui informações sobre o autor, o período histórico, o gênero literário, as circunstâncias da criação e outros elementos relevantes. A partir dessa etapa inicial, procede-se uma leitura atenta dos textos, com a identificação das intercorrências, das repetições, das ênfases e das questões, tanto gerais como específicas, visando a produzir uma contextualização, ou seja, a inserção das ideias perquiridas no seu contexto mais amplo, o que pode envolver a compreensão das correntes filosóficas, culturais e históricas da época em que essas ideias foram elaboradas.

Segue-se uma ação de questionamento, ou seja, de produção de perguntas críticas sobre tais ideias, sensações, influências, traços, objetos, textos. Questões que permitam compreender os temas principais, os símbolos, as metáforas, as imagens presentes, as cadeias de nexos lógicas, as associações; os possíveis significados e, sobretudo, a intenção, do autor, ou dos autores, em comunicar alguma coisa específica, em seu contexto político de disputas simbólicas.

O que se produz, a partir daí, ainda de acordo com Palmer (1986), mas sobretudo, aqui, interpretando Ricoeur (1978; 2011), seria uma ação dialogal, o diálogo entre o intérprete, nós, a partir de nossa vivência e, sobretudo, do percurso científico no PPGDSTU, e o texto, ou objeto, ou o traço, ou os traços, daquilo que, nós próprios, possamos compreender como enunciações. Nesse jogo dialogal produzem-se interpretação pessoal, cruzamento com referências contextuais mas, sobretudo, diálogo.

É desse jogo dialogal que surgem as sínteses interpretativas, formadas com base nas análises e reflexões que, no horizonte de uma comutação de sentidos, produzida conforme o acúmulo científico de que dispomos, permita uma interpretação coerente e abrangente do texto, objeto, sensações, traços. Em síntese, a abordagem hermenêutica, ou fenomenológico-hermenêutica, é uma abordagem interpretativa que enfatiza a compreensão aprofundada e contextualizada, centrada no desvelamento compreensivo das múltiplas camadas de significado ali presentes e em sua interação com experiência científica e a compreensão do intérprete.



Essa perspectiva torna-se mais completa – e complexa – com a disposição em compreender não apenas a interação leitor/texto, mas, também, as interações intersubjetivas textos/textos – de onde consideramos nosso ponto de partida: as ontologias do desenvolvimento no pensamento intelectual socialmente partilhado, especificamente no Brasil, o que tentamos fazer a seguir.

Enquanto estudo ontológico, concebemos cinco percursos para explorar, hermeneuticamente, as ideias de desenvolvimento:

**Uma análise dos pressupostos filosóficos:** Por meio de um percurso inicial, entendemos ser possível explorar as estruturas de pensamento e as premissas subjacentes ao desenvolvimentismo, investigando como os agentes sociais tematizados em uma determinada investigação, sejam eles intelectuais e/ou cientistas (especialistas, portanto), ou não, concebem a natureza do progresso, da sociedade, da economia e da mudança social.

**Um exame das relações sociais:** Num segundo percurso, pensamos na importância de investigar as relações entre diferentes intelectualidades dentro do contexto do desenvolvimentismo. Isso incluiria entender como as políticas e o modelo de Estado proposto impactariam essas relações e estruturas nas quais eles mesmos se entendem e, conseqüentemente, como que esses impactos moldam, por sua vez, essa forma como se entendem.

Isso acarreta em fazermos uma **Avaliação das Estratégias Relacionais de Intervenção:** Analisar as estratégias e políticas executadas enquanto desenvolvimentistas para promover o crescimento econômico, a industrialização, a redução das desigualdades e a inclusão social etc., mais uma vez os pontos que elas próprias colocam na mesa. Isso envolveria um exame crítico dos mecanismos propostos para implementar essas estratégias e a leitura que a intelectualidade em questão faz disso, entendendo que ela pode variar no tempo pois que esses mesmos efeitos repercutem não só sobre o espaço, mas sobre a base material de reprodução dessas intelectualidades e, conseqüentemente, sobre a forma como ela se enxerga e se reproduz.

**Identificação das Visões de Desenvolvimento:** Investigar como as diferentes intelectualidades dentro do escopo desenvolvimentista con-

cebem o desenvolvimento, incluindo as diferentes abordagens para alcançar seus objetivos em dado momento.

**Exame das Críticas e Limitações:** Considerar as críticas feitas ao desenvolvimentismo, e que estão em seu próprio bojo intelectual, incluindo preocupações com a eficácia das políticas propostas, considerar as releituras, as continuidades, as rupturas, as renovações.

Em seu plano geral, esses percursos desenvolvem imagens e conceitos, ou seja, representações gerais sobre o desenvolvimento (imagens) e qualificações teóricas a seu respeito (conceitos). São percursos que, no debate público, encontram-se simplificados, hermenêuticamente simplificados, no choque cotidiano entre a proposição de Estado e a experiência social.

No tópico seguinte buscamos refletir sobre o conflito hermenêutico estruturante entre imagem e conceito de desenvolvimento.

## **Desenvolvimento, entre imagem e conceito**

Falarmos em desenvolvimento levanta um amplo leque de possibilidades interpretativas. Diferenciando-se das causas às consequências, cada releitura sobre os processos e sobre os autores desenvolvimentistas revela, vez após vez, reinterpretações novas que não raras vezes se querem absolutas e atemporais. Não estamos aqui para julgá-las, tampouco para superá-las, no movimento de apresentar sugestões nessa direção. Mas queremos entrever, nelas, a partir de rápida revisão, a dinâmica que as anima na história do pensamento. Em complemento, temos, ainda, o intuito breve de refletir sobre o papel do desenvolvimentismo no mundo hoje, no sentido de indagar se ainda se apresentaria, ele, como uma ruptura sistêmica viável.

O termo do desenvolvimento responde a várias definições conjunturais. Pré-noções foram estabelecidas ao longo das diversas experiências que lhe são reconhecidas (Rist, 2013). Longe de ser um *flatus vocis*, o desenvolvimento é reconhecido e identificado de maneiras diferentes através do globo e do tempo. Não podemos deixar de descartar o papel que alguns organismos têm atuado no sentido de uma consolidação ou precisão do ter-

mo, longe de serem meros observadores e agentes passivos, tanto em um plano internacional – o qual não poucas vezes incidira sobre as questões mais regionais quanto que em plano nacional. Compreendemos, entretanto, que estes agentes reavaliaram suas atuações em alguns momentos. É por isso que podemos dizer que o desenvolvimento (e a sua definição) não é estável a longo prazo. Podemos compreender que a conceituação do termo do desenvolvimento se afina, se concretiza conforme a experiência permite a delimitação de seu próprio termo. (Rist, 2013; Ivo, 2016; Fonseca, 2015)

Na Amazônia, associa-se comumente aos Grandes Projetos, conquanto no sudeste é costumeiramente associado à substituição de importações e à industrialização. Em outros países a imagem é outra: quiçá reelaboração do comércio, reestruturação do sistema educativo, industrialização, urbanização – enfim, as associações podem ser diversas.

Fora identificado e reconhecido, também, de maneiras diferentes através do tempo. Nesse quesito, é importante percebermos que as associações não foram sempre constantes – a própria noção se consolidou em associações diferentes ao longo da história. Não podemos deixar de descartar o papel que alguns organismos têm desempenhado no sentido de promover uma consolidação ou precisão do termo. Em um plano internacional – o qual não poucas vezes incidira e intervencionara sobre as questões mais regionais – pode-se citar; enquanto tais agentes institucionais, o Banco Internacional para Reconstrução e Desenvolvimento (BIRD), o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), o Banco Mundial etc. Já num plano nacional, pode-se referir a Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia (SPVEA) e a Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM), além do próprio Banco Central, do Banco Nacional do Desenvolvimento (BNDES) e do Banco da Amazônia.

O PNUD, a título de exemplo, procurou introduzir a noção de “desenvolvimento humano” a partir da década de 1990, alicerçando-a em noções como a capacidade humana e dos direitos humanos, o que resulta na elaboração do Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) (Ivo, 2016, p. 25). De fato, essa perspectiva veio em crítica à tendência de

considerar a renda como o elemento estruturante de toda avaliação a respeito do desenvolvimento. Nos anos subsequentes, essa propositura nova foi reafirmada e viu-se uma busca constante pela construção de concepções de desenvolvimento mais acuradas com a experiencial social local e com a diversidade social.

Podemos compreender que a conceituação do termo do desenvolvimento se afina, se concretiza, conforme a experiência permite a delimitação de seu próprio termo. Mas isso não nos exime de nos precaver metodológica e criticamente.

Nota-se, ainda, que a aplicação de um conceito de desenvolvimento é, ademais, socialmente sentida e percebida. Afinal, as políticas de desenvolvimento são enunciadas publicamente (e publicitariamente) e afetam a vida cotidiana dos indivíduos, modificando a realidade material e social. Do ponto de vista do discurso, ou das ideias, trata-se, afinal, de um *efeito de Estado* (Jessop, 2017), conquanto o desenvolvimento se refere à atuação estatal. Em par com esse processo, há a considerar, ainda, uma reação de retorno, ao próprio Estado, do impacto da opinião pública a respeito de suas políticas de desenvolvimento, o que tem o efeito de modificá-las e, eventualmente, também, de modifica-lo (o Estado) (Oszlack, 1978).

O desenvolvimento, por ser, antes de tudo, sentido, se torna, por consequência, uma *ideia geral*, uma representação social. Porém, considerando que essa ideia, essa representação, produz efeitos concretos na vida social, é preciso perceber, centralmente, a sua dimensão enquanto “definição” – ou seja, como noção que busca delimitar e domesticar sentidos. Gilbert Rist (2013) dá início à sua volumosa obra *Le Développement: Histoire d'une croyance occidentale* colocando que o desenvolvimento é uma definição, e, portanto, deve ser aplicada com o rigor necessário – conforme as receitas de Durkheim para a construção de uma definição, na visão de Rist. Por essa via, Rist elabora uma crítica contumaz, metodologicamente muito precisa, ao que é apresentado pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD). Faz-nos observar o conjunto de prenoções que os relatórios do PNUD carregam consigo e o quanto eles revelam de economicismo, valorizando, à despeito dos compromissos enunciados,

uma percepção de desenvolvimento em termos de crescimento e acesso à renda), ou de evolucionismo social (em vistas à industrialização aos modelos dos países já industrializados), ou, ainda, de individualismo (objetivando desenvolver a personalidade dos seres humanos). Ademais, esse autor observa, no PNUD, certa flutuação estrutural no caráter dos próprios fundamentos conceituais da noção de desenvolvimento: hora normativo (aquilo que deve acontecer) ou hora instrumental (para quê isso serve) por vezes termos, ainda, que sugerem a falta ou a insuficiência (termos tais que “mais democráticos e mais participativos”). Essa gama de ideias, porém, não logram em uma definição (Rist, 2013, p. 34).

Não obstante, o conceito de desenvolvimento é, ao mesmo tempo, abstrato, e define-se sob um número de características constantes e comuns a todos os seus casos e constitui o que por ventura se denomina de *compreensão*. O conceito é universal – não conota, mas denota, todos os casos possíveis. Separa-se, desta forma, a *imagem* e o *conceito* – a primeira é concreta e particular, e se revela na extensão deste segundo: o conceito, o qual é abstrato e geral. (Cuvillier, 1954, p. 277)

A formação do conceito é permeada de alguns problemas. Diversas funções intelectuais são questionáveis – o pensamento abstrato existe de fato? E se sim, se o conceito tem a sua existência, como se dá a sua formação? A essa questão psicológica se soma outra: um problema epistemológico – qual o valor da abstração? É possível que não possamos pensar o conceito sem o sustento irrevogável da imagem (do que chamaríamos, no nosso caso, de experiências desenvolvimentistas, reconhecidas hora na imagem de Governos e governantes, hora na de Grandes Projetos, hora em expressões artísticas etc.). Hume, Berkeley, tomaram partido da crença de que o inteligível se sintetiza no sensível. Portanto o *conceito* se concretiza em *imagem*, e assim um *conceito* se incarna, conjunturalmente, em um exemplo particular. Porém a *imagem* não lhe é limite, pois que o *conceito* é universal e, portanto, sua extensão é ilimitada (Cuvillier, 1954, p. 278 - 279).

Em outra via, desenvolve-se (Huxley, Taine) a *imagem genérica*, a qual mistura as características comuns de todos os objetos exemplares para formar somente um, o genérico. A *imagem genérica* é o intermédio entre a imagem pura e a noção geral. Mas essa via releva de superficial-

lismo enquanto simples extrato ou cópia parcial do real, partindo de uma concepção errônea da *abstração*. De fato, para Taine, essa imagem genérica é longe de ser a ideia geral e abstrata – seria somente um esboço, o qual quando, na tentativa de se lhe precisar, se concretiza em uma imagem particular. Ademais, a própria existência da imagem genérica é dúbia, é mito psicológico conquanto a *imagem* é cópia do real que se consagra a um simples receptor (Cuvillier, 1954, p. 280).

Uma outra consideração importante é a da *palavra*. Berkeley assim considera por signo de diferentes ideias (*imagens*) particulares – signo, portanto, que não carrega consigo uma ideia geral mas carrega consigo essa diversidade de *imagens* particulares – que se sugerem ao sujeito de forma indiscriminada pela mesma palavra. É nesse momento em que o empirismo se faz nominalista, e culmina com a assertiva de Taine: *Une idée générale et abstraite est un nom, rien qu'un nom, le nom significatif et compris d'une série de faits semblables ou d'une classe d'individus semblables, ordinairement accompagnés par la représentation sensible, mais vague, de quelqu'un de ces faits ou individus* (Taine apud Cuvillier, 1954: p. 281). Ora, a verdadeira questão, por viés desse olhar, é a proveniência da significação do nome, o que lhe faz significativo e compreendido. Portanto, retornamos às considerações anteriores ao considerar que se tratam de simples *imagens* ligadas à palavra por associação, ou que se trata, em fato, de um pensamento sem *imagem* (Cuvillier, 1954, p. 281).

Paralelamente, elaboram-se as considerações sobre o *conceito*. O debate entremeado por Hume, por Ruysen, por Bergson, por Taine, culmina na questão seguinte: o *conceito* não seria mais relativo à nossa ação do que a nossa representação? Nossa percepção, para Bergson, é, na verdade, uma medida – a da nossa possível ação sobre os corpos. A ação sobre estes é, entretanto, a mesma para os de mesma espécie, de sorte que nosso rol de ações é infinitamente menos diverso que nosso rol de formas de sentir. Nesse sentido, classifica-se antes as formas de agir, para, depois, classificar-se as coisas – e é desta forma que é através de nossa atividade, tanto variada quanto unificadora, que perceber o mundo é possível. Portanto, a ideia geral precede a representação, pois é antes sentida (Cuvillier, 1954, p. 284 - 285).

De fato, o *conceito* é intimamente ligado à linguagem – ligado à expressão de alguma mentalidade coletiva. Ademais, para a escola de Durkheim, a estrutura da sociedade se reflete nos conceitos, a vida em sociedade contribuindo para o pensamento conceitual. Por consequência, depreende-se que o sentido “vulgar” do termo não deixa de nos interessar. Acreditamos que esse âmbito seja tão importante quanto a própria tentativa de uma definição mais universal do termo. A prática do desenvolvimento é percebida, identificada de alguma forma, por diversos atores e autores da sociedade. Na Amazônia, em especial, várias vezes se ergueram contra o desenvolvimentismo, após que o esforço intelectual para a consolidação de sua prática tenha sido de fato efetuado na região tanto por autores locais quanto por demais nacionais, e também tenha sido de fato efetuada a partir de organismos nacionais e organismos regionais. A crítica a essa conduta deve ser estudada em âmbitos maiores do que a análise dos efeitos dessas políticas, e conseqüentemente, podemos, também, estudar as vozes que constituíram esse tabuleiro intelectual.

Nesse sentido, em uma via teórico-metodológica paralela, o trabalho de Fonseca (2015) ensaia, também, uma percepção do desenvolvimento que, compreensiva como se propõe, resta afeta à hermenêutica. Seguindo uma tradição weberiana, esse autor utiliza um conjunto de atributos que relacionam as percepções da realidade com a probabilidade, procurando estabelecer um leque de possibilidades para a definição da noção de desenvolvimento.

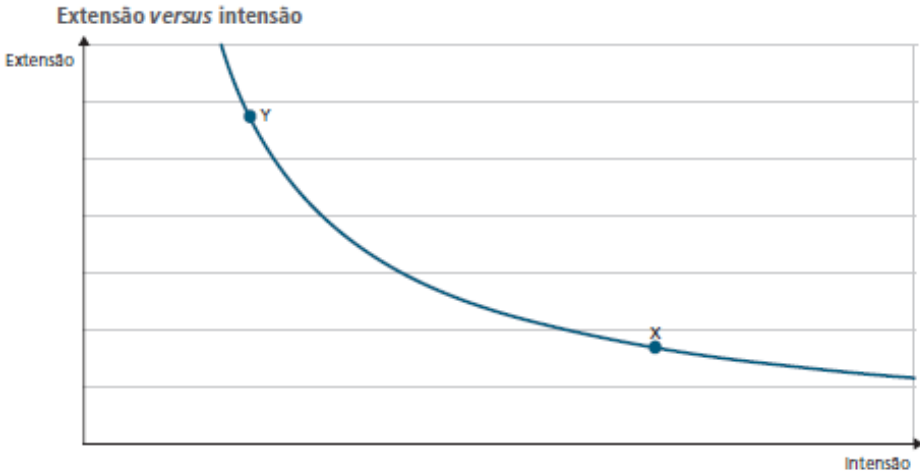
Nos trabalhos de Fonseca (2015) não se trata de identificar o passo-a-passo ou a receita para o desenvolvimento, o modelo “correto” ou “ideal” do desenvolvimento, mas, sim, os casos concretos da experiência do desenvolvimento – os quais encontram a concretude no reconhecimento da sociedade.

Ao que muito nos lembra a relação entre *imagem* e *conceito*, Fonseca (2015) faz uso de Sartori (*apud* Fonseca, 2015) – mas este inclui no movimento de *expansão do conceito* uma dinâmica maior: separa-se a “viagem do conceito” (*travelling*), quando casos novos são abrangidos dentro do conceito; e “alongamento” (*stretching*), quando os novos casos observados vêm a modificar o conceito propriamente. Em outras palavras, portanto,

A extensão refere-se ao conjunto de entidades, elementos ou casos abrangidos pelo conceito; é seu significado denotativo, pois diz respeito a quais objetos ou fenômenos o conceito é usado para nomear. Já a intenção refere-se ao conjunto de propriedades ou atributos abarcados pelo conceito; diz respeito ao seu significado conotativo, a certas características comuns que permitem a objetos serem nomeados como tal. (Fonseca, 2015, p. 10)

Percebamos que o primeiro se refere à *imagem* e o segundo ao *conceito* – compreendemos assim que a utilização do termo vem a fomentar essa dinâmica dupla, reavaliando o termo constantemente e assim o modificando. Astutamente, Fonseca (2015) soube reproduzir essa dinâmica em gráfico, permitindo a sua compreensão para o economista:

**Figura 1** - extensão versus intensão



**Fonte:** Extraído de Fonseca, 2015, p. 11.

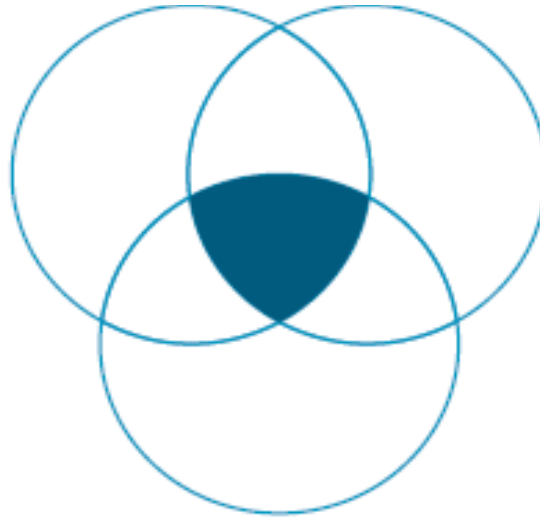
Paralelamente, apresenta-se três estratégias alternativas de conceituação (Sartori 1970 *apud* Fonseca, 2015; Sartori 1984 *apud* Fonseca, 2015; Weiland 2001 *apud* Fonseca, 2015), as quais são *conceito cumulativo*, *conceito radial* e *conceito clássico*.

A primeira estratégia procura identificar os diferentes atributos caracterizadores do termo para discernir o núcleo comum (*core*), o qual é alcançado mediante a lógica aditiva de intersecção. Aqui, somente são considerados os casos em que todas as características consideradas são observadas. Nesta via, portanto, preza-se pela *intenção* em detrimento da



*extensão* do conceito. Consequência da utilização deste método na pesquisa é que, para abarcar os casos que não se configuram exatamente no escopo dessa *intenção*, se crie categorias novas, as quais articulam adjetivos ao conceito principal. Desta forma, é aceita a existência de *conceitos radiais* (Fonseca, 2015, p. 11 - 12).

**Figura 2:** conceito cumulativo

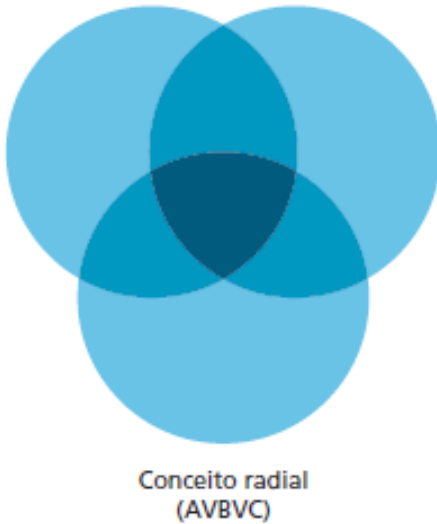


Conceito cumulativo  
( $A \cup B \cup C$ )

**Fonte:** Extraído de Fonseca, 2015.

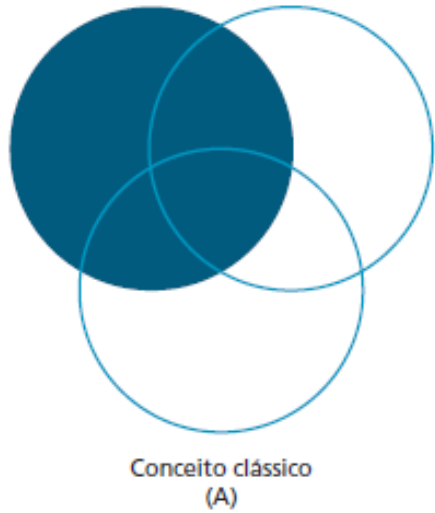
Outra estratégia é a do *conceito por adição*. Esta busca conectar diferentes domínios através de atributos pela lógica da inclusão (conectivo *ou*). Prezando pela *extensão* do conceito, esta via inclui nele todas as experiências que apresentam alguma de suas características, incorporando os *conceitos radiais* no conceito principal. Aqueles casos que apresentariam a totalidade dos atributos relativos ao conceito seriam considerados casos completos, e o restante, aqueles que apresentariam somente uma parcialidade das características, seriam denominados de *subtipos reduzidos*. Consequência desta utilização metodológica é que o conceito pode ganhar significados diversos, variados e numerosos em prol de um falso consenso. (Fonseca, 2015, p. 12)

**Figura 3:** conceito radial



**Fonte:** Extraído de Fonseca, 2015.

**Figura 4:** conceito clássico



**Fonte:** Extraído de Fonseca, 2015.

A terceira via metodológica é a do *conceito clássico* – ou *conceito por redefinição*. Esta é a escolhida por Fonseca (2015) em sua busca pela consolidação do conceito do desenvolvimento. Meio termo entre as demais vias, esta procura identificar os *principais* atributos, verificados pela observação das várias experiências reconhecidas, para constituir o *core* do conceito. Reconhece-se, portanto, a ocorrência de casos singulares, os quais apresentariam características próprias de sua experiência, sem se desviarem do conceito. Admite-se, portanto, a existência de *subtipos*, os quais apresentam um núcleo conceitual comum, mas que apresentam, cada uma, uma diversidade de características particulares. (Fonseca, 2015, p. 12 - 13)

Assim como para Fonseca (2015), esta última opção nos é favorável na constituição de nossa metodologia – de nenhuma outra forma vemos possível uma metodologia concreta e válida a qual nos apresente, nos organize e nos relacione os casos reconhecidamente desenvolvimentistas, e conseqüentemente a utilização “vulgar” do termo (a qual não se distanciaria de uma metodologia por *conceituação radial*), com uma conceituação concreta. Para tanto, se usaria de experiências e de autores relativos ao desenvolvimento para estabelecer rol a ser analisado e descorticado em

vistas de encontrar as características comuns que formariam o *core* (atributos mínimos principais) do conceito.

Nos reaproximamos, assim, da terminologia da *imagem* e do *conceito* (Cuvillier, 1954), pois que compreendemos, nesse âmbito, que a primeira é a extensão e a segunda é o *core*, o extremo da *intenção*. Podemos, a partir dessa metodologia, perceber as *imagens* do desenvolvimento e relacioná-las ao *conceito*.

No que entremeia o debate filosófico, não podemos deixar de considerar, desta forma, a linhagem que se segue em Hume, em Ruysen, em Bergson e em Taine (Cuvillier, 1954): que o *conceito* poderia vir a se relacionar mais à ação do que à representação. O desenvolvimento assim se tornaria a via de ação do homem sobre o mundo – se tornaria a medida de atuação humana –, e se enquadraria, assim, no rol das formas de agir antes que no rol dos sentimentos ou das percepções. É portanto que o *core* do conceito do desenvolvimento precede os casos reconhecidamente desenvolvimentistas – a ideia que orienta a prática estatal desenvolvimentista precede a forma estatal, a qual seria desenvolvimentista. Em via paralela, consideramos, através do *Enfoque Estratégico Relacional*, que as *dimensões substanciais* do Estado lhe pautam as *dimensões formais*.

Entretanto, não podemos desconsiderar o *efeito de Estado* – não podemos desconsiderar que o processo de estruturação da vida material (ou a institucionalização ou formalização do Estado) repercute nos intentos substanciais que o elaboraram. Consequência disso é a modificação das condições sociais as quais prevaleciam na origem desse processo, ao mesmo passo em que se diversificam novas entidades e novos sujeitos sociais (Oszlack, 1978).

Da mesma forma, dessela-se que o próprio termo do desenvolvimento responde a várias definições conjunturais e que, conseqüentemente, nunca houve um conceito único ao qual responde essa palavra. Podemos, ao mais perto, lograr à só delimitação do que fora dito e compreendido em determinada época, identificando conjunto de autores ou mapeando os embates entre compreensões e práticas desenvolvimentistas, as quais vinculam a sua interpretação única sobre o papel do Estado. Admitimos possível que algumas interpretações sobre o desenvolvimento tenham predominado nos recortes da história.

Da mesma forma, compreendemos que a construção da prática desenvolvimentista se deu em conflitos e dessa forma, nos é necessário compreendê-la a partir das contradições e dos conflitos sociais, e para tanto, é necessário mapear os seus autores. Sendo assim, compreendemos que o desenvolvimentismo teve seu papel na consolidação e estruturação do Estado brasileiro, ao longo do tempo, tendenciando em seu prol a *arquitetura*, a *intervenção estatal* e os *acessos* ao Estado.

Mas, todavia, não saberíamos compreender o desenvolvimento sem seu escopo histórico – sem compreender as suas razões e também as suas consequências. Identificá-lo assim na história é, ao mesmo passo em que conceitualizá-lo, fundamental para uma aproximação mais completa de sua compreensão. Não esgotamos o assunto, nem mesmo pretendemos apresentar um material de referência duradoura – mas acreditamos necessária a construção que este capítulo realiza para medrar as discussões que a contemporaneidade exige. Outrossim, entendemos que, ao compreender os passos com os quais as sociedades chegaram até então, podemos melhor conceber caminhos novos sem tomarmos o risco de partir de onde não estamos.

No que entremeia o debate filosófico, compreendemos que o *conceito* poderia vir a se relacionar mais à ação do que à representação (Cuvillier, 1954). O desenvolvimento assim se tornaria a via de ação do homem sobre o mundo, medida da atuação humana, enquadrando-se no rol das formas de agir antes que no rol das percepções. Assim, o *core* do conceito do desenvolvimento precede os casos reconhecidamente desenvolvimentistas – a ideia que orienta a prática estatal desenvolvimentista precede a forma estatal, a qual se fará desenvolvimentista (é o que percebemos nos trabalhos de James Ferguson (1996)). Em via paralela, no linguajar próprio do *Enfoque Estratégico Relacional* (Jessop, 1999), que as *dimensões substanciais* do Estado lhe pautam (ao Estado) as *dimensões formais*.

Não trata-se de movimentos opostos, pois que o processo de estruturação da vida material (ou a institucionalização ou formalização do Estado) repercute nos intentos substanciais que o elaboraram – é o que o *Enfoque Estratégico Relacional* (Jessop, 1999; Monedero, 2018) chama de *efeito de Estado*. Consequência disso é a modificação das condições so-

ciais as quais prevaleciam na origem desse processo, ao mesmo passo em que se diversificam novas entidades e novos sujeitos sociais, notadamente no âmbito das ideias (Oszlack, 1978).

Da mesma forma, compreendemos que a construção da prática desenvolvimentista se deu em conflitos. Nos é necessário, assim, compreendê-la a partir das contradições e dos conflitos sociais e, portanto, de seus atores. Mas, todavia, não saberíamos compreender o desenvolvimento sem seu escopo histórico, a reinterpretação contínua de suas razões e consequências.

## Referências

CASTRO, F. F. **Entre o mito e a fronteira**. Estudo sobre a figuração da Amazônia na produção artística de Belém entre 1960 e 1990. Belém: Labor, 2011.

\_\_\_\_\_. Sociedade dos arquivos. Temporalidade e intersubjetividade na cultura contemporânea. **Contracampo**, v. 35, n. 1, p. 116-133, 2016.

CASTRO, M.R.N.; CASTRO, F.F. Comunicação banal e cotidiano em um mercado de Belém. **E-Compós**, v. 25, n. 2, p. 1-16, 2022.

CUVILLIER, A. **Cours de philosophie**. Vanves: Armand Colin, 1954.

FERGUSON, J. **The anti-politics machine: “Development”, depoliticization, and burocratic power in Lesotho**, 3a ed. Minnesota: University of Minnesota Press, 1996.

FERNANDES, D. A. **A questão regional e a formação do discurso desenvolvimentista na Amazônia**. Tese de doutorado. PPG em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido. Belém: NAEA, 2010.

FONSECA, P. D. Gênese e precursores do desenvolvimentismo no Brasil. **Pesquisa & Debate**, v. 15, n. 2, 2004.

\_\_\_\_\_. **Desenvolvimentismo: A construção do conceito**. Rio de Janeiro: IPEA, 2015.

IVO, A. B. L. Agências multilaterais de desenvolvimento e comunidades epistêmicas. In: A. B. L. IVO, **A reinvenção do desenvolvimento: Agências multilaterais e produção sociológica**. Salvador: Edufba, 2016, p. 13 - 36.

JESSOP, B. The strategic selectivity of the State: Reflections on a theme of Poulantzas. **Journal of Hellenic Diaspora**, v. 25, n. 1, p. 41-77, 1999.

\_\_\_\_\_. **El Estado: Pasado, presente, futuro**. Madrid: Los Libros de la Catarata, 2017.

MONEDERO, J. C. Selectividad estratégica del Estado y el cambio de ciclo en América Latina. In: OUVIÑA, H.; THWAITES REY, M. **Estados en disputa: Auge y fractura del ciclo de impugnación al neoliberalismo en América Latina**. Buenos Aires: El Colectivo, 2018, pp. 338-376.

OSZLAK, O. Formación histórica del Estado en América Latina: Elementos teórico-metodológicos para su estudio. **Estudios Cedes**, v.1, n.3, 1978. Disponível: <http://repositorio.cedes.org/handle/123456789/3455>. Consulta: 12/06/2024.

PALMER, R. **Hermenêutica**. Lisboa: Edições 70, 1986.

RICOEUR, P. **O conflito das interpretações: Ensaios de hermenêutica**. Rio de Janeiro: Imago, 1978.

\_\_\_\_\_ **Escritos e conferências 2** – Hermenêutica. São Paulo: Loyola, 2011.

RIST, G. **Le développement**: Histoire d'une croyance occidentale, 4a. ed. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 2013.





## **Por uma etnonarrativa imagética decolonial Amazônica:**

A potência emancipatória da  
estéticade Nay Jinknss

*Gabriela Cardoso Andrade  
Marina Ramos Neves de Castro*

O presente trabalho tem como objetivo investigar a narrativa imagética no perfil do Instagram da fotógrafa Nay Jinknss (@nayjinknss) enquanto experiência estética decolonial amazônica. No mais, procuramos dialogar e adensar as reflexões propostas por Santa Brígida (2022) sobre a produção da referida artista fotógrafa documentarista, evidenciando como sua prática artística é marcada por um comprometimento político e social, principalmente com os povos da Amazônia.

Em um contexto no qual as representações acerca da Amazônia expõem um embaralhamento permanente entre a ficção e a realidade, faz-se necessário o incentivo e a divulgação de produções imagéticas nas quais a população amazônica é retratada a partir de narrativas locais; ou seja narrativas imagéticas construídas pelos próprios povos amazônidas, e não a partir de ficções coloniais exógenas e impostas historicamente no olhar sobre as Amazônias (Castro, 2011).

Jinknss nasceu em Belém do Pará e mora em Ananindeua, cidade da Região Metropolitana. É formada em Artes Visuais pela Universidade da Amazônia (Unama) e atualmente faz mestrado no Programa de

Pós-Graduação em Artes (PPGARTES) da Universidade Federal do Pará. Ela se identifica como mulher negra e defende uma prática fotográfica que não reforça estereótipos, principalmente daqueles que vivem na Amazônia, dando ênfase principalmente à representatividade de pessoas negras e nortistas. Segundo ela, seu trabalho possui um comprometimento político e social: *Pensar uma fotografia a partir dos direitos humanos é saber que você tem uma responsabilidade muito grande*. Para a artista, imagens sem contextos podem ser armas, então é importante compreender que todos os sujeitos fotografados possuem nomes e histórias. (Ortega, 2022)

Partimos do pressuposto de que a produção de Nay Jinknss se categoriza como uma produção decolonial, pois rompe com os estereótipos imagéticos da colonialidade impostos à Amazônia – seja no período da colonização portuguesa, até 1822, seja no período em que o Brasil anexou o Estado do Grão-Pará ao seu domínio, em especial a partir da Cabanagem (Meira Filho, 1984). Assim, investigar a narrativa imagética no perfil do Instagram da fotógrafa Nay Jinknss (@nayjinknss) enquanto experiência estética decolonial, não limita-se à observação das imagens, mas a todos os elementos e conteúdos ali presentes como: os títulos, as imagens e os comentários dos posts analisados, no intuito de compreender as interações entre a produção imagética da artista, os textos que acompanham as imagens e os comentários publicados pelos seus seguidores a propósito de suas impressões sobre essas produções, para que possamos identificar quais características do trabalho da artista o enquadram enquanto uma narrativa imagética decolonial.

Ao longo da pesquisa, construímos uma investigação netnográfica acerca da comunidade virtual daqueles que acompanham o trabalho da fotógrafa, com enfoque nas interações registradas por meio dos comentários publicados nas postagens de Jinknss. Enquanto aporte teórico metodológico, usamos a netnografia de Kozinets (2014), baseada nas experiências de Santa Brígida (2022), Santa Brígida e Castro (2023) e Anjos e Castro (2020). Para pensar estética nos apoiamos no pensamento de Martino e Marques (2018). Os principais referenciais teóricos reflexivos para interpretar as imagens foram Quijano (2009), Castro e Castro (2017), Sodr e (2018), Martino e Marques (2018), Krenak (2019), Kilomba (2019) e Costa (2022).

## A metodologia netnográfica

Estudar representações de maneira isolada não é o suficiente para a compreensão de um fenômeno; é preciso situá-las e compreendê-las dentro de um contexto histórico e sociocultural, levando em consideração também a relação entre os sujeitos que participam da narrativa em questão. Logo, investigar o diálogo em curso entre o trabalho artístico de Nay Jinknss e o sentir daqueles que a acompanham via Instagram, manifesto na forma de comentários e engajamento, é fundamental para a identificação dos sentidos construídos nas fotografias da artista, sobretudo na sua dimensão estética.

Com este objetivo em mente, optamos por seguir o método netnográfico durante esta etapa, com inspirações na Netnografia proposta por Robert Kozinets (2014) e pela prática presente no trabalho de Santa Brígida e Castro (2023). Enquanto uma forma especializada da Etnografia, esse referencial metodológico é adaptado para o estudo de fóruns, grupos de notícias, blogs, redes sociais, etc, o que condiz com as especificidades da pesquisa. Segundo Kozinets, em netnografia, a coleta de dados não acontece isoladamente da análise de dados:

Mesmo que os dados sejam de interações arquivais, durante a coleta de dados cabe ao netnógrafo se esforçar para compreender as pessoas representadas nessas interações a partir do contexto comunal e cultural online em que elas se inscrevem, em vez de coletar essas informações de um modo que destituísse o contexto e apresentasse os membros da cultura ou suas práticas de uma maneira geral, indefinida, universalizada (Kozinets, 2014, p.93).

Assim, a netnografia conduzida neste estudo concentrou-se principalmente em duas abordagens do método netnográfico: a captura e arquivamento de imagens mediadas pela plataforma virtual Instagram, com as quais nos envolvemos diretamente, e as notas de campo, que registram as observações do pesquisador sobre a comunidade, seus membros, interações e significados (Kozinets, 2014).

Dessa forma, ao longo de um ano, o qual compreende o intervalo de junho de 2022 até junho de 2023, coletamos os dados referentes às publicações de fotografias autorais de Jinknss em seu perfil do Instagram,

assim como coletamos daquela plataforma todos os elementos referentes àquelas imagens. Ademais, salientamos que foram consideradas apenas as postagens de imagens estáticas, portanto não entraram na coleta as publicações audiovisuais ou vídeos sem áudio, e foram desconsideradas as postagens com outros tipos de conteúdo como, por exemplo, aquelas com prints de resultados de prêmios.

Em relação aos dados quantitativos, foram reunidos o número total de publicações e os números de engajamento de cada uma (entendida como a quantidade de “gostei” (likes) e o número de comentários recebidos) – ver Figura 1.

Ao longo de um ano, Jinknss publicou 32 postagens de fotografias autorais, as quais, ao total, receberam mais de 81 mil “gostei” e 1.268 comentários, com uma média de 2.553 “gostei” e 39,6 comentários por postagem. Os 32 posts foram organizados na tabela conforme a data em que foram publicados e por ordem de engajamento, da postagem com maior número de likes para a menos engajada (postagens que foram publicadas em um mesmo dia estão especificadas por frações – exemplo: parte 1 de 4, parte 2 de 4 e assim sucessivamente – na ordem cronológica das publicações).

**Figura 1:** Dados referentes às postagens do perfil @nayjinkss, reunidos em agosto de 2023.

<b>Postagens</b>	<b>Likes</b>	<b>Comentários</b>
19 de junho de 2023	9959	96
8 de outubro de 2022	4692	64
19 de dezembro de 2022 2/2	4391	47
19 de dezembro de 2022 1/2	4389	46
20 de fevereiro de 2023 3/4	3680	42
17 de dezembro de 2022 2/2	3442	32
7 de outubro de 2022	3418	60
1 de abril de 2023	3206	40
18 de dezembro de 2022 2/2	2980	104
2 de novembro de 2022	2957	46
6 de outubro de 2022	2810	57
19 de dezembro de 2022	2738	41
30 de junho de 2023	2656	52
28 de abril de 2023	2642	26

17 de dezembro de 2022 1/2	2620	42
25 de outubro de 2022	2559	130
27 de março de 2023	2108	37
28 de janeiro de 2023	1900	43
18 de dezembro de 2022 1/2	1782	21
26 de abril de 2023	1480	30
27 de abril de 2023	1459	21
21 de junho de 2022	1321	12
28 de setembro de 2022	1305	17
20 de fevereiro de 2023 1/4	1280	11
20 de fevereiro de 2023 2/4	1050	26
20 de janeiro de 2023	1034	14
20 de fevereiro de 2023 4/4	1018	18
21 de fevereiro de 2023	1013	18
13 de janeiro de 2023	835	18
19 de junho de 2022	791	11
16 de novembro de 2022	750	14
<b>TOTAL:</b>	81706	1268

**Fonte:** Instagram - Em amarelo as postagens cujas fotos e comentários foram selecionados. Em verde, publicações com mais de 50 comentários.

Já no que diz respeito aos dados qualitativos, foram analisados, sobretudo, a composição visual das fotos publicadas e o texto dos comentários postados pelos seguidores da artista. Durante o processo de análise dos comentários, observamos que, além das centenas de elogios (variações de “lindo”, “maravilhoso”, etc), algumas impressões pessoais acerca da produção da Nay se repetiam. Nesse sentido, selecionamos para aprofundamento reflexivo os comentários que não apenas elogiavam o trabalho da artista, mas que, também expressavam essas impressões frequentes, e as dividimos em três categorias principais: (a) comentários relacionados à memória, aqueles em que o leitor conta como a fotografia despertou lembranças; (b) comentários que qualificam o trabalho da Nay como sensível; (c) comentários que citam território (ex: Amazônia, Estados da Região Amazônica, Região Norte). Da mesma forma, também foram selecionadas para análise as fotos das publicações nas quais esses comentários foram publicados. Como será visto, alguns dos comentários selecionados se enquadram em mais de uma dessas categorias ao mesmo tempo, uma vez que elas dialogam entre si.

## Por uma narrativa imagética decolonial

### Portais Imagéticos para as Amazônias

**Figura 2:** Menino sorrindo no barco - Fotografia e comentários publicados no perfil do Instagram de Jinknss, no mês de junho de 2023.



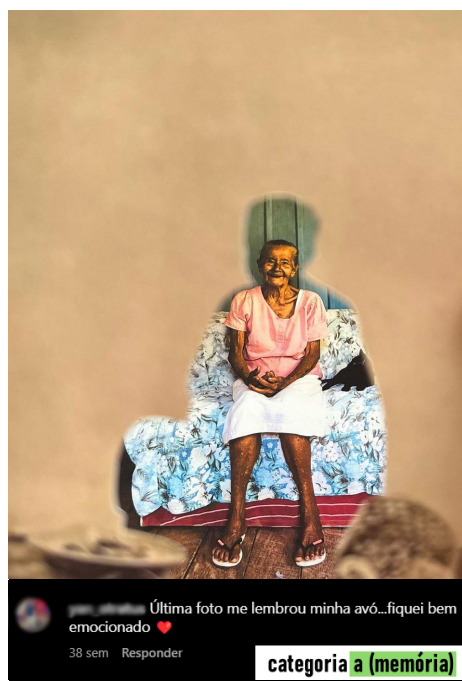
Fonte: JINKNSS (2023), disponível: <https://www.instagram.com/p/CtsX1h2tO04/?>

As produções de Jinknss refletem, sobretudo, uma postura de construção com o outro – a *estética da alteridade* defendida por Martino e Marques (2018). Um indício dessa prática é o olhar das pessoas fotografadas: em três das imagens selecionadas (ver Figura 2, Figura 3 e Figura 6), os sujeitos fotografados olham diretamente para as lentes da câmera, no entanto, sem que a fotógrafa com sua câmera pareça afetar a sua capacidade de expressar com autonomia. Nesses três casos, eles sabem exatamente o momento em que estão sendo fotografados e as imagens registram essa interação mútua do fotografando com a fotógrafa. Já nas demais (ver Figura 5 e Figura 7), os sujeitos fotografados não estão encarando a câmera diretamente, mas o olhar e a expressão facial deles participam ativamente das composições das fotografias. Eles interagem com os elementos do território e, a partir dessa interação, expressam afetos: desejos, alegria, fé – expressões que, por terem sido produtos

de uma prática fotográfica que respeita suas complexidades, abrem caminhos para uma infinidade de interpretações afetivas.

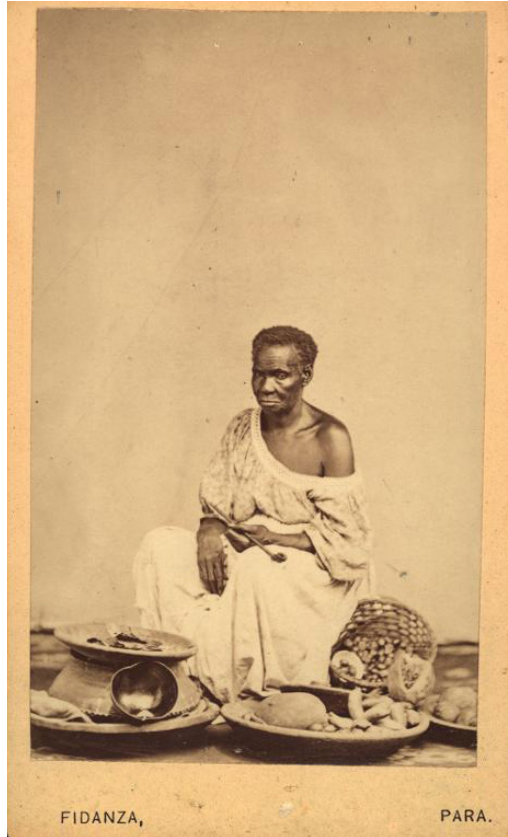
Esses caminhos, por sua vez, são capazes de levar os afetos presentes nas imagens até outros sujeitos, despertando mais vínculos afetivos (na forma de memórias, emoções, etc.) capazes de dialogar com a história de cada um. Aqui, o processo descrito pode ser identificado, sobretudo, no primeiro e no último comentário em destaque da Figura 2 (enquadrados na categoria a - memória), nos quais as seguidoras afirmam terem sido tocadas por motivos semelhantes: a fotografia despertou nelas memórias de infância. A usuária que publicou o último comentário, mais curto, cresceu em Abaetetuba, a cidade onde as fotos foram tiradas, enquanto a usuária que redigiu o comentário mais longo disse ter sido tocada por motivos ainda mais subjetivos, até espirituais. Apesar de partirem de contextos diferentes, ambas associaram à foto vínculos afetivos aproximados.

**Figura 3** – Fotografia e comentário publicados no perfil do Instagram de Jinknss, no mês de outubro de 2022



**Fonte:** JINKNSS (2022), disponível: [https://www.instagram.com/p/CkI9WQ\\_uR-L/?img\\_index=7](https://www.instagram.com/p/CkI9WQ_uR-L/?img_index=7)

**Figura 4** - Vendedora de frutas em Belém do Pará.



**Fonte:** FIDANZA (1869), disponível: <https://brasilianafotografica.bn.gov.br/brasiliana/handle/20.500.12156.1/4510>

Da mesma forma, na Figura 3, o seguidor do comentário em destaque conta sobre como ficou emocionado com a fotografia de Jinkns, pois o registro o fez lembrar de sua avó. Conforme o texto escrito por Nay na descrição do post, a fotografia em questão foi *uma apropriação de acervos de fotógrafos estrangeiros do período imperial como Alberto Henschel e Augusto Fidanza*:

Ao pensar na desconstrução dessas narrativas ou na descolonização do olhar, podemos possibilitar que o outro que sempre esteve à frente da câmera como alvo, possa se expressar, decidindo qual imagem melhor o representa - afim de construir uma narrativa em primeira pessoa e compartilhada, evitando que se tornem reféns de histórias únicas (JINKNSS, 2022).



Nesse sentido, a fotografia de Jinkss subverte a produção de Fidanza, possuindo um caráter intertextual. Ela é uma sobreposição de duas camadas: a primeira, em desfoque, é o recorte de uma silhueta humana sentada, com cestos de frutas ao seu redor; a segunda, nítida, está centralizada dentro dos limites do recorte da primeira camada e retrata uma senhora sorridente, de pele negra, sentada em um sofá com estampa floral e acompanhada por um gatinho preto. Iluminado pela luz do sol, o rosto da senhora adquire um tom dourado que acrescenta significado ao seu sorriso. Na página 250, está a fotografia de Augusto Fidanza na íntegra (Figura 4), a mesma que foi recortada por Nay para compor a primeira camada da Figura 3.

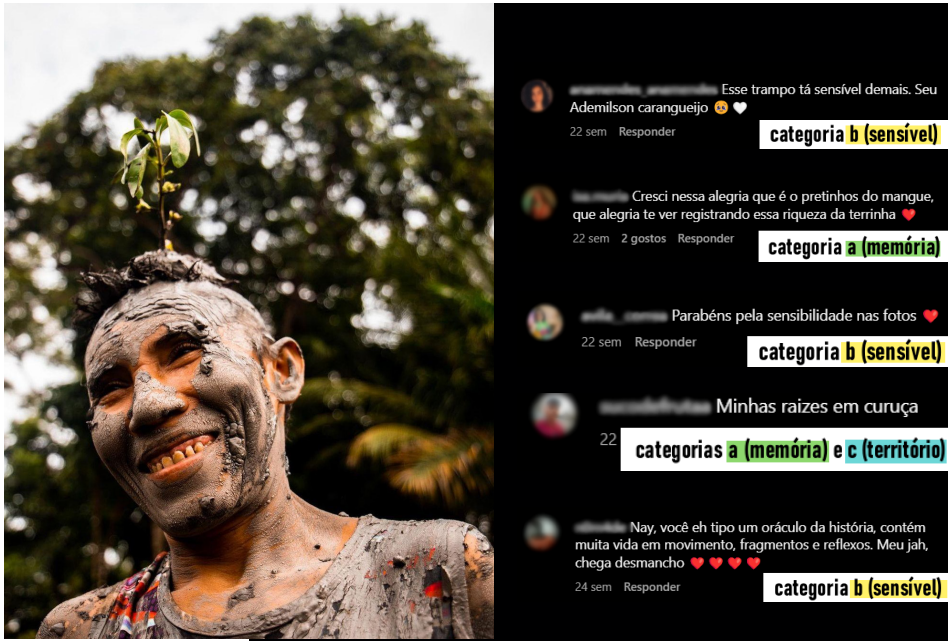
O contraste entre os dois registros é acentuado. A mulher retratada por Fidanza – intitulada “Vendedora de frutas em Belém do Pará” – olha para o chão, cabisbaixa, enquanto segura um cachimbo em uma de suas mãos. As cestas de frutas estão espalhadas em seus pés e a atmosfera da foto evoca um sentimento de solidão. Enquadramentos como esse não eram exceções para Fidanza: o fotógrafo português do século XIX, que virou referência no meio artístico paraense, ficou conhecido por retratar cenas urbanas do cotidiano da cidade e tipos sociais que circulavam pelas ruas (TEIXEIRA, 2020). As mulheres negras retratadas por Fidanza, no entanto, eram sempre fotografadas em cenários artificiais (com a parede branca padrão e o chão do estúdio como plano de fundo), nos quais eram colocados elementos que buscavam “imitar” a dinâmica da rua. Dessa forma, para a pesquisadora Amanda Teixeira:

O estúdio fotográfico para a mulher negra torna-se a extensão da rua. [...] Ao mesmo tempo que essas mulheres são retiradas do cenário urbano e levadas para uma sala, encenam algo que costumam fazer diariamente, descontextualizadas, elas se tornam, desse modo, atrizes de suas próprias histórias, como em uma mímica (Hirszman, 2011 *apud* Teixeira, 2020, p.163).

Retomando as elaborações de Gondim (2007) e Kilomba (2019), fotógrafos como Augusto Fidanza retratavam ficções dos sujeitos que eles estavam fotografando, e não os sujeitos em si. Essas ficções, contadas por meio dos enquadramentos e da disposição dos demais elementos presentes nas fotos do fotógrafo português, não consideravam as histórias dos sujei-

tos não-brancos amazônidas fora de uma narrativa colonialista. A ausência de reconhecimento das suas humanidades resultava, também, em uma ausência de diálogo e compartilhamento – o que termina constituindo a estética das fotos de Fidanza – com forte subtexto colonial. Nesse contexto, a produção de Nay Jinknss busca romper com essa dinâmica.

**Figura 5** – Fotografia publicada no perfil do Instagram de Jinknss, no mês de fevereiro de 2023.



**Fonte:** JINKNSS (2023), disponível : [https://www.instagram.com/p/Co5v-syuGu2/?img\\_index=2](https://www.instagram.com/p/Co5v-syuGu2/?img_index=2)

Ademais, podemos observar nos comentários da Figura 5, acima – que é parte de uma série de 4 postagens publicadas no dia 20 de fevereiro de 2023 –, que eles reconhecem certa sensibilidade no trabalho de Jinkss. Um dos seguidores afirma, ainda, que os registros de Nay *contêm vida em movimento*, observação semelhante à de um dos comentários da Figura 2, na qual o seguidor descreve os sujeitos fotografados por Nay como “gente de verdade”.

Vale destacar que tanto a Figura 5 quanto a Figura 6 (ver Figura 6) fazem parte de ensaios carregados de significado para a artista, uma vez que ambas foram registradas em Curuçá (PA), cidade que atravessa a história fa-

miliar de Nay (Ortega, 2022), durante dois ritos locais que marcam a cultura paraense: o bloco de carnaval “Pretinhos do mangue” (Figura 5) e o Rito da Iluminação (Figura 6). Reconhecido como Patrimônio cultural do Pará, o Pretinhos do Mangue tem a preocupação de levar a experiência do Salgado paraense para as ruas de Curuçá (Ferreira, 2019), município da região nordeste do Estado que possui 66% do seu território em manguezais. Na descrição de uma das postagens do dia 20, Nay compartilha suas impressões acerca da festividade resgatando registros do seu diário de bordo:

Diário de bordo 19/02/23: Neste dia todos brincam de ser bicho. Não sei se eles percebem e sabem o que eu já sei. Se enfeitam com folhas na cabeça e se “sujam” todos de mangue. Uma relação bonita e carinhosa com a natureza. Eram muitos, tinham muitas crianças, todos brincavam e sorriam. E eu podia escutar todos eles (Jinkss, 2023).

Uma seguidora responde a publicação, compartilhando memórias acerca do famoso bloco curuçaense através dos comentários e enfatiza a alegria que está sentindo ao ver que sua “terrinha” foi registrada pelo olhar de Jinkss. Outro seguidor comenta “minhas raízes em Curuçá”, também indicando que as fotografias foram capazes de despertar memórias íntimas (da sua juventude ou história familiar) – o que também evidencia a forte presença do elemento “território” nos registros da artista. O território, nas produções de Jinkss, nunca é retratado de maneira avulsa, mas sempre em relação com os sujeitos fotografados.

Já na Figura 6, página seguinte, referente ao Rito de Iluminação da cidade de Curuçá, dois fenômenos chamaram a minha atenção. O primeiro foi a quantidade de respostas nas quais seguidores contavam um pouco das suas próprias experiências com os ritos de iluminação das suas cidades, todos falando de municípios diferentes do Estado: Ourém, Capanema e Vila Nova. No Estado do Pará, os ritos de iluminação ocorrem próximos ao Dia de Finados e têm como objetivo iluminar os caminhos dos que já partiram. O mais conhecido ocorre em Curuçá, onde o cemitério da cidade, chamado Cemitério São Bonifácio, é todo iluminado por velas que são deixadas pelas famílias nas sepulturas de seus entes queridos. Para Sales, o rito é um grande espetáculo à luz de velas, sendo que a luz chega não só para o outro, como também para quem acende a vela, pois iluminar é iluminar-se (Sales, 2022).

**Figura 6** – Fotografia publicada no perfil do Instagram de Jinknss, no mês de novembro de 2022



Fonte: Jinknss (2022), disponível: [https://www.instagram.com/p/CkefxJTufAh/?img\\_index=3](https://www.instagram.com/p/CkefxJTufAh/?img_index=3)

O segundo fenômeno foram os comentários deixados por seguidores que ficaram surpresos com as fotos da celebração (dois comentários no total, contando com o que foi selecionado para a Figura 6). Ambos usuários não imaginavam que celebrações como esta existiam no Brasil. Um outro seguidor, então, responde que esse rito é comum na maior parte das cidades do interior do Estado. Aqui, observa-se uma consequência da retórica da imagem: como foi explanado anteriormente, nas imagens, a compreensão do simbólico é imediata e o subtexto se esconde sob a perspectiva do similar (Martino; Marques, 2018).

A forma como os elementos do cotidiano são representados em imagens é capaz de influenciar nossa percepção acerca da nossa própria realidade, atribuindo a ela valores que antes não havíamos sido ensinados a reconhecer. É muito mais comum, por exemplo, a associação de celebrações de finados unicamente à tradicional Festa do Dia dos Mortos mexicana, considerada pela Unesco como um Patrimônio Imaterial da Humanidade, enquanto ritos locais, como da Iluminação dos Mortos em Curuçá, provocam surpresa, mesmo entre habitantes do Estado do Pará

(Sales, 2022). Nesse sentido, a produção artística de Nay não só ajudou a amplificar o alcance do Rito da Iluminação em função do grande público que a segue no Instagram, como também o amplificou dentro de um enquadramento que atribui valores estético-afetivos contra-hegemônicos à celebração. Isto é, uma nova narrativa imagética foi construída, na qual celebrações locais são capazes de produzir sentidos diferentes daqueles que lhes foram impostos pela narrativa colonial da modernidade.

**Figura 7** – Fotografia publicada no perfil do Instagram de Jinknss, no mês de outubro de 2022.



Fonte: JINKNSS (2022), disponível: [https://www.instagram.com/p/Cjb5jUXNjrI/?img\\_index=3](https://www.instagram.com/p/Cjb5jUXNjrI/?img_index=3)

Por fim, o último comentário selecionado, referente à Figura 7, é um agradecimento publicado pela drag queen fotografada por Nay durante o Auto do Círio<sup>1</sup> de 2022, o “user” marcado por Jinknss na imagem da publicação original é o mesmo do comentário selecionado. O gesto da drag fotografada é de oração, mas ela não é retratada no papel de pecadora buscando salvação: ela própria, com vestes e ornamentos que remetem à santidade, representa o divino. Ela está em primeiro plano, ativa, emanando luz, e a sua expressão de fé parece ser o elo que conecta o céu à terra naquele momento. Ao fundo, está a Catedral da Sé, um símbolo da tradição do sagrado em Belém, o que fortalece ainda mais o sentido de ressignificação produzido pela imagem.

## **Narrativas, sensibilidades e a criação de vínculos**

As narrativas são espaços de encontro, nos quais *vínculos que ultrapassam a dimensão pessoal e subjetiva são criados e formam um tipo de repertório comum* (Martino; Marques, 2018, p. 46). Dessa forma, a narrativa, enquanto processo comunicativo, é viva, dinâmica e instituidora. Segundo França (2001), a comunicação institui sentidos e relações; trata-se, portanto, de um *lugar não apenas onde os sujeitos dizem, mas também onde assumem papéis e se constroem socialmente* (França, 2001, p.17). Logo, se adicionarmos a essa equação o vínculo entre a comunicação e o estético, conclui-se que a esfera do sensível detém a capacidade de influenciar profundamente as nossas percepções acerca do mundo. Conclusão que, segundo Muniz Sodré (2006), desestabiliza a cosmovisão ainda hegemônica da nossa sociedade, na qual a razão instrumental é soberana:

Dentro de certas práticas culturais perpetuadas pela academia, a razão pode, entretanto, privilegiar as derivas metafísicas de seu aspecto subjetivo e, então, exercer-se como objeto de um culto que a considera uma faculdade, inerente à “natureza” humana e capaz de

---

1 Criado por professores da Universidade Federal do Pará em 1993, o Auto do Círio é uma espetáculo de rua que atrai milhares de pessoas na sexta-feira que antecede a procissão do Círio de Nazaré. Enquanto Festa Popular, o Círio de Nossa Senhora de Nazaré mistura velhas tradições (o “sagrado”) a novos elementos e anseios (o “profano”) (Bittencourt, 2018) e essas duas faces complementares também se mostram presentes no registro fotográfico em questão.

romper o véu das aparências no rumo de uma realidade *verdadeira* (Sodré, 2006, p.26).

Para autores como Sodré, esse paradigma racionalista foi construído em cima de uma ficção histórica, segundo a qual uma essência racional autônoma (e europeia) definiria a nossa existência. Ao negarem a influência da sensibilidade, da estética do outro, os racionalistas acreditaram que suas conclusões acerca da humanidade poderiam ser universais. Tais teorias, na verdade, careciam de autopercepção. Em outras palavras, como pontuou Grada Kilomba, essas categorias de sujeito não representavam a realidade, mas, sim, o imaginário branco acerca da realidade (Kilomba, 2019).

No contexto das imagens, sobretudo da fotografia, o processo de revestir discursos com a autoridade do “lugar nenhum”, do “universal”, torna-se ainda mais fácil, pois, diferentemente dos textos verbais – que criam realidades organizando palavras (códigos) –, os textos imagéticos criam o real a partir do arranjo e da disposição dos elementos do próprio real (Martino; Marques, 2018, p. 194). Ocorre, então, uma legitimação pelo signo:

No caso da imagem, ocorre o que Louis Marin, em *Les pouvoirs de l'image*, denomina acertadamente “legitimação pelo signo”: a presença do real torna-se indiscutível em virtude do elemento visual que transporta os componentes desse real até a consciência do espectador da imagem (Marin, 1993 apud Martino; Marques, 2018, p. 192).

Por carregarem muitas semelhanças com o mundo que somos capazes de enxergar, as imagens parecem ser “mensagens sem códigos” – expressão de Barthes (1973). Isso transforma a fotografia em um poderoso instrumento de persuasão, capaz de atribuir a autoridade do real a ficções, uma vez que tantas semelhanças terminam ofuscando os subtópicos que também estão presentes na composição de produções visuais. Dessa forma, narrativas coloniais, por exemplo, podem ser facilmente encobertas e legitimadas na dimensão do imagético.

Em um cenário como esse, faz-se necessário o incentivo e a divulgação das produções imagéticas de artistas amazônicas, sobretudo a produção daqueles que retratam a população amazônica a partir de narrativas locais – construídas pelo próprio povo amazônica, e não a partir de ficções colo-

niais. Nesse sentido, bell hooks e Grada Kilomba entendem o processo de *tornar-se sujeito* através da narração de suas histórias enquanto um ato de resistência ao colonialismo: aqueles que até então foram tratados pelo sistema como “objetos”, participando das narrativas “oficiais” sempre no papel do “outro”, constroem, ao narrar as suas próprias histórias, novos paradigmas capazes de contemplar a sua subjetividade (Kilomba, 2019; hooks, 1989).

No primeiro capítulo do livro “As estratégias sensíveis: afeto, mídia e política”, Muniz Sodré parte de uma citação do filósofo Mario Perniola para introduzir o leitor ao objetivo central do seu texto: delinear ações emancipatórias possíveis a partir do sensível.

“Parece que é justamente no plano do sentir que a nossa época exerceu o seu poder. Talvez por isso ela possa ser definida como uma época estética: não por ter uma relação privilegiada e direta com as artes, mas essencialmente porque o seu campo estratégico não é o cognitivo, nem o prático, mas o do sentir, o da *aisthesis*”. E nossa questão inicial dispõe-se então na pergunta sobre a possibilidade de existência de uma potência emancipatória na dimensão do sensível, do afetivo ou da desmedida, para além, portanto, dos cânones limitativos da razão instrumental (Sodré, 2006).

Conforme elabora Sodré, ações emancipatórias seriam aquelas socialmente produtivas, capazes de desafiar a atual ordem socioeconômica e ampliar as categorias político-jurídicas vigentes (Sodré, 2006). Assim, no que diz respeito a estratégias de enfrentamento, os pesquisadores Castro e Guerreiro Neto (2021) apontam, sobretudo no contexto amazônico, a emergência de lutas cujo horizonte é um mundo social decolonial e desracializado, conformador de *outros territórios afetivos, comunicativos e estéticos sintonizados na busca de rupturas com as opressões que caracterizam a modernidade* (Castro; Guerreiro Neto, 2021).

Para Quijano (2009), a Modernidade engloba uma série de relações intersubjetivas de dominação sob hegemonia eurocentrada, fortemente marcadas pela colonialidade e pelo poder capitalista. Um exemplo das relações de dominação citadas por Quijano no contexto da Amazônia é o lugar de *outro* para o qual foram empurrados os seus povos originários, sempre vistos como *os agentes que desarmonizam a ordem social instalada pelo branco – essa é a conclusão a que praticamente todos os viajantes chegaram depois de visitar o paraíso infernal amazônico* (Gondim, 2007, p.167).



Costa (2022) investiga como os sujeitos amazônicos são retratados pelo telejornalismo brasileiro, e conclui que a Amazônia recriada pelos jornalistas de hoje não é diferente da Amazônia inventada pelos europeus e descrita por Gondim (2007), pois ambas as criações expõem um embaralhamento permanente entre a ficção europeia e a realidade, *As versões, tornadas memórias, são a do indígena subjogado e inferior na escala evolutiva postulada pelos europeus. Eles apareciam como personagens domados, domesticados, apagados, primitivos* (Costa, 2022).

Dessa maneira, aproveitar o potencial sensível das produções visuais para construir identidades plurais, que se opõem às ideias de univocidade, de histórias únicas e universais (Gonçalves, 2005), é uma forma de insurgência contra os valores colonialistas modernos. Como diz Ailton Krenak, *a gente resistiu expandindo a nossa subjetividade, não aceitando essa ideia de que somos todos iguais* (Krenak, 2019).

Conclui-se que os sentidos construídos por narrativas imagéticas não são neutros ou fixos, uma vez que fotografias não se tratam de reflexos imparciais da realidade, mas de textos visuais cujo “código” utilizado para representar o real são elementos presentes na própria realidade. Assim, duas fotografias com elementos iguais podem produzir sentidos completamente distintos, a depender dos processos intersubjetivos responsáveis por enquadrá-los, tanto dentro do contexto interno do registro fotográfico quanto em relação ao contexto político-social com o qual a fotografia dialoga.

Dessa forma, elementos como “sujeitos amazônidas”, “memória” e “território” são pontos recorrentes do trabalho de Nay Jinkns, mas o caráter emancipatório da sua produção imagética não advém deles de forma isolada. Fotografar um sujeito amazônida ao lado de elementos do seu território não é uma garantia de que a foto resultante vai possuir algum caráter decolonial. Essa característica decorre, na verdade, da *forma* como a artista cria as conexões entre esses elementos. São os momentos de interação dos sujeitos (entre si e com o mundo ao seu redor) que ela é capaz de identificar e registrar que atribuem sensibilidade à sua obra. Em outras palavras: a subjetividade da Nay e dos sujeitos que ela fotografa também são registradas pelas lentes da câmera (assim como os demais elementos visuais que compõem as imagens). A artista não apenas inclui nas suas

fotos elementos que moldaram e ainda moldam quem é Amazônida como também é capaz de selecionar enquadramentos que retratam parte desse processo de formação do sujeito.

Nas produções imagéticas documentais de Nay, os sujeitos interpretam o papel de si próprios, mas dentro de condições que eles mesmo estabelecem, na medida em que também escrevem a si próprios durante o processo. Ao evidenciar as conexões que constituem as narrativas das pessoas fotografadas, dá-se espaço para que elas construam seus personagens como desejam, o que revela ângulos da história que sempre existiram, mas cujos valores a estética colonial hegemônica nunca foi capaz de reconhecer.

Os registros fotográficos publicados no perfil de Nay Jinknss (@nayjinknss no Instagram) podem ser grandes exemplos práticos da potência emancipatória do sensível na dimensão do imagético. Portanto, compreendemos as produções da artista refletem, sobretudo, uma postura de alteridade; nelas, os sujeitos fotografados expandem as suas subjetividades na medida em que moldam a si próprios em um diálogo com Jinknss. O resultado, na forma de fotografias, revela ângulos da história cujos valores a estética colonial hegemônica nunca foi capaz de reconhecer.

## Referências

- BALDISSERA, L.** Nítida entrevista – Nay Jinknss. **Nítida**. Fotografia e Feminismo (Website), 2020. Disponível: <https://nitidafotografia.wordpress.com/2020/06/16/nitida-entrevista-nay-jinknss/>. Acesso: 11/01/2023.
- BARTHES, R. O efeito de real. **Linguagem e comunicação**. Petrópolis: Vozes, 1973, p. 91-99.
- BEIRA DO RIO. **Saudades, reencontros e afetos**. (Veículo de mídia). Edição nº 164, 2022. Disponível: <https://beiradorio.ufpa.br/index.php/nesta-edicao/640-saudades-reencontros-e-afetos>. Acesso: 15/08/2023.
- BITTENCOURT, N. **Auto do Círio**: A organização da informação sobre um patrimônio construído pela Universidade Federal do Pará. Trabalho de Conclusão de Curso. Graduação da Faculdade de Museologia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2018.
- CASTRO, E.; GUERREIRO NETO, G. Levante e descolonização na Amazônia. *In*: Leandro R. Lage (org.). **Imagens da resistência**: dimensões estéticas e políticas. Salvador: EDUFBA, 2021, p. 125-157.
- CASTRO, M.; CASTRO, F. Banalidade e intersubjetividade na arte. **PORTO ARTE**, v. 22, n. 36, p. 181-193, 2017.
- CASTRO, M. R. N.; VIEIRA, L. A.; SANTOS, C. J. N.; DIAS, A. N. Imagéticas identitárias amazônicas: A fotografia de Walda Marques no instagram. **Revista Movendo Ideias**, v. 27, n. 1, p. 32-44, 2022.
- COSTA, V. À sombra da floresta: A Amazônia no jornalismo de televisão. Belém-PA: Pakatatu, 2022.
- FERREIRA, M. **No meu sangue corre as águas desse mar**: O movimento dos “Pretinhos do Manguê”, Curuçá-PA, Amazônia. Tese de Mestrado. PPG em Estudos Antrópicos. Universidade Federal do Pará. Castanhal: UFPA, 2019.
- FRANCA, V. Paradigmas da comunicação: Conhecer o quê? **Ciberlegenda**, n. 5, 2001.
- FREIRE, P. **Extensão ou Comunicação?**, 17<sup>a</sup>. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2015.
- GONÇALVES, M. S. Minoria, Identidade e Virtualidade. *In*: R. PAIVA; A. BARBVALHO (orgs.) **Comunicação e Cultural das Minorias**. São Paulo: Paulus, 2005
- HOOKS, B. **Talking back**: Thinking feminist, talking black. Boston: South End Press, 1989.
- KILOMBA, G. **Memórias da plantação**. Episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

- KOZINETS, R. **Netnografia**: Realizando pesquisa etnográfica online. Porto Alegre: Penso, 2014.
- KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- MARTINO, L.; MARQUES, E. **Ética, mídia e comunicação**. São Paulo: Summus, 2018.
- MEIRA FILHO, A. **A Cabanagem**: História social da revolução cabana, 2ª ed. Belém: Fundação Cultural do Pará, 1984.
- ORTEGA, A. **Conheça a fotografia da artista paraense Nay Jinknss**. Nonada Jornalismo (Website). Disponível: <https://www.nonada.com.br/2022/11/retratar-o-outro-como-alguem-que-se-ama-conheca-a-fotografia-de-nay-jinknss/>. Acesso: 13/06/ 2023.
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder e classificação social. *In*: B. S. SANTOS; M. P. MENESES (orgs.) **Epistemologias do sul**. Coimbra: Almedina / CES, 2009, p. 73-117.
- SANTA BRÍGIDA, J. **Cidade (Re)vista**: Interpretação decolonial da fotografia de Naiara Jinknss em Belém do Pará. Dissertação de Mestrado. PPG em Comunicação, Cultura e Amazônia. Belém: UFPA, 2019.
- SANTA BRÍGIDA, J; CASTRO, M. Imagem e estética decolonial nas fotografias de Nayara Jinknss. *In*: **Eu narro, tu narras**: Tramas da memória, da palavra, do esquecimento em territórios amazônicos e outros lugares / organizador Elderson Melo de Miranda. Rio Branco: Nepan, 2023.
- SODRÉ, M. **As estratégias sensíveis**: Afeto, mídia e política. Petrópolis: Vozes, 2006.
- TEIXEIRA, A. No estúdio fotográfico de Fidanza: A construção da imagem das mulheres escravizadas na cidade de Belém (1869-1875). **Revista da Associação Brasileira de Estudos de Pesquisas em Moda**, v. 15, n. 30, p. 157–180, 2020.
- VIEIRA, L. A.; CASTRO, M. R. N. Fotografia e sensorialidade: Os métodos sensoriais de Chikaoka. **Asas da palavra**, v.19, n. 1, p. 21-40, 2022.

# **Análise do racismo ambiental nas comunidades quilombolas de Barcarena-PA**

*Renata Valéria Pinto Cardoso  
Edna Castro*

## **Introdução**

As comunidades quilombolas de Barcarena, no Estado do Pará, enfrentam há décadas uma sobreposição de desafios socioambientais que colocam em risco sua sobrevivência e seus direitos territoriais. A exploração industrial intensiva da região, marcada pela atuação de grandes empreendimentos, tem provocado graves danos ambientais, afetando diretamente a saúde e o modo de vida dessas populações. A implantação das fábricas em Barcarena ocasionou um intenso processo de deslocamento compulsório de famílias, acarretando impactos e conflitos ao longo de mais de 30 anos (Castro, 2019).

Em 2018, o município de Barcarena-Pará sofreu um dos maiores desastres ambientais noticiado no Estado do Pará, em razão do transbordamento de rejeitos dos depósitos de resíduos sólidos da Empresa Hydro Alunorte. As comunidades quilombolas buscam até os dias atuais a reparação e redução dos danos sociais e ambientais sofridos. Além disso, as comunidades quilombolas da região ainda lutam pelo seu reconhecimento, que tem sido vilipendiado pelo Município de Barcarena-PA, o qual age na contra-mão das normas vigentes, com intuito de satisfazer seus próprios interesses.

A relação histórica entre discriminação racial e exploração ambiental é visível em Barcarena, onde as comunidades negras sofrem com a contaminação da água, do solo e do ar, resultante de práticas industriais que desconSIDERAM os direitos dessas populações. Nesse contexto, o racismo ambiental se apresenta como um conceito importante para compreender as interações entre as populações marginalizadas e os impactos desproporcionais que enfrentam devido a atividades industriais e políticas de desenvolvimento.

A problemática do racismo ambiental, como observado por Pacheco (2024), conecta-se diretamente às estruturas de poder que continuam a perpetuar a desigualdade racial e o desprezo pelas vidas negras, colocando essas comunidades em uma posição de vulnerabilidade contínua.

Este estudo é relevante tanto para o campo acadêmico quanto para as políticas públicas, pois visa contribuir para a compreensão das interseções entre racismo, meio ambiente e direitos humanos no Brasil. O racismo ambiental, conforme argumenta Silva (2011), é um fenômeno profundamente enraizado nas estruturas de desigualdade do país e, por isso, exige soluções que não sejam meramente técnicas, mas que considerem a justiça social e a reparação histórica das populações afrodescendentes. Dessa forma, a pesquisa pretende ampliar o entendimento sobre a necessidade de políticas de justiça ambiental que respondam diretamente às demandas das comunidades quilombolas, que continuam a lutar por reconhecimento e reparação frente aos danos sofridos

O debate principal perpassa pelas injustiças ambientais sofridas pelos povos tradicionais brasileiros, acarretando impacto racial. O racismo ambiental se configura como as violências que expulsam estes grupos de seus territórios, em razão de interesses financeiros. As violências praticadas contra povos identitários, formam violações aos direitos humanos, eis que afetam seus modos de vida e dignidade (Pacheco, 2008).

O objetivo do estudo consiste em analisar em que medida o racismo ambiental é um instrumento de colonialidade do poder nas comunidades quilombolas de Barcarena-PA. A pesquisa realizada para o desenvolvimento do trabalho consistiu na busca por estudos publicados na plataforma de Periódicos Capes, a partir das palavras-chave: Racismo Ambiental. Comunidades Quilombolas, Barcarena, colonialidade.

O trabalho foi dividido em 5 partes: após a introdução, foi descrita a metodologia do trabalho, em seguida, realizou-se discorreu-se sobre o conceito de racismo ambiental e como tem sido desenvolvidas as pesquisas sobre o assunto no Brasil. Após, realizou-se uma análise do racismo ambiental como instrumento de colonialidade, enfocando as comunidades quilombolas de Barcarena-PA e por fim, as considerações finais.

## **Metodologia**

Como técnica de pesquisa, utilizou-se a documentação indireta (Marconi; Lakatos, 2010), cujo levantamento dos dados foi realizado por meio de pesquisa em fontes primárias e secundárias (Marconi; Lakatos, 2010). Como fonte primária, extraiu-se informações de dois processos judiciais, envolvendo as comunidades quilombolas de Barcarena-PA. Para tanto, realizou-se busca no site do Tribunal de Justiça do Estado do Pará, no campo “Consulta Unificada de Processos”.

Já as fontes secundárias utilizadas foram os artigos científicos analisados com base no protocolo de revisão de literatura desenvolvido. O objetivo da revisão de literatura foi averiguar a relação existente entre as práticas de racismo ambiental e colonialidade nas comunidades quilombolas de Barcarena-PA. Para tanto, definiu-se um protocolo de revisão de literatura, com pesquisa nas bases de dados Periódicos Capes e Google Acadêmico. Utilizou-se o período de 2013 a 2024 como critério de inclusão, bem como artigos de maior relevância, periódicos revisados por pares, escritos em português, inglês ou espanhol. A pesquisa foi realizada com os filtros: racismo ambiental, colonialidade e quilombolas. Foram excluídos artigos em duplicidade e artigos em desacordo com a temática tratada neste estudo ou que não acrescentaram nenhuma informação ou que tratavam de aspectos específicos que não interessava a este trabalhos.

A revisão de literatura se completou com a leitura de autores renomados acerca da temática, bem como pela busca nas referências bibliográficas dos artigos selecionados. Adiante, foi realizada uma abordagem qualitativa dos dados (Trivinhos, 1987), possibilitando a análise dos dados obtidos, em relação à legislação vigente e teoria aplicada à questão.

## O que é racismo ambiental ?

A expressão racismo ambiental foi cunhada por Benjamin Chavis e desenvolvida na década de 1980, do século XX. Os protestos capitaneados por Chavis se espalharam pelos Estados Unidos e revelaram que o ônus de receber rejeitos contaminados e indústrias poluentes cabia a bairros habitados pela população negra, o que origina, nesse contexto, o movimento por justiça ambiental (Bullard, 2004). Nasceu assim, a expressão racismo ambiental, a qual, no primeiro momento, significou a exposição desproporcional de comunidades não brancas e/ou pobres a riscos ambientais (Souza, 2015).

No contexto Norte-Americano, a luta contra o racismo ambiental seria a exteriorização da luta por justiça ambiental (Alier, 2007). Nessa perspectiva, o conceito de racismo ambiental perpassa pelas ideias e práticas das sociedades que aceitam a degradação ambiental e humana, com base no desenvolvimento e inferiorizando determinados segmentos da população afetados, atribuindo-lhes um sacrifício em favor do benefício dos demais segmentos (Herculano, 2006).

O racismo ambiental, como conceito autônomo, destaca a investigação de fatores raciais nas circunstâncias de injustiça, eis que uma abordagem classista encobriria o racismo no Brasil, porquanto as dinâmicas territoriais começam como um projeto de resistência ao sistema colonial e permanecem como resistência cultural ao mercado e à economia capitalista (Escobar, 2014).

Bullard (1993) descreve o conceito de racismo ambiental como uma forma de discriminação ambiental que afeta desproporcionalmente comunidades minoritárias, especialmente aquelas de baixa renda. Bullard argumenta que as comunidades negras, latinas e indígenas enfrentam um ônus desproporcional de poluição e degradação ambiental devido à localização de instalações industriais, aterros sanitários, usinas de energia e outras fontes de poluição em suas áreas.

Bullard (1993) destaca que o racismo ambiental não é apenas sobre padrões de segregação residencial, mas também sobre o acesso desigual a recursos naturais, serviços ambientais e tomada de decisões ambientais.



Nesse contexto, Bullard (1993) observa que as comunidades de minorias étnicas muitas vezes têm menos poder político e econômico para resistir à localização de instalações poluentes em suas áreas ou para garantir a remediação adequada de problemas ambientais existentes.

Além disso, Bullard (1993) argumenta que o racismo ambiental está enraizado em estruturas sociais e políticas mais amplas que perpetuam a desigualdade racial e econômica. Ele destaca a necessidade de abordar não apenas os impactos ambientais injustos, mas também as causas subjacentes do racismo ambiental, incluindo o acesso desigual a oportunidades econômicas, educação e justiça.

Em suma, Bullard (1993) apresenta o conceito de racismo ambiental como uma forma de discriminação racial que se manifesta através da distribuição desigual de ônus ambientais e acesso a recursos ambientais, refletindo e reforçando as desigualdades sociais existentes. Ele argumenta que o movimento de justiça ambiental surge como uma resposta a essas injustiças, buscando promover a equidade ambiental e a igualdade racial.

O trabalho de Pulido (2017) investiga o racismo ambiental como parte do capitalismo racial, revelando um progresso lento na melhoria dos ambientes em comunidades de risco. A autora sublinha a criação de valor econômico através da diferença social e a devalorização de corpos não-brancos nos processos relacionados à poluição. Pulido (2017) argumenta que o movimento de Justiça Ambiental não foi tão bem sucedido, em razão da falta de compreensão da relação entre o racismo ambiental e capitalismo racial, havendo necessidade de se debruçar sobre a violência racial histórica. Além disso, Pulido (2017) identifica a influência industrial sobre o Estado, a cooptação do Estado de ativistas e uma versão menos confrontacional do movimento de justiça ambiental como obstáculos na redução das disparidades raciais na exposição ambiental.

Nesse contexto, Pulido (2017) argumenta que o Estado perpetua o racismo ambiental, que é um produto do capitalismo racial, usando o movimento de justiça ambiental desenvolvido nos Estados Unidos, como estudo de caso. A autora reconhece os feitos do movimento, mas destaca suas restrições e o necessário análise radical mais em linha com a ecologia política e outras perspectivas radicais. Pulido (2017) relaciona o capitalis-

mo racial com o racismo ambiental e defendendo a investigação de outras estruturas sociais em busca de padrões semelhantes.

Pulido (2017) argumenta que a disparidade na exposição à poluição entre brancos e não-brancos, persiste devido à existência de desigualdade social, existente no capitalismo racial. Ela também enfatiza a importância da conscientização acerca do privilégio ambiental. Ela critica o papel do Estado na legitimação da violência racial e sugere que o movimento de justiça ambiental e o campo acadêmico devem ver o Estado como um adversário em vez de um aliado.

Segundo Pulido (2017), o privilégio ambiental descreve a qualidade ambiental superior experimentada por populações privilegiadas, enquanto o racismo ambiental resulta em disparidades entre comunidades brancas e não-brancas em termos de exposição à poluição. Ao contrário das regulamentações universais como a Lei do Ar Limpo, as iniciativas de justiça ambiental se concentram em proteger grupos vulneráveis e corrigir disparidades de poluição. No entanto, o objetivo dos ativistas de justiça ambiental de abordar a desigualdade sistêmica ambiental por meio da intervenção do Estado ainda não foi alcançado.

Para Fanon (2010), o racismo é o produto e o processo pelo qual um grupo dominante utiliza-se de mecanismos para dearticular as linhas de forma do dominado, para destruir seus valores, sistemas de referência e panorama social. O racismo é utilizado na sociedade moderna como elemento que torna possível a organização colonial. As teorias produzidas no campo das ciências sociais apontam os desafios na compreensão objetiva e subjetiva dos processos estruturais nas sociedades. O racismo é um eixo estruturante das relações sociais, bem como estrutura de classes sociais que está na base da desigualdade social e da pobreza. Para a análise e a formulação de um giro-epistemológico, como mostra Castro (2021), e ai se inscreve também o racismo ambiental, é importante o pesquisador ter um olhar crítico e interrogativo.

Ferdinand (2022, p.3) cita o conceito de racismo ambiental, afirmando que é um conceito crucial, que amplia nossa compreensão sobre a localização estratégica de lixões e aterros tóxicos, assim como de outras práticas que desvalorizam a vida de pessoas Pretas, indígenas e latinas.

Além disso, Ferdinand (2022, p.3) destaca a importância de considerar o racismo ambiental como uma inter-relação entre as agressões ao meio ambiente e a violência racista, em vez de fenômenos desconectados.

O racismo ambiental, como conceito autônomo, destaca a investigação de fatores raciais nas circunstâncias de injustiça, eis que uma abordagem classista encobriria o racismo no Brasil, porquanto as dinâmicas territoriais começam como um projeto de resistência ao sistema colonial e permanecem como resistência cultural ao mercado e à economia capitalista (Escobar, 2014).

Seguel (2013, p. 01) conceitua racismo ambiental como uma violação de direitos humanos por meio de discriminação, ocasionada por governos e políticas públicas e privadas, as quais agridem o ambiente, a saúde, a economia local, qualidade de vida de grupos e trabalhadores, baseados na raça. O racismo ambiental refere-se à discriminação sistemática e injusta contra grupos étnicos ou raciais específicos em relação ao uso, poluição ou distribuição desigual de recursos ambientais. Isso pode incluir a localização de instalações industriais poluentes, a disposição de resíduos tóxicos ou a falta de acesso a serviços ambientais essenciais em áreas habitadas por minorias étnicas.

O conceito de racismo ambiental destaca a maneira como as políticas públicas e privadas podem perpetuar a desigualdade racial, causando danos significativos ao meio ambiente e à saúde das comunidades marginalizadas. Isso reflete formas de violência estrutural e institucional que privam grupos raciais específicos de seus direitos básicos à saúde e ao bem-estar.

## **O racismo ambiental no Brasil**

O ponto comum das bases do racismo, sob a perspectiva da modernidade, da colonialidade e do capitalismo, são as origens da degradação ambiental e das desigualdades sociais, sobre as populações de matrizes afrodescendente no Brasil (Barrozo e Sanchez, 2015).

As políticas e práticas de racismo ambiental têm impactos diretos na saúde e na qualidade de vida das comunidades afetadas. A exposição

a poluentes ambientais, como toxinas industriais ou poluição do ar, pode aumentar o risco de doenças respiratórias, câncer e outros problemas de saúde em áreas habitadas por minorias raciais.

O racismo ambiental está intimamente ligado às desigualdades socioeconômicas, onde comunidades racialmente discriminadas enfrentam barreiras adicionais no acesso a empregos, educação de qualidade, moradia segura e serviços de saúde. Isso perpetua ciclos de pobreza e marginalização. O conceito de racismo ambiental ressalta a importância da justiça ambiental, que exige o reconhecimento e a correção das disparidades raciais na distribuição de benefícios e ônus ambientais. Isso inclui o fortalecimento de políticas anti-discriminatórias e a garantia de participação equitativa das comunidades afetadas nas decisões ambientais.

De acordo com Filgueira (2021), o racismo ambiental pode ser definido como a privação ou negação de direitos ambientais fundamentais a determinados grupos com base em sua raça ou origem étnica, o que significa que certas comunidades são desproporcionalmente afetadas por impactos ambientais adversos, como poluição, contaminação e degradação ambiental, devido a fatores raciais. Filgueira (2021) sustenta que o racismo ambiental resulta em uma escassez ou carência de direitos ambientais para certas comunidades, especialmente aquelas historicamente marginalizadas ou discriminadas. Tal fato reflete uma forma de injustiça ambiental, onde a distribuição desigual de benefícios e ônus ambientais está ligada a fatores raciais e étnicos.

Nesse contexto, o racismo ambiental pode ter impactos significativos na qualidade de vida dessas comunidades, aumentando os riscos à saúde e reduzindo o acesso a recursos ambientais seguros e saudáveis. Pode-se citar como exemplo as áreas urbanas de minorias étnicas que muitas vezes enfrentam altos níveis de poluição do ar devido à localização de indústrias poluentes próximas (Filgueira, 2021).

A discussão sobre o racismo ambiental destaca a interseção entre questões ambientais e sociais, enfatizando a importância de abordar as disparidades raciais na formulação de políticas e práticas ambientais. Concluir que o racismo ambiental representa uma privação de direitos

fundamentais lança luz sobre a necessidade de promover a justiça ambiental e combater a discriminação racial em todas as esferas da sociedade (Filgueira, 2021).

Fazendo uma análise sobre os estudos de racismo ambiental realizados no Brasil, destaca-se o estudo de Herculano (2006), que afirma que os casos de racismo ambiental denunciados no Brasil se exteriorizam de maneira diversa da maneira em que racismo ocorreu e ocorre nos Estados Unidos. Em locais onde a desigualdade social alcança grande destaque, o racismo ambiental ganha evidência, uma vez que vai além da questão ambiental e exterioriza os anseios da população diretamente afetada.

Jesus (2020), o qual defende que há um perfil racial das pessoas mais vulneráveis e vitimizadas pelas condições ambientais insalubres, o que contribui para o genocídio da população negra. Após analisar dados do IBGE, o autor defendeu que a população negra é mais acometida por doenças em razão da falta de saneamento do que a população branca. Essa é uma consequência do racismo ambiental, que evidenciam a deficiência de oferta de políticas públicas de saneamento, expondo a população negra a precarização de acesso à água, esgoto e coleta de lixo, tornando-a mais vulnerável a riscos à saúde. Dessa forma, Jesus (2020) enfatiza que a omissão do Estado é preponderante para a permanência secular das péssimas condições de higiene e saúde da população negra. Nesse passo, afirma que o saneamento básico deve ser alvo de programas e políticas públicas governamentais, eis que tem se estabelecido como um privilégio e mecanismo de controle racial.

Filgueira (2021) realiza uma revisão teórica sobre o racismo ambiental e realiza uma relação entre o racismo ambiental e ecologia política. Define o racismo ambiental, trazendo os conceitos de Robert Bullard, trazendo a importância de combater o racismo ambiental, relacionando-o à biopolítica, cidadania e às injustiças socioambientais. Conclui que é necessário entender a lógica segregacionista territorial em vigor no Brasil. Desta maneira, a análise do racismo ambiental deve ser ampliada para abordar as desigualdades espaciais urbanas e a negação da cidadania enfrentada por alguns grupos étnicos.

Em sua pesquisa, Costa e Xavier (2022) discutem políticas ambientais no Brasil, relacionando o racismo ambiental com a teoria crítica dos direitos humanos. Os autores desenvolvem um estudo teórico, ressaltando a importância de uma reflexão, a fim de construir um novo paradigma civilizatório para grupos vulneráveis, pautado nas práticas do bem viver, como um referencial contra-hegemônico.

Já Lorena *at al* (2022) refletiu acerca do racismo ambiental e saúde no Brasil, com foco na pandemia de COVID-19. A partir da análise de dados documentais do Estado do Piauí, os autores adotam a abordagem quantitativa, para enfatizar que o racismo ambiental como um problema de saúde pública, destacando a necessidade visibilizar as narrativas de grupos vulneráveis para reorientar a construção de políticas públicas.

Nascimento (2023) realiza uma revisão de literatura integrativa, com o objetivo de compreender como a literatura científica tem abordado a temática do racismo ambiental no Brasil. Utiliza como metodologia a revisão bibliográfica sistemática integrativa, analisando estudos publicados, a fim de compreender os conceitos, teorias e metodologias aplicadas. Apesar do aumento dos estudos acerca do racismo ambiental no Brasil, a discussão sobre a temática ainda é insuficiente no Brasil, evidenciando a necessidade de mais pesquisas nesta área. Argumenta que o racismo pode ser socioambiental, abrangendo espaços urbanos e rurais, além de não se restringir apenas a pessoas negras, uma vez que afeta também caiçaras, indígenas, pescadores e pessoas atingidas por barragens.

Rougeon, Mota e Trad (2023) analisa o conceito de racismo ambiental, fazendo uma comparação entre os Estados Unidos e a América Latina, destacando os elementos comuns em face do colonialismo e do capitalismo. Os autores sustentam que os casos de racismo ambiental no Brasil vem acompanhado de críticas ao colonialismo e ao capitalismo, pautado por alternativas sistêmicas ao desenvolvimento, baseadas nos modelos de vida locais e nas cosmologias, que se encontram em destaque na agenda ambiental, além de propor uma análise crítica inspirada no pensamento decolonial.

Nesse contexto, Rougeon, Mota e Trad (2023) concluem que o conceito de racismo ambiental está relacionado não somente com lutas do pas-

sado, mas também aponta para novas formas de resistência, sociabilidade e interação com a natureza. Sustentam ainda que o racismo ambiental tem sido discutido sob a perspectiva da ecologia política na América Latina, entretanto, o tema ainda suscita muitas discussões, mormente sob a perspectiva decolonial, devendo o debate ser refletido em mudanças na legislação nacional e internacional. Rougeon, Mota e Trad (2023) destacam ainda que o importante papel de atores como o Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais (CLASCO), que baseiam suas agendas em diálogos interculturais. Por fim, sugerem como pesquisas futuras pesquisas geográficas sobre ecologias políticas relacionais, interseccionais e hemisféricas de raça nas Américas.

Mir e Gandolfi (2023) afirmam que o mito da democracia racial no Brasil, bem como a meritocracia contribuem para o negacionismo do racismo ambiental que a população negra sofre. Destacam que a supremacia branca se funda em um discurso racista de meritocracia, que atribui os méritos à branquitude. Nesse passo, as políticas públicas estabelecidas com base na supremacia branca geram maior desigualdade social em relação à população negra.

Mir e Gandolfi (2023) defendem que o racismo ambiental é uma manifestação de injustiça ambiental, evidenciando fatores raciais, por meio de como o Estado exerce seu poder. Nesse passo, o racismo ambiental se exterioriza com políticas públicas diferenciadas em razão da questão racial, beneficiando determinados segmentos populacionais, em detrimento de outros. Dessa maneira, o próprio Estado viabiliza o desenvolvimento do racismo ambiental, por meio da exploração de territórios ancestrais de povos originários e populações tradicionais, com o objetivo de implementar projetos de desenvolvimento, gerando uma situação de injustiça social em relação à povos originários, comunidades tradicionais, quilombolas e indígenas (Mir e Gandolfi, 2023).

Nesse contexto, é possível afirmar que o racismo ambiental no Brasil se expressa de diversas maneiras, tais como a construção de hidrelétricas, projetos turísticos, instalação de lixões próximos a comunidades, que geram diversos danos ambientais, dentre os quais, a contaminação de rios. Desse modo, as consequências do racismo ambiental impactam as populações mais vulneráveis, afetando a saúde pública, os

direitos territoriais, o bem-estar coletivo, acarretando enfermidades e mortes (Mir e Gandolfi, 2023).

Silveira, França e Dias (2023) relacionam as práticas de racismo ambiental e o caso Braskem em Maceió-AL, fundamentando a investigação nas bases teóricas da criminologia verde do sul. Utilizando a técnica de pesquisa da documentação indireta, concluiu que o caso da Braskem, é um exemplo de racismo ambiental, praticado por grandes corporações no sul global, enfatizando que o desastre ambiental desencadeou ameaças ao ecossistema local, que são vitais para a biodiversidade e economia locais.

Carolino *at al* (2023) realizou um estudo etnográfico da população de um território periférico de Minas Gerais, em contextos marcados pelo racismo ambiental e desigualdade. Após as entrevistas realizadas, os resultados mostram que a comunidade estudada enfrenta graves problemas socioambientais acarretados pela fábrica de tecidos, que despeja dejetos em curso d'água e influencia no bem estar dos moradores. Conclui pela necessidade da presença do Poder Público no local, o qual está carente de políticas públicas, apesar de diversas manifestações da população, o que tem contribuído para a manutenção do racismo ambiental.

Santos e Jesus (2023) destacam que o racismo ambiental é uma das vertentes da desigualdade em saneamento, ressaltando que essa desigualdade socioambiental aflige principalmente mulheres negras, eis que os domicílios chefiados por mulheres tendem a sofrer mais com a precariedade e falta de saneamento básico. Esse cenário de vulnerabilidade culmina em efeitos desastrosos para a população negra brasileira, uma vez que a saúde e a vida dessa população tem sido afetadas por doenças e morte, em razão da falta de saneamento básico adequados.

Fazendo uma análise dos estudos sobre racismo ambiental na Amazônia, nota-se que os estudos desenvolvidos são qualitativos, utilizando-se a etnografia. Encontrou-se o artigo de Costa *at al* (2023) analisa as mudanças no cenário e luta das comunidades quilombolas do Alto Trombetas, no Estado do Pará, destacando as transformações que ocorreram desde a criação de unidades de conservação federais e a instalação de atividades de mineração de bauxita na região. Por meio de pesquisa documental, discutiu-se a importância histórica dos territórios quilombolas na gestão de



seus territórios e concluíram que o reconhecimento das comunidades quilombolas são importantes para o desenvolvimento de políticas e práticas de conservação mais equitativas e necessárias para a promoção da justiça ambiental.

Já a pesquisa de Câmara *at al* (2024) analisa a relação entre racismo institucional e ambiental e insegurança alimentar em uma comunidade quilombola do Maranhão-MA. Utilizando-se de entrevistas semi-estruturadas e análise documental, a pesquisa demonstrou que a insegurança alimentar é prevalente na comunidade quilombola estudada, além de ser constatada uma desigualdade de gênero na comunidade, na qual a maioria das entrevistadas eram mulheres, desempregadas e com baixa escolaridade. Concluiu-se que a interseccionalidade deve ser observada na análise do racismo em comunidades quilombolas, bem como enfatizou a necessidade do desenvolvimento de políticas e programas em combate à insegurança alimentar e ao racismo ambiental na região.

Percebe-se que na região amazônica ainda há poucos estudos relacionados ao racismo ambiental, tanto teóricos quanto empíricos, bem como, nota-se a ausência de estudos sob abordagem quantitativa sobre a temática, no Brasil.

## **O racismo ambiental como instrumento de colonialidade nas comunidades quilombolas de Barcarena-PA**

Neste estudo, analisou-se os autos dos processos Processo nº 0802653-19.2021.8.14.0008 - imissão na posse, proposto pelo Município de Barcarena-PA em desfavor da do presidente da Associação Quilombola Indígena Sítio Conceição - ACOMQUISC, na 1ª Vara Cível e Empresarial da Comarca de Barcarena-PA e Processo nº 0801917-14.2020.8.14.0015 – Ação de Reintegração de Posse, proposto pela ACOMQUISC contra a prefeitura de Barcarena-PA. Ambos os processos se referem ao conflito existente entre a Prefeitura de Barcarena e a Associação da Comunidade Quilombola Indígena Sítio Conceição (ACOMQUISC), relacionado à regularização fundiária da área ocupada pela Comunidade Quilombola Sítio Conceição.

Os processos judiciais e documentos analisados revelam uma série de conflitos fundiários e socioambientais envolvendo a Comunidade Quilombola Sítio Conceição, em Barcarena-PA. A análise dos dados documentais expõe uma clara manifestação de racismo ambiental (Bullard, 2004), caracterizada pela violação dos direitos territoriais e pela exclusão das comunidades quilombolas dos processos de regularização fundiária e acesso a recursos naturais essenciais, como a água. A seguir, os principais resultados são discutidos à luz da literatura sobre racismo ambiental e colonialidade do poder.

A luta pela vida e pelo território apontam que a vida não pode ser pensada fora da natureza, eis que dessas lutas emergem mundos relacionais (Escobar, 2014). Melo e Barzano (2021) afirma que a mercantilização de áreas da comunidade, como a nascente do rio é um fator relevante para a modificação das práticas dos moradores, fomentando uma lógica comercial privada para os recursos naturais. O rio representa a sobrevivência do território para essa comunidade, seja como espaço coletivo de lazer, seja como recurso fundamental para as atividades produtivas. Concluiu que os sujeitos quilombolas são detentores de saberes relevantes para a compreensão de seus modos de vida e do território em que habitam. Afirma que é imprescindível adotar perspectivas decoloniais e insusgentes nas pesquisas relacionadas ao racismo ambiental, a fim de viabilizar outras maneiras de ser, de existir e de se relacionar com a natureza.

Escobar (2014) afirma que a modernidade atribuiu a si o direito de ser o mundo, considerado civilizado, livre e racional, à custa de outros mundos existentes e/ou possíveis. As outras experiências de mundo são chamadas de ontologias relacionais, no sentido de que todos os tipos de seres vivos dependem dos outros para sua existência. Nesse sentido, a pressão sobre os territórios, evidenciada em todo mundo, pode ser observada como uma guerra contra esses mundos relacionais e uma tentativa de dissolver todo o coletivo. Apesar de a comunidade ter iniciado o processo de titulação junto ao INCRA, o município ignorou as recomendações do Ministério Público Federal e continuou com o processo de regularização urbana na área reivindicada pela comunidade.

Melo e Barzano (2021) destacam que a expropriação do território é uma das bases da inferiorização dos/as quilombolas, tornando claro o racismo ambiental, na medida em que observa-se a apropriação das margens do rio por fazendeiros, os quais degradam o meio ambiente e ameaçam os modos de vida quilombola. Este grupo étnico racial tem sua história relacionada com a questão territorial, padece com a ineficácia do Estado em regularizar a situação fundiária e os impactos ambientais resultantes das atividades de fazendeiros que degradam e exploram os ecossistemas.

Melo e Barzano (2021) defendem que as injustiças geradas pelo modelo de produção capitalista são além das desigualdades socioeconômicas, na medida em que interferem no acesso aos recursos ambientais e na exposição à degradação ambiental. Nessa senda, a o movimento de justiça ambiental surge para questionar a desigualdade ambiental a que determinados grupos étnicos e sociais estão submetidas e pensar em soluções que permitam a esses grupos o acesso equânime aos recursos ambientais e não precisar suportar uma parcela desigual das consequências ambientais negativas (Acsegrad, 2009).

Esse cenário evidencia a lógica do racismo ambiental, conforme discutido por Pacheco (2024), que descreve a forma como populações negras e tradicionais são sistematicamente excluídas dos processos decisórios que envolvem suas terras e territórios. Além disso, a construção de um muro ao redor da área ocupada pela comunidade quilombola durante a pandemia de COVID-19, sem a consulta adequada, demonstra a continuidade de práticas de marginalização e desconsideração pelos direitos desses povos.

Ao desconsiderar os direitos territoriais da Comunidade Sítio Conceição e prosseguir com a regularização urbana em áreas quilombolas, a Prefeitura de Barcarena reforça essa estrutura colonial, que marginaliza e invisibiliza os direitos das comunidades tradicionais. Essa exclusão está diretamente relacionada à ideia de colonialidade do poder, como destacado por Quijano (2000), que sustenta que as populações racializadas, como as quilombolas, permanecem subjugadas em um sistema de hierarquias sociais e raciais que perpetua sua vulnerabilidade.

Outro ponto crítico observado nos dados documentais foi a ausência de políticas públicas voltadas para as comunidades quilombolas de

Barcarena, conforme demonstrado na análise da Lei Complementar Municipal nº 49/2016 (Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano de Barcarena) e do Plano Plurianual do Município (PPA 2022-2025). Nenhum desses documentos prevê ações ou programas específicos para as comunidades quilombolas, ignorando sua certificação pela Fundação Cultural Palmares e o processo de titulação em andamento pelo INCRA.

A falta de reconhecimento das comunidades quilombolas nas políticas públicas reforça a exclusão histórica dessas populações, como discutido por Rangel (2016). Essa exclusão é um dos elementos centrais do racismo ambiental, que se manifesta não apenas na negação dos direitos territoriais, mas também na falta de acesso a recursos essenciais e a serviços públicos de qualidade. Em Barcarena, essa ausência de reconhecimento contribui para o agravamento das condições de vulnerabilidade das comunidades quilombolas, que se veem desprovidas de proteção estatal.

A questão do abastecimento de água nas comunidades quilombolas de Barcarena foi amplamente discutida na 17ª Reunião do Comitê de Acompanhamento do TAC, realizada em 27 de abril de 2021. Durante a reunião, as lideranças comunitárias expressaram preocupações quanto à falta de transparência no projeto de expansão da rede de abastecimento de água e a exclusão de várias comunidades quilombolas, como Conceição, Cupuaçu e São Lourenço, da expansão da rede.

A exclusão dessas comunidades quilombolas do projeto de abastecimento de água é mais um exemplo de racismo ambiental, uma vez que elas são desproporcionalmente afetadas pela má qualidade dos serviços de saneamento, conforme discutido por Santos e Jesus (2023). As lideranças comunitárias relataram problemas de saúde, como dores estomacais, associadas à qualidade da água fornecida, que apresentava coloração avermelhada em algumas ocasiões, levantando sérias preocupações sobre a segurança desse recurso essencial.

Apesar da participação ativa das comunidades quilombolas nas reuniões do Comitê de Monitoramento do TAC da Hydro, percebe-se, na realidade, que a vontade da Empresa ainda prevalece. Apesar de serem ouvidas, as comunidades não estão sendo efetivamente escutadas. Escobar (2014) destaca que os grupos étnicos pensam em estratégias para fortale-

cer o controle do território, a prevenção do deslocamento e o direito à paz e à vida em territórios coletivos. Aponta como estratégias o fortalecimento de organizações territoriais étnicas. Portanto, a percepção e o entendimento do que significa bem viver (Acosta, 2019) para as comunidades quilombolas se torna imprescindível para o desenvolvimento de políticas públicas que realmente atendam as necessidades das comunidades atingidas.

Percebe-se também o descaso do Município de Barcarena-PA, na medida em que não promove a consulta prévia, livre e informada, que deve ser garantida às comunidades quilombolas nos projetos de desenvolvimento que impactem suas existências e seus territórios. Além de ser um dos princípios fundamentais da Convenção 169 (OIT/1989) (Grabner, 2018), a consulta prévia deve ser observada como medida de concretização do Objetivo 8 da Agenda 2030, onde foi definido como meta o crescimento econômico voltado para o desenvolvimento e inclusão (ONU, 2015).

Os dados reforçam a crítica de Bullard (2004), que argumenta que o racismo ambiental opera ao desconsiderar as necessidades básicas das populações marginalizadas, especialmente no que se refere ao acesso a água potável e saneamento. A falta de clareza sobre os critérios para a inclusão das comunidades quilombolas no projeto de expansão da rede de água, conforme relatado na reunião do TAC, demonstra como essas populações continuam a ser negligenciadas em decisões que impactam diretamente sua saúde e bem-estar.

Nota-se a ocorrência de racismo ambiental nas comunidades quilombolas de Barcarena-PA, na medida em que se verifica que a Municipalidade de Barcarena-PA desrespeita normas brasileiras, desobedecendo, inclusive, recomendações de atores do sistema de justiça, como é o caso do descumprimento da recomendação expedida pelo MPF.

Os resultados deste estudo corroboram a literatura sobre racismo ambiental e colonialidade do poder, destacando como as comunidades quilombolas de Barcarena são sistematicamente excluídas de processos decisórios que envolvem seus territórios e acesso a recursos essenciais. Essa exclusão não é um fenômeno isolado, mas parte de um sistema mais amplo de injustiça ambiental e social, como discutido por Alier (2007) e Ballestrin (2013), que vê as comunidades tradicionais e quilombolas como

vítimas das lógicas de desenvolvimento impostas pelas elites econômicas e políticas.

Para Quijano (2005), a colonialidade impõe uma classificação racial/étnica da população mundial como fundante deste padrão de poder. Nesse contexto, o conceito de raça é uma construção social sem qualquer relação com processos biológicos, entretanto, utilizado da perspectiva política e social, eis que determina condições e lugares ocupados por negros e brancos na sociedade (Quijano, 2005). Quijano (2000, p. 343) realiza uma análise de como as estruturas coloniais continuam a influenciar o mundo pós-colonial, por meio do conceito de colonialidade do poder, que se utiliza do conceito de raça para perpetuar um padrão de poder e de escala social que situa o homem branco como acima do indígenas e negros, com base em traços fenotípicos, para construção de categorias raciais: brancos, negros, indígenas.

Essa classificação racial se tornou um eixo fundamental para a organização das relações de poder, determinando uma hierarquia social onde os colonizadores eram vistos como superiores e os colonizados como inferiores. Essa estrutura racializada permeia várias dimensões do poder mundial e tem um caráter mais duradouro do que o próprio colonialismo. O sucesso da Europa Ocidental em se tornar o centro do sistema-mundo moderno desenvolveu um etnocentrismo baseado na classificação racial da população mundial. Os Europeus justificavam a dominação colonial e racial, por se considerarem como superiores, de modo que a modernidade e a racionalidade eram entendidas como experiências exclusivamente europeias (QUIJANO, 2005, p. 121). Nesse contexto, a combinação de etnocentrismo e classificação racial consolidou a visão dos europeus como superiores, justificando o domínio colonial e criando uma ordem cultural global em torno da hegemonia europeia (Quijano, 2005, p. 122).

Ainda sobre a questão da colonialidade, Grosfoguel (2018) defende que a hegemonia do conhecimento, no sentido de que a epistemologia eurocêntrica dominante não admite outra epistemologia como meio de produção do pensamento crítico. Nesse contexto, essa hegemonia da modernidade europeia anula o legado histórico e intelectual dos povos indígenas, africanos, conceituados como primitivos e irracionais. Evidenciou-se uma

geopolítica do conhecimento, no sentido de que o poder, o saber e as dimensões culturais se definiam a partir da visão do pensamento europeu.

Castro (2019) denomina de zonas de sacrifício, áreas onde os direitos das populações locais são desconsiderados em prol dos interesses econômicos e industriais. Ao analisar os conflitos fundiários e os problemas relacionados ao saneamento básico, é evidente que as comunidades quilombolas de Barcarena estão sendo transformadas em zonas de sacrifício, onde o racismo ambiental e a colonialidade do poder convergem para marginalizar essas populações.

Este estudo foi limitado pela análise de apenas dois processos judiciais e documentos relacionados a Barcarena, o que pode restringir a generalização dos resultados para outras comunidades quilombolas no Brasil. Além disso, a dificuldade de acesso a informações mais detalhadas sobre a atuação da prefeitura e das empresas no território quilombola também representou um desafio para uma análise mais abrangente.

Pesquisas futuras devem ampliar o escopo de análise para outras comunidades quilombolas na Amazônia e em outras regiões afetadas por grandes empreendimentos industriais. Além disso, é necessário investigar mais profundamente as dinâmicas de poder entre as empresas, o Estado e as populações quilombolas, bem como explorar soluções práticas para garantir a justiça ambiental e a proteção dos territórios tradicionais.

## **Considerações finais**

Buscou-se com o presente estudo analisar em que medida o racismo ambiental é um instrumento de colonialidade do poder nas comunidades quilombolas de Barcarena-PA. Apesar das diversas normas vigentes, que garantem direitos às comunidades quilombolas, ainda percebe-se o descaso e a violação de seus direitos fundamentais pelo próprio Poder Público.

Projetos de desenvolvimento são pensados e executados à despeito da opinião e consulta às comunidades atingidas, mostrando que a Municipalidade de Barcarena-PA age em desacordo com a Constituição Federal e com a Convenção 169 da OIT, a qual garante o direito fundamental à consulta prévia, livre.

Há mais de 40 anos as comunidades quilombolas de Barcarena-PA lutam por reconhecimento e sofrem com o descaso e racismo ambiental, tendo seus direitos territoriais banalizados, ao ver o avanço de obras públicas, como a estação de tratamento de esgoto, que a Prefeitura pretende construir na comunidade Sítio Conceição.

Percebe-se que as autoridades competentes desconsideram as normas vigentes, em seu verdadeiro sentido, eis que o pensamento e a cosmovisão das comunidades atingidas por projetos de desenvolvimento econômico somente tem sido ouvidas após a ocorrência de desastres ambientais.

O desenvolvimento de pesquisas, no sentido de repensar a racionalidade econômica existente é uma medida que se impõe. Fomentar o diálogo de saberes entre as comunidades e o Poder Público é a melhor forma de minorar os danos centenários sofridos por essas comunidades.

Apesar desse diálogo ter sido realizado e estar sendo construído junto às comunidades, verifica-se que as comunidades quilombolas continuam e, situação de pobreza e sofrendo efetivo descaso do Poder Público. Fica o questionamento se a forma como é conduzido o diálogo entre os membros da comunidade e o Poder Público é realmente profícuo e como pode ser revisto.



## Referências

- ACOSTA, A. **O bem viver**: Uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Elefante, 2019.
- ACSELRAD, H.; MELLO, C.; BEZERRA, G. **O que é justiça ambiental**. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.
- ALIER, J. M. **O ecologismo dos pobres**: Conflitos ambientais e linguagens de valoração. São Paulo: Contexto, 2007.
- BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 11, p. 89-117, 2013.
- BALLESTRIN, L. Colonialidade e democracia. **Revista Estudos Políticos**, v. 5, n. 1, p. 1-20, 2014.
- BARROZO, L.; SÁNCHEZ, C. Educação ambiental crítica, interculturalidade e justiça ambiental: entrelaçando possibilidades. *In: Anais do VIII EPEA — Encontro Pesquisa em Educação Ambiental*. Rio de Janeiro, 2015. Disponível: [http://epea.tmp.br/epea2015\\_anais/pdfs/plenary/139.pdf](http://epea.tmp.br/epea2015_anais/pdfs/plenary/139.pdf). Acesso: 25/10/2024.
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Senado Federal / Centro Gráfico, 1988.
- BRASIL. **Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003**. Brasília: Senado Federal / Centro Gráfico, 2003.
- BULLARD, R. Enfrentando o racismo ambiental no século XXI. *In: H. ACSELRAD; S. HERCULANO; J. A. PÁDUA (Orgs.) Justiça ambiental e cidadania*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.
- CASTRO, E. Estratégias de expansão territorial de empresas minerais na Amazônia, desastres socioambientais e “zonas de sacrifício”. *In: E. R. CASTRO; E. D. CARMO (orgs.) Dossiê desastres e crimes da mineração em Barcarena*. Belém: NAEA, 2019.
- CASTRO, E. Razão decolonial, experiência social e fronteiras epistemológicas. *In: E. CASTRO (org.) Pensamento crítico latino-americano*. Buenos Aires / São Paulo: CLACSO / Annablume, 2021.
- DUSSEL, E. **O encobrimento do outro**: A origem do mito da modernidade. Petrópolis,: Vozes, 1993.
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In: A colonialidade do saber: etnocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, p. 107-126, 2005.
- ESCOBAR, A. **Encountering development**: The making and unmaking of the

Third World. Princeton: Princeton University Press, 1995.

ESCOBAR, A. **Sentipensar con la tierra**: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Medellín: Ediciones Unaula, 2014. Disponível: [http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/escposunaula/20170802050253/pdf\\_460.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/escposunaula/20170802050253/pdf_460.pdf). Acesso: 09/07/2024.

**FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES**. Certidões expedidas às comunidades remanescentes de quilombo. Disponível: [https://www.gov.br/palmares/pt-br/departamentos/protecao-preservacao-e-articulacao/CRQs\\_CERTIFICADAS\\_versao\\_10\\_01\\_241PDF.pdf](https://www.gov.br/palmares/pt-br/departamentos/protecao-preservacao-e-articulacao/CRQs_CERTIFICADAS_versao_10_01_241PDF.pdf). Acesso: 26/01/2024.

GRABNER, M. L. A Convenção 169 da OIT e sua aplicação em defesa dos direitos territoriais das comunidades tradicionais quilombolas: a consulta e o livre consentimento como direito fundamental. *In*: **MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL**. Reconhecimento de direitos territoriais de comunidades quilombolas. Brasília: MPF, 2018.

HERCULANO, S. Lá como cá: conflito, injustiça e racismo ambiental. *In*: **Anais do I Seminário Cearense Contra o Racismo Ambiental**. Fortaleza, 2006.

MIGNOLO, W. Colonialidade: O lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 12, p. 11-21, 2013.

OIT. **Convenção nº 169, de 7 de junho de 1989**. Disponível: <https://www.oas.org/dil/port/1989%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20Povos%20Ind%C3%ADgenas%20e%20Tribais%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20OIT%20n%20%C2%BA%20169.pdf>. Acesso: 25/01/2024.

ONU. **Transformando nosso mundo**: A Agenda 2030 para o desenvolvimento sustentável. 2015. Disponível: <https://brasil.un.org/sites/default/files/2020-09/agenda2030-pt-br.pdf>. Acesso: 25/01/2024.

PACHECO, T. **Racismo ambiental**: O que eu tenho a ver com isso? Disponível: <https://racismoambiental.net.br/textos-e-artigos/racismo-ambiental-o-que-eu-tenho-a-ver-com-isso/>. Acesso: 17/02/2024.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder y clasificación social. **Journal of World-Systems Research**, v. 11, n. 2, p. 342-386, 2000.

RANGEL, T. L. V. Racismo ambiental às comunidades quilombolas. **Revista Interdisciplinar de Direitos Humanos**, v. 4, n. 2, p. 129-141, 2016.

SANTOS, B. S. **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2009.

SANTOS, I. P. O.; JESUS, V. Consequências da inadequação em saneamento na vida-morte da população negra brasileira. **Diálogos Socioambientais: Racismo Ambiental**, v. 6, n. 17, 2023. Disponível: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/7957891/mod\\_resource/content/1/Di%C3%A1logos%20Socioambientais%20Racis](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/7957891/mod_resource/content/1/Di%C3%A1logos%20Socioambientais%20Racis)

mo%20Ambiental.pdf. Acesso: 17/10/2024.

SARMIENTO, C. E. B.; CABEZAS, S.; FORERO, A.; RIVERA, I.; VIDAL, I. Más allá de la criminología: un debate epistemológico sobre el daño social, los crímenes internacionales y los delitos de los mercados. *In*: I. RIVERA (org.). **Delitos de los Estados, de los Mercados y dano social**: debates en criminología crítica y sociología jurídico-penal. Barcelona: Anthropos, 2014.

SILVA, L. H. P. Ambiente e Justiça: racismo ambiental no contexto brasileiro. *In*: **Anais do XI Congresso Luso-Brasileiro de Ciências Sociais**, 07-10 ago. 2011. Disponível: [http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1306222361\\_ARQUIVO\\_racismoambientalsalvador.pdf](http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1306222361_ARQUIVO_racismoambientalsalvador.pdf). Acesso: 25/10/2024.

SOUZA, A. S. **Direito e racismo ambiental na diáspora africana**: Promoção da justiça ambiental através do direito. Salvador: EDUFBA, 2015.

TRANFIELD, D.; DENVER, D.; SMART, P. Towards a methodology for developing evidence-informed management knowledge by means of systematic review. **British Journal of Management**, v. 14, p. 207-222, 2003.



# **Cultura feminina, temporalidade e dinheiro:** Relatos de violência obstétrica de mulheres-mães na cidade de Belém

*Jússia Carvalho Ventura*

## **Introdução**

A vida é uma relação dialética do tempo, dotada de passado, presente e futuro (Ricoeur, 2016), com uma lógica *presenteísta* no qual o presente é estendido e pode ser dividido em três tempos: presente-passado, presente-presente e presente-futuro (Ricoeur, 2016). O tempo é um elemento de estruturação da realidade humana, tendo em vista que o tempo para ter relevância precisa ser compartilhado socialmente (Ferreira, 2000). uma atividade coletiva, criando a possibilidade de sincronia e desvelamento da estrutura dos fenômenos, que permite que o ser humano entenda, sinta e possa transformar o lugar/espaço no qual está inserido a partir do tempo. Esse espaço sendo alienado das existências individuais parece distante das próprias subjetividades, servindo, então, como um meio de circulação, como ocorre com o dinheiro e a informação mediadores de um vínculo com o conjunto social (Simmel, 1998). Sendo assim, iniciou-se um processo de distanciamento da subjetividade em relação ao espaço, tendo em vista o desdobramento da relação entre dinheiro e posses. Se tiver dinheiro é possível adquirir bens, inclusive desenvolver atividades, anteriormente, ligadas ao saber banal do cotidiano. A realidade não é pura

e simplesmente, mas é a realidade para alguém (Simmel, 1997), mesmo que seja atravessada por acontecimentos da vida banal.

Os acontecimentos são condicionados, visto que para a vida existir é necessário que haja continuidade. A existência do ser é a própria continuidade do tempo e dos acontecimentos. Para Simmel (2014) para que haja história é preciso que os fenômenos sejam contínuos, para que se olhe o todo, sem tentar endentar cada fragmento. É a continuidade que permite a compreensão dos fenômenos. Neste artigo olhamos para o social a partir de Simmel, no qual o sujeito e o objeto nascem da interação da consciência do mundo. De modo que a identidade dos elementos depende das relações que entre si estabelecem. Dessa maneira, o ser é, enquanto consciência intencional, interação com o mundo que já está estabelecido materialmente e culturalmente.

O objetivo é discutir a violência obstétrica na cidade de Belém, no período de março a junho de 2019. A via de parto, como a cesariana, pode indicar violência quando o direito de escolha sobre o próprio corpo é cerceado. Para compreender essa influência analisamos dados quantitativos do DATASUS referentes ao número de partos na região metropolitana de Belém e dados qualitativos coletados a partir de entrevistas com mulheres escolhidas a partir de depoimentos na rede social Instagram, os quais foram buscados a partir da *hashtag* #violenciaobstetrica. A partir dessa busca encontramos quase 20 mil relatos de mulheres que sofreram algum tipo de violência enquanto pariam, dos quais selecionamos as mulheres da cidade de Belém, totalizando 430 relatos. Entretanto, apenas 15 dos partos desses relatos encontrados por meio da *hashtag* ocorreram no ano de 2019. Foi assim que selecionamos as nossas entrevistadas. Enviamos mensagem a todas as quinze, mas tivemos resposta apenas de 10 mulheres-mães. Ouvimos 10 relatos de mulheres em entrevistas feitas, com um contato realizado primeiramente por meio do Instagram e posteriormente com entrevistas feitas pelo *Google Meet*. Os relatos, aqui, contados preservam as identidades das mulheres-mães e utiliza nomes fictícios, tendo em vista a sensibilidade da temática. Além das histórias dos partos dessas mulheres utilizamos também dados disponibilizados pelo Sistema Único de Saúde (SUS) quanto aos partos realizados no Brasil. A pesquisa é orientada pela

discussão em Simmel sobre o impacto do trabalho e da cultura do dinheiro na modernidade, principalmente quando tratamos dos acontecimentos ligados à cultura feminina.

## **Parto: um ritual da cultura feminina**

O nascimento é um ritual familiar, social e cultural. Quando pensamos em ritual, muitas vezes, percebemos como formalidade ou referente a atos religiosos. Entretanto, entendemos como rituais os eventos, repetidos diversas vezes, que concedem legitimidade e organizam a vida social a partir de valores e visões de mundo. Sendo assim, são momentos que permitem segurança, já que os participantes compreendem as etapas de cada acontecimento, devido a repetição e sentem-se seguros pelo conhecimento do futuro, do porvir. Então, é criada uma sensação de coesão social, na qual são partilhados sentimentos, vivências e experiências. O ritual tem como premissa a manutenção do *status quo*, apesar de rituais inventados permitirem uma mudança social. A manutenção ocorre pela promessa de perpetuação dos grupos sociais, tendo em vista que transcende o tempo presente e passa a ser dotado de uma temporalidade *presenteísta*.

O parto é um ritual, não apenas uma ritualização como defende Robbie Davis-Floyd (1992). É um ritual que faz parte da experiência do ser com o mundo. Aqui, não vamos discutir o ato ritual de Victor Turner, que é uma manifestação repleta de simbologias e representações que podem estar associadas a uma cosmologia ou a aspectos quotidianos de uma sociedade. Isso porquê para Turner (1974) o ritual é feito de modo que nem tempo, espaço e sujeitos são os mesmos da vida quotidiana, pois as pessoas, o tempo e o espaço estão sob influência uma atmosfera simbólica que ressignificam atributos e status (Turner, 1974; Costa, 2013).

Estudar o parto é pensar no rito do nascimento, que é cercado de simbologias e determinantes culturais. O ritual de passagem que é o parto opera a *transformação da identidade social da mulher, em sua primeira experiência de parturição, constroem, de uma maneira porosa diferenças de raça, de classe, ordenadas através dos relacionamentos sociais assimétricos que regem o processo do parto hospitalar* (McCallum; Reis, 2005).

A sociedade dispõe de regras que guiam a vida em coletividade, inclusive modificando a universalidade de fatos biológicos, como o nascimento, tendo em vista que desde o local e via do parto até o comportamento da mulher e do bebê são colocados em padrões socialmente que enquadram os indivíduos. Cada grupo social tem rituais envoltos ao nascimento e é por meio desses rituais que as pessoas se relacionam e desenvolvem papéis sociais diferentes (Monticelli, 1997).

O ato de partear é uma experiência do cotidiano das mulheres, dessa maneira é constituído pelo saber feminino, com conhecimento popular passado de mãe para filha. A prática da assistência ao parto fazia parte do ambiente doméstico, com envolvimento de uma dimensão biológica, psicológica, relacional e espiritual. O ato de cuidar de outras pessoas, inclusive das mulheres durante o parto, faz parte do fazer feminino, como o trabalho das parteiras que tem uma prática de solidariedade feminina num evento natural e fisiológico, como o parto (Barboza; Mota, 2016). O parto normalmente agrupa mulheres (vizinhas, amigas, parentes) em volta da parturiente como um rito de passagem acompanhado de um universo simbólico. As parteiras ganharam espaço principalmente nas comunidades rurais e adquiriram experiência com a própria gravidez, com o próprio parto e de parentes próximos (Helman, 2003). O cuidado com as mulheres vinha ainda na gravidez e seguia no pós-parto. Ainda funciona assim em algumas localidades do Brasil, principalmente no meio rural e podem ser denominadas de diversas maneiras *Curiosa, Comadre, Leiga, Domiciliar, Aparadeira, Capoteira, Habilidade, Entendida e Assistente* (Acker et al, 2003).

Entretanto, o conhecimento científico transformou esse saber em fazer masculino (Progianti, 2001). A entrada dos homens, na cena dos partos, a partir da figura dos médicos marginalizou as parteiras e também as mulheres (Osava, 1997), parturientes, trazendo a esse momento uma visão cartesiana. Dessa maneira, o ambiente de nascimentos passou a ser cada vez mais instrumentalizado e ausente de afeto, tendo a tecnologia e as decisões médicas como protagonista e, muitas vezes, heroínas. Com essa transição, foi deixado de lado o estado natural da mulher de parir. Foi nesse contexto que o Brasil chegou a ser o campeão mundial de partos cesarianas, segundo a Organização Mundial da Saúde (OMS). Em 2015,



um documento da OMS divulgou que a taxa ideal de partos cesarianas giravam em torno de 10% e 15%, mas no Brasil esse número chega a 50% no Sistema Único de Saúde (SUS) e até 84% por cento quando trata-se da rede de saúde suplementar.

Esse sistema privilegia uma linha de produção de nascimento, tendo em vista que é baseado na temporalidade médica, que normalmente ausenta o direito da mulher de escolha acerca das intervenções sobre o próprio corpo, o corpo da criança, sem levar em consideração o tempo de formação do feto ou demais riscos associados. O dinheiro, o crescimento das metrópoles e a divisão do trabalho contribuem para essa autonomia do indivíduo, dando uma espécie de liberdade, característica da modernidade (Simmel, 1998).

O avanço na divisão social do trabalho é também revelador quando a posição da mulher na sociedade moderna, na medida em que homogeneíza (masculinizando) formas culturais de trabalho (Simmel, 1993) que são eminentemente femininas. Na visão do autor, o avanço histórico do trabalho humano na civilização ocidental levou a um processo de especialização que revelou uma cultura do trabalho inteiramente masculina, com raros espaços de exceção em que a mulher exercia o domínio e hegemonia. Para o autor, o ser feminino está intrinsecamente vinculado ao mundo da natureza, muito por conta da apropriação cultural dos fenômenos biológicos do corpo da mulher, como menstruação, gravidez, parto e amamentação.

Desta maneira, os acontecimentos biológicos tornariam o corpo feminino a centralidade da identidade da mulher, ou seja, estaria relacionada à natureza, reprimida pelo domínio masculino, pela razão, depreciando a subjetividade e a emoção. A alma feminina tem outro ritmo, outro modo de desempenho, no qual há afetividade (Simmel, 1993). A análise do autor em relação à cultura feminina resulta da crítica a filosofia do dinheiro, que nega a subjetividade, apesar de não discutir a ontologia do ser feminino. Segundo Simmel (1993) o sujeito feminino estaria mais preservado em relação à subjetividade, pois a mulher seria menos afetada, apesar de sê-lo, pelo processo de reificação das relações sociais.

Logo, “masculinizar” o trabalho de parto foi preciso padronizar os acontecimentos naturais e enquadrar numa lógica cartesiana, na qual o ho-

mem relaciona-se com o trabalho de forma impessoal, objetiva e tecnicista. Já a mulher, com o comportamento orgânico, em que o social é indivisível do biológico, teria uma lógica outra, constituindo ofícios impossibilitados aos homens pela demanda subjetiva e de compressão psicológica aprofundada. O mundo público seria masculino, espaço do debate entre pares, o espaço da política, já o espaço feminino era o privado, doméstico. Entretanto, esse estado de coisas tem sofrido deslocamento na estrutura social contemporânea, quando as mulheres passaram a questionar o lugar de subordinação por meio de movimentos sociais, que permitiram avanços significativos em direção à emancipação (Braga, 2004). Mais de um século depois das discussões de Simmel, as mulheres ainda precisam conquistar espaços frente à hegemonia masculina, que essencialmente não foi alterada.

Para Simmel (1993), diante uma cultura masculinizada, a mulher precisaria adaptar-se ao trabalho ou abandonar o que verdadeiramente era enquanto sujeito, perdendo a criatividade do próprio trabalho cultural elencado por Simmel (1993) como feminino, mas também àquelas atividades ligadas ao partejar. A cultura do trabalho, portanto, se apresenta, para Simmel (1993) em duas facetas: uma objetiva e outra subjetiva. A lógica do trabalho do parto cesárea representa a objetividade, a impessoalidade e o avanço da tecnologia no trabalho, quando busca a lógica do agendamento e não do uso da cirurgia para emergência, para salvar a vida do binômio mãe-bebê. Dessa maneira, a mulher precisou enquadrar-se, inclusive biologicamente, ao processo cartesiano e impessoal do parto cesárea, o que, especialmente em contextos como o brasileiro, tem acarretado a formação de um mercado que incentiva a inibição da subjetividade feminina, desde o ciclo menstrual, a gravidez, o parto e a amamentação. Os cheiros, o sangue e o leite são escondidos da sociedade, mesmo que faça parte da natureza da mulher.

No caso dos partos, utiliza-se da tecnologia para diminuir o tempo das gestações, o tempo dos partos e agilizar os nascimentos, aumentando a violência à cultura feminina. Quando o parto deixou o espaço privado das casas e passou para o espaço público dos hospitais resultou *na mais elaborada proliferação de rituais em torno deste evento fisiológico já vista no mundo cultural humano* (Santos, 2002, p.07). Por isso, Davis-Floyd

(1992) defende que os procedimentos obstétricos permanecem, independente da efetividade, da segurança ou do sofrimento que provoca, pois são *respostas rituais racionais para o medo extremo, em nossa sociedade tecnocrática, dos processos naturais dos quais esta sociedade depende para continuar a existência* (Davis-Floyd, 1992, p. 2-3), tendo em vista que *os médicos, como representantes da sociedade, podem desconstruir a vagina (e por extensão, suas representações), para então reconstruí-la de acordo com nossas crenças culturais e sistema de valores* (idem, p. 129). É a tecnologia que permitirá que as mulheres sejam capazes de dar à luz às crianças sem sequelas.

Depois de passar 22 horas em trabalho de parto, Antônia<sup>1</sup> que estava na sua primeira gestação, foi convencida pela médica de que a criança estaria correndo riscos, por isso acabou passando por uma cesárea desnecessária. A médica utilizou o conhecimento técnico unido ao momento de dor da paciente para encurtar o trabalho de parto, tendo em vista a demora do processo de nascimento e a ausência de apoio e incentivos para que a grávida pudesse estar confortável e segura durante todo o processo. Antônia sentia medo de perder o bebê.

Fiquei 22 horas em trabalho de parto, queria muito que fosse normal, mas já muito cansada dos agachamentos, sem comer nada durante todo o dia, a médica começou a dizer que eu não dilataria mais porque fazia 12 horas que a dilatação não aumentava. Que eu estava sofrendo à toa, que ela tinha experiência e que se eu não optasse pela cesárea naquele momento, ela faria isso no meu lugar pouco tempo depois porque a criança com certeza entraria em sofrimento. Mas estava tudo bem com a menina. Eu chorei muito e cedi. Tentaram me aplicar anestesia sem me avisar enquanto ela me abraçava, depois me “crucificaram” amarrando meus braços em forma de cruz. Um homem me depilou. Foi horrível para mim, enquanto ele depilava, eu já estava amarrada e anestesiada. Então não conseguia ver nem sentir onde ele tocava. Demoraram muito para deixar o meu marido entrar, algumas mulheres entravam e saíam da sala, mas eu fiquei em vários momentos sozinha com esse cara meio que em cima de mim.

O direito sobre o tempo biológico da mulher e do bebê, bem como o direito de decisão sobre o próprio corpo foram ignorado em detrimento

---

<sup>1</sup> Nome fictício, entrevista concedida à autora do artigo, por meio do *Instagram*, no dia 21 de junho de 2019.

a um enquadramento social. Quem diz que o tempo esgotou para o nascimento via natural e passa a ser obrigada a intervenção técnica? É uma temporalidade que deixa de lado o subjetivo do feminino, provocando violências que deixam marcas, psicológicas e muitas vezes físicas. Antes que o bebê entrasse em sofrimento já não havia como esperar, o tempo havia acabado, pois o modelo tecnocrático (ciência, tecnologia e patriarcado) sobrepôs os valores da natureza e dos indivíduos.

## **Violência obstétrica: uma desumanização de corpos que engravidam**

A discussão sobre violência obstétrica, no Brasil, começou entre as décadas de 1980 e 1990 por profissionais da saúde, defensores dos direitos humanos e reprodutivos das mulheres, impulsionada pelo movimento feminista. A crítica, na década de 1990, era sobre a condução de nascimentos e partos no Brasil, tendo em vista o excesso de intervenções e o desrespeito aos direitos da mulher. Nos anos 2000, a política pública federal de humanização da assistência ao parto foi introduzida no país a fim de discutir a violência obstétrica comumente vivida por parturientes.

Foi descentralizado o movimento para humanização do parto, com iniciativas separadas em cada Estado, porém com a mesma discussão de centrar na figura da mulher e não na tecnologia dos modelos de nascimento. Dessa maneira nasceu uma das redes mais atuantes para o parto humanizado no Brasil a Rehuna (Rede pela Humanização do Parto e do Nascimento), que foi responsável por elaborar a “carta de campinas”, um documento que denunciava a forma violenta da assistência ao parto, caracterizando-as como pouco humanas, constrangedoras e marcadas por intervenções desnecessariamente violentas, que fazia com que mulheres vivenciassem cenas aterrorizantes (Rattner, 2009).

Segundo Wolf e Waldow (2008) nesse processo de mudanças surgem paradoxos. O primeiro é referente ao uso da tecnologia nos nascimentos, o que impede muitos países de reduzir a morbimortalidade materna e perinatal (Diniz *et al.*, 2015). O segundo tem relação com o trabalho das parteiras em algumas regiões brasileiras, que tem como

recursos rezas, massagens, ervas medicinais e apoio às mulheres. Esse trabalho, apesar de desvalorizado por muitos profissionais da saúde, tem tido suas práticas comprovadas pela evidência científica, como respeito ao corpo da mulher a partir da facilitação do parto pelo processo fisiológico, ou seja, em busca da posição mais confortável para a mulher e o suporte emocional para estimular o vínculo e amamentação nos primeiros anos de vida (Rattner et al., 2009). Dessa maneira, surge um movimento contra violência obstétrica, no país, apoiando o protagonismo da mulher e entendendo os profissionais da saúde apenas como assistentes ao parto. O corpo da mulher e o bebê faz todo o processo para o nascimento, os profissionais necessitam apenas auxiliar o momento e intervir quando há uma intercorrência. O movimento, além de reconhecer o protagonismo feminino no nascimento dos filhos, defende o amparo legal e emocional aos direitos reprodutivos da mulher.

Para manutenção da dominação masculina, do patriarcado contemporâneo<sup>2</sup> (Machado, 2000) é preciso controlar os corpos femininos, o que perpassa inúmeros tabus, desde a virgindade até a criminalização do aborto. A justificativa do controle dos corpos pelo gênero ocorre quotidianamente, desde falas sobre a mulher ser mais tolerante a dor que os homens até o abuso de poder médico e pela *alienação das mulheres do processo decisório* (Diniz, 2019, s/p) sobre o próprio corpo. A violência obstétrica não desumaniza o corpo apenas das mulheres, mas de todas as pessoas que engravidam: homens trans e pessoas não binárias também são alvo de práticas violentas durante a assistência à gravidez, ao parto e pós-parto. As mulheres negras são as mais *estereotipadas, as mais excluídas, aquelas que sempre ‘suportam mais dor’, segundo premissas racistas disfarçadas em científicas, são as mais violentadas, as que não recebem anestesia (ou recebem demais), são as que mais morrem* (Curi et al, 2020).

---

2 Falar em dominação masculina, como o Fez Pierre Bourdieu, é mesmo muito promissor para abranger a dimensão simbólica, inconsciente e as representações sociais da dominação masculina (Bourdieu, 2010). Mas abordar somente a dominação, sem colocar em relevo a exploração sofrida e vivenciada pelas mulheres, é subsumir uma dimensão significativa da organização social de gênero da contemporaneidade. O conceito patriarcado permite estes dois âmbitos, a dominação e a exploração das mulheres, que estão estritamente interligados (Morgante; Nader, 2014, p. 01).

## **Parto Cesária: a temporalidade médica e a violência obstétrica**

A temporalidade não é simplesmente o tempo. A temporalidade é a relação temporal do homem, é a vivência humana na sensação do que está por vir, mas com uma visão do agora (Viana, 2012; Ricoeur, 2016). Desta maneira, o presente está intrinsecamente relacionado com a temporalidade. Quando se pensa na temporalidade há uma indagação sobre o sujeito, pois o tempo só se torna humano quando desenha experiências temporais, ou seja, está articulado de maneira narrativa (Ricoeur, 2016).

A ideia que interessa, aqui, é de que o presente é estendido, como um presente ampliado, e não como um instante pontual, pois está dividido entre espera, memória e atenção (Ricoeur, 2016) e por isso não é estático, apesar de continuar sendo uma espécie de passagem, de transição.

É transição o período vivido agora, tendo em vista que a temporalidade médica está acima da temporalidade da mulher e do feto. A chegada ao mundo é agendada de acordo com a disponibilidade do médico para fazer uma cirurgia. A gravidez, nestes casos, não ultrapassa o período de 39 semanas, sendo que as datas prováveis dos partos ocorrem apenas a partir da semana seguinte, na quadragésima semana de gestação. Nas maternidades, os partos cesarianos começam às sete e meia da manhã, param às 12h e retornam às 14h, permanecendo até às 18h.

O tempo é orquestrado para caber no comércio, na sociedade do consumo, e não atrapalhar o cotidiano dos médicos, que tem agendamento para todos os procedimentos inclusive para o começo da vida. Dessa maneira, os partos vaginais são deixados de lado, pois é preciso esperar um tempo impalpável, o que não pode ser contabilizado, agendado. É preciso que os bebês e o corpo da mulher estejam prontos para o parto. 10, 12, 24, 48 horas de trabalho de parto, em que a equipe de saúde fica à disposição da parturiente ganham outro lugar no comércio e passa a ganhar, nesse momento, uma nova roupagem para ser vendido como humanizado, uma volta às raízes em que as parteiras auxiliavam as mulheres a ganharem seus bebês.

Essa temporalidade da cesárea permite o aumento da instrumentalização da vida e também da violência. A violência obstétrica ocorre quan-

do a mulher é proibida de ter acompanhante, realiza-se procedimento sem prévia explicação sobre o motivo da realização ou da forma como funciona, quando um procedimento é feito sem a anuência prévia da mulher, são feitos procedimentos dolorosos ou constrangedores sem real necessidade, a mulher em trabalho de parto é tratada sem empatia, de maneira grosseira ou o bebê é separado da mãe após o nascimento sem necessidade clínica (D'Gregório, 2001). Também é considerada violência obstétrica o uso inadequado de tecnologias, intervenções e procedimentos desnecessários que potencializam riscos e sequelas tanto para mulher quanto para o bebê.

É isso que ocorre quando profissionais da saúde apropriam-se da técnica para tomar conta do corpo feminino e decidir pela mulher sobre a melhor maneira de parir e da criança nascer. Dessa maneira, cresce o número de cesáreas realizadas sem nenhuma evidência científica comprovada. Os médicos obstetras justificam a realização de uma cirurgia construindo medo e mitos na cabeça das mulheres. Medos e mitos esses que não se justificam cientificamente, como a ausência de passagem na região pélvica da mulher para o nascimento, o risco de que o cordão umbilical circule no pescoço do feto, tamanho do feto, pressão alta materna, entre outros. Não há impedimento evidenciado clinicamente para realização de parto vaginal nesses casos como comumente é ouvido por mulheres nos consultórios obstétricos.

Tatiana<sup>3</sup> já tinha ouvido relatos de dor e isso povoada o imaginário, mas foi a especialista que provocou o medo e decisão por uma cirurgia cesariana nas duas vezes e consequentemente na terceira filha, que espera agora.

Então, tinha os medos naturais do processo. Da dor, de não conseguir dar conta e ter força suficiente etc. Na minha primeira filha, tentei o normal. Comecei a falar com ela sobre as possibilidades, ela aceitava no início, mas, quase perto do parto, foi usando argumentos para que eu desistisse. Fiquei insegura e preocupada, acabei por desistir e aceitei a cesariana. Na segunda filha, também por receio da cicatriz da cirurgia (a distância de uma para outra é 1 ano e 11 meses), optei por cesariana. Agora, na terceira, não tenho mais escolha a não ser cesariana. O risco de ruptura da cicatriz é alto e vai ser o jeito. Inclusive, farei laqueadura.

---

<sup>3</sup> Nome fictício, entrevista concedida à autora do artigo, por meio do *Instagram*, no dia 14 de junho de 2019.

Não foi muito diferente no caso de Marilda<sup>4</sup> que acredita ter tido o poder de escolher sobre o próprio corpo e não ter passado por um momento de violência. Entretanto, a violência obstétrica também ocorre quando há indução da decisão da mulher pelo conhecimento técnico. O detenção do poder da técnica faz com que a mulher sinta segurança no conhecimento médico e medo do próprio corpo. Sendo assim, a mulher fica submetida a uma sensação de liberdade de escolha.

Meu médico me disse o seguinte, tens sobrepeso, você pode ter complicações tanto no parto normal quando na Cesária (por causa da anestesia). A diferença que não sabemos quantas horas de parto você terá e se no final terá passagem, e a Cesária é tudo muito rápido, porém também tem riscos... e ele me deixou escolher. Risco por risco, preferi ir pela indicação dele e confiar... Ele já tinha me ajudado a realizar meu sonho de ser mãe, ou você já ouviu casos de mulheres que engravidam com um terço de um ovário? Era para eu perder os 2 ovários, e ele conseguiu salvar uma parte de um deles.

Linguagem muito técnica se combina, muitas vezes, com falta de rigor científico, quando estudos com metodologias duvidosas forcem evidências que podem ser utilizadas no ambiente médico para induzir as pacientes a escolhas mais tecnológicas, tendo em vista que o profissional detém o conhecimento especializado. A naturalização e a frequência dessa apropriação do corpo feminino pelos profissionais da saúde são consideradas violência obstétrica pela defensoria pública (Rattner, 2009).

O alto índice de cesáreas, segundo a OMS, está associado a riscos de curto e longo prazo para mulheres e crianças, podendo afetar a saúde do país inclusive para futuras gerações. No documento da OMS, divulgado em 2018, são apresentados dados de 150 países, sendo que 18,6 por cento de todos os nascimentos são feitos por cesariana, variando de 1,4 por cento até 56,4 por cento. O Brasil está entre os índices mais altos. *Se aproximadamente 70% das mulheres iniciam a gestação desejando um parto normal (Nascer no Brasil, 2014) e mais de 50% delas termina numa cesariana, isto pode significar que o desejo de grande parte delas não está sendo respeitado* (Marques Pulhez, 2004, p.71). Por isso, entende-se que há violação do direito da mulher decidir sobre o próprio corpo, ferindo a sua autonomia durante o parto.

---

4 Nome fictício, entrevista concedida à autora do artigo, por meio do *Instagram*, no dia 13 de junho de 2019.



No entanto, a violência obstétrica também ocorre com as mulheres que têm seus bebês de partos vaginais. Uma pesquisa realizada, em 2010, pela Fundação Perseu Abramo mostra que vinte e cinco por cento (25%) das mulheres que tiveram partos vaginais, tanto na rede pública quanto na privada, relatam maus-tratos e desrespeitos durante o trabalho de parto, parto ou pós-parto, sendo considerada uma questão de saúde pública no país.

No Brasil, os partos cesáreas estão ainda mais concentradas no sistema de saúde complementar, aqueles normalmente atendidos por planos de saúde. Em alguns casos, como foi registrado pela Agência Nacional de Saúde (ANS), existem planos de saúde no Brasil que não registraram nenhum parto vaginal durante o ano, e, apenas no ano de 2017, a taxa de partos cesárea nos planos de saúde atingiu a marca de 83%. No caso da Unimed de Belém, cooperativa de trabalho médico, plano de saúde com o maior número de usuários do Estado do Pará atingiu um percentual de 91% de partos cesarianos.

Na Região Metropolitana de Belém os dados do DATASUS indicam percentuais de parto cesárea superiores à média nacional, como se observa na figura 1, em que cerca de 68% do total de partos realizados no ano de 2017 corresponderam a cesárea. Desagregando os dados por anos de estudo da mãe, o que pode indicar qual a faixa de classe social que a mesma se encontra, é possível ainda perceber que o parto cesárea é bem mais frequente entre mulheres com 12 anos ou mais de estudo<sup>5</sup>, cerca de 4 vezes mais em termos absolutos (figura 2), enquanto em mulheres com 1 a 7 anos de estudo, esses valores se equiparam. De fato, na RMB, apenas entre as mulheres sem nenhuma escolaridade que os partos vaginais superam os partos cesárea.

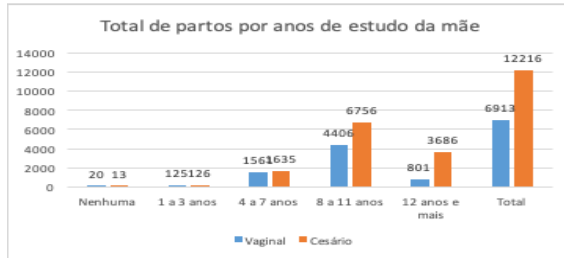
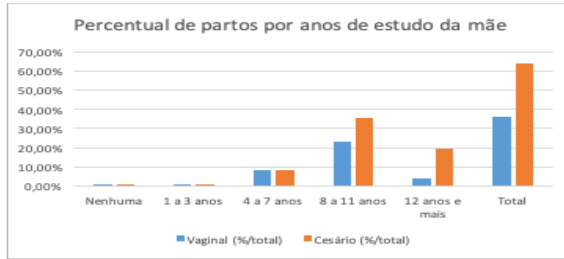
Se observarmos o fenômeno dentro de uma série histórica de 10 anos (figura 3) é possível perceber a predominância dessa concentração dos partos cesárea entre as mulheres com maior número de anos de estudo. Entre 2007 e 2017 as linhas de tendência da figura 3 indicam um crescimento de partos cesárea entre as mulheres que possuem de 8 a 11 anos de estudo, ao mesmo

---

5 Pela classificação do IBGE, 12 anos ou mais de estudo representam indivíduos que possuem ou algum dia cursaram um curso superior, o que, de certa forma, pode representar algum nível de diferenciação por renda, supondo que mulheres com maior tempo de estudo possam ser incluídas em faixas da classe média ou mesmo da elite local.

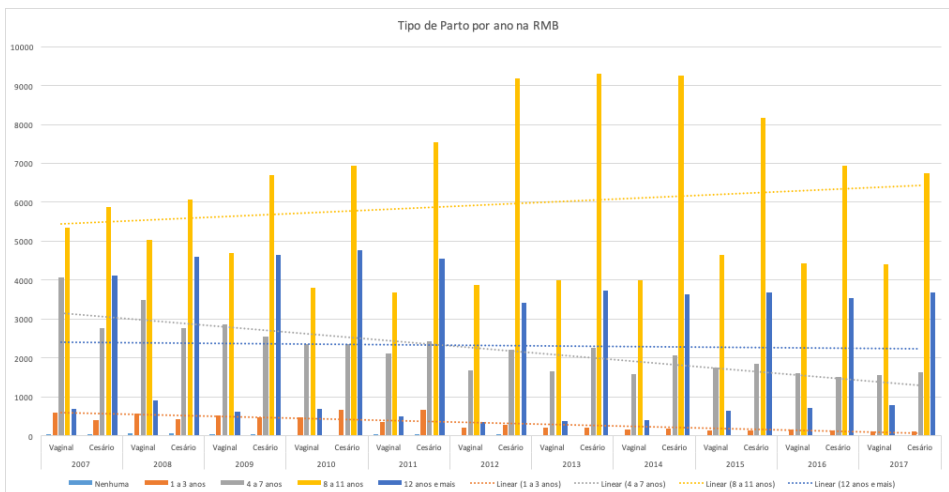
tempo em que reduzem os partos vaginais entre as mulheres que possuem de 4 a 7 anos de estudo e de 1 a 3 anos de estudo e permanece estacionada a linha para as mulheres de 12 anos ou mais de estudo.

**Figura 1 e 2:** Percentual de partos por anos de estudo da mãe



Fonte: Ventura, 2019.

**Figura 3:** Tipo de parto por ano na RMB



Fonte: Ventura, 2019.

A tendência de ampliação dos partos cesárea pode evidenciar um fenômeno de ampliação da cultura do dinheiro descrita por Simmel (2014, p. 24). Como mostra o autor, assim como a questão de gênero, a ampliação da divisão social do trabalho impacta no papel que o dinheiro ocupa na cultura moderna, tendo como característica inexorável a separação e autonomização do sujeito e do objeto, permitindo a ambos realizarem o seu próprio desenvolvimento de uma forma mais pura e mais rica. Este é um tema sensível às Ciências Sociais e que merece maior reflexão, desta maneira a divisão social do trabalho não será abordada de forma aprofundada neste artigo.

A atividade econômica tornou-se cada vez mais impessoal e independente do trabalho, que um determinado grupo social historicamente executava. Simmel (2014) nos fala dos casos das corporações medievais, como as corporações de tecelões, que apesar de definida pelo trabalho que executavam, na verdade correspondia a uma associação que *não se limitava a cuidar dos simples interesses dos seus membros, mas sim de uma comunidade de vida, seja em aspectos técnicos, sociais, religiosos e políticos* (Simmel, 2014, p. 25).

O avanço do dinheiro na cultura moderna é, portanto, uma contradição em processo na medida em que provoca um efeito separador e alienador da força de trabalho. A cultura do dinheiro impacta na diversificação dos serviços e das mercadorias, ao mesmo tempo que permite o encadeamento *dos homens de maneira irresistível, pois agora cada um trabalha pelo outro* (Simmel, 2014, p. 27), instaurando mais laços entre os indivíduos que nos estágios anteriores.

Nesse recorte, torna-se interessante notar os efeitos da cultura do dinheiro sobre a temporalidade do parto, em que é colocado de lado a cultura do feminino em detrimento de um tempo tecnológico da medicina. Os custos do nascimento no sistema de saúde, tanto o suplementar quanto o sistema público e sem considerar os custos diferenciais por plano, são de R\$ 2.245,86 para a cesariana eletiva e R\$ 1.709,58 para o parto normal, ou seja, a cirurgia cesárea é cerca de 34% mais caro que parto normal (Entringer *et al*, 2018).

Fora isso, ainda se deve considerar que a cesariana eletiva pode ter um custo incremental que em média gira em torno de R\$ 536,28, por conta de intercorrências diversas que são mais frequentes nessa situação. Diferente do parto vaginal, o parto cesariana depende da separação dos serviços durante o trabalho de parto. Em pouco mais de duas horas, a paciente e o bebê são submetidos a vários procedimentos médicos, entre clínicos e cirúrgicos, que representam a especialização do saber médico e da chamada medicalização do nascimento (Gomes *et al*, 2018). Em outras palavras, não há justificativa financeira que explique a prevalência das cesáreas eletivas, mesmo no sistema de saúde suplementar, a não ser os próprios desdobramentos da cultura do dinheiro e o tecnicismo durante o nascimento.

## Discussões finais

A medicalização do nascimento simboliza a ampliação das especializações na medicina. Estimulada pelo avanço do dinheiro como equivalente geral das trocas, a disseminação da cesárea adequa-se à cultura da modernidade em um contexto de afastamento do Estado na regulação do sistema de saúde, especialmente a saúde suplementar, como no caso brasileiro. Ao mesmo tempo, carrega uma questão de gênero associada às formas masculinas presentes no trabalho médico, que desconsidera aspectos do trabalho cultural essencialmente feminino, como a antiga prática das parteiras ou o parto em casa.

A medicalização do parto influenciou na submissão das mulheres à violência obstétrica, uma forma de violência de gênero. Os movimentos sociais de mulheres tem lutado para que haja reconhecimento dos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres, bem como das formas de violação sofridas durante a gestação, o parto e aborto. A medicina encontrou formas de controlar os corpos, desde as dores até a fisiologia, e nos corpos femininos isso diz respeito à reprodução. Os conhecimentos conduzidos por meio de experiências e vivências femininas, como a menstruação, gestação, parto, amamentação e menopausa, passam a ser de interesse médico, que fez com que mulheres que dominavam saberes empíricos como as parteiras e curandeiras foram retiradas de cena para o saber masculino e dogmático da medicina.

A ampliação do papel do dinheiro como fim único do trabalho humano, *alvo em si mesmo condicionado* (Simmel, 2014, p. 35), enseja um movimento perpétuo de autovalorização da riqueza. Como mostraram os dados, em pouco mais duas décadas, tempo de existência do SUS, ainda não foi possível que o Estado brasileiro conseguisse intervir no aumento das taxas de cesárea. Segundo a Fundação Perseu Abramo, 25% das mulheres brasileiras sofreram algum tipo de violência durante o atendimento ao parto.

Esse quadro evidencia as dificuldades do Estado em atuar no sentido contrário das estratégias empresariais dos planos de saúde e dos médicos conveniados, fortemente influenciados pela sustentação financeira do sistema. Prática que direciona a mulher à cesárea eletiva pela necessidade de controle do tempo, do espaço e, com isso, de maior taxa de lucro para o sistema. A temporalidade da cirurgia cesárea, quando agendadas, aumenta a instrumentalização da vida, de violência e produz altas taxas de prematuridade iatrogênica, que são os nascimentos antes do tempo ideal de formação/maturação dos fetos. O parto é um ato fisiológico, que requer intervenção médica em casos específicos. Entretanto, a objetificação do corpo feminino e sua cultura faz com que haja uma alienação do cuidado acerca da fisiologia, o que permite práticas violadoras de seus direitos humanos, em especial os sexuais e reprodutivos, colocando em evidência o tempo tecnológico da medicina. Percebe-se que, mesmo em um sistema totalmente público, há um impedimento do saber feminino associado ao nascimento humano.

É por meio da mobilização feminina, em espaços virtuais e públicos, que discutem violência obstétrica, compartilhando experiências do pré-natal, do parto e do pós-parto em rodas de conversa que há uma visibilidade maior para discutir políticas públicas com a finalidade de diminuir esta violência de gênero. São experiências que fazem parte do cotidiano das mulheres e que reúne um saber e uma temporalidade feminina.

## Referências

COSTA, G. A. O conceito de ritual em Richard Schechner e Victor Turner: Análises e comparações. **Revista Aspás**, v. 3, n. 1, 49-60. 2013.

CURI, P.; RIBEIRO, M. T. A.; MARRA, C. A violência obstétrica praticada contra mulheres negras no SUS. **Arquivo Brasileiro de Psicologia**, v. 72, n. spe, p. 156-169, 2020.

DAVIS FLOYD, R. **Birth as an american rite of passage**. Berkeley: University of California Press, 1992.

DINIZ, S.G.; SALGADO, H.O; ANDREZZO, H.F.A; CARVALHO, P.G.C.; AGUIAR, C.A. Violência obstétrica como questão para a saúde pública no Brasil: origens, definições, tipologia, impactos sobre a saúde materna, e propostas para sua prevenção. *In: Crescimento Desenvolvimento Humano*, v. 25, n. 3, p. 377-84, 2015.

D’GREGÓRIO, R. Obstetric violence: A new legal term introduced in Venezuela. *In: Gynaecol Obstetric*, v. 111, n. 3, p. 201-202, 2011.

MARQUES PULHEZ, M. Violência obstétrica no Brasil: Controvérsias em torno de um conceito. CSOnline - **Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, v. 33, n. 1, p. 64–91, 2021.

MCCALLUM, C. A.; REIS, A. P. **Passagem solitária**: Parto hospitalar como ritual em Salvador da Bahia, Brasil. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2005.

MORGANTE, M. M.; NADER, M. B. O patriarcado nos estudos feministas: um debate teórico. *In: Anais XVI Encontro Regional de História da Anpuh-Rio: Saberes e práticas científicas*. Rio de Janeiro, 2014.

OSAVA, R. H. **Assistência ao parto no Brasil**: o lugar do não médico. 1997. Tese de doutorado. PPG em Saúde Pública. Universidade de São Paulo. São Paulo: USP, 1997.

PROGIANTI, J. M. **Parteiras, médicos e enfermeiras**: A disputada arte de parterjar (Rio de Janeiro-1934/ 1951). Tese de doutorado. PPG. em Enfermagem. Escola de Enfermagem Anna Nery, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2001.

RATTNER, D. Humanização na atenção a nascimentos e partos: ponderações sobre políticas públicas. **Interface**, v. 13, n. 1, p. 759-68, 2009.

RICOEUR, P. **Tempo e narrativa**. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

SANTOS, M. L. **Humanização da assistência ao parto e nascimento**: Um modelo teórico. Dissertação de mestrado. PPG em Saúde Pública. Universidade Fe-

deral de Santa Catarina. Florianópolis: UFSC, 2002.

SIMMEL, G. O dinheiro na cultura moderna. *In*: J. SOUZA; Ö. BERTHOLD. **Simmel e a modernidade**. Brasília: UnB, 2014, p. 23-40.

\_\_\_\_\_. **Filosofia do amor**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

TURNER, V. **O processo ritual**. Petrópolis: Vozes, 1974.

VIANA, C. A. Tempo e sujeito em Paul Ricoeur: Uma introdução a partir da leitura ricoeuriana do Livro XI das confissões de Santo Agostinho. *In*: **Contem-  
plação**, v. 1, n. 4, p. 1-19, 2012.

WOLFF, L.; WALDOW, V. Violência consentida: Mulheres em trabalho de parto e parto. *In*: **Saúde Soc.** São Paulo, v.17, n.3, p. 138-151, 2008.





# **A reinvenção da cultura musical da Amazônia paraense na globalização:** Os festivais *Terruá Pará* e *Se Rasgum*

*Nélio Ribeiro Moreira*

## **Festivalização: a sociabilidade na música como contexto simbólico**

Um festival de música<sup>1</sup> é um evento, uma experiência histórica na qual desenvolvem-se sociabilidades diversas. Como é um acontecimento pontual, adquire significação cultural porque promove encontros, ratifica ou modifica relações entre atores do ponto de vista da sua situação social dando, portanto, dinâmica necessária ao processo musical. Como festivalização, o festival é um evento em processo que interfere na realidade social e cultural de um grupo, na medida em que incentiva a produção, a crítica, o consumo e as práticas de sociabilidade (Bennett; Taylor; Woodward, 2014). Por mais que se desenvolva por meio na ação

---

1 Os eventos aqui tratados são “mostras de música”, não necessariamente certames competitivos, como foram os “festivais de canção popular” que seguem o modelo da Era dos Festivais, que remete aos anos 1960 e 1970 (Homem de Melo, 2003). No caso do mundo da canção paraense contemporâneo, dois festivais seguem esse modelo competitivo, o Festival da Canção Ouremense (ainda em funcionamento, realizado no município de Ourém, nordeste do estado do Pará) e o Festival de Música Popular Paraense da RBA (inativo, sediado em Belém).

instintiva dos sujeitos, as relações estabelecidas nos festivais, como uma ação *coletiva*, têm uma intencionalidade que se manifesta nas formas de ratificação de posições no interior dos grupos, prescrevendo ou legitimando classificações ao *indivíduo*, este que por sua vez atua como um agente difusor daquelas intencionalidades. Em ambas condições, as interações sociais ocorrem por meio de relações concretas como atos performáticos, ou seja, como ações dotadas de um potencial prescritivo, haja vista que o ator social é objeto e sujeito do ato constituído como realidade simbólica.

Como os atores que figuram em uma festivalização encontram-se em um contexto simbólico (Wagner, 2012), sobre eles agem certas forças que os impelem a atestar determinadas situações e condições, como por exemplo, questões geracionais ou de raio de atuação de artistas – se de âmbito local ou global. Isso, na verdade, funciona como a instrumentalização de possibilidades de ingresso, permanência ou manutenção de posição em determinado lugar no mundo simbólico. Portanto, a sociabilidade é a constante de interação quando observamos uma festivalização. Procuo mostrar, nesse artigo, que esse é o caso de dois festivais que influenciaram em diversas situações no mundo da música popular paraense em tempos de globalização, pois foram delineadores de um escopo de influências e experiências, o Festival Terruá Pará e o Festival Se Rasgum. Em ambos, esteve como sustentação o sentimento comum de busca por uma satisfação que instaurou uma forma: o discurso da unidade da diversidade como tradição reinventada<sup>2</sup>.

Na perspectiva histórica e social, a festivalização é uma importante forma de invenção da cultural (Wagner, 2012), porque funciona como espaço de interação entre interesses comuns, compartilhamento de ideias e ratificação de valores simbólicos. Das relações emergem situações de trocas, a inclusão ou exclusões de temas, formas de produção musical e estreitamento de parcerias. Também, como evento localizado, ou seja, praticado em um lugar como espaço social, a festivalização tem a função de situar os indivíduos.

---

<sup>2</sup> Acerca da invenção de uma música popular paraense como tradição, ver: Moreira, 2021; 2024.

Embora tendo como lugar a cidade de Belém, os festivais aqui abordados têm uma dupla dimensão extraterritorial, o escopo nacional e global. Neste último, caso a influência e incorporações das diferenças culturais, as influências estrangeiras, consolidaram-se como um elemento fundamental. Nesse ponto, é preciso atentar às condições dos processos de interação na contemporaneidade global que é marcada por uma intensa mobilidade de pessoas e fluxo de informações (Hannerz, 1997), causando distúrbios identitários (Agier, 2001), na medida em que esses elementos estrangeiros passam a compor o repertório social e cultural do atores localizados. Nesse sentido, o festival é um ponto de reunião para a articulação de ideias sobre o que é identidade e patrimônio cultural-musical de um grupo social (Bennett, 2004; Stoeltje, 1992).

É, também, um evento ritual, pois representa uma dimensão que marca temporalmente as ações por meio de uma cerimônia ritual no curso de um processo recorrente, cuja finalidade é a manutenção, pela renovação, do grupo como formação social (Turner, 2013; Van Gennep, 2011). Assim, o festival acaba por ser motivado por instabilidades que são geradas pelas próprias transformações que afetam o que se entende como cultura. Por isso, ele configura-se como uma possibilidade de manutenção, ao menos no plano performático, de comunicar sobre a identidade e ideais de pertencimento local, sendo um ponto de rotação que representa e incorpora, um espaço social fundamental para as figuras sociais. Dessa forma, a festivalização que decorre do festival tem uma significação sociológica e antropológica porque é dotado de uma carga simbólica nas sociabilidades praticadas, inclusive pelo conflito, o que cimenta a regularidade das interações (Bennett; Taylor; Woodward, 2014; Simmel, 1964).

### **A construção formal da diversidade como reinvenção: o *Terruá Pará***

Um exemplo das constantes sociológicas apresentadas anteriormente está no festival *Terruá Pará*, um evento de música popular patrocinado pelo Estado – governo do Estado do Pará – e realizado de acordo com seus interesses em criar formas de ressignificação da música popular

dando-lhe um caráter polistilista<sup>3</sup>. Nessa investida em prol da ideia de retomada da originalidade ele acabou por fornecer os pressupostos simbólicos e os elementos estéticos e sociais que se consolidaram como fatores de outra invenção da tradição musical paraense, desta feita na contemporaneidade globalizada.

O *Terruá* é um produto da globalização, embora o discurso seja o da resistência à globalização. Isso já aparece no nome: *terruá* é a apropriação, por “cabocliização”, do termo *terroir*, *uma palavra que vem de muito longe, lá da França [e que] se refere a tudo que é característico e típico de uma determinada região [como] o vinho francês, o tango argentino e o samba carioca [...]. Todos eles são exemplos do que é terruá (sic) por terem aspectos únicos que em nenhum outro lugar se encontra*, esclarece o vídeo que apresenta o evento<sup>4</sup> numa encenação de voz que é, mimeticamente, uma “fala cabocla” que encorpa a perspectiva do pressuposto regionalismo paraense.

A imitação do sotaque nativo amazônico, essa “cabocliização” da fala, mostra-se como a intenção de uma identidade, haja vista que não é fala cotidiana de um tipo humano físico real, mas sim de um caboclo constituído socialmente (Castro, 2011; Lima, 1999). Nesse ponto já detectamos um paradoxo, o evento aciona esse elemento com intenção de identidade a manifestar uma resistência à globalização. No entanto, é claramente a tomada e transformação de um termo francês com a finalidade de globalizar o regional por meio da regionalização do global.

---

3 O termo *polystylism* foi cunhado por Alfred Schnittke para tratar das utilizações, em combinação ou justaposição, de muitos estilos musicais em um trabalho musical único (Schnittke, 2002). Aqui tomei o termo como inspiração para tratar da composição de vários estilos musicais em *um* processo musical identitário pautado no discurso de unidade da diversidade.

4 Disponível: <http://oglobo.globo.com/cultura/a-cena-os-artistas-que-fazem-de-belem-polo-cultural-mais-interessante-do-brasil-hoje-5692341#ixzz29fSmfYI>. Acesso: 13 out 2012. Segundo o produtor Carlos Eduardo Miranda, a ideia original de “juntar tudo” é do produtor Pena Schdmit, que o incentivou a realizar o projeto em parceria com o jornalista paraense Ney Messias. Disponível: <http://www.saraivaconteudo.com.br/Videos/Post/43319> Acesso: 7 out.2012. Ficha Técnica do vídeo: Roteiro: Petterson Farias, Criação/ Motion: Igor Chá, Narração: Betty Dopazo.

O *Terruá Pará* teve como modelo original um projeto musical de 2003, intitulado *Mestres da Guitarrada*, de autoria do guitarrista da banda de rock belemense Cravo Carbono, Pio Lobato. Em 2006, o jornalista Ney Messias, responsável pela Secretaria de Comunicação do Estado do Pará à época, inspirado no projeto *Mestres da Guitarrada*, criou um evento cujo objetivo era a retomada da principal característica, segundo ele, da tradição da música paraense, a sua diversidade. Isso seria o mote para consolidar “um movimento de reação” à globalização que se impunha como uma ameaça àquela tradição local. Por meio da reunião de “tudo e todos” em um espaço de prática musical seria possível construir um sentido de coesão e fortalecimento de uma cena musical potencial, mas desarticulada, por meio da retomada do “sotaque perdido”. Garantindo a proposta, Ney acionou todo o aparato de comunicação do Estado por meio da TV Cultura, veículo da Fundação de Telecomunicações do Pará, FUNTELPA (À época, ele passou a apresentar nesse canal um programa televisivo semanal chamado *Terruá Pará*).

A primeira edição do evento ocorreu em 2006, nos dias 17, 18 e 19 de março, de uma sexta à domingo, no Auditório do Ibirapuera, em São Paulo. Compuseram a comitiva cerca de 60 artistas e mais 20 pessoas na produção. Ocupando o auditório, foi instalado um cenário produzido pelo designer Paulo Moreli. Nele, objetos feitos de miriti, *uma grande cortina com barcos, aviões, cabeções [figura folclórica do município paraense de São Caetano de Odivelas], casas, animais, pássaros e todos os elementos representativos da cultura paraense* estavam reunidos em uma representação de arte para mostrar *o que a cultura do Pará tem de melhor*.<sup>5</sup> Esses objetos artesanalmente feitos – aviões e barcos, casas e animais – eram uma das formas de mostrar como na região amazônica a tradição – o artesanato de miriti<sup>6</sup> – utilizava a modernidade – aviões, barcos etc. – de forma original. Figurando o cenário, esses objetos estavam intuindo em outra

---

5 “Músicos fazem show em São Paulo no Terruá Pará”. Disponível: <http://musica.terra.com.br/noticias/0,,OI923024EI1267,00Musicos+paraenses+fazem+show+em+SP+no+Terrua+Para.html>. Acesso: 13 out. 2012.

6 O miriti, ou buriti, é um vegetal muito comum na região amazônica. É uma árvore, uma palmeira, da qual se retira o material para confecção de objetos, geralmente brinquedos, que representam os elementos da região, geralmente da fauna.

realidade social um lugar amazônico como espaço de identificação, como experiência com seus significados.

Do ponto de vista da musicalidade, a proposta estava assentada na “defesa e no resgate” de manifestações musicais rotuladas como “música de raiz” para serem modernizadas, na esteira da convenção da cultura proposta pelo evento. Assim, foram apresentadas no evento o zouk, a guitarrada, o carimbó<sup>7</sup>, tecnobrega<sup>8</sup> com novas roupagens, as novas tendências da música paraense ostensivamente marcadas pelo de hibridismo<sup>9</sup>. Segundo o músico Pio Lobato, essa mistura de tradicional com moderno já era antiga na região. Ele cita, como exemplo o tecnobrega e o bregamelody, que eram demonstrações de uma “modernidade já tradicional”. Mas, para fora da cidade e da região isso seria muito novo, daí a justificativa para viabilizar a consolidação dessas misturas e, assim, apresentá-las para o público de outros lugares.

Quanto ao *cast*, figuravam artistas de vários gêneros e gerações, como Fafá de Belém, Almirzinho Gabriel, Dona Onete, La Pupuña, Mes-tres da Guitarrada, Arraial do Pavulagem, Pio Lobato, Lucinha Bastos, Nilson Chaves, Tubas da Amazônia, Trio Manari, Toni Soares, Gabi Amarantos, pra citarmos alguns. A apresentação foi aberta com um vídeo da

---

7 Cujo grande destaque como maiores representantes do gênero na cena translocal ficou com as cantoras Lia Sophia e Dona Onete. Em 2014, o carimbó tornou-se Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil, o que certamente teve um impulso considerável no *Terruá Pará* – a pesquisa foi realizada entre 2008 e 2013. A patrimonialização acabou por desencadear a ressimbolização do carimbó, dando origem ao que chamo de “atitude carimbozeira”, a prática performática de atuação de artistas do mundo e da cena de música popular que tomam o carimbó como mote para suas criações artísticas, como citação ou referência. Essa atitude prescinde de que esses atores tenham uma ligação efetiva ou pertencimento à “comunidade carimbozeira”, sendo mais interessante suas performances e estéticas no uso do carimbó (Moreira, 2021).

8 Certamente o gênero de maior destaque nos últimos anos na cena musical belemense, que foi acatado e potencializado pelo evento por seu apelo estético de uma expressão da modernidade sonora e estética a partir dos usos da música eletrônica na sua composição. O termo tecnobrega é uma variação da original música dita brega. Criado pelo compositor Tonny Brasil, ele assim o define: é uma  *fusão entre o brega padrão (sic) e elementos eletrônicos do teclado e da mesa de som* (Costa, 2009, p. 66).

9 Aqui me valho da proposta do antropólogo Nestor Canclini e sua diferenciação entre hibridização e outras formas de mistura, como o sincretismo. Para ele, a hibridização é característica do processo de transformação na cultura típico da América Latina em tempos de globalização, é a mistura que resulta em algo completamente novo, enquanto que no sincretismo, os elementos em mistura mantêm em um jogo de trocas intercambiáveis (Canclini, 1998).

cineasta Jorane Castro, da “Cabocla Produções Cinematográficas e Artísticas. Novamente, a “caboclização” aparece, agora nos bastidores, como mote de estímulo à identificação.

Em 2011, novamente o Auditório do Ibirapuera também recebeu um show Terruá Pará, nos dias 24 e 25 de junho. Esta segunda apresentação já não era mais apenas uma amostra, mas sim a demonstração de uma cena consolidada que precisava ser divulgada, pois era “zona sul”, *repleta de artistas interessantes*<sup>10</sup>, bastante vigorosa, mesmo após um interstício de cinco anos. Durante essa apresentação, cerca de duas mil pessoas puderam assistir, fruto do gigantesco investimento no trabalho de midiaticização promovido pelo Estado. E o *Terruá* passou a ser epítome da cultura musical paraense. A crítica musical nacional o apontou como um dos produtos culturais mais bem concebidos acerca de música popular no Brasil na época.<sup>11</sup>

Para essa edição foi reduzido número de artistas. A justificativa era dar mais espaço e visibilidade àqueles que haviam se destacado em 2006. Importante notar que se procurava destacar que esse grupo era formado por artistas da nova geração que, segundo a leitura dos produtores, haviam realizado com competência o trabalho de retomada da tradição reinventando a música paraense a partir do hibridismo e aplicação de uma perspectiva *omnivore* (Peterson, 2005), ou seja, pegar tudo que, fundido ou usado em particular, inevitavelmente atingiria a todos seguimentos e gostos. Foi trabalhado à exaustão a ideia da reunião de *grandes figuras da música popular do norte do país, desde mestres do carimbó e ícones da guitarrada até astros do tecnobrega, mesclando o novo e o tradicional diante do público paulista*<sup>12</sup>, artistas que se apresentaram acompanhados por uma banda-base formada pelo *all-star team* de músicos instrumentistas da cena paraense.

---

10 Jornal O Estadão. “Belém é zona sul”. São Paulo, 23 de junho de 2011.

11 “Música que a gente faz”. Disponível: <http://www.souparaense.com/2011/06/terrua-para-2011-musica-que-gente-faz.html> Acesso: 3 out 2012.

12 Festival *Terruá Pará* reúne ícones do pop amazônico. Disponível: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq2406201119.htm>. Acesso: 19 jun. 2020.

Esse hiato se deve ao fato de que em 1º de janeiro de 2007 assumiu o Governo do Estado do Pará Ana Júlia Carepa (PT) - que não deu seguimento ao projeto -, substituindo a Simão Robson Oliveira Jatene (PSDB). Esse foi novamente eleito para governo no período 2011-2014.

Além da redução no número de artistas, foram feitas outras mudanças cinco anos depois<sup>13</sup>. Assim, artistas que foram coadjuvantes na primeira edição, na segunda passaram um papel de destaque, como o guitarrista Pio Lobato que, em 2006, era músico *side man* dos Mestres da Guitarrada, e Dona Onete, com 72 anos à época da sua *revelação*<sup>14</sup> como grande artista. Ela acabou se tornando um ponto de referência como personificação dessa “nova” música. Assim, o *lançamento do DVD com a gravação do show poderá finalmente fazer o Brasil conhecer a música do Estado de maior diversidade do país [pois a] música paraense, enquanto movimento, precisava de um evento assim*.<sup>15</sup>

O show de 2012 não é considerado uma terceira versão, mas sim uma edição especial para o lançamento do CD e do DVD com registros dos shows anteriores. Portanto, era materialização dos objetivos do projeto. Para Ney Messias, nesses produtos estavam o material que valorizava e difundia o que é produzido pelos artistas do Pará nas mais variadas vertentes. A jornalista Adelaide Oliveira, na época a presidente da Fundação de Telecomunicações do Pará – FUNTELPA, acrescenta que, além da apresentação musical haveria também uma exposição de outros seguimentos artísticos de caráter regional.<sup>16</sup> Por ser um evento de culminância, o show contou com todos os artistas que estiveram nas duas edições anteriores, pois tratava-se de uma celebração, a reunião de tudo e de todos como a soma das realizações anteriores.

---

13 Esse hiato se deve ao fato de que em 1º de janeiro de 2007 assumiu o Governo do Estado do Pará Ana Júlia Carepa (PT) - que não deu seguimento ao projeto -, substituindo a Simão Robson Oliveira Jatene (PSDB). Esse foi novamente eleito para governo no período 2011-2014.

14 Jornal Diário do Pará. Belém-PA, 13 de jan. 2012. Dona Onete (“septuagenária em canções de enorme apelo pop”) pertence a uma geração muito anterior a de grande parte dos componentes do grupo do evento, assim como o cantor e compositor Mestre Laurentino, na época com 87 anos.

15 Jornal Diário do Pará. “Barulho na terra alheia”. Belém-PA, 28 jun. 2011. Efetivamente, esse evento não foi movimento, haja vista que no sentido sociológico, o termo movimento diz respeito a um projeto coletivo que tem programas e manifestos (Naves, 2001, p. 10), e o *Terruá* foi produto de uma criação institucional.

16 “*Terruá Pará* traz exposição de artistas da terra”. Disponível: <http://200.164.110.89/terruapara/> Acesso: 10 out. 2012.



Embora idealizado por atores locais, na prática o *Terruá* foi efetivado por um produtor musical gaúcho, Carlos Eduardo Miranda, que trabalhou com a direção, e pela pernambucana Cyz Zamorano, que atuou como produtora. Segundo Miranda, o que o motivou aceitar a direção do trabalho foi ter notado que havia uma necessidade na cultura musical paraense, a falta de uma unidade porque, *embora rica e diversa*<sup>17</sup>, a cena era caracterizada por um “cada um por si”. Então, era preciso construir essa unidade, forjar uma unidade e desenvolver meios para catar e o que era potencialmente comercial nessa extensa gama em sua diversidade. Ainda segundo ele, “a preocupação central era organizar” o mundo da música paraense, uma “cena que enriqueceu muito depois do *Terruá*”. Em suma, o contratado teve como incumbência dada pelo Estado organizar a situação musical local, dar um direcionamento aos artistas da cena e “verificar quem tinha potencial para ser lançado no cenário nacional”.

A ideia de aglutinação a partir da união sob um mesmo show, direcionando o que estava avulso, é patente também na afirmação de Cyz Zamorano. A proposta de unidade, com ela torna-se uma unicidade: o *Terruá Pará* deixa de ser um evento e se torna um estilo musical local cuja característica é a diversidade, surgindo daí um gênero musical. Talvez tenhamos nesse discurso a ilustração perfeita da convenção da cultura no mundo da música paraense como ato de controle da simbolização, pois encontramos dois tipos de objetificação simbolizante (Wagner, 2012) nesse processo: a coletivização do diferente, por meio da simbolização convencional (a unicidade contextual a partir da interação entre de gêneros e estilos); e a particularização do coletivo, por meio da simbolização diferenciante (a manutenção contextual das fronteiras entre gêneros e estilos). No entanto, veremos à frente que, por parte dos artistas envolvidos, esse controle da simbolização como uma ação institucional foi processado de variadas formas.

Em vários momentos o Estado esteve a par do processo musical paraense. Nos últimos anos, vários editais de fomento acabaram por tornar-se o mote de sua atuação, de certa forma ditando o encaminhamento da cultura musical local. Todavia, cabe atentar que isso não é apanágio do

---

17 “O papo aqui é música”. Jornal Diário do Pará, Belém-PA, 02 out. 2011. Caderno Você. P. 5. As aspas no parágrafo são trechos dessa fonte.

mundo da canção paraense. Segundo Howard Becker, em muitos países os governos, em âmbito regional e nacional, adotam uma perspectiva sempre mais favorável à produção de arte. Para ele, isso ocorre porque a arte, na visão do Estado, reflete e legitima a perspectiva cultural, sendo uma espécie de termômetro que mede o grau de desenvolvimento de cultura de um povo. E, obviamente, isso só pode ter eficácia se o estado dispuser, em forma de leis, os elementos para a consecução desse objetivo de formação cultural. Isso não ocorre sem problemas, haja vista que o artista geralmente tende a ser um incômodo à sociedade e ao Estado. Mas, no caso da canalização das ações em função de um interesse estatal, o governo sempre encontra meios de unificar e, assim, tirar vantagem na mobilização dos artistas (Becker, 2020).

É pertinente dizer que os interesses do governo do Estado do Pará no *Terruá Pará* destinaram importantes modos de articulação que acabaram por interferir sobremaneira, em alguns casos incitando a formas de percepção, no mundo da canção popular paraense. Isso acabou por favorecer sociabilidades que impeliram os atores, por meio de vínculos e formas variadas de comunicação, a encaminharem seus projetos de acordo com o acionamento de um regionalismo amazônico globalizado.

Assim, todos que participaram do *Terruá* e que tiveram suas carreiras alçadas ao circuito nacional – aqueles que se destacaram na “vitrine que foi o evento”, na ótica do produtor Miranda –, assim o fizeram porque tomaram como base esse mote do regionalismo globalizado. E, assim, vários projetos individuais que em parte atendiam aos interesses da proposta estatal de reinvenção da música popular paraense, foram fortalecidos, outros foram adaptados. E o carimbó, o tecnobrega, a guitarrada e a lambada passaram a ser os paradigmas estéticos das produções potencialmente midiáticas.

Como vimos, a guitarrada foi o gênero que deu o mote do *Terruá*. A partir dele, tornou-se o norteador da “nova” música paraense, principalmente a partir do impacto das atuações dos músico Felipe Cordeiro e Manoel Cordeiro que, saídos do evento, ingressaram no circuito nacional e tiveram participações em eventos internacionais. A partir do evento, outros artistas da cena local encaminharam seus projetos sob este gênero, como Pedrinho

Callado e Felix Robatto. A retomada da guitarrada sustentou o ideal identitário de reinvenção da cultura musical local, a promotora de relações intersubjetivas mediando, de forma reflexiva, experiências de sociabilidade como vínculo efetivo de coesão social (Castro, 2012).

Com o *Terruá*, a guitarrada passou a ser uma espécie de epítome da música paraense. Embora uma invenção institucional como cultura musical paraense, naquele contexto simbólico isso atendeu aos intentos dos artistas, que alimentaram o empreendimento. Por exemplo, Mestre Solano, uma voz importante no cenário, sendo um dos criadores da guitarrada ressaltou a importância da ação do Estado e falou de suas experiências internacionais, reivindicando a legitimidade da sua atuação na “divulgação” do ritmo local para o mundo ao mesmo tempo em que ressalta a origem paraense do ritmo, porque *nós começamos com a guitarrada, que nasceu aqui no Pará, é nossa que nem o carimbó, ninguém toma*.<sup>18</sup>

Do ponto de vista da cultura como invenção, a guitarrada é um exemplo muito bom de misturas de sonoridades no campo musical: embora seu surgimento esteja associado à figura de Mestre Vieira, na região do baixo Tocantins nos anos 1970, do ponto de vista da musicalidade é resultante da fusão de cúmbia, merengue, carimbó, choro, maxixe e Jovem Guarda (Lobato, 2001; Castro, 2012; Caraveio, 2019). Mas a guitarrada pós-*Terruá* é fruto da hibridização propiciado pela globalização, pois foi ressignificada como um objeto artístico novo devido aos elementos acionados: a geração de músicos em suas peculiaridades<sup>19</sup>, o contexto simbólico, os instrumentos e tecnologias de gravação usados, e o público consumidor, formado em sua maioria por jovens de classe média da centralidade da cidade Belém, no caso local, como por artistas e um público também jovem, na cena translocal.

---

18 A guitarrada do Mestre Solano invade o Arraial do Círio. Jornal O Liberal. Belém, 9 e 10 de outubro de 2021.

19 Por exemplo, em 2004 ainda estudante universitário de música, Félix Robatto criou a banda La Pupuña, na esteira da “descoberta” da guitarrada – “lambada em instrumental na guitarra é guitarrada”, segundo ele. A proposta era fazer música com elementos diversos, partindo do rock – com as características distorções e efeitos sonoros que caracterizam a sonoridade da guitarra nesse gênero, com destaque para versões guitarrada de músicas da banda inglesa Pink Floyd – e incorporando merengue, brega, *surf music* e guitarrada.

No plano localizado, o *Terruá Pará* teve impacto significativo. Para o guitarrista e produtor Davi Amorim<sup>20</sup>, que participou em duas edições evento, uma como músico e outra como diretor musical, o evento instaurou uma nova forma de fazer música paraense. Segundo ele, o objetivo do *Terruá* foi alcançado, pois, ao reunir “todos” os artistas do meio musical e lhes dar estrutura para realizarem seus trabalhos, era natural que os destacados confirmassem suas competências e lançassem-se no âmbito nacional. Ao misturar os novos artistas aos já renomados em um mesmo palco, quebrou de uma tacada, as hierarquias geracionais, de gênero musical e de propostas estéticas, de maneira que *as várias vertentes da música paraense misturaram-se e puderam mostrar a principal característica dessa nova música, a sua diversidade, que já uma marca da sua tradição, asseverou o músico.*

Novamente, o termo diversidade aparece como tradição. Seria, então, o caso de falar que a hibridização, no caso específico da guitarrada, seria o ingresso de elementos de culturas musicais distintas – e distantes, espacialmente – se mesclaram à proposta de constituição de uma “nova” música. Assim, o estrangeiro intruso, a pluralidade, a fragmentação e a heterogeneidade, como elementos do mundo globalizado, antes prejudiciais, agora são pertinentes e operacionalmente positivos, pois foram “trabalhados” e consolidaram-se componentes da unívoca diversidade que define a idiosincrasia musical local. Por essa lógica, no campo musical paraense as fronteiras entre estilos, definições, delimitações em gêneros ou estilos estanques não mais seriam condizentes com o que propôs o *Terruá*. Aí reside o cerne da reinvenção da tradição na contemporaneidade: a ideia de regional, pós-*Terruá*, é ainda relacional, todavia não apenas com o nacional, mas também com o global.

Essa instrumentalização, todavia, despertou leituras mais críticas entre atores da cena local, principalmente. Esse é o caso da perspectiva do cantor Rafael Lima<sup>21</sup>. Segundo ele, o *Terruá Pará* foi [apenas aquele] que aconteceu em 2012, pois efetivamente promoveu uma interação mais geral e a sua proposta *concorrencial que pode dar um gás pra música local.*

---

20 Amorim, em entrevista concedida ao autor. Belém, 25 de setembro de 2020.

21 Rafael Lima, em entrevista concedida ao autor. Belém, 28 de outubro de 2020.

Todavia, destaca ele dois pontos sobre o evento. O primeiro diz respeito ao número grande de artistas “selecionados”. O segundo, a atuação amadorística da maioria desses artistas que, por outro lado, só confirmou quem eram os “verdadeiros artistas, logicamente, os mais experientes”. Sobre sua participação, comenta:

Me inscrevi, fui lá e me inscrevi, não fui convidado nem nada. Passei [na seleção], né? Tinha um cachê e a promessa de fazer shows em Rio, São Paulo e Brasília. Aqui tinha uma seletiva, essas coisas assim. Fui lá e concorri com todo mundo, com um monte de gente e tal, muitos estilos. A gente foi em São Paulo, tocou. Eu apresentei “Fogueira”, do Macário [Lima], meu irmão. Ela [a música] tá no DVD do Terruá. Arranjo meu, misturado com o Bocatto, com Calibre. A onda do Terruá é que é muita gente, uma galera amadora, mas o bacana é que tinha Nazaré Pereira, que tem uma cancha da porra, cantou Waldemar Henrique maravilhosamente, e mais uma moçada profissional. Mas tem uma galera que parece que faz qualquer coisa, e pronto, é selecionado e vai. Aí é complicado. E era muita gente.

Essa ideia de “reunir tudo e todos”, para Rafael Lima era arriscado, porque deixa tudo muito “solto”, muita margem para amadorismo e o perigo de os artistas mais antigos perderem-se nessa situação. Mas era a possibilidade que os artistas mais antigos tinham de mostrar seus trabalhos um público nacional, “mesmo que de forma enviesada, confusa”. Todavia, ratifica o cantor, o evento tinha sentido, mirando do ponto de vista da produção e dos projetos individuais consistentes, condizentes com uma *música regional potente, não folclórica ou de um regionalismo interessado politicamente, demagogo, que parece que é o que interessava pros caras [estado, produtores, diretores]*, assevera o artista.

O que foi apresentado até aqui teve como propósito demonstrar que o *Terruá* foi um dos eventos que compõem o ponto de inflexão no mundo da música popular paraense, por meio da ideia de “retomada do sotaque paraense” porque impôs-se como convencionalização da cultura musical paraense, na medida em que influenciou na mudança de projetos e na carreira e propostas estéticas de artistas que dele participaram. Uma perspectiva interessante apresenta o cantor e compositor Renato Torres<sup>22</sup>, quando ressalta um ponto controverso do projeto, o “requisito básico” de

---

22 Renato Torres, em entrevista concedida ao autor. Belém, 29 de janeiro de 2019.

ter que atender à estética musical regionalista paraense-amazônica. Mas, para outros artistas, estava alia a possibilidade de lançarem-se em uma carreira nacional ou internacional no cenário da música massiva. Segundo o Renato Torres:

[Essa estética ufanista do Terruá] se impôs e deixou alguns colegas atordoados, como se eles tivessem que, por obrigação, mudar seus trabalhos para se adaptar a essa proposta. Aí foram mudando continuamente suas propostas numa tentativa, penso que até desesperada, de chegar, de se inserir nesse lugar [o Terruá]. Isso foi ruim. Muitos trabalhos que tinham uma visão mais ampla, trabalhos lindos baseados mais no pop, no rock, músicas [com temáticas e propostas mais amplas] que foram submetidas à essa certa imposição. Mas a escolha é do artista, ele não foi ‘obrigado’ por ninguém abandonar seu trabalho, mudar suas propostas e se encaminhar por essa trilha que o Terruá propôs. Mas eu entendo. Por outro lado, o Terruá interferiu sim, e isso foi um obstáculo.

Todavia, essa escolha é parte da atuação própria do artista, da liberdade que este tem em seu compromisso de ser artista. Ao mesmo, tempo, ele identifica uma correspondência entre essa liberdade e a pressão da política pública de Estado naquele contexto simbólico, haja vista uma certa imposição de ter que trabalhar a ideia de uma identidade paraense como temática musical. Como tratava-se de uma importante possibilidade, por fim muitos artistas procuraram atender a essa mirada midiática da cultura musical paraense para que seus trabalhos pudessem ser apreciados. Assim, instituiu-se a convenção da diversidade musical paraense como uma reinvenção cultural.

### **A diversidade como metáfora radical da reinvenção: o *Se Rasgum***

O poliestilismo difundido como um gênero musical pelo *Terruá Pará* encontrou anteparo. Na mesma linha, outro evento, agora local, respondeu às premissas da “unidade da diversidade” como o elemento fundamental e peculiar da cultura musical paraense na contemporaneidade, o Festival *Se Rasgum*<sup>23</sup>. Todavia, esse evento procedeu com um mé-

---

23 Segundo explicação do idealizador do festival, Marcelo Damaso, o nome *se rasgum* advém de um termo que tem sotaque da periferia. Nesse contexto de entendimento, é parte da expressão *vão, se divirtum, dançum, se rasgum*, que equivaleria da dizer *vão, se divirtam, dancem, se rasguem*. Corresponderia ao *estágio máximo da curtição*, diz Damaso.

tudo diferente ao *Terruá*, mas manteve o objetivo de ser uma exposição de resultado, haja vista que os artistas iniciantes foram selecionados para apresentar. Dessa forma, ele corresponde precisamente a ideia moderna de festival como performance, processo comunicativo e prática social, expressando os interesses ideológicos, comerciais e políticos dos produtores, participante e consumidores em convergência, como um grupo social, sob o discurso da unidade, finalidade de toda festivalização (Stoeltje, 1992).

No curso do processo de inserção da cultura paraense de maneira mais efetiva no cenário cultural brasileiro naquela primeira década dos anos 2000, o *Se Rasgum* foi inventado como parte da cultura musical local paraense em um contexto de inserção da “cultura regional amazônica” ao escopo nacional. Originalmente um *festival independente*<sup>24</sup> o *Se Rasgum* surge no contexto de um impactante “fenômeno” na música brasileira contemporânea: o crescimento de festivais independentes (de onde vem *indie*), o que pode ser visto como a “Nova Era dos Festivais no Brasil”. Esse “novo” momento teria iniciado no alvorecer dos anos 2000. Dele, no território nacional surgiram vários festivais nesse modelo de institucionalização da experiência musical, o que resultou no estabelecimento de uma nova cultura musical – de renovação – com a consolidação de uma rede de informação e de renovação como reinvenção de tradições o no âmbito da música brasileira (Herschmann, 2010).

Tendo como mirada inicial a cena de *rock* de Belém – o nome original é Festival *Se Rasgum* no Rock –, a proposta do evento acabou cedendo espaço à outras modalidades musicais nas edições seguintes, como o tecnobrega e a guitarrada. Isso atenderia a bandas e artistas locais que não teriam espaço na cena *mainstream*, e que tinham em seus trabalhos a característica de ser independente. Nesse formato aglutinador de reinvenção da tradição pela diversidade, o evento teve três edições.

---

24 Como resultado do crescimento do número de “festivais independentes”, que fazem circular por ano 300.00 pessoas e 600 bandas nacionais e internacionais, foi criada em 2005 a Associação Brasileira de Festivais Independentes, ABRAFIN. Assim, cabe destacar que: a) houve o fortalecimento de espaços para música autoral e execução ao vivo; b) tais eventos não foram, em sua maioria pelo menos, geridos por entidades governamentais; c) fortaleceram-se como uma oposição aos “grandes festivais”; d) desenrolam-se fora do eixo Rio-São Paulo; e) tiveram como cerne selecionar um número expressivo de artistas que não estivessem/estão vinculados a grandes gravadoras (Herschmann, 2010; Fialho, 2014).

A reinvenção da cultura musical contemporânea deslocou o debate da “necessidade” de ser aceita pelo circuito nacional para a “possibilidade” de ser global para então ser nacional. O *Se Rasgum* é uma excelente demonstração de como o processo musical de valorização da música paraense pelo discurso da diversidade angariou força nesse sentido. Tendo em mira que os processos simbólicos – e o processo musical é um desses – são motivados de fora, o evento tomou essas interferências globais e dotou isso de significação como resultado de uma formação social por associação entre organizadores, artistas, produtores, músicos e público. E assim impactou na forma de fazer música na cidade Belém: ao incorporar uma musicalidade até então marginal, ou periférica, possibilito que ritmos e sonoridades até então estritamente localizadas – brega, tecnobrega, guitarrada e outros “ritmos” – estendessem-se ao consumo da classe média da cidade.

Essa proposta de incorporação de outros gêneros e artistas acabou por sedimentar-se na ideia de que a originalidade e criatividade musical no cenário paraense estava na diversidade como projeto. Logo, as mudanças na proposta no decurso do festival – a primeira edição, como 1º Festival de Rock Independente do Pará, em 2006, até a de 2020, intitulada Festival *Se Rasgum* São Paulo, em comemoração aos 15 anos do festival, já com patrocínio estatal, da Petrobrás –, embora de fato tenham buscado se adaptar a essa guinada pela reinvenção da música por meio da diversidade, todavia concedeu mais espaço ao rock, “puro” ou em misturas com o brega, com o tecnobrega, com a canção popular ou com a guitarrada.

Vejamos aqui sobre a terceira edição do festival, que ocorreu em 2008. Em grande medida, o mote ali ainda foi o rock. Em setembro daquele ano, durante três dias, apresentaram-se na casa de shows African Bar bandas e artistas do circuito nacional, como Plebe Rude (Brasília), Autoramas (Rio de Janeiro) e Curumim (São Paulo). Foi nessa edição que, efetivamente, a “mistura de ritmos paraense” tornou-se o mote central do evento. Mas foi no ano seguinte, em 2009, que os *limites [divisores entre os gêneros musicais] foram chutados pra bem longe*, diz Marcelo Damaso<sup>25</sup>. Naquele ano, no mesmo palco apresentaram-se artistas que convergiram em usar

---

25 Marcelo Damaso, em entrevista concedida ao autor. Belém, 11 de setembro de 2020.



o mote da hibridização da globalização nos seus trabalhos: a recifense Nação Zumbi – rock com o maracatu globalizado – e a belemense TecnoShow – um brega eletronicamente globalizado.

A identificação mais precisa do evento ao regionalismo, embora matizado, cujo destaque estava na estética sonora e visual, passou a compor o festival a partir da 9ª edição, em 2014. O cartaz de divulgação daquela edição destaca a paisagem amazônica<sup>26</sup> como cenário, embora já na edição de 2012 a cantora paraense Gaby Amarantos tenha apresentado com um cocar indígena e o cartaz de divulgação tenha seja composto por uma imagem do Mercado do Ver-O-Peso (Miranda; Vieira; Cal, 2017). Naquela edição, foram quatorze atrações locais, das quais duas tocaram juntas com artistas ou bandas de outros lugares do país, como São Paulo e Pernambuco; quatro atrações de São Paulo; três de Pernambuco; uma de Paraná; uma de Amapá; três de Minas Gerais; três de Pernambuco; uma de Bahia; duas de Rio de Janeiro; e a única atração internacional da edição, vinda do Uruguai, a banda Hablan Por La Espalda.

A abertura dessa edição de 2012 foi no espaço Instituto de Artes do Pará (IAP). Na época, em sua sétima edição, o evento já era saudado como um dos maiores eventos de música independente do Norte do país. Diferente de outros anos, a abertura do festival teve um formato mais intimista. O objetivo era uma proximidade maior do público com os artistas, o que foi corroborado com a entrada gratuita de público. Os shows iniciaram após o término de outra atividade do evento, que também ocorreram no IAP, que foi a Semana de Profissionalização da Música, uma parceria da produtora *Se Rasgum* com o Instituto.

As apresentações – cito, por exemplo, a banda Macaco Bong (Mato Grosso), a paraense Molho Negro, Mallu (ex- Magalhães), o paulista Thiago Pethit, e os internacionais Bem Kweller (EUA), ““criador de baladinhas melosas” à “punk rocker”, de “anti-folker” à *indie-popper*<sup>27</sup> e a Maïa Vidal (radicada na França, embora nascida nos EUA), de origem do *punk*,

---

26 Sobre a noção de paisagem amazônica no mundo da canção popular paraense como narrativa imagética. (ver Moreira, 2019)

27 “Bem Kweller e Maïa Vidal confirmam shows no Brasil”. Disponível: <http://atdigital.com.br/blognroll/2012/11/ben-kweller-e-maia-vidal-confirmam-shows-no-brasil/>. Acesso: 15 jul. 2020.

uma *Lolita pós-moderna [que] além de cantar, toca acordeon e um piano de brinquedo*<sup>28</sup> demonstram como as “experimentações” da diversidade convergente acabaram por ganhar a legitimação institucional, quando uma pessoa representante do Instituto de Artes do Pará diz

Nós temos que preservar e resgatar a cultura através dos jovens. Este festival, por ser independente, terá o nosso apoio para o que der e vier. Nossa porta está aberta para todas as vertentes artísticas, do pássaro junino, a galera do hip-hop, os jovens da Se Rasgum, todo mundo junto e misturado. É de grande importância incentivarmos a música para colher frutos do nosso objetivo, que é capacitar os artistas paraenses.<sup>29</sup>

Notamos aí o acionamento das palavrinhas mágicas da invenção das tradições, preservação e resgate. Ou seja, está aí colocada a antiga ideia de ir ao passado e buscar trazer para o presente um elemento consolidado – a *cultura* paraense – que, todavia, foi marginalizado, esquecido. Além disso, é de destacar certo paradoxo em apoiar institucionalmente um evento independente. Segue a fala trazendo para lume a diversidade – de gênero, de geração, de estilo –, misturando tudo. Por fim, o sentido da empreitada, um eco do *Terruá Pará*: capacitar os artistas paraense. O método? O mesmo do *Terruá*: proporcionar o contato com outros e experientes artistas de fora, mas agora de fora do país. Aqui, temos a saída do plano das ideias para a prática sociocultural, criando um outro contexto simbólico como decorrência de uma leitura da mudança no contexto social.

As práticas musicais foram alimentadas por um aparato de suporte técnico – mas, em certa medida também ideológico, porque operada nos quadros de uma noção de cultura como um dado preconcebido –, em uma rede centrípeta<sup>30</sup> de atividades e lugares. A finalidade era capitalizar atores do mundo da canção, mas em um escopo bastante dilatado, composto por uma Feira de Música e Arte (que existia desde a primeira edição do festi-

---

28 Idem.

29 “Show intimista marca abertura do Festival Se Rasgum”. Disponível: <http://g1.globo.com/pa/para/noticia/2012/12/show-intimista-marca-abertura-do-festival-se-rasgum.html>. Acesso: 6 jul. 2020.

30 Os festivais, como ocasiões de celebração e interação, são constituídos por vários espaços de maneira a permitir encontros e atividades afins, como parte do controle e manejo das formas interação. No fim das contas, tudo se une na atividade principal, que é a apresentação musical no palco (Goffman, 1983).

val), Oficinas de Confecção de Instrumentos, de Sonorização de Shows, de constituição de Redes Sociais de Música, e uma Mostra de Documentários Musicais, com exibição de filmes paraenses e de outros lugares, “como uma espécie de ponte com os palcos do *Se Rasgum*”, tal como afirmou a cobertura midiática.

De fato, o objetivo era a construção de intercâmbios e conexões, ações que seria possíveis por meio da atuação de artistas e bandas paraenses junto a grandes nomes do circuito nacional e representantes internacionais. Esse contato teria, portanto, a função de “mistura” como meio para a ampliação, tanto do fazer musical, como do significado do que era a “nova” música popular paraense dos tempos da globalização. Assim, a diversidade legitimava a reinvenção da cultura musical local, promovendo *o enriquecimento musical, querendo atingir todos os públicos, querendo fazer uma festa grande pra todas as tribos, não direcionar só pro rock, ou só pro reaggaie, ou só pro carimbó*, sintetiza Marcelo Damaso.<sup>31</sup>

A edição de 2013 manteve-se o mesmo diapasão do ano anterior, embora tenha aumentado o número de artistas paraenses: da cena de canção popular, Arthur Nogueira e Arthur Espíndola; Manoel Cordeiro e os Desumanos (Liminha, Felipe Cordeiro e Kassin), Toni Soares e Trio Manari. A cena rock, com Madame Sataan, Delinquentes, The Baudelaires, Coletivo Rádio Cipó, Projeto Secreto Macacos e All Still Burns. E o carimbó, com o grupo Carimbó Som de Pau Oco. Junto a esses, atrações nacionais, medalhões da “vanguarda” da MPB, como Tom Zé e Jards Macalé e os, ainda “novos” no circuito na época, Lucas Santana e Tulipa Ruiz.

Nessa edição, entrou o apoio institucional da Petrobrás como a contrapartida, haj vista que o projeto havia sido selecionado por meio de edital público no Programa Petrobrás Cultural. Também houve patrocínio do Ministério da Cultura, através do Prêmio Funarte de Música Brasileira 2012. Os apoiadores locais foram a Secretaria de Cultura do Estado do Pará (Secult), Estação das Docas, Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves e da Rede Cultura de Comunicação.

---

31 Disponível: <https://globoplay.globo.com/v/2959552/>. Acesso: 17 jul. 2020.

É possível afirmar que a partir dessa edição o *Se Rasgum* ganhou uma considerável notoriedade, despindo-se da proposta independente e estabelecendo-se com parte do mundo da canção popular paraense. A partir dele, alguns artistas acabaram por tecer redes que se afirmaram e, assim acabaram sendo aceitos como integrantes do circuito nacional, compondo parcerias com artistas do *cast* da MPB, caso do cantor Arthur Nogueira, que, embora tenha uma carreira anterior, ao ser colocado como parceiro de palco de Jards Macalé, pode auferir considerável capital cancional, resultando em outros contatos e outras parcerias mais consistentes, como com Adriana Calcanhoto e Gal Costa.

Essa movimentação que o *Se Rasgum* promoveu, todavia teve outra leitura por integrantes do meio musical local. Para alguns, claramente houve uma mudança nas perspectivas de alguns artistas, haja vista que haviam as seletivas e esses tinham que, obviamente, atender a requisitos. Outra mudança foi a “paulistanização” do trabalho de alguns artistas, notadamente daqueles que tiveram a experiência de atuar fora da cena local. O termo – *a paulistanização da música paraense* –, foi usado por um entrevistado ao remeter-se à visão sobre a preponderância econômica da cidade de São Paulo e suas características culturais, uma estética sonora precisa se projetou sobre alguns artistas paraenses. Assim, as influências da experiência em São Paulo acabariam por instituir uma “nova visão de mundo” a esses artistas consolidando-se como uma base de referência estética e sonora para as suas produções.

A partir da entrada de patrocinadoras, inclusive de âmbito estatal, a perspectiva de acentuar a cena local como diversidade, como “música paraense”, acabou por se encaminhar no mesmo sentido do *Terruá Pará*. O que talvez possa ser visto como um diferencial em relação ao *Terruá* é a manutenção da ideia de que se trata de um festival independente que propunha “experimentações”. Daí que um dos meios de formar a programação a cada edição era fazer seleções, e sempre incluir artistas *outsiders*, enquanto que o *Terruá* visou a ratificação de um conjunto de artistas *estabelecidos*.

Por se tratar de um processo social, o processo musical é resultado de interações de sociabilidades diversas. A sociabilidade prescinde do pragmático, tendo mais um papel como produtora de significados simbólicos (Simmel, 1949). Assim, o processo de seleção por meio de uma fase

chamada Seletivas *Se Rasgum* tinha como finalidade ser um vetor de sociabilidades, um contexto simbólico que promoveria a identificação entre atores, instaurando certas relações de troca de afetividades entre os atores. Isso porque tais interações no momento das Seletivas processavam-se em um espaço físico, onde ocorreram as experiências de tocar, executar suas canções e instrumentos, mais em função da busca por uma satisfação que uma ação meramente material. Nesse sentido, o processo musical do *Se Rasgum* começa nesse momento de seleção.

Dessa forma, as interações ali naquele espaço de contato, como um lugar, manifestavam-se como resposta aos estímulos, logo, encetavam sociabilidades. Era ali que as primeiras redes de contato e a possibilidade de constituição de um espaço na cena local tinham como largada. Embora na visão dos atores o que estava em jogo ali era um “lugar ao sol”, uma competição, para o conjunto do contexto simbólico os conflitos e disputas convergiam, dando o dinamismo necessário para que o evento se justifica.

Para a coordenação do *Se Rasgum*, as Seletivas – seriam escolhidas quatro bandas por um júri composto por três pessoas do meio musical - tinham como finalidade: 1) incentivar o incremento e o crescimento da produção, pois os artistas passam a investir em qualidade, levando ao crescimento profissional, e 2) filtrar, porque, embora buscasse dar espaço para todos, na prática esse espaço era circunscrito, tanto física como simbolicamente; nem todo mundo pode ser artista no cenário. Por outro lado, as Seletivas já “faziam sua parte” ao proporcionar a participação dos artistas inscritos, dando o suporte necessário para suas apresentações, “[ao] recompensar o esforço das bandas que trabalham duro para estarem no mercado e no próprio festival para terem seu trabalho reconhecido pelo público e pela imprensa especializada”. Novamente é lançada a ideia de contribuir para a profissionalização da música autoral paraense, incentivando o surgimento de novos artistas de forma democrática e participativa.

Embora não seja um festival de disputas, como os tradicionais festivais de música, as Seletivas eram uma forma de colocar no campo da concorrência os artistas e seus trabalhos. Sobre isso a cantora Camila Honda<sup>32</sup> falou

---

32 Camila Honda, em entrevista concedida ao autor. Belém, 29 de janeiro de 2019.

sobre sua experiência em um “festival de disputa”, quando participou do já citado Festival de Música Popular Paraense, em 2012, para ela *um modelo ultrapassado*, e a proposta do *Se Rasgum*, uma “ideia que mais lhe satisfaz, o modelo[participativo] que lhe interessa, que possa somar, juntar gêneros, como o *Se Rasgum* faz, e não colocar artistas em disputa.

As atrações do ano de 2014 foram os artistas nacionais da MPB Arnaldo Antunes e Nei Lisboa, além de Silva e Violeta de Outono com a participação do guitarrista paraense Pio Lobato. Tocaram, também, os paraenses Camila Honda, cantora, e Félix Robatto, guitarrista. Nessa edição, o procedimento era colocar lado a lado artistas locais aos “medalhões” da cultura musical nacional.

Na edição de número dez do Festival *Se Rasgum*, participaram Moraes Moreira e Davi Moreira (como é o esquema do festival, uma atração de renome no cenário nacional e um nome da “nova música brasileira”) e a cantora Céu. Também, Bexiga 70, Cabaret (carioca), Daniel Groove (cearense), Móveis Coloniais de Acaju (Brasília) e, pela segunda vez, a banda Autoramas (RJ), além da atração internacional, o cantor e instrumentista canadense Marc DeMarco que faz um som rock inspirado no jazz. E os paraenses: a banda A Euterpia, Delinquente, as cantoras Natália Matos e Ana Clara, além de Liège, que participou da Seletivas, assim como Carimbó Pirata, Dharma Burns e Thunderjonez. As apresentações foram realizadas em um único espaço, o Hangar Centro de Convenções.

Diferentemente dessa “centralização” do local de apresentação, na edição de número onze os shows ocorreram em três lugares: no Hangar Centro de Convenções, no Teatro Margarida Schivasappa e na Estação das Docas. Essa variedade de lugares teve como objetivo ocupar mais espaço, ensejando mais interação. Tomaram como ponto guia do evento a questão ambiental, subjacente às ideias e ações relativas à divulgação da cultura regional. Depois de onze anos, o festival ratificou a proposta da diversidade da música do Pará como o potencial particular para compor o cenário nacional, mas, assim com proposto pelo Terruá, via hibridismos.<sup>33</sup> Duran-

---

33 Festival *Se Rasgum* de música independente reúne atrações do Pará. Disponível: <http://g1.globo.com/pa/para/noticia/2016/11/festival-se-rasgum-de-musica-independente-reune-atracoes-do-para.html>. Acesso: 16 jul. 2020.

te a realização do evento ocorreram cerca de cem eventos, entre shows, festas e seletivas, com cerca de 300 artistas locais, nacionais e regionais. Explicando o sentido do evento, a diretora executiva do *Se Rasgum*, René Chalu, disse:

A gente sempre pauta na diversidade musical, não só a de raiz mas pop, rock, temos as misturas todas nos palcos do festival [...]. O festival é um grande incentivador, é um palco para quem tá começando a produzir trabalho autoral, e também para os artistas que são consagrados impulsiona a vontade de produzir cada vez mais música. A gente traz vários convidados do Brasil todo, produtores e formadores de opinião, então é uma grande vitrine para levar o trabalho para um público grande e diverso.<sup>34</sup>

Notamos a acentuação da proposta em torno de temas como experimentação, mistura, diversidade, incentivo aos novos artistas. Também, a ocupação da cidade, de diferentes espaços de práticas culturais, destacando que o “festival é da cidade”, principalmente dos lugares a beira rio – Estação das Docas e Açaí Biruta Casa de Shows – mas também lugares de canção tradicionais de frequência do público consumidor da proposta estético-sonora do Festival *Se Rasgum*, como o bar Café com Arte, localizado na área central da cidade, e, como contraponto, o Parque dos Igarapés, espaço de shows localizado em bairro na periferia de Belém.

A ocupação dos espaços, tal como foi feito durante essa edição do *Se Rasgum*, certamente ampliou as relações de interação co-presente: os espaços ambientados foram identificados como “do Se Rasgum” se tornando, assim, lugares componentes do contexto simbólico do evento, pois acomodaram formas precisas de relação social por meio da música que se desenrolam em uma unidade localizada de significação. Do ponto de vista sociológico, essa disposição à influência do espaço é, ao mesmo tempo, de ordem subjetiva e objetiva pois, dotada de um *Stimmung*, a unidade informativa percebida representa (objetiva) o que os agentes percebem somado às suas cargas sentimentais. Logo, é uma afecção que lhes doa uma pré-disposição em lidar com esses estímulos externos (subjetiva). Ou seja, estar em um lugar em co-presença é processo afetivo, mas só pode sê-lo se estimulado pelo dado exterior ao indivíduo, pois a paisagem tem uma dis-

---

34 Idem.

posição anímica que suscita a agência do indivíduo, do que decorre a sociabilidade que enseja *um só e mesmo ato psíquico* (Simmel, 2009, p. 17).

Normalmente, as atividades de um festival também se estendem para além das atividades propriamente sonoras buscando expressar os interesses do “grupo sonoro” que o forma na constituição de um cenário que expresse suas preocupações sociais e políticas (Stoeltje, 1992). Também, uma das funções do festival como festivalização é repassar aos envolvidos uma possibilidade de sentirem pertencentes a um grupo, a um coletivo quase uniforme, ou pelo menos no qual a diferença, inclusive de status de classe, seja camuflada porque é a inculcação de elementos por meio da atuação ritual. Dessa forma, com o acionamento do discurso da responsabilidade ecológica, o Festival *Se Rasgum* procura legitimar a ideia por meio da prática: como trata-se de um processo, um contexto simbólico em curso, os indivíduos ali em sociabilidade estão imersos sob a influência de um imaginário.

Nessa edição novamente foram lançadas as ações para o fortalecimento da perspectiva de lidar com música como um empreendimento. Na mesa de discussões intitulada *Music On The Table*, artistas locais apresentaram a doze convidados do meio musical nacional, como jornalistas, produtores e programadores, seus trabalhos e projetos. Dentro do empreendimento do evento foi destinado um espaço para negociações sobre o produto musical. Como uma ação de objetificação, no sentido de “controle da produção”, na rodada de negociações buscou-se articular dois contextos distintos: de um lado, a realidade do processo musical local e os interesses em seu potencial mercadológico; e de outro, os interesses mercadológicos do circuito nacional em sua visada sobre o envolvimento da cultura musical local. Isso está colocado de forma literal, como segue no trecho a seguir, segundo o qual o jornalista Fernando Rosa justifica porque os artistas paraenses devem participar da rodada de negócios:

O objetivo é estimular a circulação nacional da música paraense a partir das conexões [que podem ser criadas]. A música do Norte é o mais profundo *link* da música brasileira com o continente sul-americano. Belém é um dos centros nacionais com mais frescor, inventividade e potencial de integração.<sup>35</sup>

---

35 “Se Rasgum abre hoje maratona musical”. Jornal O Liberal. Belém, 13 de novembro de 2017.



Embora, como expus anteriormente, a rodada de negócios tenha esse caráter de controle, todavia os atores que dela participaram tiveram suas próprias motivações como agência, o que significa que operaram outro tipo de objetificação. Ou seja, por meio dessa participação na rodada de negócios, tendo contato com o que foi agenciado pelos mediadores culturais que ali estavam atuando como “orientadores” e “analistas-produtores”, os artistas locais colocaram em pauta seus interesses. O procedimento na rodada de conversas foi feito da seguinte forma: a participação na rodada de negócios teve inscrição gratuita e os artistas foram atendidos por ordem de chegada no evento, podendo escolher até quatro “produtores-analistas” para apresentar seus trabalhos em uma conversa informal, mas documentada com releases e portfólios. A seguir um quadro com os produtores, suas atuações e o estado de origem. A seguir um quadro dos produtores-analistas, o evento ou instituição a qual tal ator era ligado e o seu local de atuação, a fim de dar uma ideia da rede “nacionalizada” em perspectiva “globalizada” pretendido pelo evento.

**Figura 1:** Quadro dos produtores-analistas, Instituição/Evento e Estado de atuação

<b>Produtor-analista</b>	<b>Instituição/Evento</b>	<b>Estado de atuação</b>
Luciana Simões Alê Muniz	Festival BR-135	Maranhão
Felipe França	Difusa Fronteira/Núcleo de Integração Cultural Brasil -América Latina	São Paulo
Fernado Dotta Rafael Farrah	Bala Chave/Breve	São Paulo
Mancha	Casa do Mancha/Festival Fora da Casinha	São Paulo
Fernando Rosa	Festival El Mapa de Todos	Rio Grande do Sul
João Wilson Damas- ceno	Centro Cultural Dragão do Mar	Ceará
Antonio Gutierrez (Gutie)	Festival Rec-Beat	Pernambuco

<b>Produtor-analista</b>	<b>Instituição/Evento</b>	<b>Estado de atuação</b>
Marília Feix	Revista Noize	Rio Grande do Sul
Roberta Martinelli	Rádio Eldorado/Estadão	São Paulo
Vince Athayde	Commons Studio Bar	Bahia

**Fonte:** Autor

O Festival *Se Rasgum* colocou-se como um evento estabelecido no circuito nacional ratificando *Terruá Pará*, embora com uma metodologia distinta. A perspectiva *indie*, o uso do “selo” Amazônia, o escopo nacional-globalizado, a rede social construída e os mecanismos de prática intercultural nas festivalizações – aglutinação que possibilitou a coexistência de gêneros e estilos musicais distintos – acabaram por coadunar-se ao que havia sido proposto como unidade da diversidade, reiterando os pressupostos de reinvenção da cultura musical paraense por meio da convenção do que se encaixava nessa nova perspectiva de “padrão” da cultura musical paraense.

Em março de 2020, em comemoração aos quinze anos do evento, com show realizado em São Paulo, Marcelo Damaso ratifica que:

[A] principal linha curatorial é a diversidade musical e a originalidade. Atentamos para isso dentro de um conceito, guiados por uma unidade e não atirando para todos os lados. A ideia é sempre inovar com shows exclusivos e participações especiais. Em São Paulo, faremos quatro apresentações, todas com participações.<sup>36</sup>

Objetivamente, a ideia era que cada artista paraense se apresentasse com outro artista constituindo, assim, esse cenário paraense-paulistano, numa espécie de culminância da proposta do evento desde sua criação. A fim de legitimar a diversidade, um aparato eletrônico-tecnológico foi colocado como mais um artista da música: uma aparelhagem de som em formato de uma “nave do som” controlada por DJ’s, o paraense Waldo Squash e o paulistano Dago Donato, numa plataforma *high tech* altamente iluminada, tocando o ritmo do tecnobrega.

36 “Festival Se Rasgum SP”. Disponível: <http://www.festival.serasgum.com.br/>. Acesso: 15 ago. 2020.

Portanto, como procurei mostrar até aqui, o *Se Ragum* foi um evento fundamental na instauração da ideia de uma “nova” música paraense. Reinventando a tradição por meio de uma leitura do poliestilismo instaurado pelo *Terruá*, consolidou a diversidade como o fim de uma tradição musical e a instauração de outra, globalizada, híbrida, contribuindo para a suspensão de uma definição precisa, pelo menos nos moldes tradicionais de classificação de gênero musical. Embora o que foi descrito e interpretado possa ser resumido como práticas discursivas e simbólicas, todavia é importante atentar que acaba por instituir realizações sociais, haja vista que o mundo da canção paraense é mobilizado por meio dessas festivalizações como eventos, ocasiões de celebração.

## Considerações finais

Como procurei mostrar até aqui, o *Terruá Pará* e o *Se Rasgum* foram eventos fundamentais na instauração da ideia de uma outra ideia do que seja música popular paraense, por meio da reinvenção da tradição. Reinventando pelo poliestilismo e pela mistura, eles consolidaram a diversidade como tendência, contribuindo para a suspensão de uma definição precisa de regionalismo. Embora o que foi descrito e interpretado até aqui possa ser resumido e enquadrado como práticas discursivas simbólicas, todavia é preciso destacar que são os contextos simbólicos que instauram realidades nos processos sociais, incitando, e encetando, a novas realidades de interação social.

Assim, a evolução das práticas musicais e as mudanças nas relações de sociabilidade decorrentes do contexto, pois as mudanças no processo musical e na estética musical são reflexo das mudanças na sociedade (Frith, 1996; 2000). Por isso, o *Terruá Pará*, como ação estatal, e o *Se Rasgum*, inicialmente particular, mas que depois angariou patrocínio estatal, são frutos do contexto que lhes geraram; a consequência foi que acabaram por interferir na cultura musical paraense de forma bastante incisiva.

O *Terruá* não existe mais como evento. O *Se Rasgum* ainda é realizado todos os anos; está em sua 18ª edição (2024). Como eventos de festivalização, ambos foram promotores de articulações e combinações

musicais que ditaram a nova leitura sobre o que havia se tornado o patrimônio cultural musical para os atores sociais e para o grupo sonoro do mundo da canção paraense. Nesse sentido é que tomo esses eventos como um turning point na trajetória da música popular paraense, notadamente porque promoveram um amplo debate no meio musical paraense acerca 1) do *ethos* da música popular paraense no atual estágio da globalização da cultura; 2) das legitimações da dominação do Estado em sua ingerência indireta nas esfera da criação e divulgação da produção musical; 3) da manutenção e questionamento das hierarquias consagradas no mundo da canção; 4) da força da tradição em mais uma reinvenção de cultura no processo musical local.

Do ponto de vista social, eles foram os grandes responsáveis pelo processo de reinvenção que se seguiu, pois como eventos festivos propiciaram uma correspondência entre as experiências de sociabilidade e a forma como foram partilhados os sentidos simbólicos que foram construídos e praticados, socialmente, no campo da produção artística e na consolidação da ideia de solidariedade como contexto simbólico. A consequência fulcral é que tais eventos tornaram-se orientadores da performance dos artistas paraenses e de seus processos de criação na cena contemporânea. Disso resultou que uma parte considerável do campo da cultura musical paraense tenha se tornado um duplo de si: de uma lado consolidou-se uma radical reinvenção que (efetivamente) libertou a música popular paraense de um *antigo sentido* de tradição – localizado, particular, independente -, e de outro a atrelou a um (pretensamente) *novo sentido* de tradição – global, geral, dependente.

## Referências

- AGIER, M. Distúrbios identitários em tempos de globalização. **Mana**, v. 7, n. 2, p. 7-33, 2001.
- BENNETT, A.; TAYLOR, J.; WOODWARD, I. **The festivalization of culture**. Ashgate: Griffith University, 2014.
- BENNETT, A. **Remembering Woodstock**. Aldershot: Ashgate, 2004.
- CANCLINI, N. G. **Culturas híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: Edusp, 1998.
- \_\_\_\_\_. **A globalização imaginada**. São Paulo: Iluminuras, 2007.
- CARAVEO, S. C. **A nascente de um rio e outros cursos: A guitarrada de Mestre Vieira**. Dissertação de mestrado. PPG em Artes. Universidade Federal do Pará. Belém: UFPA, 2019.
- CASTRO, F. F. As guitarradas paraenses: Um olhar sobre música, musicalidade e experiência cultural. **Contemporânea: comunicação e cultura**, v. 10, n. 2, p. 429-445, 2012.
- \_\_\_\_\_. **Entre o mito e a fronteira**. Belém: Labor Editorial, 2011.
- COSTA, A. M. D. **Festa na cidade: O circuito bregueiro de Belém do Pará**. Belém: EDUEPA, 2009.
- FIALHO, V. M. **Aprendizagens e práticas musicais no Festival de Música Estudantil de Guarulhos**. Tese de doutorado. PPG em Música. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: UFRGS, 2014.
- FRITH, S. **Performing rites: On the value of popular music**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press / Oxford University Press, 1996.
- \_\_\_\_\_. The discourse of world music. In: G. BORN; D. HESMONDHALGH. **Western music and its others**. Berkeley, California: University of California Press, 2000, p. 305–322.
- GOFFMAN, E. The interaction order. **American Sociological Review**, v. 48, n. 1, p. 1-17, 1983.
- HANNERZ, U. Fluxos, fronteiras, híbridos: Palavras-chave da antropologia transnacional. **Mana**, v. 1, n. 3, p. 7-39, 1997.
- HERSCHMANN, M. **Indústria da música em transição**. São Paulo: Estação das Letras / Cores, 2010.
- HOMEM DE MELLO, Z. **A era dos festivais: Uma parábola**. São Paulo: Editora 34, 2003.

LIMA, D. M. A construção histórica do termo caboclo: sobre estruturas e representações sociais no meio amazônico. **Novos Cadernos NAEA**, v. 2, n. 2, p. 5-32, 1999.

LOBATO, B. N. **Guitarrada, um gênero do Pará**. Trabalho de Conclusão de Curso. Graduação em Educação Artística – Habilitação em Música. Universidade Federal do Pará. Belém: UFPA, 2001.

MIRANDA, J.; VIEIRA, M. C.; CAL, D. Festival Se Rasgum: Publicidade, imaginário e processos simbólicos no cenário musical paraense. **Espaço e Tempo Midiáticos**, v. 2 n. 1, pp. 18-23, 2017.

MOREIRA, N. R. **Urbi et orbi: Localização e globalização no mundo da canção popular paraense**. Tese de doutorado. PPG em Sociologia e Antropologia. Universidade Federal do Pará. Belém: UFPA, 2021.

\_\_\_\_\_. Paisagens amazônicas da/na musicalidade local: A cena da canção popular de Belém do Pará e a narrativa imagética. **Revista Visagem**, v. 5, n. 01, p. 175-198, 2019.

\_\_\_\_\_. MPB como música parcialmente brasileira: O colonialismo cultural interno nas perspectivas de artistas paraenses da cena translocal contemporânea. **Revista Wamon**, v. 8, n. 1, p. 61-99, 2023.

\_\_\_\_\_. A metamorfose da Música Popular Paraense. **Revista Amazônia Latitude** (Website). Belém: 2024. Disponível: <https://www.amazonialatitude.com/author/nelio-ribeiro-moreira/> Acesso: 02/06/2024.

NAVES, S. C. **Da Bossa Nova à Tropicália**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

PETERSON, R. A. Problems in comparative research: The example of omnivorousness. **Poetics**, v. 33, n. 5-6, p. 257-282, 2005.

SCHNITTKKE, A. Polystylistic tendencies in modern music. In: A. IVASHKIN, **A schnittke reader**. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2002, p. 355-35t.

SIMMEL, G. **Conflict and the web of group-affiliations**. Ontario: Collier-Macmillan Canada, 1964.

\_\_\_\_\_. **A filosofia da paisagem**. Covilhã: Lusofia Press, 2009.

\_\_\_\_\_. The sociology of sociability. **American Journal of Sociology**, v. 55, n. 3, p. 254-261, 1949.

STOELTJE, B. J. Festival. In: BAUMAN, R. **Folklore, cultural performances and popular entertainments**. New York. New York, 1992.

TURNER, V. **O processo ritual: Estrutura e anti-estrutura**. Petrópolis: Vozes, 2013.

VAN GENNEP, A. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes, 2011.

WAGNER, R. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.





# Patrimônio cultural na fronteira entre Brasil e Bolívia

*Adria Macedo Santos  
Ligia Terezinha Lopes Simonian*

## Introdução

A fronteira entre Brasil e Bolívia apresenta ao mundo cidades repletas de história, tradições, fazendas históricas, música barroca, missões jesuíticas e conhecimento tradicional. Originadas dos desdobramentos da edificação da fronteira luso-espanhola em terras sul-americanas, os núcleos urbanos de Cáceres (MT) e San Ignacio de Velasco (BO), constituem-se na materialização da arranjos geopolíticos colonialista em contexto amazônico. Região de esboço paisagístico delineado por uma rede intrincada hidrográfica e composição vasta de flora e fauna de valor inestimável.

Assim como, possui notáveis expressões patrimoniais históricas que juntas, tornam-se símbolo da cultura transfronteiriça. Com efeito, é possível atestar que se trata de um *locus* que reúne interesses mercedores de um olhar apoiado sobre as lentes da Ciência. Logo, a busca pela compreensão de aspectos da identidade histórica, embasado na investigação de elementos constitutivos do acervo histórico cultural desses locais, é o que move os anseios pela realização desse estudo.

Mas é, sobretudo, uma perscrutação que possa instigar uma reflexão acerca da importância da preservação dos patrimônios que preservam

a memória e a identidade histórica. Bem como do papel da gestão e a participação social no processo de gestão dos bens patrimoniais dessas cidades. Mais precisamente, entre aquela que outrora chamou-se Vila Maria do Paraguai, atualmente cidades de Cáceres, estado do Mato Grosso e San Ignacio de Velasco, pertencente à província de Velasco na Bolívia.

Para tanto, analisou-se um conjunto paisagístico, arquitetônico e urbanístico, além de obras avulsas e outras tombadas por sua beleza e valor cultural. São elas: Fazenda Jacobina que data do século VXIII, Fazenda Descalvado de 1874, e casarões coloniais, todos localizados no município de Cáceres. No que diz respeito à San Ignacio, interessou analisar o conjunto arquitetônico de antigas Missões Jesuítas, o Festival de Música Barroca e Renascentista, seguido da secular arte em madeira talhada, que são de imagens sacras, esculturas decorativas a enormes pilastras de fachadas de prédios públicos e privados com expressões que conectam às raízes da identidade do povo Chiquitano.

Ademais, dada a enorme complexidade e diversidade do contexto amazônico e do grau de importância do tema para o debate atual, é que se empreenderá um estudo apoiado numa perspectiva interdisciplinar. Pois, segundo Leff (2011), o projeto interdisciplinar fundamenta-se num método capaz de fazer convergir os olhares dispersos dos saberes disciplinares, sobre uma realidade homogênea, racional e funcional. Isso porque para o mesmo autor (Leff, 2011, p. 185), [...] *sua eficácia provém da especificidade de cada campo disciplinar, bem como do jogo de interesse e das relações de poder que movem o intercâmbio subjetivo e institucionalizado do saber.*

No mais, trata-se de uma pesquisa qualitativa. O que para Godoy (1995, p. 21) [...] *ocupa um reconhecido lugar entre as várias possibilidades de se estudar os fenômenos que envolvem os seres humanos e suas intrincadas relações sociais, estabelecidas em diversos ambientes.* Em relação à técnica empregada, a pesquisa apoiou-se, em um conjunto de procedimentos pertinentes e compatíveis com o método. Para tanto, iniciou-se com a pesquisa bibliográfica, seguido de um levantamento documental.

De igual modo, realizou-se pesquisa de campo, com observação participante, a técnica da entrevista e a produção fotográfica (Oliveira, 1996; Simonian, 2007). Quanto à análise das evidências, fez-se uso da

análise do discurso, conforme orientações de Bakhtin (2006). No sentido de fundamentar teoricamente o estudo, buscou-se na literatura conceitos-chaves para a compreensão da questão em foco. E nessa direção, as discussões de Cháves (2019), Meireles (1989), Simonian (2007), Santos *et al.* (2019) e a tantas outras autoras e tantos outros autores que são pertinentes à compreensão da proposta.

## Patrimônio Cultural – Referencial teórico-conceitual

Segundo dispõe o art. 216 da Constituição Federal brasileira, o Patrimônio Cultural há de ser compreendido como [...] *os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira* (IPHAN, 2016, p. 29). Na Bolívia, conforme explicita Vega (2016, p. 15), *O patrimônio histórico cultural é constituído por bens culturais que permitem reconstruir a história dos povos e manter a memória coletiva [...]*. Isso por sua vez reúne valores e significados que representam a identidade de determinados grupos sociais.

O que subjaz, a julgar pelas referências que o patrimônio cultural se vincula à concepção de memória e herança coletiva numa dinâmica na qual coexistem elementos histórico-pretéritos e dimensões culturais contemporâneas. Ou como dito por Koselleck (200, p. 22), *o Presente e passado estariam, assim, circundados por um horizonte histórico comum*. No mais, trata-se do reconhecimento do Patrimônio como bem cultural valioso nos referidos países, a exemplo das Igrejas das Missões Jesuítas Chiquitanas; dos casarios em estilo colonial e das fazendas centenárias de Cáceres e demais bens artísticos, históricos e culturais elencados nesse estudo.

De igual modo e a pensar com Pelegrini (2009, p. 20), a concepção de patrimônio cultural pressupõe-se [...] *às edificações, aos monumentos e objetos de arte vistos como exemplares autênticos e geniais das riquezas nacionais*. E que para Choay (2001) está diretamente relacionada à memória, visto que o monumento age por meio da afetividade, sendo condutor do passado no presente. Para isso, torna-se essencial à manutenção e preservação de identidades, sejam elas étnicas, religiosas, nacionais ou familiares.

E que, como bens de interesse comum requerem investimentos em políticas públicas que tenham como finalidade a sustentabilidade desse patrimônio, bem como de um sistema de gestão eficiente, condizentes com o contexto e sua diversidade. Nessa direção e nos termos de Secchi (2014, p. 15), as políticas públicas podem ser compreendidas como [...] *uma diretriz elaborada para enfrentar um problema público [e] possui dois elementos fundamentais: intencionalidade pública e resposta a um problema público*. Ainda, Secchi (2014) considera que as políticas públicas são definidas por diferentes atores, grupos ou organizações que exercem uma função na arena política.

Sob essa ótica, Melazzo (2010) destaca que as políticas públicas são [...] *espaço de luta e busca de construção de direitos [...], na medida em que [...] abre-se para uma concepção que não coloque o Estado como único e inevitável centro possível de debate e decisão*. Isto é, nesse processo há de levar-se em consideração segundo Melazzo (2010, p. 12-13), a dimensão [...] *conflitiva de interesses e grupos de interesses, próprios da dinâmica de uma sociedade marcada por lutas de classes [...], mas também de lutas segmentadas por outros elementos definidores de identidades e interesses na sociedade*.

Por sua vez, isso pressupõe a inserção social a partir de uma abordagem participativa, em uma dinâmica mais democrática, em que seja viável a interlocução com coletivos locais. Tudo isso em vista de assegurar a preservação e uso desse conjunto patrimonial que se encontra na Pan-Amazônia, excepcionalmente entre Brasil e Bolívia. Pois como assevera Choay (2001, p. 26), [...] *uma vez que se insere em um lugar imutável e definitivo num conjunto objetivado e fixado pelo saber, o monumento histórico exige, dentro da lógica desse saber, e ao menos teoricamente, uma conservação incondicional*.

E que estejam inseridos, como salientado no documento Gestão do Patrimônio Mundial Cultural (2016, p. 18), na perspectiva de uma [...] *gestão que acomode a mudança em direção a uma abordagem mais ampla e inclusiva da gestão de patrimônio e a uma ênfase maior na participação comunitária*. Isto é, em um modelo derivado da otimização de ações compartilhadas entre o público, o privado e a sociedade. Em se tratando do entendimento acerca da gestão compartilhada, é mister dizer que ela se ajusta plenamente à ideia de desenvolvimento sustentável.

Nos termos de Ferreira (2006, p. 35), a gestão compartilhada promove a interação de diferentes instâncias, [...] *de forma sinérgica, possibilitando um novo meio de perceber e intervir no sistema objeto da cooperação*. O que implica dizer, ainda segundo Ferreira (2006, p. 35), que se trata de [...] *um modelo de gestão que busca a interação entre os diversos entes sociais objetivando, através da cooperação entre os mesmos, um desenvolvimento sustentável com a participação coletiva*.

O que, por conseguinte e conforme Silva (2021, p. 115), [...] *para a Amazônia, a gestão compartilhada revela-se um instrumento potencialmente eficiente para a sustentabilidade do patrimônio cultural, histórico e demais bens*. Pois a pensar como Ostrom (2002), a adoção de ações coletivas eleva a probabilidade na aplicação de regras e estratégias mais eficazes, à medida que também abre caminho para a sustentabilidade a longo prazo desse bem comum. Visto que para Ostrom (2000, p. 151), as instituições que utilizam arranjos baseados na escolha coletiva [...] *são mais capazes de adaptar suas regras às circunstâncias locais [...]*, o que não acontece em regimes centralizados.

Em seu estudo, Silva (2021, p. 115) destaca que ao se trata da região amazônica, [...] *a consideração da relação humanidade/natureza é imperiosa para qualquer política pública que tenha como finalidade a sustentabilidade do patrimônio arqueológico [...]*, bem como do patrimônio histórico e cultural, a considerar, uma perspectiva de transculturalidade. Para Kern (2014, p. 28), *Nesta imensa área, nas fronteiras entre os mundos dos indígenas guaranis, dos lusos e dos espanhóis e dos missionários da Companhia de Jesus, nasce uma [...] nova realidade histórica colonial [que] mesclaram características sociais oriundas das tradições ameríndias e europeias, numa síntese nova*.

De tal sorte que sua simbiose tornou-se responsável pelo surgimento dos bens que fazem parte da natureza e da cultura da região amazônica transfronteiriça em dias atuais, ainda que plural. Adicionadas a tudo isso, estão as considerações que Vasconcelos (2009 *apud* SILVA, 2021, p. 115) faz sobre a importância e a função social do patrimônio cultural. Ainda para Vasconcelos (2009 *apud* SILVA, 2021, p. 115) estão a: [...] *a) servir à memória coletiva; b) contribuir para a educação em valores e sentimentos*

*afetivos e c) ser culturalmente sustentável [...]*, num processo contínuo de reprodução e representação desses grupos sociais.

Eis que essa lógica atesta o conhecimento histórico, o fortalecimento identitário local, regional e, ainda, possibilita a sustentabilidade do patrimônio e da cultura das localidades que se inter cruzam na fronteira amazônica. Mas que requerem, segundo Silva e Simonian (2018, p. 55), um olhar holístico [...] *entre meio ambiente e patrimônio cultural*, afim de, entre outras coisas, [...] *ampliar e fortalecer oportunidades de inclusão social, cidadania, proteção ambiental e desenvolvimento local*. Para que se tenha um devir mais promissor para o patrimônio cultural e ainda contribua com a reversão de problemas como acessibilidade econômica.

Nesse caso, em especial, os municípios de Cáceres (MT) e San Ignacio (BO), assentados na fronteira entre Brasil e Bolívia, contexto da Pan-Amazônia, instituídos a partir de interesses de natureza diversa e condicionantes históricas. E, que podem ser um ponto de partida para a aplicação de estratégias de cooperação e arranjos de governança, voltados à gestão e ao uso sustentável do extraordinário acervo do patrimonial histórico-cultural dessa área. Note-se que tal acervo é marcado por traços de memórias e saberes locais encontrados nesta zona fronteira pan-amazônica.

## **Cidades fronteiriças e seus bens patrimoniais**

Vila Maria do Paraguai foi oficialmente instituída em 06 de outubro de 1778, no governo de Luiz de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres, cujo nome, de acordo com Moraes (2003), homenageia a soberana de Portugal, Dona Maria I. Consta, ademais, que antes mesmo de sua fundação oficial, havia por volta do ano de 1721, nas proximidades, uma fazenda de criação de gado, um destacamento militar e um Registro documental. A julgar pelas fontes, supõe-se que seja a secular fazenda Jacobina, e que foi nessa propriedade que a ata de fundação de Vila Maria de Portugal foi lavrada.

Nos termos de Garcia (2009, p. 87), as terras dessa fazenda se [...] *estendem em um vasto território, desde as regiões altas do oeste de Mato Grosso até o Pantanal Norte, na fronteira com a Bolívia, ultrapassando o*

*rio Paraguai no sentido Leste-Oeste*. Esses são limites que se mantiveram até o início do século XX, quando ocorreu a Questão do Acre. A fazenda fica localizada a 25 km da cidade de Cáceres, sendo que a figura 1 revela aspectos das condições atuais da propriedade.

**Figura 1:** Fazenda Jacobina, Cáceres-MT



Fonte: Santos, 2021.

Em relação à fundação de Vila Maria, é possível dizer como Moraes (2003), que esta era relevante à Coroa portuguesa por ser um ponto de ligação entre os Estados do Brasil e do Grão-Pará e Maranhão. Mais: localizava-se entre os dois principais centros urbanos da Capitania do Mato Grosso: Vila Bela da Santíssima Trindade, sede administrativa da capitania fundada em 1752, e Vila Real do Bom Jesus do Cuiabá, instituída em 1727. Segundo Moraes (2003, p. 36), o então governador da Capitania Luiz de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres considerou que a *Nova Povoação é própria e adequada a facilitar comunicação e comércio desta com a Vila do Cuiabá [...]¹*.

O processo de edificação da Vila Maria deu-se, após fundação, por meio do plano diretor de urbanização, posto em prática na colônia desde os anos mil e setecentos, e que ganhou importância significativa dentro do pacote de reformas idealizadas pelo Ministro Marquês de Pombal (Moraes, 2003). Assim, a lógica estatal nacionalizante de espaço desencadeada pelo

---

1 E isso “[...] porque fica no meio do caminho” (MORAES, 2003, p. 36).

Estado português foi fielmente posta em prática na Capitania de Mato Grosso, quando esteve sob a administração de Luiz de Albuquerque.

Nestes termos, suas edificações deveriam inspirar-se no modelo arquitetônico europeu. À época, esse modelo era considerado um padrão de “refinamento”. As figuras 2 e 3 a seguir destacam traços dessa arquitetura no centro histórico de Cáceres.

**Figura 2:** Casarões no centro histórico de Cáceres-MT



**Fonte:** Santos, 2022.

**Figura 3:** Catedral de São Luís de Cáceres e o Marco do Jauru de 1754 - Cáceres



**Fonte:** Santos, 2022.



Sobre pecuária e a produção de outros gêneros alimentícios, Vila Maria destacava-se pelas atividades produtivas das fazendas Jacobinas, Nacional ou Pública e Caiçara. Para Garcia (2009), a pecuária esteve presente entre os empreendimentos dinamizadores da ocupação do Pantanal. E dentre estes, destacou-se, a fazenda Descalvado [...] *que até a segunda metade do século XIX possuía cerca de 600 mil cabeças de gado. A localização privilegiada da fazenda facilitava a compra de rebanho bovino [...], cujo transporte era feito por via fluvial, assim como sua exportação para a Europa e comercialização com outros estados brasileiros* (GARCIA, 2009, p. 13). Na figura 4, vê-se a fazenda Descalvado.

**Figura 4:** Vista da Fazenda Descalvado, Cáceres - MT



**Fonte:** Santos, 2022.

É importante ressaltar, como bem faz Castrillon (2006), que a Vila Maria do Paraguai foi elevada à condição de Freguesia em 1780, com o nome de São Luiz de Vila Maria do Paraguai. E que sua elevação à categoria de vila ocorreu definitivamente no ano de 1859. A autora esclarece também, que esta condição já havia se dado anos passados, mediante o Decreto nº 8 de 1850, porém revogado seis meses depois, por falta de estrutura física e de um quadro funcional apto ao exercício dos cargos oficiais. Já o *status* de cidade foi adquirido em 30 de maio de 1874, com a denominação de São Luiz de Cáceres, atualmente apenas Cáceres.

No que respeita a trajetória histórica de San Ignacio de Velasco – noutros tempos San Ignacio de Loyola – relaciona-se ao contexto da conquista e colonização da América do Sul pela Coroa Hispânica, iniciado na aurora do século XVI. Mas, relacionado principalmente ao processo de “Conquista Espiritual” empreendido pelos sacerdotes da Companhia de Jesus, em direção à vasta planície de floresta e selva do Gran Chaco. Recorte espacial que corresponde atualmente à cidade de Santa Cruz de la Sierra (BO), ao sudoeste de Mato Grosso (BR), abrangendo o Pantanal e o oeste do Paraguai. E ao Sul, essa área abarca o norte da província de Córdoba (ARG).

Meireles (1989, p. 10) propõe que, quando os portugueses alcançaram o vale do rio Guaporé, as missões [...] *Mojos e Chiquitos já estavam sedimentadas e exerciam um indiscutível controle sobre a região*. A reação dos colonizadores lusos foi de ‘perplexidade e admiração’, ao deparar-se com as missões, [...] *algumas com milhares de habitantes, que se agrupavam em torno de Igrejas em estilo gótico ornamentadas por objetos sacros de prata, confeccionados por índios* (Meireles, 1989, p. 10). Para essa autora, o encontro assinalou o antagonismo entre as nações pela edificação da fronteira.

Na capitania de Mato Grosso, os representantes portugueses não religiosos foram implacáveis com as populações autóctones. Por sua vez, os jesuítas espanhóis da Companhia de Jesus que por ali chegaram – muito antes dos portugueses – ao final do século XVI (Hugo, 1991), colocaram em prática estratégias que visavam conquistar a confiança das populações ameríndias (Meireles, 1989). Hugo (1991, p. 78) corrobora com essa afirmação ao dizer que [...] *os indígenas sob o poder da Espanha gozavam de maior sossego e paz, sem inconvenientes nem distúrbios; não diminuam os índios, como no domínio lusitano*.

Ademais, o cotidiano das missões não se restringia ‘só de catequese religiosa’, eram ambientes onde, conforme Hugo (1991, p. 78), *Todos aprendiam vários ofícios, especialmente de carpinteiro e pedreiro, se fabricavam telas de algodão finíssimas e preciosas, contas de coquilho lavradas e torneadas com muita indústria, maestria e arte. [...] E outras, manufaturas de igual primor e estimação*. Práticas que resistem ao tempo,

conforme se observa nas figuras 5, 6 e 7. De igual modo, destacaram-se no campo da música. Nos termos de Caminho (2023), os missionários promoveram a evangelização dos Chiquitanos por meio da música.

**Figuras 5, 6 e 7:** Taller de artesanía San Pablo, comunidad de San Miguel-BO



**Fonte:** Santos, 2022.

Em suma, será a partir das fundações da Missões Jesuíticas espanholas que se dará origem à cidade de San Ignacio de Velasco, que mais tarde, juntamente com os povoados de San Miguel e San Rafael formaram a província de José Miguel de Velasco. No entanto, a condição de província dar-se-ia no dia 12 de outubro de 1880, cuja capital será a cidade de San Ignacio de Velasco. A propósito, San Ignacio ficou sob o jugo dos jesuítas espanhóis até o dia 18 de abril de 1768, quando os sacerdotes tiveram que se retirar da Colônia, por conta do decreto de expulsão expedido em 1767. Entre as principais obras desse período está a Catedral de San Ignacio,<sup>2</sup> conforme a figura 8.

---

2 Consta que a Igreja de San Ignacio foi a maior obra construída pelos Jesuítas (1761), e que por conta de um incêndio, ela foi demolida em 1948, sendo reconstruída tempos depois e com uma torre. Isso se tornou um impeditivo para que a mesma fosse declarada como Patrimônio Cultural da Humanidade como as demais igrejas jesuíticas coloniais (Chávez, 2019).

**Figura 8:** Catedral de San Ignacio, província de Velasco-BO



**Fonte:** Santos, 2022.

Para além de San Ignacio, as outras missões em território Chiquitano foram: San Francisco Javier, Concepción, San José, Santa Ana, San Miguel e San Rafael. As três últimas pertencem ao município de San Ignacio. Neste ponto, destaca-se que, em razão do valor histórico, social e cultural que possuem, a área foi declarada Patrimônio Cultural da Humanidade, pela UNESCO, em 1990. Atualmente, é conhecida como Missões Jesuítas de Chiquitos, cuja beleza arquitetônica resultante da combinação de elementos da cultura católica e indígena local é única, como é possível se observar nas figura 9, 10 e 11 a seguir.

**Figura 9:** Igreja de San Rafael, município S. Rafael de Velasco-BO



**Fonte:** Santos, 2022.

**Figura 10:** Igreja de San Miguel, município de S. Miguel de Velasco-BO



**Fonte:** Santos, 2022.

**Figura 11:** Igreja de Santa Ana, município de Sta. Ana de Velasco-BO



**Fonte:** Santos, 2022.

Convém ainda ressaltar que San Ignacio é uma cidade de expressivas manifestações folclóricas. O carnaval estilizado na cultura local encanta visitantes e alegra foliões em dias festivos, conforme figura 12 e 13. Segundo Silva (2015), por meio do carnaval, os Chiquitanos explicam seus mitos, acalmam os seres que provocam doenças e transmitem valores para uma convivência harmoniosa em sociedade. O mês de julho é marcado por uma série de eventos, que culmina com o aniversário do município no dia 30. Em campo, foi possível apreciar o início das atividades comemorativas que atraindo visitantes, autoridades e familiares de outros locais.

**Figuras 12-13:** Carnaval e a Orquestra Municipal de San Ignacio de Velasco-BO



**Fonte:** Website, 2023.

Assim, há de se considerar a formação histórica dos municípios de Cáceres (MT) e San Ignacio de Velasco (BO), que partem de um passado comum, a constituição da fronteira luso-espanhola em terras sul-americanas. O que tem a ver com a importância desses núcleos urbanos, que se configuram em espaços de notáveis potencialidades ambientais e ricas expressões patrimoniais históricas e de símbolos da cultura transfronteiriça pan-amazônica. E que podem ser tomadas como referências à aplicação de estratégias de cooperação e arranjos de governança voltados à conservação do patrimônio histórico-cultural nessa zona limítrofe.

## Considerações finais

Do exposto, conclui-se que a análise contribui para a compreensão do contexto geopolítico circundados por um horizonte histórico similar, responsável pela formação de Cáceres e de San Ignacio. Pois como bem ressalva Koselleck (2006, p. 327), a história [...] *só poderá reconhecer o que está em contínua mudança e o que é novo se souber qual é a fonte onde as estruturas duradouras se ocultam*. No entanto, [...] *estas precisam ser buscadas e investigadas, [a querer-se] que as experiências históricas sejam traduzidas para uma ciência da história*. Mas sobretudo, para que receba a atenção necessária à sua conservação.

No mais, a pesquisa de campo e alguns esforços observados fornecem, mesmo em meio a uma miríade de questões, uma visão otimista sobre a implementação de uma gestão com base em participação/cooperação do Patrimônio Histórico Cultural no circuito fronteiro entre Brasil e Bolívia. Em que pese os entraves decorrentes da burocracia internacional, o esforço nesta direção certamente será vitorioso. Assim, é válido ainda destacar que estes demandam pela construção de estratégias consistentes, aporte de recursos humanos, financeiros e a execução eficiente de políticas públicas que atendam as especificidades do contexto evidenciado.

No mais, tem-se ciência que o fortalecimento de espaços democráticos é fundamental para a evolução e consolidação de uma governança desses bens na perspectiva da efetiva participação cidadã e na capacidade de contemplar as demandas públicas. O que torna razoável presumir que governos, instituições, atores sociais e mercados precisam encontrar caminhos convergentes no sentido de consolidar uma governança em prol da conservação do patrimônio cultural das comunidades e do próprio desenvolvimento dos atores sociais que estão envolvidas nesses espaços.

## Referências

BAKHTIN, M. Os gêneros do discurso. *In*: BAKHTIN, M. **Estética da criação verbal**, 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, p. 261-306, 2006.

CAMINHO dos Jesuítas. **Missões Jesuítas de Chiquitos**. Disponível: <https://www.caminodelosjesuitas.com/pt-br/atractivo-turistico/na-bolivia-missoes-jesuistas-de-chiquitos/>. Acesso: 02/02/2023.

CASTRILLON, M. L. F. **O governo local na fronteira oeste do Brasil: A Câmara Municipal de Vila Maria do Paraguai (1859-1889)**. Dissertação de mestrado. PPG em História. Universidade Federal do Mato Grosso. Cuiabá, 2006. Disponível: [https://www.livrosgratis.com.br/download\\_livro\\_46551/o\\_governo\\_local\\_na\\_frenteira\\_oeste\\_do\\_brasilia\\_camara\\_municipal\\_de\\_vila\\_maria\\_do\\_paraguai\\_1859-1889](https://www.livrosgratis.com.br/download_livro_46551/o_governo_local_na_frenteira_oeste_do_brasilia_camara_municipal_de_vila_maria_do_paraguai_1859-1889). Acesso: 11 fev. 2024.

CHÁVES, B. A. C. **História de Santa Cruz**. Tomo I. Período prehistórico y colonial. Desde el origen del hombre hasta el año 1825, 3ª ed. Santa Cruz, Bolívia: Bismark A. 2019.

CHOAY, F. **A alegoria do patrimônio**. São Paulo: Estação Liberdade / UNESP, 2001.

FERREIRA, M. R. L. **Gestão compartilhada e cidadania: Um estudo da experiência do “Pacto do Novo Cariri”**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal da Paraíba. PPG em Administração. João Pessoa, 2006.

GARCIA, D. S. C. **Território e negócios na Era dos Impérios! Os belgas na fronteira oeste do Brasil**. Brasília: Fundação Alexandre Gusmão, 2009.

GODOY, A. S. Introdução à pesquisa qualitativa e suas possibilidades. **Revista de administração de empresa**. São Paulo, v. 35, n. 2, p. 57-63, 1995.

HUGO, V. **Desbravadores**, 2ª ed. Rio de Janeiro: Companhia Brasileira de Artes Gráficas, 1991.

IPHAN. **Gestão do Patrimônio Mundial Cultural**. Brasília: UNESCO Brasil, 2016. Disponível: [https://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/manual\\_referencia\\_gestao\\_do\\_patrimonio\\_mundial\\_cultural.pdf](https://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/manual_referencia_gestao_do_patrimonio_mundial_cultural.pdf). Acesso: 10/10/2023.

KERN, A. A. Fronteiras transculturais: missionários jesuítas e guerreiros guaranis. *In*: D. S. C. GARCIA; P. C. MICELI (orgs.). **História e Fronteira**. Cáceres, Mato Grosso: UNEMAT, 2014. p. 29-41.

KOSELLECK, R. **Futuro passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Contraponto / PUC-RJ, 2006.

LEFF, E. **Saber ambiental: Sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder**, 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

MEIRELES, D. M. **Guardiões da fronteira: Rio Guaporé, século XVIII**. Petrópolis: Vozes, 1989.



# **Remo X Paysandu:** Rivalidade, emoção e consumo no clássico-rei da Amazônia

*Thalita Neves*

## **Introdução**

Eu tenho um ex-colega de equipe que é apaixonado pelo RePa. Ele nunca deixava a gente escapar do RePa no noticiário. Ele falava assim: “A gente tem que mostrar, porque esse clássico é impressionante, é uma coisa!” Enfim, são fenômenos regionais, né? Se você vai pra Manaus, por exemplo – eu ia dizer “se você vai ali do lado”, mas a Amazônia é tão grande que nada é exatamente ali do lado! –, mas, se você vai no estado vizinho, em Manaus, você não tem uma rivalidade como essa (Barreto, 2022, s/p.).

Se, por um lado, o depoimento do jornalista Marcelo Barreto – em entrevista concedida à autora deste artigo – corrobora a relevância do confronto nortista entre o Clube do Remo e o Paysandu Sport Club, por outro lado, mantém o clássico RePa categorizado como um fenômeno regional. No artigo aqui proposto, a intenção é discorrer sobre esse clássico para além de sua importância regionalista, destacando alguns motivos que justificariam plenamente a inserção de Remo e Paysandu também na pauta da mídia hegemônica. Para se ter uma ideia, de 1914 a 2017 foram 737 clássicos disputados entre as duas equipes, sendo 256 vitórias do Remo contra 231 do Paysandu, além de 250 empates. Esses números,

contabilizados pela pesquisadora Aline Freitas (2017), demonstram que o Clássico-Rei da Amazônia é o mais disputado do Brasil, ainda que não tenha essa mesma expressividade em termos de cobertura midiática, sobretudo considerando-se a imprensa esportiva do eixo Rio de Janeiro-São Paulo.

Aqui vale um adendo para salientar que o fato de ser o clássico mais disputado do país (maior número de jogos realizados), não significa dizer que Remo e Paysandu representam a maior rivalidade clubística brasileira, visto que essa afirmação pode variar conforme os critérios de análise em questão e demandaria outras pesquisas para ser validada academicamente. Ainda assim, pode-se dizer que o equilíbrio entre os dois clubes, que é outra marca expressiva do duelo RePa, também contribui para reforçar o teor dessa rivalidade: das 110 edições do Campeonato Paraense disputadas de 1908 até 2022, são 49 taças do Paysandu e 47 do Remo.<sup>1</sup>

Interessante ressaltar que, entre os campeões estaduais brasileiros, somente as equipes Avaí e Figueirense têm um duelo mais equilibrado do que o RePa no quesito número de troféus: são 18 taças para cada um deles, nas 97 edições do Campeonato Catarinense disputadas entre 1924 e 2022. Nem mesmo os maiores vencedores dos campeonatos Carioca e Paulista contam com disputas tão acirradas, sendo 37 taças do Flamengo contra 32 do Fluminense e 30 taças do Corinthians contra 24 do Palmeiras – embora não se possa desconsiderar que nesses estados existem outros clubes de ponta no torneio. Porém, até na comparação com outros estados onde a disputa é mais polarizada, como Minas Gerais (47 títulos do Atlético e 38 do Cruzeiro) e Rio Grande do Sul (45 títulos do Internacional e 41 do Grêmio), o clássico RePa se mantém como um dos confrontos mais equilibrados do Brasil.<sup>2</sup>

Fazer essa contextualização é importante para que se possa compreender o peso da rivalidade clubística na cobertura dos clássicos esta-

---

1 Dados retirados da seguinte matéria do *globoesporte.com*: *Remo é campeão paraense pela 47ª vez; veja a lista com os maiores vencedores*. Disponível: <https://ge.globo.com/pa/futebol/campeonato-paraense/noticia/2022/04/06/remo-e-campeao-paraense-pela-47a-vez-veja-a-lista-com-os-maiores-vencedores.ghtml> Acesso: 10 mar. 2024.

2 Esses números foram contabilizados até as edições de 2022 dos respectivos campeonatos estaduais.

duais de norte a sul do Brasil, independentemente da posição que cada unidade federativa ocupa no ranking socioeconômico nacional. É partindo dessas perspectivas, que este artigo abordará alguns aspectos que, supostamente, deveriam elevar os dois principais clubes do norte do país à uma posição de maior representatividade na cobertura hegemônica do jornalismo esportivo brasileiro. Entre os aspectos avaliados, destacam-se os componentes de rivalidade, emoção e consumo que permeiam o Clássico-Rei da Amazônia dentro e fora dos gramados.

Para tanto, este estudo baseia-se numa abordagem teórico-metodológica que, além de abranger referencial teórico sobre futebol nas ciências sociais, contempla primordialmente o documentário *Paysandu: 100 Anos de Payxão* (2015) – no qual os diretores Gustavo Godinho e Marco André descrevem a trajetória centenária do Paysandu Sport Club sob a ótica de jogadores, torcedores, dirigentes e jornalistas – e a dissertação de mestrado *Não É Só Futebol* (2017), na qual a pesquisadora Aline Freitas<sup>3</sup> analisa os laços afetivos que envolvem torcedores do Clube do Remo, fazendo-os construir uma sólida relação de pertencimento clubístico que é costumeiramente retroalimentada por aspectos socioculturais da região.

## O clássico RePa e os primórdios do futebol no Pará

No Pará, assim como na maioria dos demais estados brasileiros, o futebol começou a ser difundido ainda na primeira década do século XX. Segundo o pesquisador Sinei Monteiro (2009, p. 53), essa difusão se deu a partir de *clubes dirigidos pela ‘fina flor’ da elite paraense e pelos festivais esportivos promovidos nos bairros de Belém, e pela construção em torno da rivalidade entre dois clubes da terra*. O historiador Itamar Gaudêncio (2003) aponta também para o surgimento daquela que hoje é a terceira força do futebol paraense, a Tuna Luso Brasileira, fundada em 1903 – por-

---

3 Importa mencionar a dissertação de mestrado de Felipe Carlos Damasceno e Silva (2022) que, em uma abordagem autoetnográfica semelhante à de Freitas (2017), também avaliou sociabilidades futebolísticas construídas em torno do Clube do Remo e de seus torcedores, mais especificamente no contexto da pandemia de COVID-19.

tanto antes de Remo (1905) e Paysandu (1914) – e campeã estadual por dez vezes.

Em junho de 1914, poucos meses depois da fundação do Paysandu Sport Club, inaugurou-se o Estádio Leônidas Sodré de Castro, popularmente conhecido como Curuzu<sup>4</sup> e que viraria a casa do Papão, alcunha que faz referência à mascote da equipe, o folclórico bicho-papão. O Paysandu adquiriu o estádio em 1918, comprando-o da empresa Ferreira & Comandita, então detentora do terreno, conforme descreveu o jornalista João Batista da Costa no livro *A Enciclopédia do Futebol Paraense* (Costa, 2000). A Curuzu tem capacidade para cerca de 17 mil espectadores e é um dos estádios mais antigos do país, sendo por isso chamado também de Vovô da Cidade. Nele, o Paysandu comemorou duas de suas conquistas mais importantes: as edições 1991 e 2001 da Série B do Campeonato Brasileiro, sendo, portanto, a primeira opção de mando de campo da diretoria bicolor.

O clássico RePa, porém, costuma ser sediado no estádio Mangueirão, onde o clube adversário atualmente é mandante. Vale lembrar que a antiga casa do Remo, o Estádio Evandro Almeida – fundado ainda em 1917 e mais conhecido como Baenão devido à localização na Travessa Antônio Baena – foi interditado em 2014, devido a condições estruturais degradantes, e reaberto em 2019 após reforma. Sua capacidade atual é de cerca de 18 mil espectadores. Já o Mangueirão – Estádio Estadual Jornalista Edgar Proença ou, ainda, Estádio Olímpico do Pará – é de domínio público e foi inaugurado em 1978, chegando a abrigar mais de 60 mil torcedores em partidas decisivas. De 2000 a 2002 foi reformado para a conclusão de suas arquibancadas. Um ano depois, recebeu seu maior público pós-reforma, no famoso duelo entre Paysandu x Boca Juniors pela Copa Libertadores da América. Na ocasião, 57 mil torcedores assistiram à eliminação do Paysandu para o Boca por um placar de 4 x 2, na única vez em que um clube do Norte do país participou da competição sulamericana.

---

4 O apelido do Estádio da Curuzu faz alusão à Batalha de Curuzu, no contexto da Guerra do Paraguai. O nome da equipe também alude ao confronto. A fundação do clube coincidiu com a vitória da marinha brasileira na batalha de Paysandu, no Uruguai. Então, para homenageá-la, a instituição tomou de empréstimo o nome da cidade Paysandu e as cores da bandeira uruguaia.

Mas é importante salientar que isso não apaga a façanha do Papão que, no jogo de ida em Buenos Aires, venceu o favorito Boca por 1 x 0 em plena Bombonera.<sup>5</sup>

Atualmente, o estádio Mangueirão tem capacidade para cerca de 50 mil pessoas e, por isso, é visto como o local mais adequado para sediar o clássico de maior torcida da região. O local também foi palco de jogos da Seleção Brasileira em quatro ocasiões, sendo a principal delas em 2011, na decisão do Superclássico das Américas<sup>6</sup>, quando o Brasil foi campeão sobre a Argentina por 2 x 0, com gols de Lucas e Neymar, diante de 43 mil espectadores. Em 2021, o Estádio foi fechado para uma nova reforma, visando atender aos padrões exigidos pela Conmebol e pela FIFA no que diz respeito a sediar partidas de nível internacional. A reabertura, com quase 100% das obras concluídas, se deu em março de 2023.

A construção do Mangueirão, no final da década de 1970, insere-se em um contexto histórico de expansão do futebol paraense como umas das formas de representar o progresso socioeconômico da região. A relação entre história e futebol no Brasil, contudo, já vinha sendo articulada, desde 1930, quando Getúlio Vargas fomentou a prática desportiva como grande aliada de seu projeto político nacionalista. Monteiro (2009) explica que, no contexto do militarismo em que o Mangueirão foi erguido, o futebol na capital paraense já se constituía enquanto fenômeno social de amplo alcance, assim como na maioria das capitais brasileiras. A construção do estádio era vista pelos governantes locais como *uma façanha que traria benefícios ao estado, pois representaria 'o crescimento, a pujança', do esporte no Pará* (Monteiro, 2009, p. 66). Além disso, o Mangueirão funcionaria como uma bandeira em defesa do crescimento e da visibilidade do futebol local.

---

5 Dados retirados da seguinte matéria do *globoesporte.com*: *Estádio Olímpico Mangueirão completa 35 anos de inauguração*. Disponível: <https://ge.globo.com/pa/noticia/2013/03/estadio-olimpico-mangueirao-completa-35-anos-de-inauguracao.html>. Acesso: 10 mar. 2024.

6 O Superclássico das Américas foi um torneio de futebol amistoso disputado entre Brasil e Argentina no período de 14 a 28 de setembro de 2011. No jogo de ida, realizado em Córdoba, houve empate sem gols. No jogo de volta, a Seleção Brasileira foi campeã em Belém por 2 x 0.

A necessidade de construção do estádio estadual na capital paraense continuava sendo uma bandeira de luta dos desportistas, políticos e cronistas em defesa do futebol paraense, resultando ainda na emergência de discursos em torno do progresso local. Porém a maior justificativa dos sujeitos envolvidos com a construção do estádio estadual nesse contexto não era o beneficiamento econômico que a obra traria ao estado, a exemplo do que fariam a imprensa e o governador Almir Gabriel em 2001, mas, principalmente, o crescimento do futebol paraense à medida em que seus clubes conseguissem um espaço maior nas competições nacionais (Monteiro, 2009, p. 83).

Diante desse contexto, chama atenção o potencial dos estádios enquanto lugares que ultrapassam a função de espaços físicos construídos para fins meramente desportivos, tornando-se também lugares simbólicos habitados pela experiência humana. Nesse lugar-simbólico, aspectos subjetivos como rivalidade, pertencimento, emoção e consumo se relacionam e se dimensionam conforme o espaço é habitado, vivido e experienciado pelo público. No decorrer deste artigo, essa perspectiva do estádio enquanto lugar afetivo será discutida a partir de dois materiais que abrangem aspectos subjetivos da trajetória das duas principais agremiações nortistas. São eles o documentário *Paysandu: 100 Anos de Payxão*<sup>7</sup>, dirigido por Gustavo Godinho e Marco André (2015), e a dissertação *Não É Só Futebol* (2017), na qual a jornalista e pesquisadora Aline Freitas analisa os laços afetivos que envolvem os torcedores do Remo na intenção de compreender os processos de sociabilidade que os configuram.

### ***O lugar-estádio enquanto elemento simbólico***

O documentário *Paysandu: 100 Anos de Payxão*, lançado em 2015 em homenagem ao centenário do Paysandu, foi produzido a partir de imagens de arquivo e entrevistas com personalidades que fizeram parte da trajetória da agremiação, como jogadores e dirigentes, reunindo também

---

7 O documentário *Paysandu: 100 Anos de Payxão* é um longa-metragem lançado em 2015 e dirigido por Gustavo Godinho e Marco André. Conforme consta em sinopse: *Há 100 anos, surgiu o Paysandu Sport Club, equipe de futebol de Belém do Pará. Este documentário reúne depoimentos de seus antigos jogadores e dirigentes, personalidades do futebol, além de jornalistas, fãs e repórteres que ajudam a relembrar toda a história da equipe.* (André; Godinho, 2015). Disponível: <https://youtu.be/JWLXEjOPiZs>. Acesso: 5 mar. 2024.

depoimentos de jornalistas esportivos e de torcedores do clube, com o objetivo de reforçar a identidade paraense que nem sempre é conhecida do grande público ou trabalhada pela grande mídia. Já na dissertação *Não É Só Futebol: uma análise dos laços de afetos que envolvem os torcedores do Clube do Remo, a partir de processos socioculturais comunicativos*, Freitas (2017) faz um estudo etnográfico para compreender como se dá a produção de sentido dos torcedores azulinos perante o Remo em uma dimensão afetiva e coletiva.

Contudo, antes de debater aspectos discursivos desses dois materiais em si, cabe trazer ao debate a perspectiva do sociólogo e historiador norte-americano Richard Sennett (2018) descrita na obra *Construir e Habitar: ética para uma cidade aberta*, na intenção de conceituar o que se entende por lugar-simbólico. Sennett problematiza as relações entre “*ville*” e “*citê*” no espaço urbano, tomando a *ville* como espaço físico construído para fins específicos e a *citê* como lugar habitado pela experiência humana. Fazendo uma analogia com os estádios de futebol, pode-se dizer que a *ville* (construir) corresponde à arquitetura do espaço, enquanto a *citê* (habitar) se relaciona ao uso que o público faz desse lugar. A cidade aberta proposta por Sennett é, ao contrário de uma cidade fechada, aquela que estabelece uma relação rica de significados entre o vivido e o construído, livre das amarras do preconceito e da desigualdade social e a favor da diversidade e da pluralidade de formas de habitar-se um mesmo espaço.

Assim como um estádio de futebol, a cidade em Sennett é *um lugar complexo, o que significa que é cheio de contradições e ambiguidades. A complexidade enriquece a experiência; a clareza a empobrece.* (2018, p. 17). Por isso, os estádios também podem ser compreendidos como espaços abertos, sobretudo considerando-se o futebol como fenômeno social que possibilita quebrar hierarquias pré-estabelecidas e colocar indivíduos de diferentes classes, credos e ideologias em patamar de igualdade enquanto dividem a mesma arquibancada. Esse viés sociológico do futebol, defendido por pesquisadores como Ronaldo Helal (1997) e Roberto DaMatta (1982) é o que permite pensar o estádio para muito além de seus limites arquitetônicos, abrangendo aspectos da subjetividade humana relacionados às experiências vividas no local.

Entretanto, apesar desse caráter supostamente democrático do esporte mais popular do mundo, os estádios de futebol revelam uma contradição importante em sua configuração simbólica, operando, por vezes, como instrumentos reprodutores da “lógica colonial” vigente nas sociedades modernas, conforme apontaram os pesquisadores Juliano Pizarro, Carmen Rial e Luiz Carlos Rigo em artigo intitulado *Decolonialidade e futebol: a quebra da lógica periferia-centro* (2020). Segundo os autores, numa análise epistemológica das partidas de futebol, estão evidentes problemas que atingem, diariamente, a sociedade, *tais como violência, racismo e xenofobia, acabando, por diversas oportunidades, reproduzindo o colonialismo, sob muitas vertentes* (p. 51).

A antropóloga Simoni Guedes, primeira mulher a estudar o futebol nas Ciências Sociais no Brasil, já havia cunhado em meados da década de 1970 uma expressão bastante simbólica para definir a modalidade enquanto “instituição zero”: tendente ao vazio, porém repleta de possibilidades de interpretação (Guedes, 1998). São essas diversas possibilidades (e potencialidades) do futebol – no igualmente diverso território brasileiro – que viabilizam a discussão aqui proposta, pois, se por um lado, os estádios de futebol reproduzem a lógica colonial opressora, por outro lado – e também devido à sua configuração simbólica – esses mesmos estádios são um dos poucos instrumentos sociais capazes de permitir que se quebre, até certo ponto, a lógica *periferia-centro* que rege o atual *sistema-mundo* (Pizarro; Rial; Rigo, 2020).

Trazendo esse raciocínio para a ótica do RePa, é possível estabelecer uma tensão hierárquica a partir da discussão aqui proposta: da ausência de representatividade dos clubes do Remo e Paysandu na pauta do jornalismo esportivo hegemônico. Nesse raciocínio, a lógica “periferia-centro” definiria-se não pelas contradições entre o Norte e o Sul global mas, sim, pela hierarquização socioeconômica do eixo sudestino em relação às áreas mais periféricas do mapa brasileiro. O futebol, novamente, surge como um elemento capaz de subverter essa lógica opressora quando, por exemplo, eleva o Paysandu ao posto de único clube do Norte do país a disputar uma Libertadores – ou quando, em 2005, encabeça o Remo como time líder nas médias de público entre todas as séries do Campeonato Brasileiro. Esses e



outros aspectos discursivos em torno de Remo e Paysandu serão abordados nos próximos tópicos deste trabalho.

## Rivalidade no clássico RePa

Para debater o componente da rivalidade no clássico RePa, convém retomar a perspectiva de Sennett (2018) trazida no tópico anterior e, assim, fazer uma breve distinção entre “lugar” e “espaço”, de forma a corroborar a categorização dos estádios de futebol enquanto lugares-simbólicos. Conforme Sennett, o “espaço” corresponde ao que é construído, e o “lugar” corresponde ao que é vivenciado. Desse modo, *os seres humanos se movimentam num espaço e habitam num lugar* (2018, p. 48). O geógrafo humanista Yi-Fu Tuan (1983, p. 7) já havia proposto essa diferenciação em *Espaço e Lugar: A Perspectiva da Experiência*. Para o autor, *o que começa como espaço indiferenciado transforma-se em lugar à medida que o conhecemos melhor e o dotamos de valor*, ou seja, espaços convertem-se em lugares conforme vão sendo experienciados. Mantendo a analogia com o futebol, o que as pessoas experienciam no estádio é, portanto, o que dota o lugar de significado, e não o fato de ser um espaço construído para fins desportivos.

A experiência implica a capacidade de aprender a partir da própria vivência. Experienciar é aprender; significa atuar sobre o dado e criar a partir dele. [...] Experienciar é vencer os perigos. A palavra “experiência” provém da mesma raiz latina (per) de “experimento”, “experto” e “perigoso”. Para experienciar no sentido ativo, é necessário aventurar-se no desconhecido e experimentar o ilusório e o incerto. Para se tornar um experto, cumpre arriscar-se a enfrentar os perigos do novo (Tuan, 1983, p. 10).

A arquibancada seria, assim, um dos lugares que permitem essa extração, potencializada pela vibração coletiva da torcida. Inclusive, na ótica do sociólogo francês Michel Maffesoli (2007), o coletivo é o catalisador das emoções humanas. O autor parte justamente do futebol para exemplificar tal relação ao dizer que *as histerias futebolísticas nos remetem ao ventre coletivo, estão impregnadas desses pressupostos emocionais, neles fundando uma sociedade carnal e tão viva* (p. 146). O estudo etnográfico de Freitas (2017) ilustra essa perspectiva quando, por exemplo, a pesquisadora pergunta a tor-

cedores remistas o que é o amor pelo time do Remo. Segundo a autora, em muitas respostas eles *fizeram questão de lembrar que o sentimento dos torcedores rivais é paixão e isso é passageiro* (2017, p. 78), remetendo ao slogan utilizado pelo Paysandu para explicarem que, ao contrário do rival, eles sim lotam o estádio porque têm amor ao clube, e não somente paixão.

Em perspectiva oposta, uma matéria no site oficial do Paysandu, assinada por Ronaldo Santos (2014), traz informações interessantes quanto aos estereótipos de classe que permeiam a rivalidade RePa. Ao fazer um perfil de Seu Raimundo, “o torcedor mais antigo do Paysandu”, Santos destaca a fala final do entrevistado, suscitando o estereótipo de que este seria o verdadeiro clube do povo e que, para torcer pelo Paysandu, só precisava de amor pelo clube, diferentemente do rival Remo.

Seu Raimundo disse que o Paysandu é verdadeiramente o time do povo, e que por isso, tem a maior torcida do Estado e da Região Norte do País. *Para torcer pro Paysandu não precisava de nada, somente do amor pelo clube. No Remo era diferente, só entrava quem estivesse devidamente trajado com terno e gravata, enquanto no Paysandu não existia estes requisitos. O Paysandu é verdadeiramente o time do povo, e o time que deu as maiores glórias para o futebol paraense.* (Santos, 2014, s/p).

Uma perspectiva semelhante, atribuindo o estereótipo de time do povo ao Paysandu e de time da elite ao Remo, foi debatida em 2020 no quadro *Ludopédio em Casa*<sup>8</sup>, do *Portal Ludopédio*, por Midí Flores – ativista e integrante do movimento Paysandu Antifascista – e Aline Freitas, a jornalista e pesquisadora aqui citada. Na ótica de Flores (2020), essa disputa de narrativas de povo e elite sempre esteve presente no imaginário dos torcedores paraenses. A ativista chega a citar a então recém-lançada camisa do Remo que homenageia a Cabanagem – revolta popular e social ocorrida na região durante o Brasil Império – para exemplificar o modo como o discurso da luta de classes é incorporado pelas torcidas: nessa lógica, o Remo seria o “clube cabano”, o “clube dos ribeirinhos”. Por outro lado, Flores pondera que, historicamente, a narrativa remista era outra, associada a um discurso de nobreza, que tinha o leão e a coroa como símbolos identitários. Embora o Paysandu também tenha entrado nessa “disputa

---

8 Disponível: <https://youtu.be/uJsM610fgfw>. Acesso: 10 mar. 2024.

de coroas” – tomando o lobo como “Rei da Amazônia” – Midi considera que a memória histórica do clube bicolor remeteria sim a um imaginário mais popular do que o imaginário do Clube do Remo, mas ressalta que essa construção de narrativas acaba reduzida a uma disputa por alteridade.

O Paysandu, pela sua própria história – o próprio nome, a vitória histórica contra o Peñarol, o fato de ter disputado a Libertadores... eu acho que a própria trajetória do Paysandu remete a um certo internacionalismo, a uma ligação maior com algo que seja externo à Amazônia. Eu acho que o Paysandu representa muito esse elo de ligação da Amazônia com o mundo, digamos assim. [...] Mas os dois clubes têm representantes de todas as classes. Porque, se tem uma coisa que é muito latente, é essa disputa. Então em todos os espaços que tu estejas vai ter essa disputa do RePa. Todo mundo acha que seu adversário é um clube burguês, né? “E nós, não! Nós somos os proletários!” Enfim... Eu acho que falta muita informação também nesse sentido. Por exemplo, a gente tem uma pesquisa sobre a questão numérica da torcida, mas a gente não tem uma informação de classe. Isso é algo que falta pra saber de fato (Flores, 2020, s/p.).

Freitas (2020) concorda com a colega de debate, reforçando que, por uma questão clubística, os torcedores compram o discurso do Remo enquanto time do povo porque essa é a narrativa que os dirigentes atualmente estão entregando. Mas que, em relação à memória histórica, o Clube do Remo estaria de fato associado às elites, *talvez pelo discurso que foi historicamente debatido: o sangue azul, o leão, a nobreza...* (Freitas, 2020, s/p.). No entanto, ainda segundo a pesquisadora, isso não quer dizer que não haja uma apropriação da memória do clube pelas classes mais populares, “pelas classes C e D”, o que, conforme Freitas, configura – ao menos dentro do estádio – uma percepção de que o RePa como um todo é realmente “mega popular”, apesar de os dois clubes terem partido de uma fundação elitista, assim como a grande maioria das agremiações brasileiras.

O Remo, assim como o Paysandu, vem das elites, né? O ano de fundação do Clube do Remo, 1905, assim como do Paysandu, 1914, vem do auge do Ciclo da Borracha, da volta dos filhos das famílias mais abastadas... Então é um futebol que surge em um meio altamente elitista. A gente tá falando de uma história da elite amazônica, da elite paraense que configura o futebol no Pará, assim como a história do futebol no Brasil. Ao longo desses anos a gente foi vendo as camadas populares ressignificarem e chamarem o seu time de time do povo. Entendo que, sim, tem várias classes sociais. Isso tá bem misturado. Entendo também que dentro do Clube do Remo há sim

classe média alta e outras classes sociais altas. Mas, dentro do meu universo [...], eu vejo sim que a elite paraense – que eu conheço, que eu tenho contato – tende a torcer historicamente pro Clube do Remo. [...] Então eu sinto essa pequena nuance pro Clube do Remo, sendo bem honesta: percebo, é real (Freitas, 2020, s/p.).

Flores (2020) chama atenção também para o fato de que o critério geográfico – bairro nobre x bairro popular –, ao contrário do que acontece em outros clássicos pelo Brasil, não é determinante para a construção dos estereótipos de time do povo e time da elite que recaem respectivamente sobre Paysandu e Remo. Afinal, as sedes das agremiações são vizinhas, situadas no bairro Nazaré, cuja localização inclusive é bastante próxima aos estádios dos clubes: Curuzu e Baenão. Os clássicos, entretanto, são disputados preferencialmente no Mangueirão, distante cerca de 13 km das sedes bicolor e azulina. Nesse âmbito, Flores traz ao debate os ambulantes que trabalham no entorno do estádio nos dias de jogo: *Eu acho que ninguém tem mais autoridade pra falar da diferença do RePa do que os ambulantes no Mangueirão, porque eles trabalham lá e vendem pros dois públicos.* (Flores, 2020, s/p.). Na visão da ativista, a percepção dos ambulantes ajudaria a compreender como se configura esse embate de classes, ainda que, Remo e Paysandu – sobretudo quando inseridos no contexto do lugar-estádio – pareçam ignorar essa dualidade classista em prol de algo mais relevante, que seria a concepção do RePa enquanto um símbolo de representatividade do estado do Pará no Brasil.

Eu gosto muito de perguntar as diferenças [de classe] pros ambulantes. [...] Eles reconhecem essas diferenças. Eles sabem qual é a torcida que chega primeiro, qual é a torcida que bebe mais... eles sabem qual é a torcida que demora mais pra ir embora... Eu acho que é um material riquíssimo: uma conversa com os vendedores e vendedoras ambulantes, que convivem com a torcida, que sentem a torcida. Mas eu acho também que no RePa existe todo um movimento que é contraditório à lógica do futebol moderno – porque de fato o ingresso é caro, as camisas dos clubes são muito caras... – mas no RePa existe um apelo à questão do povo. No RePa, quanto mais povo, melhor. Então, assim, tu tens que comer o churrasquinho de gato, tu tens que tomar a cerveja mais escrota, tu tens que viver aquela história... então tem todo esse clima. Tu passas a semana toda tomando a melhor cerveja, mas no dia do RePa cê quer tomar a mais desgraçada possível pra dizer que tu é realmente raiz. Então tem o sentimento de viver esse ambiente (Flores, 2020, s/p.).

## Emoção no clássico RePa

Saindo do embate classista e retomando o embate futebolístico, um dos componentes que nesse sentido mais incitam a rivalidade RePa é, conforme apontado no início deste artigo, o equilíbrio de taças entre as duas equipes em âmbito estadual. Apenas dois troféus do Campeonato Paraense separam os dois rivais. Vale lembrar ainda que o Paysandu é o terceiro clube brasileiro com mais taças estaduais: 49 contra 57 do ABC Futebol Clube, de Natal, o líder do ranking levantado pelo *globoesporte.com*, vice liderado pelo Bahia. O Remo aparece logo em quarto lugar, com 47 títulos de campeão do Pará.<sup>9</sup> As conquistas estaduais são, inclusive, o grande trunfo dos remistas na comparação com o rival. Embora tenha duas taças a menos, o Leão ostenta o heptacampeonato estadual na temporada 1913-1919, além da histórica hegemonia na década de 1990, onde conquistou oito títulos estaduais em um período de dez anos. Além disso, em 2005 o Remo chegou a ser Campeão Brasileiro da Série C, batendo recordes de público. O Paysandu, por sua vez, soma conquistas nacionais mais expressivas, como os Brasileiros de 1991 e 2001 pela série B e a extinta Copa dos Campeões, que lhe rendeu a vaga inédita para disputar a Libertadores da América em 2003.

O documentário *100 Anos de Payxão* abre justamente com a narração argentina do gol bicolor, marcado pelo meia Iarley em plena Bombonera, quando o Paysandu conseguiu a façanha de vencer o Boca Juniors pelo jogo de ida das oitavas de final da Libertadores, feito este que até então apenas o Santos de Pelé (1962) e o Cruzeiro de Ronaldo (1994) haviam conseguido. Aquela façanha representou muito para o Norte do país, pois, nas palavras do cronista Xico Sá em depoimento no referido documentário, *aquilo não era só o Paysandu. Aquilo era o Brasil, era a Amazônia. Aquilo era a coragem do caboclo enfrentando o argentino metido a europeu.* (2015, s/p.). O depoimento de Glauco Lima, publicitário e ex-diretor de Marketing do Paysandu traz uma narrativa semelhante:

---

9 Esses números foram contabilizados até as edições de 2022 dos respectivos campeonatos estaduais e estão descritos em um ranking do *globoesporte.com*. (GLOBOESPORTE.COM, 2023). Disponível: <https://ge.globo.com/pa/futebol/noticia/2023/01/25/abc-lider-com-folga-papao-e-bahia-na-disputa-pelo-50o-titulo-e-briga-acirrada-no-classico-rei-veja-os-maiores-campeoes-estaduais.ghtml>. Acesso: 10 mar. 2024.

Aconteceu o impossível. Foi realmente um negócio em que tudo deu certo. Fez o Paysandu ser respeitado, invejado. Melhorou a autoestima do Pará como um todo. Acho que até os remistas são felizes com isso. Nunca se falou tanto do Pará. E se falou bem do Pará. O Pará que é sempre ligado ao desmatamento, a crimes por terra, à poluição... o noticiário nacional é quase só isso sobre o Pará. Mas aonde você chega, no Rio, São Paulo, Porto Alegre, Belo Horizonte falando do Paysandu, o assunto já fica alegre. As pessoas já querem conhecer, já procuram saber do tucupi, do Círio de Nazaré... o Paysandu é o grande embaixador do Pará (Lima, 2015, s/p).

Embora o documentário mantenha o foco nas conquistas bicolores, alguns entrevistados destacam a hegemonia remista que fomentou a rivalidade RePa nos primórdios da história dos clubes. O jornalista esportivo Paulo Vinícius Coelho (2015), por exemplo, ressalta em seu depoimento que o Paysandu nasceu “para ser o rival do Remo”, pois, à época, havia certo ressentimento por parte de clubes paraenses “inferiores” que acreditavam que a federação privilegiava o Leão e, portanto, decidiram unir forças para fundar um novo clube que pudesse fazer páreo ao adversário.

Em 1945, e já com as duas equipes consolidadas, o Paysandu goleia o Remo por 7 x 0 em uma partida histórica que também é enfatizada em *100 Anos de Payxão*. O publicitário Glauco Lima ressalta que o 7 x 0 foi uma proeza que talvez jamais se repita: *É um patrimônio imaterial do torcedor do Paysandu [...] porque dificilmente eles vão poder devolver isso.* (Lima, 2015, s/p.). Antônio Couceiro, ex-presidente do clube, também destaca o episódio do 7 x 0 em seu depoimento, alimentando a rivalidade RePa em tom irônico: *Eu tenho um livro da história do nosso adversário em que não existe essa página.* (Couceiro, 2015, s/p). Porém, embora seja um dado extra-oficial, os remistas afirmam ter vencido o rival pelo mesmo placar ainda em 1927, em uma espécie de segunda divisão do Campeonato Paraense.

Mesmo que os torcedores do Paysandu não reconheçam a goleada sofrida na década de 1920, esse feito consta no site oficial do Remo e na dissertação de Freitas (2017). Já o 7 x 0 a favor do Papão, além de constar no site oficial da agremiação, é lembrado diversas vezes também no documentário aqui em análise, como nos detalhes descritos por Rui Salles, ex-presidente do clube. Salles afirma que houve uma confusão entre os jogadores Vicente, do Remo, e Arleto Guedes, do Paysandu, pois o técnico

havia pedido a Arleto para provocar o jogador remista até tirá-lo do jogo, considerando-se que a vantagem tática daria-se daquele lado do campo. *E assim foi feito. Ele passou a mão no ânus do Vicente, o Vicente foi expulso e o Paysandu fez um, dois, três, quatro, cinco, seis, sete a zero. Que beleza!* (Salles, 2015, s/p.).

O longa *100 Anos de Payxão* traz ainda outro episódio marcante da rivalidade RePa, ocorrido na campanha do Paysandu rumo ao título do Campeonato Brasileiro de 2001. O jogo, contudo, sequer era contra o Remo, mas sim contra o outro rival do estado, a Tuna, que foi mera coadjuvante nessa ocasião. Alberto Magalhães, ex-atacante bicolor conhecido como Albertinho, explica que recebeu a seguinte proposta de um repórter que fazia a cobertura do Papão: *Fulano falou que se tu entrar aí, fizer um gol, tirar a camisa e botar naquele leão lá, ele te dá tanto em dinheiro. Primeira bola que eu toco: no gol.* (Magalhães, 2015, s/p.).

O Leão, no caso, era a estátua da mascote do Remo situada nos arredores do gramado do Baenão, onde a partida foi disputada. Albertinho aceitou a proposta e, além de ganhar o jogo na casa do rival, tirou a camisa na comemoração do gol e vestiu a mascote adversária com as cores do Paysandu. No documentário, o trecho de uma reportagem da afiliada local da *Globo* narra que, depois do ocorrido, Albertinho foi ameaçado e precisou deixar a cidade com proteção policial. Embora não tenha havido registros de violência contra o jogador, os torcedores do Remo não se intimidaram. Conforme afirmou o jornalista Pedro Bragança: *No dia seguinte, havia um jogo do Remo no Baenão e a torcida fez toda uma papagaiada, lavaram o leão com sabonete e tudo.* (2015, s/p).

Essas sociabilidades entre as torcidas do Leão e do Papão permeiam todo o conteúdo do documentário, na tentativa de evidenciar os componentes sadios da rivalidade clubística, conforme apontado no depoimento de Vincenzo Procópio, estudioso da história do Paysandu e ex-diretor de Cultura e Memória do clube. Segundo Procópio, *o sarro bem tirado é a coisa mais sadia que tem no futebol* (2015, s/p.). O publicitário Glauco Lima concorda com a perspectiva do colega e enfatiza que o clássico RePa cultiva uma *rivalidade com ingrediente próprio, da Amazônia mesmo: do calor, da umidade, do açaí, do jeito de ser do paraense* (2015, s/p.).

Outros depoimentos, como o dos ex-jogadores Vanderson Silva e Vandik Oliveira, sugerem que Paysandu e Remo são equipes complementares, que se retroalimentam pela rivalidade, de modo que um não existiria sem o outro. Nas palavras de Silva: *O RePa é um campeonato à parte. O pessoal costuma dizer aqui que a crise atravessa avenida: ou tá do lado de lá, ou tá do lado de cá, depende do resultado do RePa.* (Silva, 2015, s/p.). O ex-jogador ainda complementa: *Pra ser muito sincero, eu prefiro ganhar do Remo do que ganhar do Boca.* (Silva, 2015, s/p.). Vandik, por sua vez, apesar de reconhecer a dimensão da rivalidade RePa, reflete sobre a incompatibilidade da cobertura midiática nesse sentido:

Eu já joguei o BaVi, morei no Rio Grande do Sul, vi o GreNal que é uma força também muito grande... a rivalidade lá é muito grande! Existe Cruzeiro e Atlético, mas nada, nada se compara a um RePa. Sai a tabela do campeonato e o torcedor já quer saber quando vai ser o RePa. Eu posso dizer que é o clássico mais importante do futebol brasileiro. Não tem a divulgação que deveria ter. Nós estamos aqui muito longe da mídia nacional, mas vai chegar o tempo em que toda a mídia nacional vai dar o devido valor que o RePa merece (Oliveira, 2015, s/p).

## Consumo no clássico RePa

Aline Freitas (2017), na dissertação *Não É Só Futebol*, também explora a rivalidade clubística como um dos aspectos que melhor definem o clássico RePa. Em seu trabalho de campo, que discute os laços afetivos envolvendo os torcedores do Remo, a pesquisadora sugere a relação entre rivalidade e consumo que permeia o clássico dentro e fora do estádio. É possível perceber essa abordagem quando Freitas analisa a tentativa de padronização da torcida por parte de integrantes das organizadas do Remo e, também, quando discute sobre os rótulos das marcas das cervejas que são comercializadas no entorno do Mangueirão em dia de jogo. No primeiro caso, trata-se de uma campanha da torcida Camisa 33 para que todos os torcedores do Remo que estiverem nas arquibancadas vistam a camisa principal da equipe, de cor azul-marinho. O objetivo é combater a utilização de camisas de outros times em jogos do Leão, reforçando a representatividade das cores do time em oposição aos torcedores mistos, que são assim denominados por torcerem para outros



clubes além do Remo, como Flamengo, Corinthians e outros com grande alcance nacional.

Durante a pesquisa percebi que é costume da C33, nos intervalos das partidas, puxar o grito: “jogo do leão, camisa do leão”, objetivando fazer com que qualquer torcedor que esteja com a camisa de outro clube retire-a ou troque de lugar. A postura da Camisa 33 divide opiniões. Se para alguns é preciso combater os mistos, outros consideram que atitudes como essas afastam o torcedor comum do estádio (Freitas, 2017, pp. 89-89).

A pesquisadora pondera que esse assunto é polêmico, pois, ao mesmo tempo em que a ação das organizadas favorece a representatividade do Remo e do futebol do Pará, pode excluir dos estádios os torcedores de menor poder aquisitivo, haja vista o preço elevado dos produtos oficiais do clube. *As camisas oficiais da temporada, por exemplo, custam acima de R\$ 160 reais, bonés R\$ 65 reais e chaveiros R\$ 20 reais.* (Freitas, 2017, p. 93). A autora afirma ainda que, durante sua pesquisa de campo, não viu em momento algum qualquer torcedor das organizadas utilizando produtos piratas que remetessem ao Remo. *Há um combate à pirataria e incentivo à aquisição de produtos licenciados, por parte dos torcedores, visto que para uma empresa ter direito ao uso da marca Remo é preciso pagar royalties e isso aumentaria a receita do clube.* (p. 93). Inclusive, além do combate às camisas de outras cores e aos produtos piratas, a torcida organizada Camisa 33 é uma das principais incentivadoras do programa de sócio-torcedor da equipe, até porque, ao contrário de muitas organizadas no Brasil, a Camisa 33 não recebe uma cota de ingressos gratuitos para frequentar os jogos e apoiar o time.

Quanto às marcas das cervejas comercializadas no entorno do estádio, Freitas (2017) sugere que até mesmo os rótulos servem de combustível para a rivalidade RePa, sobretudo em dia de clássico. Até 2011, os rótulos especiais nas cervejas Cerpa Gold demarcavam o patrocínio da Cerpa aos dois principais clubes do futebol paraense. Porém, a Cerpa retirou o patrocínio e, então, as cervejas Draft e Tijuca passaram a ser comercializadas do lado de fora do estádio. Essas duas marcas surgiram em 2012 e 2013, respectivamente, e, embora não haja registros de que as embalagens tenham sido criadas com intuito de atender as duas torcidas, Remo e Paysandu se apropriam dos produtos como se representassem os times, devido à semelhança dos rótulos com as cores oficiais dos clubes.

O azul celeste e o branco da Tijuca remeteriam ao Paysandu, enquanto o azul-marinho da Draft faria alusão ao Remo. Segundo Freitas (2017), os azulinos preferem tomar a Draft, mesmo ela sendo considerada uma cerveja de qualidade inferior pelo senso comum. A Tijuca, por sua vez, é uma cerveja *premium*, comercializada por R\$ 3 reais a lata de 269 ml, enquanto a Draft de 350 ml costuma ser vendida na promoção de três unidades por R\$ 5 reais (Freitas, 2017). *Para alguns, o quesito preço é o que mais importa, porém para boa parte dos torcedores é a cor da embalagem o fator determinante para escolha.* (p. 94).

Os depoimentos [dos torcedores] me possibilitaram associar a aversão às duas cervejas à ressignificação das marcas que ocorre, anualmente, durante o Festival Folclórico de Parintins. As empresas mudam a identidade visual das marcas apenas na época em que a cidade se divide nas cores vermelho e azul em alusão aos bois “bumbás” Garantido e Caprichoso. Essa, que é a segunda maior manifestação cultural depois do Carnaval, no Brasil, é caracterizada pela aversão à cor do boi adversário. Quem usa azul e é Caprichoso não consome produtos na cor vermelha que representa o boi Garantido. E isso afeta as marcas que atuam na região. Ao notar que os torcedores de Remo e Paysandu evitavam consumir determinada cerveja devido à cor da embalagem, me fez recordar que em 2009 a Cervejaria Cerpa S.A., que na época era patrocinadora dos dois clubes, lançou uma linha de cervejas Gold com rótulos personalizados para atender os dois públicos, como ocorre com as marcas que se (re)adéquam em Parintins. Este fenômeno contemporâneo é perceptível em várias manifestações da cultura popular (Freitas, 2017, p. 96).

É interessante ponderar também que o comércio de cervejas no entorno do estádio foi potencializado com a proibição da venda de bebidas alcoólicas nas arquibancadas. Contudo, e ainda de acordo com Freitas, *basta ficar 10 minutos na arquibancada e você verá os ambulantes comercializando Drafts em meio às águas e refrigerantes* (2017, p. 121). No entanto, como se trata de uma prática ilegal, a cerveja dentro do estádio é vendida muito acima do valor de mercado, o que estimula os torcedores a beberem no entorno, antes de passarem as catracas. Inclusive, Freitas relata que se surpreendeu com o número de torcedores que vão para o estádio mais pela confraternização do lado de fora do que pelo jogo em si.

Independentemente de qual seja a intenção principal do torcedor – torcer ou confraternizar – Remo e Paysandu estão entre os times brasi-

leiros com melhor média de público nos campeonatos. Um levantamento do *globoesporte.com*<sup>10</sup> mostra que o Remo é o único clube da Série C presente no ranking das 20 maiores médias de público em 2022, assumindo a vigésima posição da lista e ficando à frente de cinco clubes da Série A e de grande parte dos clubes da Série B. O Paysandu, por sua vez, é destaque no ranking da Pluri Consultoria<sup>11</sup> – empresa do ramo de pesquisa em Esportes e Entretenimento – no quesito taxa de ocupação nas arquibancadas, assumindo a posição de número 25 na lista dos 200 clubes brasileiros com a maior taxa de ocupação, índice calculado a partir da média de público de cada time em relação à capacidade máxima de cada estádio.

Nesse ranking da Pluri, a posição do rival Remo é ainda mais surpreendente: o clube da Série C está em sexto lugar no quesito taxa de ocupação, ultrapassando cinco equipes da Série A (Palmeiras, Corinthians, Flamengo, Vasco e Santos). Vale lembrar ainda que, em 2005, quando o Remo ganhou o Campeonato Brasileiro da Série C, a equipe foi recordista de público entre todas as séries da competição, com uma média de 34 mil torcedores por jogo.<sup>12</sup> Um dos cantos da torcida azulina ressalta essa fidelidade do torcedor perante o clube. Os versos, inspirados na música *Jesus Cristo*, de Roberto Carlos, entoam:

Veja o mar de gente que veio aqui para te apoiar  
Lutem até o fim com o sentimento de Perijá  
Por essa tua gente que sempre veste o azul-marinho  
É a tua torcida que a todo lado está contigo  
Vamos Remo, vamos Remo, vamos Remo, que eu estou aqui.  
(Freitas, 2017, pp. 60-61).

A torcida do Paysandu também é destaque no estudo etnográfico de Freitas (2017). A pesquisadora, que é torcedora do Remo, frequentou a

---

10 Disponível: <https://ge.globo.com/pa/futebol/times/remo/noticia/2022/07/15/remo-e-o-unico-clube-da-serie-c-entre-as-20-maiores-medias-de-publico-em-2022.ghtml>. Acesso: 10 mar. 2024.

11 Disponível: <https://radioclube.dol.com.br/torcida-do-clube-do-remo-e-a-6a-em-ranking-com-200-clubes/>. Acesso: 10 mar. 2024.

12 Disponível: <https://ge.globo.com/pa/futebol/times/remo/noticia/2015/11/clube-do-remo-comemora-os-10-anos-do-titulo-da-serie-c-do-brasileiro.html>. Acesso: 10 mar. 2024.

arquibancada adversária durante o percurso metodológico de seu trabalho e diz ter se surpreendido com o espetáculo da principal torcida organizada do Paysandu, a Banda Alma Celeste (BAC). A BAC segue o mesmo ritual em todos os jogos, subindo da rampa para as arquibancadas somente dez minutos antes do início da partida, quando o estádio já está lotado e parece não suportar mais ninguém. *É recebida, calorosamente, pelos torcedores que abrem caminho para a entrada da banda e o fazem alentando: Ih, você sorriu quando eu caí / E vai chorar quando eu voltar / O Paysandu tem muita história / E tem torcida pra apoiar.* (Freitas, 2017, p. 75). O canto da BAC, por sua vez, ao mesmo tempo em que incentiva o Papão, não deixa de cutucar o rival.

## Considerações finais

Todos esses elementos de sociabilidade presentes nos materiais aqui debatidos – o documentário em comemoração aos 100 anos do Paysandu e a dissertação sobre os laços afetivos dos torcedores do Remo – contribuem para atestar a relevância da rivalidade RePa em suas dimensões de pertencimento, emoção e consumo, que foram os principais aspectos percorridos neste artigo. Esses aspectos coexistem no lugar-estádio justamente pelo caráter simbólico desse espaço que ultrapassa os limites físicos de sua arquitetura. Retomando a obra de Richard Sennett citada no início da discussão, pode-se dizer que os estádios enquanto “*cités*” – ou lugares habitados pela experiência humana – permitem a democratização do ato de torcer e potencializam vivências e afetos típicos das relações humanas em um contexto social muito característico: o jogo de futebol.

Assim sendo, as arquibancadas tornam-se *um reflexo do material único de que é feita a cité: suas multidões* (Sennett, 2018, p. 66), dramatizando anseios sociais transparecidos pelas rivalidades clubísticas. Nesse sentido, embora Remo e Paysandu disputem posições no ranking da CBF, esses rivais se complementam quando a intenção é colocar o Pará no “radar” da mídia hegemônica brasileira e alcançar a visibilidade da qual as duas equipes periféricas ainda carecem. As palavras do jornalista Sérgio Noronha, que certa vez estamparam um painel sobre rivalidades no Museu do Futebol em São Paulo, ilustram perfeitamente essa perspectiva: *A trajetória serve para*

*afirmar que um clube não sobrevive sem o outro. Pode um estar por cima e o outro por baixo, mas no dia em que um desaparecer, o outro, aos poucos, também sucumbirá, e será o fim do futebol paraense.* (Noronha, 2018).

Ainda nesse âmbito, a rivalidade vista como forma de sociação – em perspectiva introduzida pelo sociólogo alemão Georg Simmel (1983) – permite também compreender porque o clássico RePa traz tamanha representatividade para a cultura do estado, inclusive driblando certos estigmas que rebaixam a região Norte do país em comparação com os grandes eixos socioeconômicos brasileiros. Essa dimensão ganha amplitude ao considerar-se que Remo e Paysandu são clubes praticamente pioneiros, ambos seculares, que emergiram em uma Amazônia precária à mesma época em que surgiu a maioria dos clubes que hoje são considerados grandes no Brasil. É por isso que, quando os torcedores do Remo ancoram-se ao neologismo “remismo” para expressarem seu pertencimento clubístico, ou quando o Paysandu leva o Norte do país para a Libertadores, vêm à tona muitos outros aspectos que validam a tese de que “não é só futebol”.

## Referências

ANDRÉ, M. GODINHO, G. **Paysandu**: 100 Anos de Payxão. Rio de Janeiro: Urca Filmes, 2015. Disponível: <https://youtu.be/JWLXEjOPIZs>. Acesso: 05/03/2024.

BARRETO, M. **Entrevista concedida à Thalita Neves**. Rio de Janeiro, 08/11/2022.

BRAGANÇA, P. Depoimento em André Godinho, G. **Paysandu**: 100 Anos de Payxão. Rio de Janeiro: Urca Filmes, 2015.

COELHO, P. V. Depoimento em André Godinho, G. **Paysandu**: 100 Anos de Payxão. Rio de Janeiro: Urca Filmes, 2015.

COSTA, J. B. **A enciclopédia do futebol paraense**. Belém: Cabano, 2000.

COUCEIRO, A. Depoimento em André Godinho, G. **Paysandu**: 100 Anos de Payxão. Rio de Janeiro: Urca Filmes, 2015.

DAMATTA, R. Esporte na sociedade: Um ensaio sobre o futebol brasileiro. In: DAMATTA, R. **Universo do Futebol**. Rio de Janeiro: Pinakotek, 1982.

FLORES, M. Ludopédio em Casa #25: Rivalidade Re-Pa, o maior clássico do Brasil? **Portal Ludopédio**, 2020. Disponível: <https://youtu.be/uJsM610fgfw>. Acesso: 10/03/2024.

FREITAS, A. **Não É Só Futebol**: uma análise dos laços de afetos que envolvem os torcedores do Clube do Remo, a partir de processos socioculturais comunicativos. Dissertação de mestrado. PPG em Comunicação, Cultura e Amazônia. Universidade Federal do Pará. Belém: UFPA, 2017.

\_\_\_\_\_. **Ludopédio em Casa #25**: Rivalidade Re-Pa, o maior clássico do Brasil? **Portal Ludopédio**, 2020. Disponível: <https://youtu.be/uJsM610fgfw>. Acesso: 10/03/2024.

GAUDÊNCIO, I. **Do bola-pé ao Re x Pa**: A popularização do futebol em Belém do Pará (1931-1941). Trabalho de Conclusão de Curso. Graduação em História. Universidade Federal do Pará. Belém: UFPA: 2003.

GLOBOESPORTE.COM, Estádio Olímpico Mangueirão completa 35 anos de inauguração, **Globoesporte**. Belém, 04/03/2013. Disponível: <https://ge.globo.com/pa/noticia/2013/03/estadio-olimpico-mangueirao-completa-35-anos-de-inauguracao.html>. Acesso: 30/05/2024.

GLOBOESPORTE.COM. Clube do Remo comemora os 10 anos do título da Série C do Brasileiro, **Globoesporte**. Belém, 20/11/2015. Disponível: <https://ge.globo.com/pa/futebol/times/remo/noticia/2015/11/clube-do-remo-comemora-os-10-anos-do-titulo-da-serie-c-do-brasileiro.html>. Acesso: 10/03/2024.

GLOBOESPORTE.COM. Remo é campeão paraense pela 47ª vez; veja a lis-

ta com os maiores vencedores, **Globoesporte**. Belém, 06/04/2022. Disponível: <https://ge.globo.com/pa/futebol/campeonato-paraense/noticia/2022/04/06/remo-e-campeao-paraense-pela-47a-vez-veja-a-lista-com-os-maiores-vencedores.ghtml>. Acesso: 10/04/2024.

GLOBOESPORTE.COM. Remo é o único clube da Série C entre as 20 maiores médias de público em 2022, **Globoesporte**. Belém, 15/07/2022. Disponível: <https://ge.globo.com/pa/futebol/times/remo/noticia/2022/07/15/remo-e-o-unico-clube-da-serie-c-entre-as-20-maiores-medias-de-publico-em-2022.ghtml>. Acesso: 10/03/2024.

GLOBOESPORTE.COM, ABC líder com folga, Papão e Bahia na disputa pelo 50º título e briga acirrada no Clássico-Rei: veja os maiores campeões estaduais, **Globoesporte**. Belém, 25/01/2023. Disponível: <https://ge.globo.com/pa/futebol/noticia/2023/01/25/abc-lider-com-folga-papao-e-bahia-na-disputa-pelo-50o-titulo-e-briga-acirrada-no-classico-rei-veja-os-maiores-campeoes-estaduais.ghtml>. Acesso: 10/03/2024.

GUEDES, S. **O Brasil no campo de futebol**: Estudos antropológicos sobre os significados do futebol brasileiro. Niterói: EDUFF, 1998.

HELAL, R. **Passes e impasses**: Futebol e cultura de massa no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1997.

LIMA, G. Depoimento: André Godinho, G. **Paysandu**: 100 Anos de Payxão. Rio de Janeiro: Urca Filmes, 2015.

MAFFESOLI, M. **O ritmo da vida**: variações sobre o imaginário pós-moderno. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2007.

MAGALHÃES, A. Depoimento em André Godinho, G. **Paysandu**: 100 Anos de Payxão. Rio de Janeiro: Urca Filmes, 2015.

MONTEIRO, S. **Futebol, ditadura e trabalho**: uma análise das relações políticas e sociais no campo desportivo paraense (1964-1978). 2009. Dissertação de mestrado. PPG em História. Universidade Federal do Pará. Belém: UFPA, 2009.

NORONHA, S. Clube do Remo e Paysandu. **Clássico é clássico e vice-versa**. São Paulo: Museu do Futebol, 2018.

OLIVEIRA, V. Depoimento em: André Godinho. **Paysandu**: 100 Anos de Payxão. Rio de Janeiro: Urca Filmes, 2015.

PIZARRO, J.; RIAL, C.; RIGO, L. C. Decolonialidade e futebol: A quebra da lógica periferia-centro. **Campos Neutrais**. Revista Latino-Americana de Relações Internacionais, v. 2, p. 50-69, 2020.

PROCÓPIO, V. Depoimento em André Godinho. **Paysandu**: 100 Anos de Payxão. Rio de Janeiro: Urca Filmes, 2015.

RÁDIO CLUBE DO PARÁ. Torcida do Clube do Remo é a 6ª em ranking com 200 clubes, **Rádio Clube do Pará**, Belém, 01/02/2023. Disponível: <https://radioclube.dol.com.br/torcida-do-clube-do-remo-e-a-6a-em-ranking-com-200-clubes/>. Acesso: 10/03/2024.

SÁ, X. Depoimento em André Godinho, G. **Paysandu: 100 Anos de Payxão**. Rio de Janeiro: Urca Filmes, 2015.

SALLES, R. Depoimento em André Godinho. **Paysandu: 100 Anos de Payxão**. Rio de Janeiro: Urca Filmes, 2015.

SANTOS, R. Conheça o Seu Raimundo, o torcedor mais antigo do Paysandu, **Paysandu Sport Club**, Belém, 30 jan. 2014. Disponível: <http://paysandu.com.br/noticias/674/conheca-o-seu-raimundo-o-torcedor-mais-antigo-do-paysandu#:~:text=No%20final%20da%20entrevista%2C%20Seu,somente%20do%20amor%20pelo%20clube>. Acesso: 10/03/2024.

SENNETT, R. **Construir e Habitar: Ética para uma cidade aberta**. Rio de Janeiro: Record, 2018.

SIMMEL, G. A natureza sociológica do conflito. In: E. MORAES (org.). **Simmel: Sociologia**. São Paulo: Ática, 1983.

SILVA, F. C. **E quando não é na carteira é no grito na porrada: Poder e masculinidades em meio ao torcer para o Clube do Remo-PA durante a pandemia do COVID-19**. Dissertação de mestrado. PPG em Antropologia. Universidade Federal do Pará. Belém: UFPA, 2022.

SILVA, V. Depoimento em André Godinho, G. **Paysandu: 100 Anos de Payxão**. Rio de Janeiro: Urca Filmes, 2015.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar: A perspectiva da experiência**. São Paulo: Difel, 1983.



# **Autores**

---

## **ADINAURA DA GAMA RAMOS**

Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido / Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, UFPA. Mestra em Gestão e Serviços de Saúde pela Fundação Santa Casa de Misericórdia do Pará. Email: [adinauracastro@gmail.com](mailto:adinauracastro@gmail.com)

## **ADRIA MACEDO SANTOS**

Doutora em Ciências do Desenvolvimento Socioambiental pelo Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido / Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, UFPA. Mestra em Planejamento do Desenvolvimento pela mesma instituição. E-mail: [adria.macedo@yahoo.com.br](mailto:adria.macedo@yahoo.com.br).

## **EDNA MARIA RAMOS DE CASTRO**

Professora Emérita da UFPA, vinculado ao Núcleo de Altos Estudos Amazônicos. Presidenta da Sociedade Brasileira de Sociologia. Professor no Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido (PPGDS-TU). Doutora em Sociologia pela École des Hautes Études en Sciences Sociales. E-mail: [edna.mrcaastro@gmail.com](mailto:edna.mrcaastro@gmail.com)

## **FÁBIO FONSECA DE CASTRO**

Professor titular da UFPA, vinculado ao Núcleo de Altos Estudos Amazônicos. Bolsista de Produtividade em Pesquisa (PQ) do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Professor no Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido (PPGDSTU). Doutor em Sociologia pela Université de Paris Descartes – Sorbonne. E-mail: [fabiofc@ufpa.br](mailto:fabiofc@ufpa.br)

**FELIPE SILVA**

Doutorando do Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido / Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, UFPA. Mestre em Geografia pela UFPA. Email: prof.felipekevingeo@gmail.com

**FERNANDA CAMPOS DE ARAÚJO**

Doutorando do Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido / Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, UFPA. Mestra em Linguagens e Saberes na Amazônia pela UFPA.

**GABRIELA CARDOSO ANDRADE**

Graduanda em Comunicação Social - Jornalismo pela UFPA. Bolsista PIBIC 2021 a 2024, atuando no Grupo de Pesquisa Sociabilidades, Intersubjetividades e Sensibilidades Amazônicas (CNPQ). E-mail: gabrielacardosoandrade@gmail.com

**GAMALIEL TARSOS DE SOUSA**

Doutorando do Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido / Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, UFPA. Mestre em Linguagens e Saberes na Amazônia pela UFPA. Email: gamaliel.tarsos@gmail.com

**JORGE AUGUSTO SANTOS DAS MERCÊS**

Doutor em Ciências Sócioambientais pelo Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido / Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, UFPA. Mestre em Sociologia e Antropologia pela UFPA. Email: jorge.a.s.mercês@gmail.com

**JÚSSIA CARVALHO VENTURA**

Doutora em Sociologia e Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, UFPA. Mestre em Ciências da Comunicação pela UFPA. E-mail: jussiac@gmail.com

**LIGIA TEREZINHA LOPES SIMONIAN**

Professor titular da UFPA, vinculada ao Núcleo de Altos Estudos Amazônicos. Professora no Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido (PPGDSTU). PhD em Antropologia, com pós-doutorado pela Universidade da Cidade de Nova Iorque (CUNY-USA). E-mail: simonianl@gmail.com

### **MARINA RAMOS NEVES DE CASTRO**

Professora adjunta da UFPA, vinculada ao programa de Pós-graduação em Comunicação, Cultura e Amazônia é à Faculdade de Comunicação. Doutora em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPA, com estágio doutoral no Departamento de Antropologia do University College London. Coordena do Grupo de Pesquisa Socialidades, Intersubjetividades e Sensibilidades Amazônicas (Sisa). E-mail: marinacastro@ufpa.br

### **NÁDIA SUELI ARAÚJO DA ROCHA**

Doutora em Educação em Ciências e Matemática pelo Programa de Pós graduação em Educação em Ciências e Matemática da UFPA. Mestre em Gestão de Recursos Naturais e Desenvolvimento Local pela UFPA. Email: nrocha@ufpa.br

### **NÉLIO RIBEIRO MOREIRA**

Doutor e mestre em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da UFPA. Docente de História na Rede Pública Estadual de Ensino. E-mail: neliormoreira@gmail.com

### **NÍRVIA RAVENA DE SOUSA**

Professora titular da UFPA, vinculada ao Núcleo de Altos Estudos Amazônicos. Bolsista de Produtividade em Pesquisa (PQ) do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Professora no Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido (PPGDSTU). Doutora em Ciência Política pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro/IUPERJ. Email: niravena@uol.com.br

### **NORMA CRISTINA VIEIRA**

Professora no Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes da Amazônia e na Faculdade de Educação, campus Bragança, UFPA. Doutora em Biologia Ambiental pela Universidade Federal do Pará, com Pós-doutorado em Linguística pela Unioeste. Coordena o GUEAM (Grupo de Estudo Socioambiental) e participa da Cátedra Paulo Freire na Amazônia. Email: normacosta@ufpa.br.

### **PEDRO NEVES DE CASTRO**

Mestre em Planejamento do Desenvolvimento pelo Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido / Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, UFPA. Coordenador do Núcleo Setorial de Planejamento Estratégico da Secretaria Municipal de Meio Ambiente de Belém. Email: pedronevesdecastro@gmail.com

### **RENATA VALÉRIA PINTO CARDOSO**

Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido / Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, UFPA. Mestre em Segurança Pública pela UFPA. Promotora de justiça do Estado do Pará. Integrante do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Desenvolvimento e Direitos Humanos na Amazônia. Email: renatav@mppa.mp.br.

### **SIMONE DA SILVA MATOS**

Mestranda em Planejamento do Desenvolvimento pelo Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido / Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, UFPA. Email: simonemattos2015@gmail.com

### **VANDERLÚCIA DA SILVA PONTE**

Professora adjunta da UFPA, atuando no Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes da Amazônia e no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido. Bolsista de Produtividade em Pesquisa (PQ) do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Coordenadora do Grupo de Estudos e Pesquisas Interculturais Pará-Maranhão. Email: vantutorapa@gmail.com

### **VITÓRIA MENDES ALVES**

Mestra em Planejamento do Desenvolvimento pelo Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido / Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, UFPA. Email: vimendesalv@gmail.com

### **TARCÍZIO MACEDO**

Professor e pesquisador associado ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal Fluminense (UFF). Doutor em Comunicação e Informação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Mestre em Comunicação, Cultura e Amazônia pela UFPA. E-mail: tarciziopmacedo@gmail.com

**THALITA NEVES**

Doutora em Comunicação Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade o Estado do Rio de Janeiro. Mestra em Jornalismo pela Universidade Federal de Santa Catarina. Pesquisadora de pós-doutorado na Universidade Federal da Bahia. E-mail: thalitanevesufop@gmail.com

**WICKEN KLAYWER LUZ LOPES**

Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido / Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, UFPA.

**WILLIAM COSTA DA SILVA**

Doutorando em Comunicação pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Cultura e Amazônia da Universidade Federal do Pará. Mestre em Ciências da Comunicação pela Universidade Federal do Amazonas. E-mail: contato.wcosta@gmail.com





# Socialidades e Sensibilidades Amazônicas

Ao longo de aproximadamente uma década, o SISA tem dedicado esforços para investigar questões relacionadas às experiências sociais na Amazônia, abordando suas dimensões sensíveis, políticas, religiosas, identitárias, estéticas e econômicas, bem como a forma como essas dimensões são compartilhadas. Em suas pesquisas, os integrantes do SISA abordam o tema da socialidade a partir das reflexões de Georg Simmel, buscando compreender os padrões de interação social presentes no cotidiano, as quais geram formas, práticas e estratégias de compartilhamento de saberes e sensibilidades. Nesse contexto, o termo "sensibilidade" é construído a partir de uma perspectiva fenomenológica, entendida como uma forma social que possibilita a comunicação e a interação. No mais, é importante destacar que o SISA, a partir da proposição interdisciplinar do NAEA (Núcleo de Altos Estudos Amazônicos), amplia e enriquece essa reflexão sobre as dinâmicas sociais amazônicas. Dessa forma, a colaboração entre SISA e NAEA aprofunda a compreensão a respeito das complexidades e singularidades das experiências sociais na região, fortalecendo a produção do conhecimento interdisciplinar, contextualizado e comprometido com a transformação social.

