

PERSPECTIVAS SOCIOANTROPOLÓGICAS SOBRE A AMAZÔNIA

VOLUME I

ORGANIZADOR/AS

TELMA AMARAL GONÇALVES
CARLOS POTIARA CASTRO
DANIELA RIBEIRO DE OLIVEIRA
TÂNIA GUIMARÃES RIBEIRO





UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ – UFPA

REITOR: Gilmar Pereira da Silva

VICE-REITOR: Loiane 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

EDITORIA DO NAEA

EDITOR-CHEFE: Silvio José de Lima Figueiredo

DIVISÃO DE EDITORAÇÃO: Aurilene Ferreira Martins

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 Rodriguez – Universidad de La Habana, Cuba

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

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

PERSPECTIVAS SOCIOANTROPOLÓGICAS SOBRE A AMAZÔNIA

VOLUME I

ORGANIZADOR/AS

TELMA AMARAL GONÇALVES

CARLOS POTIARA CASTRO

DANIELA RIBEIRO DE OLIVEIRA

TÂNIA GUIMARÃES RIBEIRO

BELÉM • NAEA

2024

Copyright © by Organizadores • Copyright © 2024 Editora do NAEA

Copyright do texto © 2024 Os autores

Todos os direitos desta edição reservados

© Direitos autorais, 2024, organizadores e autores.

O conteúdo desta obra é de exclusiva responsabilidade dos autores.

EDITORAÇÃO E CAPA

Ione Sena

EDIÇÃO E COORDENAÇÃO EDITORIAL

Os autores

REVISÃO

Roseany do Socorro Santos Caxias Lima

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

P467 Perspectivas socioantropológicas sobre a Amazônia – Volume I [recurso eletrônico] / Organizadores: Telma Amaral Gonçalves ... [et al.]. — Belém: NAEA, 2024.
1 recurso online (322 p.)

Modo de acesso: <http://www.naea.ufpa.br/index.php/livros-publicacoes>

Inclui bibliografias

ISBN 978-85-7143-252-9

1. Amazônia – Aspectos sociais. 2. Antropologia – Amazônia. 3. Amazônia – Religião. 4. Extrativismo – Amazônia. 5. Bibliotecas e negros – Aspectos políticos – Brasil. I. Gonçalves, Telma Amaral.

CDD 23. ed. – 301.09811

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

© Direitos Reservados à Editora NAEA

Av. Perimetral, nº 1 - Campus Universitário do Guamá

Belém - PA - CEP: 66.075-750 – (91) 3201-7231

naeaeditora@gmail.com, editora_naea@ufpa.br



SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	7
--------------------	---

Maria José da Silva Aquino Teisserenc

PARTE I – Direitos, Identidade e Território

A FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES EM TEMPOS DE IDEOLOGIA BOLSONARISTA: a perseguição simbólica ao acervo bibliográfico da instituição	17
--	----

Elton Luis da Silva Júnior ■ Patrícia da Silva Santos

DINAMISMOS ECONÔMICOS E ECONOMIA-MUNDO: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O EXTRATIVISMO DE LONGA DURAÇÃO NA AMAZÔNIA	43
---	----

Marlon Kauã Silva Cardoso ■ Tânia Guimarães Ribeiro

POVOS INDÍGENAS E QUILOMBOLAS NAS UNIVERSIDADES: UM ESTUDO SOBRE AÇÕES AFIRMATIVAS NA PÓS-GRADUAÇÃO ...	67
--	----

Gabriel Silva Braga ■ Denise Machado Cardoso

A CONSTRUÇÃO SOCIOTERRITORIAL DE BELÉM E O IMPACTO NO DIREITO À MORADIA E MOBILIDADE URBANA	87
--	----

Artemisa Pimenta ■ Mayara Feitosa Teodoro

A RODA EM REDE: A ATUAÇÃO POLÍTICA DE MULHERES CAPOEIRISTAS EM TEMPOS DE ISOLAMENTO	119
--	-----

Luana de Nazaré Pinto Pena

PARTE II – Narrativas, Memórias e Conflitos

DISPUTAS DE NARRATIVAS NO CASO DOROTHY STANG: o território dita o conflito	143
<i>Mônica da Costa Oliveira ■ Carlos Potiara Castro</i>	

ENTRE O RAMAL E A TRAVESSIA. UM OLHAR ETNOGRÁFICO SOBRE OS CAMINHOS QUE LEVAM À ITAPUÁ	165
<i>Leonardo Silveira Santos</i>	

TRAJETÓRIAS DE PAISAGENS ATRAVÉS DE POEMAS E CANÇÕES: o caso da antiga praia da Vera Paz em Santarém-PA	191
<i>Karina Cunha Pimenta</i>	

PELOS OLHOS DE IRENE: A Menina que veio de Itaiara e a Infância de todos nós	217
<i>Carla Figueiredo Marinho Saldanha ■ Maria Angelica Motta-Maués</i>	
<i>Telma Amaral Gonçalves</i>	

PARTE III – Religião, Cultura e Simbolismo

RITUAIS DE MORTE NA AMAZÔNIA PARAENSE	243
<i>Elisa Gonçalves Rodrigues ■ Marcelo Costa Alves</i>	

DAS LADAINHAS AOS GRUPOS DE ORAÇÃO: memórias e saberes do catolicismo em uma cidade amazônica	269
<i>Guilherme Luís Mendes Martins ■ Kátia Marly Leite Mendonça</i>	

REZADORES E REZADORAS DE LADAINHA NO MARAJÓ: hierarquias, tensões e alianças no cotidiano do catolicismo em Ponta de Pedras	291
<i>Cintia Nayara Ribeiro de Sousa ■ Antonio Maurício Dias da Costa</i>	

LISTA DE PARECERISTAS	313
-----------------------------	-----

SOBRE AS AUTORAS E OS AUTORES	314
-------------------------------------	-----



APRESENTAÇÃO

Ao começar, quero agradecer às pessoas organizadoras desta coletânea pela oportunidade de acompanhar aspectos do trabalho científico que vem sendo realizado recentemente pelo nosso Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da UFPA, através de seus estudantes e professores, e em colaboração, sobretudo. É, de fato, necessário dizer também que muito me honra o convite para cumprir aqui o papel de apresentadora! Apresentadora de um resultado, a meu ver, bastante representativo, de um trabalho coletivo que confirma o reconhecido lugar ocupado pelo Programa na formação de profissionais para o ensino, a pesquisa e a reflexão socioantropológica na Amazônia brasileira. Isso ocorre não para regionalizar nosso compromisso e enraizamento na Amazônia, afinal muito de universal e de particular está territorializado nesse “teatro do mundo”¹, mas, antes de tudo, para ressaltar a importância de se conhecê-la, dialogar com os conhecimentos existentes sobre a mesma e fazê-la se conhecer enquanto múltiplas realidades e horizontes – sociais, culturais e políticos –, seus desafios, ambiguidades e contradições de uma construção social.

Os temas e problemáticas aqui tratados, que vão das relações entre direitos e identidades, culturas, memórias e conflitos, papel social e cultural do simbolismo em práticas religiosas, caracterizam, de maneira nítida, os caminhos que a pesquisa vem pavimentando no PPGSA, que se voltam tanto para o presente em processo, quanto para um passado em suas permanências e atualizações, inscrito em estruturas de dominação que se reproduzem, apesar

¹ Ver: BOLLE, Willi; CASTRO, Edna; VEJMEKA, Marcel. Amazônia: região universal e teatro do mundo. São Paulo: Globo, 2010.

dos confrontos, denúncias, lutas, resistências e inovações que emergem através de ações sociais, seja no meio rural ou urbano.

Organizada em três partes – Direitos, Identidade e Território; Narrativas, Memórias e Conflitos; Religião, Cultura e Simbolismo –, a coletânea é composta por doze contribuições produzidas por doutores formados pelo Programa, por doutorandos e mestrandos, a maior parte tendo como coautores seus respectivos orientadores, todas vinculadas a estudos realizados em anos recentes, acionando, ao mesmo tempo, uma literatura contemporânea e clássica no campo teórico e, no campo empírico, com os resultados diretos e/ou indiretos publicados.

Este trabalho, de colaboração entre estudantes e professores, é significativo da adoção de uma postura acadêmica orientada pelo valor da produção discente como requisito de um fazer ciência que confere às gerações mais jovens responsabilidade e reconhecimento pelo seu trabalho acadêmico e significativo, também de uma postura acadêmica arejada, de renovação, de pensamento crítico, de sensibilidades às questões que se impõem em contextos de mundialização acelerada, facilitada pelo aperfeiçoamento da conexão em redes, de recrudescimento de ações desumanizantes e radicais do ponto de vista da apropriação privada dessa dimensão do viver. É uma natureza que, apesar disso, não se elimina das experiências sociais, é condição, exigência para acessar direitos, dignidade, reconhecimento, agência.

Assim, passo agora aos capítulos que compõem a Parte I da coletânea. Note-se o debate suscitado no primeiro capítulo pela construção e tratamento de um objeto de pesquisa que acolhe a história, o funcionamento e o aparelhamento autoritário da Fundação Cultural Palmares como pretexto para pensar a adoção, durante o mandato do Presidente Jair Messias Bolsonaro (2019-22), de medidas autoritárias, adversas ao Estado Social e à memória, baseadas na mentalidade de grupos dominantes que se sentem ameaçados pelas práticas democráticas, entre elas a valorização da inclusão de grupos sociais minoritários no debate público, mas, para isso, minando suas condições

de existência. Entre essas medidas, sobressai o apagamento da memória, tão cara para a construção de pautas por reconhecimento e justiça, e isso em nome de uma suposta segurança nacional associada a uma dominação favorável a interesses econômicos cujas práticas exigem a redução de pessoas, de relações e de bens comuns em mercadorias, lógica inerente à Amazônia percebida como plataforma inesgotável de recursos a serem transformados em capital, como vazio demográfico.

Nessa Amazônia, a dominação a serviço da apropriação privada de seus recursos é atualizada no segundo capítulo em discussão sobre o extrativismo predatório, fundamentada na perspectiva de uma economia-mundo regida pelo capitalismo que configurou a Amazônia como uma fronteira de *commodities*. Chama a atenção nessa contribuição o diálogo bem construído com o pensamento decolonial, refletindo os enclaves extrativistas da Amazônia, expressões de uma política econômica nada comprometida com inclusão social e sociobiodiversidade. A essa realidade, a resistência responde, entre tantas expressões, com lutas e conquistas tratadas através de políticas de inclusão. É o que constitui objeto do terceiro capítulo da primeira parte.

No referido capítulo, a política analisada é a das Ações Afirmativas voltadas para pessoas indígenas e quilombolas, levadas a efeito na Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará. Nessa contribuição, destaca-se o empenho em indicar o potencial das ações afirmativas a partir de lutas sociais fundamentais, mas também as dificuldades em romper com a lógica social e econômica excludente, hegemônica, que também se reproduz em instituições de ensino superior, como as universidades públicas.

Continuando a explorar as complexidades amazônicas, este livro nos proporciona, no quarto capítulo, um conteúdo assinado por duas estudantes de mestrado que, inspiradas em disciplina ministrada pela orientadora, reúnem adequada revisão bibliográfica submetida à reflexão comum sobre a mobilidade urbana e a moradia enquanto expressões de direito à cidade de

Belém. Belém, essa metrópole amazônica, é entendida como uma construção socioterritorial marcada por um crescimento desordenado da aglomeração que, historicamente, mostrou-se, e mostra-se, impeditivo à moradia e ao acesso a serviços públicos em qualidade e quantidade proporcional a um crescimento populacional bastante importante, o que é característico da urbanização que vem se operando nas metrópoles brasileiras.

Para fechar a primeira parte, o livro nos oferece um quinto capítulo, produzido sob a perspectiva do ativismo em rede, considerando iniciativa de apoio por meio de *lives* realizadas por liderança feminina de capoeiristas no contexto da pandemia da Covid-19. Essa é uma iniciativa que contém elementos de uma mobilização e ação coletivas dirigidas à organização de mulheres de diferentes grupos de capoeira do estado do Pará, com vistas ao reconhecimento e ao tratamento de gênero adequados. A novidade da iniciativa analisada traz o uso da internet para atuação política, traz um lugar de observação a partir do qual pessoas pesquisadoras adentram mundos sociais e, no caso, o mundo das práticas de capoeiristas, em que a desigualdade entre gêneros também se pronuncia e é denunciada e combatida.

Compondo a Parte II da presente coletânea, o capítulo inicial traz uma leitura sobre o assassinato da missionária Dorothy Stang no município paraense de Anapu, em 2005, como expressão dos efeitos sociais e políticos de uma Amazônia sob o controle dos interesses econômicos que exploram a servidão, contrários, portanto, ao direito à terra e à vida. Esses interesses se impõem por meio da brutalidade mais primária possível – a eliminação de vidas humanas – contra as pessoas que se opõem às injustiças sociais e ambientais. A forma de narrar o “caso Dorothy Stang” ocorreu através de uma análise documental acessada nos autos do processo que apurou e julgou o crime, na imprensa e em trabalho acadêmico apresentado em uma universidade portuguesa em 2019. Considerando então duas construções narrativas opostas, no capítulo é demonstrado o confronto entre o discurso do colonizador e do colonizado no que tange às disputas simbólicas e ideológicas pela terra na Amazônia.

No caso do capítulo sétimo, o olhar etnográfico, descrito de maneira sensível e atraente, de uma pesquisa de doutorado em curso, na ilha de Itapuá, município de Vigia de Nazaré (PA), volta-se para a relação que se estabelece entre mulheres “que cuidam, no horizonte da cura e da proteção, com as Unidades Básicas de Saúde e de suas localidades”. Com esse propósito, a leitura vai nos conduzindo através das conversas com pessoas, nos deslocamentos do continente para a ilha e vice-versa, e com toda uma literatura sobre o campo cultural e sobretudo o religioso, produzida nas décadas de 1970 a 1990, o que possibilita demonstrar rupturas e continuidades nas paisagens humana e não humana ao longo de quase sessenta anos.

Na sequência, temos o oitavo capítulo, que nos reserva uma leitura de paisagens por meio de expressões poéticas relacionadas à praia de Vera Paz, em Santarém (PA), para explorar contextos de construção de memórias e imaginários em um contexto transformado pela construção de um terminal fluvial pertencente à Cargill. Acionando a fenomenologia em Gaston Bachelard, referência fundamental dos estudos do imaginário, assim como Gilbert Durand, a autora nos oferece, como etapa inicial de seus estudos sobre paisagem, poesia e imaginário, uma cativante promessa de interpretação de um recorte da expressão literária e poética de três autores da Amazônia, inspirada em aspectos da urbanização de Santarém.

No nono capítulo, a exemplo do oitavo, vamos encontrar uma contribuição também situada nos estudos que tomam expressões literárias produzidas na Amazônia como campo etnográfico, nesse caso, apresentado como um caminho etnográfico guiado antropológicamente pela busca do que se compreende como infância enquanto construção social. Para tal, explora-se o romance “Menina que vem de Itaiara”, de Lindanor Celina Coelho de Miranda Casha – autora que, se viva fosse, teria completado cem anos em 2017 –, ressaltando o aspecto da memória pela narrativa da personagem-autora, Irene, e sua relação a um determinado contexto, mas também memória marcada por atemporalidades.

Ao adentrar a Parte III da coletânea, no décimo capítulo, seus autores nos propõem uma leitura antropológica situada no campo da memória dos “rituais, práticas e efeitos da morte”. Trata-se de uma leitura a partir de contribuições sobre o ritual da “Iluminação dos mortos” e outros que costumam ocorrer no Dia de Finados. Assim, no texto, com apropriada revisão bibliográfica, são apresentadas teses e monografias nas quais se destacam observações etnográficas – evocando-se a “poética do imaginário” proposta por João de Jesus Paes Loureiro (2001) –, realizadas em alguns municípios do estado do Pará, como Belém, Vigia de Nazaré, Curuçá e Salinópolis. Tanto a diversidade das experiências, sentidos e narrativas são considerados, quanto o que compartilham, indicando uma atraente pista de pesquisa: “a conexão profunda com a natureza, espiritualidade e as tradições ancestrais”.

Na sequência, no décimo-primeiro capítulo, a leitura do livro nos leva para a construção de uma memória, tão diversa e presente em suas manifestações religiosas, o que remete ao esquecimento, seu contrário complementar, sobre saberes e místicas presentes no desenvolvimento do catolicismo na Amazônia. O ponto de partida do resgate dessa memória/esquecimento são manifestações como o grupo de ladainha, prática iniciada por irmandades leigas, relato da “aparição da Virgem Maria”, que teria ocorrido nos anos de 1950 em Mocajuba (PA), assim como, mais tarde, nos anos de 1970, as CEBs e o Movimento carismático. Mocajuba, município considerado como representativo do catolicismo popular, assim como de referências religiosas de origem indígena e africana, situa-se na Amazônia Tocantina, abraçada pelos rios Tocantins, e Moju é cenário de devoções, possuindo expressões do (e com o) sagrado católico que no texto são abordadas pela hermenêutica fenomenológica das religiões.

Encerrando a coletânea, com o décimo segundo capítulo, temos uma leitura de “ladainhas, benzeção e culto afro-brasileiro” na Amazônia a partir do cotidiano do município de Ponta de Pedras, situado na Ilha de Marajó. A perspectiva etnográfica, e nela a história de vida, constitui a escolha metodológica adotada no estudo apresentado, que refere três protagonistas,

pessoas rezadoras de ladainhas, leigas católicas, portanto, hierarquicamente inferiores em relação às autoridades da Igreja, são reconhecidas socialmente pela “proximidade com o sagrado” através das “festas e devoções”. A abordagem dos três casos permitiu destacar que, nas religiosidades amazônicas, as complementaridades entre diferentes referências católicas e afro-indígenas constituem um “dinamismo e riqueza imensos”, um modo de ser e fazer mundos nos quais festas, santos e imagens, práticas e cosmovisões diversas estão integradas em seus cotidianos.

Para concluir esta apresentação, chamo a atenção para a presença neste livro de olhares e posturas comprometidos com um artesanato intelectual, parafraseando Wright Mills, emancipatório, movido pelo desejo em contribuir com o fortalecimento do respeito à diferença, com a promoção da dignidade, com a valorização e desinvisibilização de cosmologias e maneiras de viver outras, bases de Amazônia constituintes de horizontes com potencial imenso para inspirar, dentro delas e mundo afora, saídas para os impasses sociais, políticos e ambientais que enfrentamos hoje.

Boa leitura!

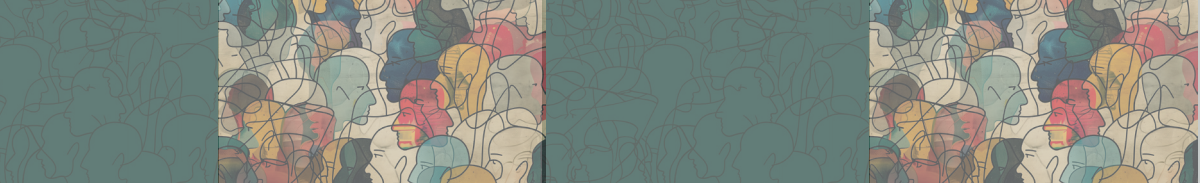
Paris, 26 de junho de 2025. Maria José Teisserenc





PARTE I

Direitos, Identidade e Território





A FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES EM TEMPOS DE IDEOLOGIA BOLSONARISTA: a perseguição simbólica ao acervo bibliográfico da instituição

Elton Luis da Silva Júnior

Patrícia da Silva Santos

INTRODUÇÃO

Quando o regime ordenou que fossem queimados publicamente
Os livros que continham saber pernicioso, e em toda parte
Fizeram bois arrastarem carros de livros
Para as pilhas em fogo, um poeta perseguido
Um dos melhores, estudando a lista de livros queimados
Descobriu, horrorizado, que os seus
Haviam sido esquecidos. A cólera o fez correr
Célere até sua mesa, e escrever uma carta aos donos do poder.
Queimem-me! Escreveu com pena veloz. Queimem-me!
Não me façam uma coisa dessas! Não me deixem de lado! Eu não
Relatei sempre a verdade em meus livros? E agora tratam-me
Como um mentiroso! Eu lhes ordeno:
Queimem-me!
Bertolt Brecht, *Poemas 1913-1956*

O presente artigo surgiu de uma pesquisa de doutorado (Silva Júnior, 2023) que buscou analisar como se constituíram as ações da Fundação Cultural Palmares - FCP¹ durante a gestão do ex-Presidente da instituição Sérgio do Nascimento Camargo (2019-2022)², aliado a aspectos típicos da atuação ideológica dos governos de extrema-direita naquilo que se convencionou chamar no Brasil de bolsonarismo. Neste trabalho, optamos por destacar os ataques promovidos pela referida gestão ao acervo bibliográfico da FCP.

Ao recorrermos à historiografia, um fato marcante da história, ocorrido em 1933, nos chama a atenção. Naquele ano, o Ministro da Propaganda Nazista e Esclarecimento do Povo, Joseph Goebbels, instituiu mecanismos para alinhar as artes culturais alemãs aos objetivos institucionais do partido nazista, havendo com isso a desativação de várias organizações judaicas e de grupos considerados suspeitos e degeneradores da “raça” ariana.

Em abril de 1933, a Associação Nazista Estudantil Alemã divulgou um ato contra o espírito não germânico, que culminaria na “limpeza literária” de obras consideradas contrárias às ideologias nazistas. Desse modo, em um ato simbólico, no dia 10 de maio de 1933, os estudantes universitários da Alemanha Nazista atearam fogo (*Bücherverbrennung*, queima de livros, em alemão) em mais de 20 mil livros considerados não alemães, “impuros” e “nocivos” (Evans, 2014b).

Naquela noite, entre os livros queimados, estavam obras de autores como Sigmund Freud, Karl Marx, Albert Einstein e Walter Benjamin, do filósofo Friedrich Nietzsche, do romancista Thomas Mann e do dramaturgo Bertolt Brecht, autor do poema que inicia este tópico. Nesse período histórico,

¹ A Fundação Cultural Palmares foi oficialmente instituída em 22 de agosto de 1988, por meio da Lei Federal nº 7.668, inicialmente vinculada ao Ministério da Cultura. Tem sede e foro no Distrito Federal, com a finalidade de promover a preservação dos valores culturais, sociais e econômicos decorrentes da influência negra na formação da sociedade brasileira (Brasil, 1988).

² Ressalta-se que Sérgio Camargo pediu exoneração do cargo de Presidente da Fundação Cultural Palmares em 31 de março de 2022, para concorrer ao pleito eleitoral do referido ano. Nesse sentido, esclarecemos que o tempo dessa gestão compreende um período que vai de 29 de novembro de 2019 a 31 de março de 2022.

foi instituída uma era de censura política e de controle cultural sobre toda a população alemã que, posteriormente, desembocaria na Segunda Guerra Mundial (Evans, 2014b).

Segundo Oliveira, Silva e Castro (2017), a praça escolhida para o ato simbólico foi a Opernplatz, em Berlim, justamente por nela estar localizada a biblioteca associada da Universidade Humboldt. Essa ação contou com a presença do ministro Joseph Goebbels. Para os autores, a queima de livros feita pelos nazistas reporta ao resultado da intolerância e perseguição ao diferente, isso porque a Alemanha do século XX viu nomes de autores lançados à fogueira pelo simples fato de não estarem alinhados à crença ou à ideologia nazista.

Para Hobsbawm (1995), a perseguição nazista logo provocou o êxodo em massa de vários intelectuais alemães e não alemães que se espalharam pelo que restava de um mundo tolerante. Igualmente, a hostilidade nazista à liberdade intelectual quase imediatamente expurgou das universidades vários de seus professores. Segundo o autor, os ataques à cultura “modernista” e a queima pública de livros “judeus” e outros indesejáveis começaram concomitantemente à entrada de Hitler no governo. Além disso, embora os cidadãos comuns pudessem desaproveitar as barbaridades mais brutais do sistema nazista, os campos de concentração e a redução dos judeus alemães a uma segregada subclasse sem direitos, um número surpreendentemente grande de pessoas via tais barbaridades, na pior das hipóteses, como “aberrações limitadas” (Hobsbawm, 1995).

Igualmente, destaca o autor, os campos de concentração eram vistos, basicamente, como obstáculos a uma potencial oposição à “revolução comunista” na Alemanha, um objetivo pelo qual muitos conservadores convencionais tinham certa simpatia. Ou seja, sob essa justificativa, o Estado nazista praticava suas perseguições a intelectuais e extermínios de grupos considerados inferiores.

Adorno (2019) destaca que, mesmo a sociedade estando no mais alto desenvolvimento tecnológico, as pessoas se encontram atrasadas de um modo particularmente disforme em relação à sua própria civilização, por se encontrarem tomadas por uma agressividade e ódio primitivos impulsionados

pelo sentimento de destruição. O autor destaca ainda que há nas democracias liberais uma tendência de grupos sociais se alinharem ao pensamento autoritário, extremista, racista, misógino etc. Desse modo, ao analisarmos o momento histórico de ascensão da extrema-direita no Brasil, é fato que a tendência à personalidade autoritária não estava apenas em Jair Bolsonaro, mas em diversos grupos que ocupam espaços da administração pública federal e na sociedade brasileira (Adorno, 2019).

Na FCP, a personalidade autoritária estava figurada em Sérgio Camargo e havia, como pano de fundo, um projeto em andamento de desmonte do Estado Social. Isso tudo, para utilizarmos novamente Adorno (2019), está relacionado à mentalidade *pseudoconservadora* que tinha como difusão finalística estabelecer o domínio de grupos sociais economicamente mais fortes. Por isso, completa o autor, havia a necessidade de ser estimulado nos indivíduos (a partir de um movimento de massa) o sentimento de “segurança” contra grupos “perigosos”, reforçando os preconceitos ligados ao autoritarismo que não tolera nada que seja estritamente “próprio” a grupos marginalizados.

O autor apresenta ainda que os pseudoconservadores estimulam um sentimento de inerdade na ideia do governo democrático, realizando críticas a esse modelo governamental, ou seja, ao invés de apresentar sugestões de como se poderia melhorá-lo, “querem acabar com a própria forma da democracia e transferir o controle direto para aqueles que consideram [...] os mais poderosos” (Adorno, 2019, p. 402).

Assim, para compreendermos o processo que quase levou ao expurgo do acervo bibliográfico da Fundação Cultural Palmares, no tópico seguinte faremos uma discussão sobre o processo ideológico³ que procurou subverter a

³ Destacamos que nesta pesquisa o uso do termo ideologia está baseado no sentido atribuído por Marilena Chauí (2008) em sua análise das relações de poder e estruturas sociais. Para a autora, a ideologia é utilizada como forma de mascarar a realidade e legitimar a dominação de determinadas classes sociais sobre outras. A ideologia, portanto, opera ao transformar interesses particulares (como os de uma classe dominante) em interesses universais, fazendo com que as relações de exploração e dominação sejam vistas como naturais e inevitáveis.

importância institucional do conjunto de livros da fundação sob a justificativa de que eles faziam referência ao conceito elástico utilizado pela extrema-direita sobre marxismo, comunismo etc.

Queimem os livros! Apague a História! A culpa é do marxismo!

Antes de iniciarmos nossa análise, vale ressaltar que o Brasil não viveu um regime fascista (do ponto de vista histórico⁴), no entanto, as aspirações do governo de Jair Bolsonaro foram muito próximas de alguns elementos característicos daquele regime. Por exemplo, quase nove décadas depois do ocorrido em 1933, algo semelhante aconteceu no país, com relação ao expurgo de obras literárias que compõem o acervo bibliográfico da Fundação Cultural Palmares.

Em 11 de junho de 2021, foi divulgado na página oficial da FCP o Relatório Público 01 do Centro Nacional de Informação e Referência da Cultura Negra – CNIRC, que tinha como coordenador Marco Frenette⁵, intitulado “Retrato do Acervo: Três décadas de dominação marxista na Fundação Cultural Palmares”. O documento possui 76 páginas e está dividido em oito partes: 1 - Síntese do conteúdo; 2 - Metodologia e Leis; 3 - Origem da Biblioteca da Palmares; 4 - O Acervo Imaginário; 5 - O Acervo Real; 6 - Defasagem e Obsolescência do Acervo; 7 - Escola Marxista; 8 - Material Comprobatório. O relatório tem como objetivo principal justificar a exclusão de diversas obras do acervo da biblioteca Oliveira Santos, consideradas degeneradoras dos padrões morais da sociedade brasileira e desvirtuadas das funções culturais da instituição.

Segundo o Regimento Interno da FCP, cabe ao CNIRC apoiar e produzir conhecimentos acerca da cultura negra. Essa atividade deve ser realizada a

⁴ Para **Hobsbawm (1995)**, o fascismo foi um fenômeno histórico ligado ao colapso da ordem liberal e ao medo da revolução socialista no século XX, caracterizado por uma **resposta à crise do capitalismo**, além disso, o movimento fascista tem como premissa o uso da violência e do autoritarismo, rejeitando o regime democrático, instigando um nacionalismo exacerbado de mobilização das massas.

⁵ Para consultar a íntegra do relatório: https://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2021/06/cnirc01_liminar_v2_08_07.pdf.

partir de pesquisas, estudos e mapeamentos desenvolvidos e apoiados pelo Centro. O CNIRC é também responsável por todo o acervo bibliográfico da Fundação Cultural Palmares, que compreende obras de arte, livros, filmes, imagens, panfletos e documentos. A biblioteca Oliveira Silveira está localizada na sede da fundação, sob a gerência do CNIRC. Conforme o Artigo 47 do Regimento Interno:

Ao Centro Nacional de Informação e Referência da Cultura Negra compete:

- I – Coordenar, orientar, fomentar e executar atividades de estudo, pesquisa e referência da cultura afro-brasileira;
- II – Mapear, sistematizar, disponibilizar e atualizar informações, registros, cadastros nacionais e conhecimentos sobre a cosmologia afro-brasileira;
- III – Apoiar a produção e disseminação de informações e conteúdos sobre a cultura afro-brasileira;
- IV – Propor diretrizes, critérios e padrões técnicos para preservação do acervo bibliográfico, documental e arquivístico da FCP;
- V – Propor, assistir e acompanhar processos de registro de bens culturais das comunidades tradicionais de matriz africana;
- VI – Proceder ao mapeamento das manifestações culturais das comunidades identificadas como remanescentes dos antigos quilombos, bem como dos bens culturais, de natureza material e imaterial, das comunidades tradicionais de matriz africana (Regimento Interno da Fundação Cultural Palmares, 2009, p. 15).

As competências da CNIRC indicam que a FCP deve preservar seu conjunto de obras bibliográficas, independentemente dos temas presentes nos títulos do acervo, ou seja, a instituição tem o dever de resguardar seu patrimônio cultural a partir de padrões técnicos objetivos previstos nas legislações sobre preservação e manutenção de livros, panfletos, documentos etc.

Segundo o relatório 01, o grupo responsável pela elaboração do documento, no que se refere a pesquisas, leituras e triagem, foi composto por: Marco Frenette (Coordenador-Geral da CNIRC), Isabella Maria Silva Barbosa (Coordenadora de Estudos e Pesquisa), Gustavo Carvalho da Silva (Chefe de

Estudos e Pesquisa), Guilherme Bruno (Coordenador de Disseminação de Informações), além de ser respaldado pelo então Presidente da FCP.

Segundo Sérgio Camargo, o relatório apresenta:

[...] estudos que desmistificam a suposta existência de um “grandioso acervo”. Infelizmente, no lugar de grandiosidade, temos um acervo defasado e brutalmente parcial, uma vez que totalmente engajado nas lutas da esquerda e completamente alheio à realidade do negro brasileiro. É um acervo contrário às finalidades da Instituição (Relatório Público 01 do Centro Nacional de Informação e Referência da Cultura Negra – CNIRC, 2021, p. 08).

Percebe-se que Sérgio Camargo apresenta a ideia de que o acervo é contrário às premissas da instituição, já que, supostamente, seu conjunto de obras literárias faz referência à “luta da esquerda” e é alheio à realidade do negro no Brasil. Entendemos que no jogo ideológico de Camargo a intenção é, a partir de conceitos elásticos sobre esquerda e marxismo, construir a falsa ideia de que o acervo não corresponde à função finalística da fundação, qual seja, a valorização da cultura afro-brasileira.

Para Santos e Regatieri (2020), o projeto devastador do *bolsonarismo* se desdobra em várias ramificações: engloba as instituições como debate público, principalmente por contaminação via redes sociais; inclui direitos previstos no período de democratização como a legislação ambiental, racial e o próprio sistema político; incorpora ainda todos os campos identificados por tal projeto como “ideológicos”, especialmente o intelectual e o artístico, tudo isso combinado a um radical neoliberalismo econômico.

Ou seja, o projeto *bolsonarista* possui várias frentes de ataque, que se desdobram em práticas cotidianas de perseguição. Logo na primeira parte, o relatório indica a suposta constatação de que os temas apresentados pelo acervo da FCP não cumprem a missão institucional da fundação:

É a reprodução de uma mentalidade revolucionária e alheia à realidade do negro, usando-o como massa de manobra; Não forma pessoas devotadas ao trabalho, ao crescimento pessoal

e ao respeito ao próximo, mas militantes e revolucionários; Contém material totalmente desviante da missão institucional, tais como os de cunho sexualizador, bandidólatra, revolucionário e de guerrilha, além de obras bizarras sobre os mais diversos temas, tais como discos voadores, viagens astrais e lobisomens (Relatório Público 01 do Centro Nacional de Informação e Referência da Cultura Negra – CNIRC, 2021, p. 08).

Segundo Marco Frenette, o acervo é obsoleto, estancado nos anos 1970 e 1980, e não possui obras fundamentais à temática negra lançadas nos últimos 30 anos. Para ele, o acervo é inadequado para fins educacionais, uma vez que é desatualizado do ponto de vista do atual estágio da produção do conhecimento (Relatório Público 01 do Centro Nacional de Informação e Referência da Cultura Negra – CNIRC, 2021). Uma Nota Oficial⁶ publicada no site da FCP informa que:

O antigo acervo bibliográfico da Instituição não cumpre sua missão institucional, refletindo uma mentalidade revolucionária e alheia à realidade do negro, além de estacionado nos anos 1970 e 1980, sem a presença de obras fundamentais à temática negra lançadas nos últimos 40 anos (Nota Oficial da Fundação Cultural Palmares, 29 de outubro de 2021).

Além disso, o relatório aponta que as ditas “obras inadequadas” foram lidas pela equipe técnica do CNIRC e que, segundo Frenette, “não há nessas obras nada que as liguem à temática negra ou à promoção do negro na sociedade brasileira” (Relatório Público 01 do Centro Nacional de Informação e Referência da Cultura Negra – CNIRC, 2021, p. 13-14).

O que se percebe nas “análises” feitas por essa equipe é que há uma falta de senso crítico no estabelecimento técnico e metodológico de verificação do conteúdo das obras ditas “inadequadas”. O que prevalece são questões de cunho puramente ideológico dos responsáveis pela elaboração do documento. Ora, cabe, portanto, um questionamento: qual biblioteca tem um acervo que

6 A Nota Oficial pode ser consultada pelo link: <https://www.palmares.gov.br/?p=59490>.

perpassa por um único caminho temático? Ou seja, qualquer biblioteca preza por um conjunto variado de obras que permitam ao usuário um vasto leque de elementos literários para a construção do conhecimento histórico, social, político e cultural da sociedade.

Entendemos que, mesmo que a biblioteca em questão esteja vinculada a uma fundação a qual tem como finalidade a valorização da cultura afro-brasileira, isso não quer dizer que o conjunto literário que compõe seu acervo deva ser necessariamente vinculado a essa temática, uma vez que as bibliotecas se constituem a partir de um conjunto variado de obras bibliográficas. Para tentar justificar a atribuição referente a “obras inadequadas”, o relatório destaca “frases soltas” presentes em livros minuciosamente selecionados para tentar construir uma suposta ideia de que as obras possuem um caráter “marxista revolucionário”, ou que fazem alusão à “sexualização das crianças” ou ao “banditismo”:

Exemplo 01: Constatamos por leitura atenta que na página 47, terceiro parágrafo, da obra “Pedagogia da Educação Sexual”, de Claude Lejeune, os pais e professores são orientados a abordar crianças de 4 a 5 anos com palavras como “pênis”, “vagina” e “testículos”, iniciando uma sexualização precoce. Também constatamos que ao longo do livro, e também já na própria capa, milita-se abertamente “por uma educação sexualizada”.

Exemplo 02: Averiguamos que a obra “Banditismo”, de Eric Hobsbawm, é um esforço teórico para justificar a criminalidade como “arma revolucionária”; e que a primeira frase do capítulo 2 é esta: “Banditismo é liberdade” (Relatório Público 01 do Centro Nacional de Informação e Referência da Cultura Negra – CNIRC, p. 13-14).

Percebe-se que o próprio relatório atua contra ele mesmo, na medida em que indica páginas específicas sem considerar o todo da obra, ou ainda, ao indicar que determinadas frases fazem alusão à criminalidade sem contextualizar sobre o que trata a obra de fato. Esse arcabouço ideológico aproxima-se da análise de Rocha (2021), quando ele aponta que frases retiradas de contextos explicitam o sentido da guerra cultural *bolsonarista*,

principalmente na eliminação sumária do outro, sempre visto como inimigo. Para o autor, varrer, apagar, eliminar são verbos onipresentes na linguagem extremista.

Para Santos e Regatieri (2020), os adeptos da extrema-direita brasileira são sujeitos ressentidos com a democracia, que se inserem em um amplo espectro da “família tradicional”, preocupada com a moralidade de seus filhos, criminalidade, homens ameaçados pela masculinidade em crise, opositores da classe média brasileira contra o politicamente correto etc. Rocha (2021) destaca que o *bolsonarismo* é o catalisador de conflitos sociais baseados em um sistema de crença que não está mais centrado unicamente na figura de Bolsonaro, mas que se refere a toda uma “pulsão antissistêmica” (antipetismo, anticomunismo, antifeminismo etc.). O *bolsonarismo*, portanto, compreende a ressonância dos discursos de intolerância externados atualmente na sociedade, para além da centralização na figura do presidente.

Ou seja, esses elementos constituidores do *bolsonarismo* atrelam essa perseguição a inimigos, a supostos objetivos nacionais e à segurança nacional. Caparelli (1986), ao analisar a influência dos meios de comunicação sobre a massa brasileira em tempos de ditadura militar, indica que as ideias de um conflito ameaçador de inimigos internos germinaram no período posterior à Segunda Guerra Mundial. Se antes os inimigos estavam fora, agora eles se apresentam internamente.

No Brasil, completa o autor, a ideia de segurança nacional, que antes da Segunda Guerra tinha como objetivo a segurança da nação em termos econômicos (aço, petróleo, etc.), passa a ser um conceito fundamentalmente político, em que há a designação de inimigos, não mais externos, e sim internos (Caparelli, 1986). Ao mesmo tempo, Caparelli (1986) analisa que a internalização do conceito de segurança passa a estar atrelada à “descoberta” do inimigo revolucionário presente no cotidiano, que está no campo social, político, econômico e cultural. Nesse sentido, a doutrina de segurança nacional, que antes estava vinculada às forças armadas, adquire uma conotação estratégica que invade todos os setores sociais brasileiros, funcionando como estratégia

política e psicológica. Para o autor, na estratégia de guerra psicológica, busca-se neutralizar, de forma ideológica, o que se presume ser o inimigo.

Seguindo esse modo de operação, Camargo visa justamente excluir ou eliminar as obras tidas como inadequadas a partir de seu racismo literário e falta de conhecimento técnico para atuar na gestão da FCP. O conjunto ideológico de Sérgio Camargo alinha-se sempre ao ataque do que eles entendem ser o “comunismo” e “marxismo cultural”, que tenderiam a promover uma revolução da esquerda no Brasil. É a antecipação do medo, característico do pensamento da extrema-direita.

Para Carapanã (2020), os seguidores da extrema-direita conseguiram, com imenso sucesso, vilanizar políticas que envolviam imigrantes, refugiados, populações LGBTQIA+ e minorias étnicas sob o signo de que tudo isso não passaria de uma conspiração “comunista” para erodir a “civilização ocidental” e, junto a ela, o capitalismo. Para o autor, a ideia de um “marxismo cultural” como conspiração parece nova, mas começou com a reedição de uma teoria da conspiração da década de 1930: a do bolchevismo cultural. Essa teoria apresentava como obsessão discursiva a ideia de que haveria uma suposta erosão dos “valores tradicionais” promovida por uma “cabala de intelectuais”.

O termo bolchevismo cultural foi usado amplamente pela propaganda do partido nazista e por diversos governos de extrema-direita de países europeus, principalmente, para denunciar movimentos modernistas nas artes como elemento de “conspiração bolchevique” para degenerar a cultura europeia (Carapanã, 2020). O autor indica ainda que os ideólogos conservadores norte-americanos Pat Buchanan e William S. Lind trouxeram a narrativa do marxismo cultural de volta ao *mainstream* político. Além disso, ambos fizeram parte de um esforço para criar um “conservadorismo cultural” como estratégia eleitoral. A ideia de um “marxismo cultural” criava um adversário comunista praticamente onipresente: na educação pública, na mídia, nos ativistas dos direitos civis, na indústria do entretenimento, na literatura etc.

O mais perigoso em torno dessa aceitação da teoria da conspiração do marxismo cultural é que ela trouxe em seu bojo diversas ideologias do nazifascismo: a aceitação de teorias da degeneração (cultural, social e racial);

a obsessão com teorias da conspiração vagas que repetem que “eles” estariam tentando destruir a nação, ameaçando a família tradicional e todo o conjunto de elementos que compõe a vida social (Carapanã, 2020). O autor conclui que, como de costume, esse “eles” sempre precisa ser vago, amplo e maleável: professores doutrinadores, artistas degenerados, banqueiros socialistas ou os globalistas da ONU, intelectuais de esquerda, comunistas são os inimigos designados.

Entendemos que isso está relacionado ao que Adorno (2019) chama de *ignorância e confusão generalizadas*, que resulta na objetificação dos processos sociais, causando uma *alienação intelectual* do indivíduo em relação à sociedade. Tal alienação é experimentada pelo indivíduo como desorientação, de forma concomitante ao medo e à incerteza, ou seja, a imagem personificada no “*homem forte*” é o dispositivo para superar esse estado de coisas (Adorno, 2019).

Nesse sentido, para a manutenção dessa crença na autoridade, é necessário que seja alimentado psicologicamente um perigo iminente do comunismo, esquerda, gênero, corrupção (ignorância e confusão). A alienação com relação a certos temas e grupos fornece a grupos autoritários a fórmula mais acessível para lidar com a sociedade. Defender a existência daqueles perigos é fundamental para a manutenção da lógica de exclusão, sendo a ponta de lança para a ascensão de forças antidemocráticas.

É fato que Adorno escreveu suas análises nos anos de 1960, mas suas contribuições para o tempo presente caminham em um sentido de nos apresentar que o que vivenciamos nas democracias liberais é um processo que se estruturou de forma progressiva ao longo dos anos. Por isso, no caso brasileiro, o desafio para a reconstrução de várias instituições públicas, como a Palmares, perpassa por uma série de considerações que se inicia com a preservação do regime democrático.

Na FCP, o relatório 01 apresenta claramente estas características estabelecidas por Rocha (2021), Carapanã (2020), Caparelli (1986) e Adorno (2019), principalmente quando há a designação daquilo considerado contrário aos valores ideológicos da extrema-direita e que precisa ser eliminado no campo simbólico, além de explicitar a constante conspiração marxista e comunista que “destruirá” a cultura brasileira.

O documento indica ainda que, após o levantamento quantitativo, o acervo da FCP, livros, panfletos e catálogos, foi avaliado e acondicionado em 201 caixas, divididas em: caixa “A”, com a temática negra, militante e não militante; caixa “B”, temática não negra, militante e não militante; caixa “C”, temática não negra, francamente marxista. A partir disso, houve a triagem dos “livros inadequados”:

A separação do que permanecerá no acervo da Palmares e do que será descartado obedeceu ao que determina o Regimento Interno, em pleno respeito à Missão Institucional. Não houve julgamentos subjetivos na triagem. Foram aplicados critérios rigorosamente técnicos e legais, os quais conduziram à identificação do material inadequado (Relatório Público 01 do Centro Nacional de Informação e Referência da Cultura Negra – CNIRC, P. 15).

No entanto, percebe-se que o relatório apresenta uma falta de critérios objetivos na avaliação. Não é apresentado qualquer tipo de metodologia que qualifique as decisões estabelecidas no documento sobre a inadequação do acervo. Claramente ideológico, o relatório apresenta seus conceitos elásticos sobre temas e “frases de efeito” da extrema-direita no intuito de construir a ideia de que a FCP praticou ao longo de seus 30 anos “ideologia marxista” que não corresponde às funções da instituição. Segundo o relatório:

A Fundação Cultural Palmares, por meio de comissão constituída por servidores públicos, irá proceder à seleção, análise de conteúdo e avaliação das condições do livro, garantindo a lisura de todo o procedimento. A Comissão, concluindo favoravelmente à doação, fará os registros necessários e serão oferecidos os exemplares às instituições públicas e/ou privadas. Para a escolha da entidade que recepcionará os livros poderá ser realizada seleção pública simplificada. Todo o procedimento adotado visa respeitar o princípio da impessoalidade, moralidade e legalidade norteadores da Administração Pública (Relatório Público 01 do Centro Nacional de Informação e Referência da Cultura Negra – CNIRC, p. 16).

O documento defende que o “acervo real” da FCP é desqualificado no sentido de fazer apologia ao marxismo, gênero, pensamento revolucionário e que ele é:

[...] defasado, desvirtuado e sem valor como material de formação de cidadãos conscientes da participação do negro em nossa sociedade e história, contrasta brutalmente com o acervo imaginário que a esquerda brasileira vem divulgando ao longo dos anos. O “rico acervo cultural da Fundação Palmares” simplesmente não existe. A sociedade brasileira foi ludibriada (Relatório Público 01 do Centro Nacional de Informação e Referência da Cultura Negra – CNIRC, P. 22).

Ainda segundo o relatório, o acervo bibliográfico da Fundação Cultural Palmares é composto por: 9.565 títulos, sendo: 1.530 Folhetos, folders e catálogos (16%); 8.035 Livros (84%). Segundo o grupo que elaborou o documento, desse total: 46% são de temática negra (4.400 títulos); 54% de temática alheia à negra (5.165 títulos), sendo:

A Temática Negra

Os 46% (4.400 títulos) da temática negra se dividem em:
5% (478 títulos) de cunho pedagógico, educacional e cultural dentro da missão institucional;
28% (2678 títulos) de militância política explícita ou divulgação marxista, usando a temática negra como pretexto;
13% (1244 títulos) de catálogos, panfletos e folhetos, mesclando material de militância com informativos e descritivos de eventos e exposições.

Temática Alheia à Missão Institucional

Os 54% alheios à temática estão divididos em:
08% temática claramente marxista (765 títulos);
20% de temática geral com viés marxista (1.913 títulos);
26% de temática geral (2.487 títulos).

Nesses 54% do acervo, encontramos os seguintes temas:
Sexualização de crianças; Ideologia de gênero; Pornografia e

erotismo; Manuais de guerrilha; Manuais de greve; Manuais de revolução; Bandidolatria; Bizarrias.

Acervo Bibliográfico

Apenas 5% cumprem a missão institucional da Fundação Palmares; 95% descumprem e desvirtuam a missão institucional da Palmares.

Adequação do Acervo ao Atendimento do Público-alvo

4% totalmente adequado; 42% Parcialmente adequado; 54% Totalmente inadequado (Relatório Público 01 do Centro Nacional de Informação e Referência da Cultura Negra – CNIRC, p. 22-27).

Segundo aponta o relatório, apenas 5% do acervo bibliográfico cumpre a missão institucional da Fundação Palmares e 95% descumprem e desvirtuam a sua missão institucional da instituição. Consta ainda no documento que a adequação do acervo ao atendimento do público-alvo tem a seguinte proporção: 4% totalmente adequado; 42% parcialmente adequado; 54% totalmente inadequado.

Considerando esses dados do relatório, a quase totalidade das obras não estaria de acordo com a missão institucional da fundação. Ora, em uma conta matemática rápida, temos 9.565 títulos do acervo bibliográfico e, segundo o relatório, compunham a “equipe técnica” para leitura e análise quatro servidores: Marcos Frenette, Guilherme Bruno, Isabella Maria Silva Barbosa e Gustavo Carvalho. Aquele total de títulos dividido para quatro pessoas ficaria uma média de quase 2.400 obras para cada servidor, isso se considerarmos uma divisão feita igualitariamente.

Ou seja, cada membro teria sob sua responsabilidade técnica mais de 2.000 obras que, para um embasamento técnico objetivo, deveria ter um parecer para cada título, justificando sua exclusão ou inadequação do acervo, o que não aconteceu. Se considerarmos que essa análise iniciou em 01 de janeiro de 2020 (ano com 366 dias), até 11 de junho de 2021 (data do lançamento do relatório), temos um total de 528 dias.

Nesse sentido, lançando uma média de leitura das obras, considerando sábados, domingos e feriados, cada membro da equipe responsável pela “leitura” do acervo teria que ler quase 5 títulos por dia, o que nos leva a pensar se, de fato, foi realizada uma análise objetiva das obras em um intervalo tão curto de tempo, considerando o volume de obras que compõe o acervo.

Além disso, segundo o que consta na agenda oficial de Marcos Frenette, publicada no site oficial da FCP⁷, não há qualquer registro de reunião para a elaboração da Comissão de Avaliação do acervo, ou ainda qualquer registro de reunião de aprovação do relatório em tela. Do mesmo modo, não há registro de reunião que aponte a apresentação prévia para apreciação do relatório à diretoria da fundação.

Para Rocha (2021), essas ideias apressadas sobre o marxismo cultural são apresentadas como hegemonia da esquerda pelo *bolsonarismo*. No Brasil, indica o autor, essa alquimia transmudou milhares de votos em milhões de eleitores, principalmente, em massas digitais que dialogam com o fanatismo da extrema-direita. O *bolsonarismo* conta ainda com novos atores que atuam em rede, o que permite a rápida difusão de suas ideias de forma mais descentralizada e capilarizada em pautas conservadoras no que tange aos direitos humanos e demandas específicas dos movimentos feministas, LGBTQIA+, negros, indígenas e quilombolas (Rocha, 2021).

Igualmente, Cesarino (2019) destaca que a presença do *bolsonarismo* nas redes sociais tem apontado a dinâmica discursiva dos ultraconservadores brasileiros, combinando o ultraconservadorismo moral ao neoliberalismo econômico. Nesse sentido, há o uso abusivo de significados vazios que separam o “nós” (“trabalhadores”, “cidadãos de bem”, “patriotas”) deles (“vagabundos” que se apresentariam como ativistas de direitos humanos, militância feminista, LGBT e do movimento negro).

Nesse sentido, Sérgio Camargo representa esse agitador *bolsonarista* que difunde a retórica do ódio e o racismo em mídias sociais e na esfera institucional, visando atacar grupos sociais, estigmatizando-os em razão da

⁷ Para a consulta da agenda oficial de Marcos Frenette – 2020-2022, acessar o link: https://www.palmares.gov.br/?page_id=58562.

ideologia da extrema-direita. Podemos perceber que todos esses elementos do relatório 01, muito superficialmente, podem “parecer” dados técnicos seriamente produzidos. Entretanto, na prática, esse relatório é muito mais um “manual rápido” ou um manifesto ideológico da extrema-direita do que uma análise séria do acervo da instituição. O documento é claramente defeituoso do ponto de vista técnico, faltam argumentos para justificar aquilo que é pontuado ao longo do relatório, sendo que a subjetividade ideológica daqueles que o produziram aparece ao longo dos textos expressos no documento.

As informações são minuciosamente selecionadas para dar a entender que o conjunto de livros, dito inadequado, estimula ações tidas como moralmente contrárias ao espelho *bolsonarista*, tanto que no relatório aparecem diversas frases retiradas do contexto das obras. O objetivo dessa estratégia é mostrar como a obra faz “apologia” a elementos moralmente desvirtuosos na sociedade brasileira. Além do mais, não encontramos atas, parecer técnico, registro de reuniões, portaria de designação específica da comissão para essa finalidade ou qualquer ato administrativo que antecede a elaboração do relatório.

Do mesmo modo, percebemos como a falta do conselho curador, ou outros órgãos colegiados, permite que muitas decisões administrativas sejam tomadas na esfera ideológica e monocrática de Camargo, que desmonta simbolicamente a instituição. A então presidência da fundação estimulava em seu público a subversão da função principal da própria FCP, colocando sob suspeita todo seu processo histórico de criação e fomento à cultura afro-brasileira, pois, segundo o relatório:

[...] suas três décadas de existência, a Palmares operou e direcionou seus esforços para se tornar uma escola de militância política baseada no pensamento revolucionário marxista. Na prática, tornou-se um centro de formação de militantes às custas do dinheiro público. Essa transformação da Palmares em uma célula à (sic) serviço dos partidos de esquerda constituiu-se num total desvio de finalidade, violentando todas as diretrizes, todas as leis e até nossa Constituição, uma vez que incentivou a divisão entre negros e brancos. A Palmares, em vez de buscar a união dos brasileiros, fomentou a luta de classes e o ressentimento,

transformando o vitimismo em estilo de vida (Relatório Público 01 do Centro Nacional de Informação e Referência da Cultura Negra – CNIRC, p. 32).

O documento indica ainda que o conjunto de obras do acervo revela claramente o “espírito militante” que foge ao escopo de atuação e responsabilidade da Fundação Palmares. Segundo o relatório, todo acervo possui uma clara unidade conceitual e de conteúdo em torno dos objetivos “revolucionários da esquerda”, de modo que:

[...] até o material alheio à temática negra, indo desde romances, tratados históricos e crônicas, são também de cunho ou viés marxista. Esses livros dão apoio conceitual e difuso aos livros francamente doutrinadores, tais como os de Marx, Che Guevara, Lênin, Marighella, Mao Tse Tung e Ho Chi Min (Relatório Público 01 do Centro Nacional de Informação e Referência da Cultura Negra – CNIRC, p. 32).

Mais uma vez, o conceito elástico de marxismo aparece no relatório, aliás, a palavra “marxista” aparece 23 vezes no documento. Para Adorno (2019), após o fim da Segunda Guerra Mundial, a ideia de marxismo ou comunismo assumiu uma espécie de caráter “mítico”, tornando-se completamente abstrata. Para o autor, foi esse caráter abstrato que fez com que ele “assumisse” tudo o que de alguma forma não convém, socialmente, culturalmente e politicamente.

Igualmente, o autor destaca ainda que, para os seguidores da extrema-direita, a luta contra o comunismo em qualquer lugar do mundo seria para salvar a democracia, indicando ainda que marxismo e comunismo se tornaram puramente palavras que assustam. É o que Adorno (2019) chama de idealismo vulgar, que não possui uma base teórica que o sustente, mas mesmo assim não deve ser subestimado.

Na FCP, o relatório em questão, tentando “comprovar o pensamento delinquencial”, apresenta por fim o “material comprobatório” da análise feita, listado em quatorze grupos: Iconografia Delinquencial; Iconografia Sexual; Intromissão Partidária; Livros com Selos da Palmares; Sexualização de Crianças; Pornografia Juvenil; Técnicas de Vitimização; Palavras-chave

do Acervo; Livros Esdrúxulos e Destoantes; Livros Eróticos, Pornográficos e “Pedagógicos”; Livros de/e sobre Karl Marx; Livros de/e sobre Lênin e Stalin. Interessante notar que as 33 páginas finais do relatório são reservadas a mostrar as capas de livros considerados “inadequados”; é a censura cultural *bolsonarista* e o racismo literário implementados na principal instituição federal de combate ao racismo e de valorização da cultura afro-brasileira.

Em Nota Oficial⁸, a Fundação Cultural Palmares informa ainda que:

O limitado acervo da Palmares, construído em trinta anos, demonstra que nunca foi pelo negro e nem pela cultura. Foi tudo pela militância marxista. Diante disso, é esta realidade que a atual gestão está mudando, com a ampliação do acervo e com a construção do CEMA, o Centro de Estudos Machado de Assis (Nota Oficial da Fundação Cultural Palmares, 20 de setembro de 2021).

O relatório em questão é não só produzido a partir de convicções ideológicas, como também uma forma de censurar obras literárias. Para Caparelli (1986), a censura é, antes de tudo, um fenômeno psicopolítico, pois ela se apoia no exercício do poder político, arrogado em prerrogativas judiciais, e também no campo psicológico, a partir da construção de enredos que tocam em temas sensíveis à sociedade (gênero, feminismo, racismo etc.).

O autor analisa ainda que, na censura, o Estado procura englobar o domínio total do campo das representações e dos símbolos. Por meio da censura, a guerra psicológica promovida por governos de caráter autoritário atinge de uma só vez o emissor e o receptor a partir do controle das mensagens, textos e discursos que transferem a “culpa” ao corpo social (marxistas, comunistas, comunidade LGBTQIA+). Caparelli (1986) esclarece ainda que, em outras palavras, a censura age por meio da supressão de imagens que apresentam “problemas” irrelevantes que desviam a atenção geral da população.

Em Nota Oficial⁹, a instituição afirmou que:

⁸ A Nota Oficial está disponível por meio do link: <https://www.palmares.gov.br/?p=59017>.

⁹ Nota Oficial disponível em: <https://www.palmares.gov.br/?p=59017>.

Constatou-se também que no próprio site da Instituição as grandes figuras negras do nosso país foram ignoradas ou subestimadas. Quando é digitada a palavra Zumbi no site da Fundação, aparecem 557 resultados, entretanto, quando se digita o nome do primeiro presidente mulato do Brasil, Nilo Peçanha, surgem apenas cinco resultados. E se o cidadão brasileiro desejar conhecer a história de Aleijadinho, encontrará apenas 6 resultados, e em nenhum dos seis textos ganhará a compreensão de quem de fato foi esse grande artista barroco.

No acervo bibliográfico de oito mil livros, não são encontrados estudos e biografias sobre Machado de Assis, e nem livros sobre os irmãos Rebouças. Tampouco se encontram obras do progressista Cornel West e do conservador Thomas Sowell, os dois maiores intelectuais negros ainda em atividade. Por outro lado, o acervo abarca mais de mil títulos de e sobre o revolucionário socialista Karl Marx. E para cada livro de um autor negro há dezenas sobre guerrilha, táticas revolucionárias e militâncias (Nota Oficial da Fundação Cultural Palmares, 20 de setembro de 2021).

Nesse sentido, a extrema-direita brasileira posiciona seu inimigo internamente, apoiada na ideia de que a guerra agora é cultural (Rocha 2021). A ideia, nesse caso, é tornar o “inimigo” o mais próximo possível da população em geral, criando a imagem de que os elementos degeneradores estão em toda parte, nas escolas, literatura, universidade, e precisam ser combatidos pelos “guardiões da sociedade”.

Em tempos de nazismo, segundo destacam Oliveira, Silva e Castro (2017), a Alemanha assumiu o controle da indústria editorial do país e das bibliotecas, também passando a fazer “treinamentos” em relação ao exercício profissional dos bibliotecários. Para os autores, em toda a sociedade alemã, a atenção dos nazistas estava voltada para os acervos das bibliotecas e também sobre os bibliotecários que trabalhavam à frente da disseminação de informações e serviços nas bibliotecas alemãs.

Naquele contexto histórico, a direção da agência central das bibliotecas alemãs estava a cargo do bibliotecário Wolfgang Herrmann, que centralizou as políticas de seleção de obras literárias, ou seja, o que deveria ser adquirido ou descartado. Herrmann, então, elaborou duas listas de obras literárias:

uma das listas constituía um ato de censura, com o slogan “lista de escritos nocivos e indesejados”, e tinha como objetivo estabelecer a “limpeza” de obras consideradas nocivas para a tradição alemã, portanto, obras que não pertenciam à cultura alemã (Oliveira; Silva; Castro, 2017).

A outra lista fazia referência a nomes de autores que traziam a abordagem nazista em suas obras e que, portanto, deveriam ser adquiridos pelas bibliotecas como forma de difundir a ideologia nazista por meio de seus acervos. Nesse sentido, essa lista tinha como objetivo a orientação, controle e “purificação” das publicações e aquisições dos acervos bibliográficos alemães. Herrmann, então, compilou a lista com o nome de autores e obras que não pertenciam à cultura alemã, entregando-a ao partido nazista e aos representantes dos estudantes, para que ocorresse a queima dos livros (Oliveira; Silva; Castro, 2017).

No caso da FCP, o relatório apresenta esses elementos de censura e perseguição simbólica, ao indicar a eliminação do acervo bibliográfico, e ainda evidencia os inimigos designados ao apontar que o acervo é doutrinador do marxismo. Percebe-se no relatório que ele carece, em primeiro lugar, de uma melhor análise externa, diálogo com a sociedade civil e instituições que atuam na área de biblioteconomia, uma vez que a FCP é pública, portanto, seu patrimônio é igualmente público. Logo, as decisões deveriam ser tomadas a partir de um diálogo coletivo e não a partir de subjetividades; em segundo lugar, há a ausência de uma organização interna que qualifique as disposições do relatório. O que há de fato nesse documento é uma abordagem que expressa o autoritarismo do pensamento *bolsonarista* em questões culturais, convertidas em um falso intelectualismo que disfarça o racismo de Estado praticado no governo de Jair Bolsonaro¹⁰.

¹⁰ Após a divulgação do relatório, muitas críticas foram direcionadas a ele. O Conselho Federal de Biblioteconomia, por exemplo, emitiu nota de repúdio ao documento que criticava os elementos dispostos no relatório da FCP. Nota de repúdio. Brasília: Conselho Federal de Biblioteconomia-CFB. Disponível em; <http://cfb.org.br.urlpreview.net/noticia/nota-de-repudio/>>. Para além dessas críticas, em 23 de junho de 2021, uma liminar do juiz federal Erik Navarro Wolkart, da 2ª Vara Federal de São Gonçalo-RJ, proibiu a exclusão de parte do acervo bibliográfico da Fundação Cultural Palmares. A decisão parte de uma ação popular impetrada pelo

Vale ressaltar que, em 23 de junho de 2021, uma liminar do juiz federal Erik Navarro Wolkart, da 2ª Vara Federal de São Gonçalo-RJ, proibiu a exclusão de parte do acervo bibliográfico da Fundação Cultural Palmares. A decisão partiu de uma ação popular impetrada pelo advogado Paulo Henrique Lima e estabeleceu o pagamento de R\$ 500 por cada item doado em descumprimento à decisão¹¹.

A liminar teve como réu o ex-Presidente da Fundação Palmares, responsável pelo relatório e expurgo do material. A decisão indica ainda que Camargo teria 15 dias para manifestação contrária à liminar expedida pela Vara Federal. Em seu perfil no Twitter, Camargo disse que entraria com recurso contra a decisão: “Caso seja vitoriosa, fará a doação das obras marxistas, bandidólatras, de perversão sexual e de bizarrias. Descobertas após triagem no acervo, tais obras contrariam e corrompem a missão institucional da Fundação, definida por lei” (Postagem Twitter, 23 de junho de 2021).

No entanto, a Fundação emitiu, em 28 de junho de 2021, a seguinte nota de esclarecimento:

A Fundação Cultural Palmares vem a público esclarecer que os livros, objeto do Relatório CNIRC n.º 1, elaborado pelo Centro de Informação e Referência da Cultura Negra, cuja finalidade era dar transparência à sociedade sobre seus conteúdos e ainda que tenha constatado que nem todos os livros estavam relacionados com sua missão institucional, informa que nenhum livro ou objeto do acervo será doado (Nota de Esclarecimento Publicada no Site Oficial da Fundação Cultural Palmares)¹².

advogado Paulo Henrique Lima e estabeleceu o pagamento de R\$ 500 por cada item doado em descumprimento à decisão, A íntegra da liminar consta no link: <https://static.poder360.com.br/2021/06/decisao-sergio-camargo-palmares-livros.pdf>.

¹¹ A notícia pode ser conferida por meio do link: <https://ponte.org/gestao-da-palmares-esta-em-sintoniacom-a-necropolitica-do-governo-diz-advogado-autor-de-acao-contra-exclusao-de-livros/>.

¹² Íntegra da nota de esclarecimento disponível em: <https://www.palmares.gov.br/?p=58034>.

Nesse sentido, o relatório se utiliza de procedimentos que são passíveis de questionamentos na medida em que o descarte se apoia na inutilidade atribuída aos livros. Desse modo, a biblioteca da FCP não pode corresponder a nenhuma extensão ideológica, seja qual for o governo que esteja exercendo o poder. Igualmente, a FCP, enquanto instituição pública, tem o dever de resguardar todo esse conjunto de bibliografias, não cabendo escolher qual é a “certa” ou “adequada”, tal como dispõe no Regimento Interno da instituição.

O relatório elaborado pela equipe de Camargo vai contra as disposições de preservação do acervo bibliográfico da fundação. Segundo o Regimento Interno, cabe à FCP acompanhar, propor diretrizes, critérios e padrões técnicos para a preservação do acervo bibliográfico, documental e arquivístico da instituição. O regimento é categoricamente objetivo quando indica que a FCP deve preservar seu acervo documental e bibliográfico, em consonância com a política nacional de arquivos, tendo em vista a garantia do pleno acesso aos documentos públicos.

Considerações Finais

Em 1933, a queima dos livros virou um dos fatos históricos mais marcantes do século passado. A cena quase se repete no Brasil, a diferença é que as fogueiras não foram acesas. Na prática, o relatório procurou desqualificar, simbolicamente, a quase totalidade do acervo da FCP. Camargo, em suas ações, agiu com o intuito de alinhar a fundação a uma perspectiva da extrema-direita.

Todo esse jogo ideológico tem o impacto de retrocessos na produção intelectual da cultura brasileira que vão contra o combate ao racismo e a valorização da cultura afro-brasileira. Desse modo, acaba comprometendo o acesso e permanência de obras importantes que contribuem para compreendermos o processo histórico de formação da sociedade brasileira.

Apesar de o relatório ter sido produzido por um grupo de servidores da fundação, tudo indica que o documento externou o pensamento individual de Sérgio Camargo que, em sua política de desmonte simbólico da FCP, praticou atos institucionais que caminharam contrariamente à política de valorização da cultura afro-brasileira, sob um falso discurso de moralidade.

Bibliografia

- ADORNO, Theodor. **Estudos Sobre a Personalidade Autoritária**. 1ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2019. 597 p.
- BRASIL. Lei nº 7.668, de 22 de agosto de 1988 – Dispõe sobre a autorização do Poder Executivo a constituir a Fundação Cultural Palmares e dá outras providências. **Diário Oficial da União**. Brasília, DF, Seção 1, Página 16.002, 1988.
- BRASIL. Decreto nº 6.853, de 15 de maio de 2009. Dispõe sobre a instituição do Estatuto da Fundação Cultural Palmares. **Diário Oficial da União**. Brasília, DF, Seção 1, Página 1, 2009.
- BRECHT, Bertolt. **A queima de livros**. Tradução de Paulo César de Souza. Poemas: 1913-1956. 5. ed. Seleção e tradução de Paulo César de Souza. São Paulo, SP: Editora 34, 2000. p. 192.
- CAPARELLI, Sérgio. **Comunicação de massa sem massa**. Summus Editorial; 5ª Ed. Summus Editorial, 1986. 128 p.
- CARAPANÃ. “A nova direita e a normalização do nazismo e do fascismo”. In: SOLANO GALLEGÓ, Esther (org.). **O ódio como política: a reinvenção das direitas no Brasil**. São Paulo: Boitempo, 2018.
- CESARINO, Letícia. “Identidade e representação no bolsonarismo: corpo digital do rei, bivalência conservadorismo-neoliberalismo e pessoa fractal”. **Revista de Antropologia**, V. 62, nº3, p. 530 -557, 2019.
- EVANS, Richard J. **O Terceiro Reich no poder**. 2. ed. São Paulo: Ed. Planeta, 2014b. 1.040 p.
- HOBBSBAWM, Eric J. **Era dos Extremos: o breve século XX: 1914-1991** / Eric Hobsbawm; tradução Marcos Santarrita; revisão técnica Maria Célia Paoli. — São Paulo: Companhia das Letras, 1995. 632 p.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. **Relatório Retrato do Acervo:**

Três décadas de dominação marxista na Fundação Cultural Palmares. 2021.

Disponível em: https://www.palmares.gov.br/wpcontent/uploads/2021/06/cnirc01_liminar_v2_08_07.pdf. Acesso em 20 de dezembro de 2022.

CHAUÍ, Marilena. **O que é Ideologia**. 2ª ed. São Paulo: Ed. Brasiliense, Coleção Primeiros Passos, 2008. 143 p.

ROCHA, João Cezar de Castro. **Guerra cultural e retórica do ódio** (crônicas de um Brasil pós-político). Goiânia: Ed. Caminhos, 2021. 464 p.

SANTOS, Patrícia da Silva & REGATIERI, Ricardo Pagliuso. O Novo na sua Face Sombria: Um balanço das análises sobre a ascensão da extrema-direita no Brasil atual. **Revista de Estudos e Pesquisas Sobre as Américas**, V. 14, nº. 2, p. 103–121, 2020.

SILVA JÚNIOR, Elton Luís da. **Minha cor é o Brasil? O desmonte administrativo e simbólico da Fundação Cultural Palmares** (2019-2022). Tese de Doutorado. Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia, UFPA, 2023.





DINAMISMOS ECONÔMICOS E ECONOMIA-MUNDO: algumas considerações sobre o extrativismo de longa duração na Amazônia

Marlon Kauã Silva Cardoso

Tânia Guimarães Ribeiro

INTRODUÇÃO

A descoberta das terras auríferas e argentíferas na América, o extermínio, a escravização e o soterramento da população nativa nas minas, o começo da conquista e saqueio das Índias Orientais, a transformação da África numa reserva para a caça comercial de peles-negras caracterizam a aurora da era da produção capitalista (Marx, 2017, p. 821).

O extrativismo, entendido por nós, neste trabalho, como uma infraestrutura de longa duração, insere-se na formação econômica da região amazônica. Historicamente, essa atividade produtiva, que persiste até os dias de hoje como enclave colonial, pode ser interpretada à luz dos dinamismos econômicos: da economia das drogas do sertão, da economia da borracha, da economia do pau-rosa, da economia do boi, da economia do minério, entre outras.

Por outro lado, essa infraestrutura amazônica articula-se com a superestrutura da economia-mundo, a saber: centro, zonas intermediárias e periferia. A Amazônia, por determinação dos países do centro do capitalismo

mundial e também por determinações internas, transformou-se, ao longo de sua história, atravessada pelo colonialismo, em uma periferia deste sistema, fornecedora de matérias-primas.

Os países do centro da economia-mundo, nesse sentido, constituíram-se como importadores de matérias-primas da Amazônia. Em um primeiro momento, Portugal importava as drogas do sertão, posteriormente Inglaterra e Estados Unidos demandavam a borracha, e, atualmente, a China está liderando o bloco asiático na busca pelo minério amazônico. Desse modo, o objetivo deste artigo é entender o lugar da Amazônia na economia-mundo a partir do extrativismo de longa duração.

Realizamos uma pesquisa de caráter bibliográfico, buscando amparar nossa discussão nas teorias da economia/sistema-mundo, juntamente com uma pesquisa documental sobre os relatórios dos Produtos Internos Brutos (PIB) dos estados da Amazônia legal, e referentes ao comércio exterior dos estados do Amazonas e do Pará. Esses estados tiveram os maiores PIBs nos anos 2020-2021, e nos ajudam a entender o processo histórico de expansão do extrativismo e suas configurações atuais.

A primeira parte deste texto está voltada para a discussão e problematização da categoria extrativismo, bem como para a discussão teórica sobre economia e sistema-mundo. Em um segundo momento, buscamos situar a Amazônia historicamente nesse arranjo global, fazendo um balanço histórico das atividades extrativistas presentes na região, das drogas do sertão ao minério e de como elas se articulam com o centro do capitalismo.

Extrativismo, economia-mundo e capitalismo

Braudel renuncia à compreensão de episódios históricos para a investigação de processos de longa duração. Para além dos ciclos e interciclos econômicos, existe, segundo ele, uma tendência secular, na longa duração, em que sempre predomina uma economia-mundo que se divide entre centro, zonas intermediárias e periferia. Por outro lado, também existe na história de longa duração uma “estrutura” que, como uma “arquitetura” representante

da realidade social, vive por muito tempo, tornando-se estável de uma infinita geração: “é com relação a estas grandes extensões de história lenta que a totalidade da história pode ser repensada, como a partir de uma infraestrutura” (Braudel, 1965, p. 271).

Portanto, seguindo a discussão inaugurada por Braudel (1965), partiremos da categoria marxista de infraestrutura para que, com isso, possamos explicar o extrativismo de longa duração na Amazônia, historicamente inserido no sistema-mundo. Para Marx, a infraestrutura corresponde à produção social da própria vida, à forma pela qual os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes de sua vontade (Marx, 1982, p. 25).

O extrativismo seria, nesse sentido, uma infraestrutura econômica de produção e circulação de mercadorias para fora, isto é, uma modalidade de acumulação de longa duração que começou a ser forjada há quinhentos anos para atender o capitalismo nascente na metrópole. Algumas regiões foram especializadas na extração e produção de matérias-primas, bens primários, enquanto outras assumiram o papel de produtoras de manufaturas. As primeiras exportando a natureza, as segundas a importando (Acosta, 2016).

Por outro lado, alguns autores defendem que o neoextrativismo seria a versão contemporânea do extrativismo. O prefixo “neo” pressupõe que se pode chegar ao desenvolvimento através do modelo extrativista. Com isso, aceitam-se alguns danos ambientais em troca de supostos benefícios para toda a coletividade nacional. As divisas obtidas a partir da exportação endossam o salto modernizador, buscando um futuro desenvolvimento, como pensam os desenvolvimentistas, mas que nunca chega (Acosta, 2016).

Com efeito, o neoextrativismo, enquanto atividade econômica, superexplora e exporta em larga escala os bens primários da América Latina para economias centrais e emergentes (Svampa, 2021). Em suma:

[...] a noção de consenso das commodities sugere que, de modo semelhante ao Consenso de Washington, há um acordo - cada vez mais explícito - sobre a dinâmica irreversível ou irresistível do atual modelo extrativista, que impede a possibilidade de um debate sobre as alternativas aos atuais

modelos de desenvolvimento [grifos nossos]. Além de supostas vantagens comparativas, como os altos preços internacionais, essa dinâmica aprofunda o papel histórico da região como provedora de matérias-primas, intensificando as assimetrias entre o centro econômico global e suas periferias, o que se reflete na tendência de **reprimarização das economias nacionais e na distribuição desigual de conflitos socioambientais** [grifos nossos] (Svampa, 2021, p. 68).

No entanto, acreditamos ser pertinente uma crítica à noção de “neoextrativismo”. Na verdade, predomina na Amazônia um extrativismo de longa duração, das drogas do sertão até o minério, que ajuda a configurar a Amazônia, do ponto de vista da economia-mundo, em uma eterna “fronteira de commodities” – categoria usada pela socióloga Violeta Refkalefsky Loureiro (2023, p. 85-107) – para o capital. Assim, o “neoextrativismo” apenas acentua um novo momento de acumulação extrativista, embalado pelos governos progressistas, inserido na globalização: “O modo de produção capitalista periférico [...], foi e é um fator determinante nas estruturas econômicas, sociais e até mesmo políticas” (Acosta, 2021, p. 16).

Como alguns autores defendem, o neoextrativismo possui outros significados pelo novo universo global que está inserido, o capitalismo financeiro. O neoextrativismo existe porque a globalização é uma realidade. Nesse sentido, o neoextrativismo seria a expansão colonial sobre novos territórios, impulsionada por novos arranjos entre patentes, insumos tecnológicos, instrumentos financeiros, bem como pela dinâmica específica de produção e apropriação do conhecimento (Gago; Mezzadra, 2015, p. 41).

Todavia, a globalização técnica, financeira e informacional, mesmo que por meio das “sociedades em redes”, criadas pela internet e outras tecnologias da informação, tenha tornado as sociabilidades mais interativas e democráticas, embora menos duradouras, atravessadas por conflitos e interesses (Castells, 2008, p. 445), ainda assim ela não foi capaz de resolver as contradições produzidas pela sua face perversa como, por exemplo: baixos salários, enfermidades, desemprego, desabrigo, falta de moradia (Santos, 2023, p. 23).

Além disso, a “globalização perversa” – categoria empregada por Santos (2023) – não resolveu as contradições do capitalismo, porque é seu produto, tão pouco foi capaz de abolir as formas históricas pretéritas de acumulação de capital, como no caso do extrativismo. O globalismo, como nova configuração social e histórica, tende a se apropriar das atividades econômicas que cimentaram as bases da acumulação capitalista: “O globalismo tende a **subsumir** [grifos nossos] as outras configurações sociais, ou geohistóricas” (Ianni, 1997, p. 231).

Assim, o neoextrativismo na Amazônia acentua características importantes para o entendimento do atual papel da América Latina na economia-mundo. Do ponto de vista da globalização, no entanto, trata-se do velho extrativismo colonial transfigurado e subsumido ao capital: “Na verdade, o novo modelo nada mais é que o antigo modelo primário-exportador, agravado agora pela implantação de enclaves econômicos (em especial a siderurgia)” (Loureiro, 2019, p. 371).

Braudel (1987), de forma objetiva, ressalta as três dimensões da economia-mundo que vão compor uma “tríplice realidade”, quais sejam: 1) apresenta-se em um espaço geográfico específico e limites que a explicam, variando lentamente e sendo marcado por rupturas, em longos intervalos; 2) é marcada pela presença de um ou dois centros dominantes paralelos, exercendo a função de capital econômico do sistema; e 3) se reparte em “zonas sucessivas” que envolvem a subordinação das demais zonas ao(s) centro(s) dominante(s), que sucessivamente exercem o domínio sobre o núcleo e a região em torno do centro, a seguir sobre as zonas intermediárias e, por fim, sobre a extensa área das margens, sendo estas, “mais subordinadas e dependentes do que participantes” (Braudel, 1987, p. 53-54).

Wallerstein, por outro lado, fala da economia-mundo como “capitalismo histórico”. Nesse tipo de capitalismo, o capital passa a ser usado (investido) de maneira especial, tendo como finalidade, de modo particular, a autoexpansão de zonas centrais sobre zonas periféricas: “O desenvolvimento histórico do capitalismo envolveu impulso de mercantilizar tudo” (Wallerstein, 2001, p. 15).

Nesse sentido, a América Latina, pela sua herança colonial, insere-se no arranjo da economia-mundo como zona periférica e intermediária com um extrativismo voltado para a exportação de commodities em simbiose com as burguesias do centro do capitalismo.

Fernandes (1973) destaca quatro formas de dominação colonial que estão na base do capitalismo dependente latino-americano: 1) a dominação colonial, na qual existia uma ordem social estratificada e combinada com estamentos de senhores de terras, de castas de militares e líderes religiosos, para atender os interesses das potências ibéricas; 2) o neocolonialismo, forma de dominação, articulada pela Inglaterra, que foi mais um produto do acaso do que da imposição, sob a tentativa de universalizar o trabalho livre; 3) o imperialismo, modo de dominação que surge por intermédio da reorganização da economia mundial, provocada pela Revolução Industrial. Foi por meio do imperialismo que o capitalismo dependente surgiu como uma realidade histórica na América Latina; 4) o imperialismo total, que surge da conjunção com a expansão das grandes empresas corporativas na América Latina – várias nas esferas comerciais, de serviços e financeiras, mas a maioria nos campos da indústria leve e pesada. Essas empresas representam o capitalismo corporativo ou monopolista (Fernandes, 1973, p. 18).

Coincide com essas formas de dominação colonial a essência da formação histórica brasileira. Prado Júnior (2006, p. 23) ressalta a “essência” histórica da formação brasileira ao situá-la como fornecedora de açúcar, de tabaco, de ouro, de diamante, de algodão e de café, para o comércio exterior – uma economia com objetivo exterior, voltada para fora do país.

O extrativismo, portanto, historicamente, ao fornecer bens primários para os países do centro do capitalismo mundial, constitui um elemento infraestrutural que mantém o Brasil na condição de “proletariado externo”, que se definiu a partir da articulação dos engenhos açucareiros com os antigos núcleos extrativistas do mercado mundial (Ribeiro, 2015, p. 57). Com efeito, a história econômica do extrativismo amazônico confunde-se com a história da América Latina.

Extrativismo de longa duração na Amazônia, algumas notas

A economia extrativista amazônica desenhou-se sob um olhar místico e ideológico dos colonizadores, no qual o sonho e a busca por novas terras e riquezas, a busca pelo El Dorado, dizimou com extrema barbaridade as civilizações indígenas existentes. Essa formatação superestrutural, imbuída de uma visão ideológica de ranço colonial, ajudou a desenhar e redesenhar a Amazônia numa infraestrutura extrativista que alimenta as zonas centrais da economia-mundo:

Na atualidade, no Sudeste e no Oeste do Pará, encontramos as denominações Nova Canaã, Eldorado de Carajás, Vitória da Conquista, Novo Progresso, Castelo de Sonhos, entre tantas outras, reafirmando o mito da terra prometida que povoou o imaginário social ocidental e que aparece hoje, a propósito da Amazônia, nos discursos de políticos, militares, empresários, pessoas comuns, certamente (re)traduzidos pela mídia impressionista (Castro, 2007, p.110).

A colonização da Amazônia, simbolicamente representada em 1616, com a construção do forte do castelo, em Belém, Grão-Pará, almejou sobretudo a extração das drogas do sertão¹, como temperos, para a metrópole portuguesa, utilizando, para isso, a força de trabalho indígena - os Aruak; os Karib; os Tupi; os Jê; os Katukina; os Pano; os Tukuna; os Xiriana (Filho; Júnior; Neto, 1999), e mais adiante a produção do açúcar, baseada na exploração e escravização da força de trabalho negra, intensificada a partir 1755, nos engenhos situados pelas margens dos rios Guamá, Capim, Acará, Moju e Igarapé--Miri (Salles, 2004, p. 34-35) .

Na primeira fase da colonização, em especial em meados de 1730, até a independência, o cacau de várzea correspondia à droga do sertão mais importante, com mais da metade do valor das exportações do então estado do Maranhão e Grão-Pará, quando perdeu a competitividade para os plantios da

¹ Especiarias como o guaraná, o anil, a salsa, o urucum, a noz de pixurim, pau-cravo, gergelim, cacau, baunilha e castanha-do-pará.

Bahia, iniciados em 1746. Apesar disso, a exportação do cacau, pelo porto de Belém, chegou a representar 90,48% do valor das exportações do período de 1730-1740, cujo excedente foi utilizado para a construção das igrejas e palácios mais antigos de Belém (Homma, 2001, p. 2-3).

A segunda fase da colonização, nas últimas décadas do século XIX, corre com o devassamento em busca da borracha, realizando sua extração para fazer parte do capital constante e das mercadorias produzidas pelas indústrias, em um primeiro momento na Inglaterra e, posteriormente, sobretudo durante a Segunda Guerra Mundial, nos Estados Unidos e na Europa, utilizando, com isso, o sistema de aviamento que superexplorava o seringueiro na Amazônia (Ianni, 1979; Becker, 1990).

Entre os anos de 1887-1917, a borracha chegou a ser o terceiro produto na pauta das exportações brasileiras, vindo logo depois do café e do açúcar. A transformação da borracha em recurso econômico, com a descoberta do processo de vulcanização por Charles Goodyer, em 1839, e a invenção do pneumático para bicicletas por Dunlop, em 1888, impulsionou a ocupação das várzeas nas cabeceiras de rios distantes, como o estado do Acre, incorporado da Bolívia (Homma, 2021, p. 3-4). Em 1927, iniciou-se a tentativa de domesticação da seringueira por Hernry Ford, nas margens do rio Tapajós, cujo fracasso ocorreu, sobretudo, pelo baixo nível tecnológico e escassez de mão de obra (Costa, 1993).

Com a queda da economia da borracha, reduziu-se a imigração dos nordestinos para a Amazônia. Assim, dá-se a origem ao nascimento dos ciclos da extração de pau-rosa e de castanha-do-pará, em especial pelo esgotamento das reservas de pau-rosa da Guiana Francesa, iniciada antes da I Guerra Mundial, convergindo com a extração da Amazônia Brasileira a partir de 1927. A participação das exportações do pau-rosa atinge seu máximo em 1955, com 16,61% do valor das exportações da Região Norte, e em bolsões no estado do Pará e do Acre, alcança seu apogeu em 1956, participando com 70,57% do valor das exportações da Região Norte (Homma, 2001, p. 4).

Esse terceiro devassamento, em busca do Pau-Rosa e outros bens extrativistas, ocorre a partir da década de 20, do século XX, através das

“frentes pioneiras” agropecuárias e mineral, que constituíram grandes empresas agrícolas, agropecuárias e, concomitantemente, promoveram a superexploração, a expropriação dos camponeses e dos migrantes. Neste marco, a mencionada “frente” surge, basicamente, do Maranhão e do Nordeste, o que fez alguns autores, por volta de 1970, caracterizarem a Amazônia como “fronteira agrícola” (Martins, 1996; Loureiro, 2001; Velho, 2019).

A quarta forma colonial, ou o quarto grande ciclo econômico, brota sob a batuta do Estado e seus incentivos fiscais, entre os anos 1960-1985, com o início da abertura de estradas para a Amazônia e ligações internas à região. Nesse momento, intensificou-se sobremaneira a penetração das frentes pioneiras: empregados “semiescravizados”, sitiantes, fazendeiros, novos empregadores e garimpeiros (Loureiro, 2019), juntamente com a busca pelo minério amazônico.

A exploração da economia do minério da Amazônia foi iniciada com a exportação do manganês da ICOMI, no Amapá, em 1957, inaugurado pelo presidente Juscelino Kubitschek. Seu auge foi a Serra Pelada, com aproximadamente 100 mil pessoas, em 1983, e a descoberta da pepita Canaã, com mais de 62 kg no Sul do Pará. Outro episódio desse período econômico foi o Programa Grande Carajás, que desembocou na inauguração da Usina Hidrelétrica de Tucuruí, em 1984, e na Estrada de Ferro Carajás, em 1985 (Homma, 2001, p. 5).

Entretanto, a mencionada frente agora tinha outros polos, não só o nordeste e Maranhão, mas também o sul, via Belém-Brasília, e do Mato Grosso para Rondônia e Acre e sudeste do Amazonas, via caminhos naturais. Nesse momento, predomina como atividade extrativista a exploração do ouro, dos setores madeireiros e da pecuária, responsável por inúmeros conflitos no campo envolvendo posseiros, sitiantes e grandes fazendeiros: “Os incentivos fiscais, circunscritos inicialmente ao setor industrial, estendem-se posteriormente aos setores madeireiros, agropecuário e a outros” (Loureiro, 2019, p. 95).

Atualmente, o extrativismo na Amazônia Legal entra na rota de políticas públicas, alçadas pelo Estado, sobretudo durante os governos petistas, sob a justificativa de um “desenvolvimento sustentável” – a região passa a ser vista

como um espaço de energia e biomassa voltada para o mercado; a natureza, fonte das atividades extrativistas, por sua vez, é visualizada não pelo viés da conservação, mas sim como recurso para a valorização do capital (Castro, 2012, p. 41) – e também durante o governo Bolsonaro, envolvido na lógica da Militarização e da Necropolítica (Bronz; Zhouri; Castro, 2020; Malheiro; Porto-Gonçalves; Michelotti, 2021; Cardoso, 2024).

A Amazônia Legal entra nessa rota na medida que é redesenhada por políticas governamentais (progressistas ou fascistas, diga-se de passagem), como uma fronteira de commodities – madeira, minérios, gado, dendê, soja etc. – impulsionada pelo mercado internacional e pelas oscilações desses produtos (Loureiro, 2012).

Portanto, essas atividades econômicas reforçam a premissa de que o extrativismo é um elemento infraestrutural que atravessa toda a história da Amazônia articulada à divisão internacional do trabalho. Os excedentes produtivos da Amazônia são apropriados nas metrópoles (desde a chegada dos portugueses até a atual hegemonia chinesa), pelo capitalismo no qual existe a dinâmica mercantil Dinheiro-Território-Dinheiro (DTD’), em que o poder é a extensão de seu controle sobre recursos escassos e consideram as aquisições territoriais como um meio e um subproduto da acumulação de capital, em que predomina capital circulante, e pelo territorialismo amparado na fórmula mercantil Território-Dinheiro-Território (TDT’), no qual o poder é a extensão e a densidade populacional de seus domínios, concebendo riqueza/capital como um meio ou subproduto da busca de expansão territorial, com a predominância do capital fixo, como alude Arrighi (1996).

Contudo, como vimos, a Amazônia Legal, enquanto periferia da economia-mundo, antes tinha seu extrativismo de exportação voltado para centros comerciais como Portugal, Espanha e Holanda na colonização, e, mais à frente, para as hegemonias britânicas sucedidas pela norte-americana e europeia, através da exportação da borracha, do pau-rosa, do gado e do minério. Hoje ela configura-se como – usando a expressão de Ribeiro (2015) – “proletariada externa” da economia chinesa, esta última situada no centro do capitalismo mundial.

Reunindo os dois estados com maiores Produtos Internos Brutos da Amazônia legal, Amazonas (que em 2021, somou 131,5 bilhões de reais) e Pará (que em 2021 contabilizou um PIB de 262,9 bilhões de reais), organizados nas tabelas 1 e 2, os dados de seus comércios exteriores assinalam para a predominância da China como principal parceira comercial importadora de minério.

Como organizado na Tabela 1, o estado do Amazonas, no último censo do ano de 2024, teve um saldo na balança de importação de 1,154 milhões de reais, e 71,09 milhões de reais para a exportação, o que aponta para uma economia extrativista exportadora. Desse total, exportaram, em ouro platinado e outros manufaturados, 18,38 milhões de reais para a Alemanha, e, em ferro nióbio, 7,76 milhões de reais para a China.

Tabela 1 – Exportações, Amazonas (2024)

Total de importações – nº:	1,154 milhões
Total de exportações – nº:	71,09 milhões
Exportação de ouro platinado e outras formas semifaturadas para a Alemanha – nº:	16,38 milhões
Exportação de ferrominério para a China – nº:	7,76 milhões

Fonte: Governo do Estado do Amazonas, 2024.

O Pará, por sua vez, como ilustrado nos dados organizados pela Tabela 2, possui um saldo de exportações de 21,5 bilhões de reais, com participação de 6,4% na exportação nacional. O estado do Pará, portanto, além de ser o maior PIB da Amazônia Legal, é também o maior exportador da região, com grande participação na totalidade das exportações nacionais. O minério domina mais da metade da participação das exportações paraenses, 59,5% (12,8 bilhões de reais). Entre os principais importadores, como ilustrado no gráfico da figura 2, estão os países asiáticos com a China liderando (50,5%), seguido do Japão (5,0%) e da Malásia (5,3%). Assim, a economia extrativista do minério paraense configura-se como fornecedora de commodities minerais para a China e para outros países asiáticos.

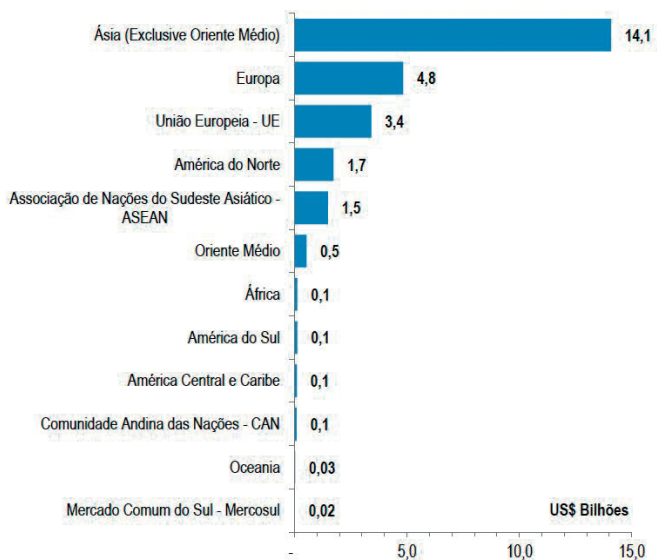
Tabela 2 – Exportações, Pará (2022)

Total de exportações – n°:	21,5 bilhões de reais
Participação do Pará na exportação nacional – %:	6,4%
Participação do minério na exportação paraense – n°:	12,8 bilhões de reais
Participação do minério na exportação paraense – %:	59,5%
Importação pela China do minério paraense – %:	50,5%
Importação pela Malásia do minério paraense – %:	5,3%
Importação pelo Japão do minério paraense – %:	5,0%

Fonte: Governo do Estado do Pará, 2023.

Na economia-mundo, a China, através de seus preços de commodities, é o país que mais consome aço, alumínio, cobre, zinco e níquel da Amazônia. A China cresce pela sua força de trabalho enorme e barata combinada com uma abertura ao comércio mundial: “As a result, China’s development is not just a powerful driver of global growth; its impact on other economies is also far more pervasive” (Dicken, 1998, p. 62).

Figura 2 – Gráfico do destino das Exportações por Bloco Econômico, Pará (2021)



Fonte: Governo do estado do Pará, 2023.

Grosso modo, poderíamos, assim, situar a Amazônia na economia-mundo a partir das atividades extrativistas historicamente organizadas na região para a exportação de bens não manufaturados para regiões do centro do capitalismo, primeiro para atender as economias coloniais, durante o século XVI (Portugal, Espanha e Holanda), depois para suprimir a carência da borracha (Inglaterra e dos Estados Unidos), durante os séculos XIX e XX e, atualmente no século XXI, com a exportação de minérios (China).

Contudo, é importante considerar que existiu, no processo histórico, todo um sistema econômico ao redor desses períodos de auge das economias extrativistas. No Brasil, por exemplo, existiu a “brecha camponesa” no modo de produção colonial quando os negros escravizados conseguiram constituir uma economia de subsistência, no interior da monocultura de exportação do açúcar, do café e do algodão. “Os escravos vendiam o excedente produzido em seus lotes, bem como peixe e caça, aos seus donos ou fora da fazenda. Eventualmente, aumentavam sua colheita com mandioca ‘roubada’ ao senhor” (Cardoso, 1987, p. 97). Portanto, coexistiam, lado a lado, duas formas históricas de propriedade no Brasil: a pequena propriedade camponesa incorporada e a dominada pela grande propriedade.

A Amazônia, em certa medida, também reproduz o caráter heterogêneo da formação social do Brasil. A fronteira Amazônica possui um caráter heterogêneo com diferentes ritmos de funcionamento, em que se correlaciona a forma regular e complementar de diferentes partes de uma totalidade (Oliveira, 1979, p. 111).

A economia da borracha e sua dimensão social (o seringal) são o exemplo dessa fronteira heterogênea. Na Amazônia, coexistiu e coexiste o modelo do caboclo (exploração dos limites da fronteira econômica, mão de obra requisitada localmente, força de trabalho familiar, pluralidade funcional da empresa, incluindo atividade de subsistência, pequena produtividade do trabalho), e o modelo do apogeu (exploração de áreas muito além das fronteiras do mercado, mão de obra quase integralmente importada, trabalhador isolado, especialização da empresa, com abandono da agricultura, elevação da produtividade do trabalhador) (Oliveira, 1979, p. 126).

Existiu, contudo, também na Amazônia, a dominação e subordinação do modo de produção caboclo ao modo de produção do apogeu colonial: “[...] concebida como integrada a um sistema capitalista, a fronteira existe para aniquilar ou subordinar o pequeno produtor independente” (Oliveira, 2016, p. 126).

Na verdade, o processo histórico, no Brasil e na Amazônia, é marcado pela subsunção gradual, *vis-à-vis*, do modo de produção capitalista sobre outras formas históricas não capitalistas: “a acumulação de capital é o processo de troca de elementos que se realiza entre os modos de produção capitalistas e não-capitalistas” (Luxemburg, 1984, p. 63).

O próprio Marx entendia o modo de produção como o resultado de processos históricos distintos, contraditórios e complementares, que, como camadas geológicas, fundem-se uns aos outros até chegar a uma formação social específica em comum: o capitalismo (Marx, 2011, p. 397-399). Contudo, é importante situar que este avanço do capital não se faz de forma linear, constituindo-se as “brechas camponesas”, bem como os territórios de conservação socioambiental, uma forma de resistência a ser considerada.

Apontamentos sobre a modernização dos enclaves extrativistas na Amazônia

Analisando a relação das atividades econômicas/PIB², dos estados da Amazônia Legal, percebemos que a relevância do extrativismo (agropecuária), atualmente, é acompanhada pelas atividades industriais e, sempre, ultrapassada pelo setor de serviços. Essas evidências relacionam-se ao fato de que a infraestrutura extrativista vem passando por espasmos de modernização, sobretudo no Pará, onde a indústria extrativa cumpre um papel central, e no Amazonas, com a diversificação das atividades industriais.

Assim, enquanto do ponto de vista de uma economia voltada para fora, externa, os commodities ocupam um papel central, do prisma econômico interno existe a predominância do setor de serviços e do setor industrial – o

² Vale ressaltar que os dados sobre as atividades produtivas primárias (agrícolas), secundárias (industriais) e terciárias (serviços), organizadas nas tabelas acompanham as variáveis dos relatórios.

que, parafraseando Becker (1990), assina para a expansão de uma fronteira não só agrícola, mas também de caráter energético, combinada com o complexo produtivo agro-mínero-hidro-bio-carbono-negócio-porto, como alude Malheiro, Gonçalves e Michelotti (2021).

No estado do Amazonas, com dados organizados na tabela 3, existe a predominância na participação do PIB (de 131,5 bilhões de reais) dos setores de serviços públicos e privados (46,94%), seguido pelo setor industrial (31,82%), em segundo lugar, e os impostos (16,95%), em terceiro lugar e, em último, a agropecuária (4,28%).

Tabela 3 – Participação dos Setores no PIB (Imposto, Agropecuária, Indústria e Serviços), Amazonas (2021)

Setores do PIB e incidência de impostos por produtos/serviços/comércio	% Participação no PIB
Impostos	16,95 %
Agropecuária (Mandioca (26,00%); Madeira em tora (12,48%); Bovino (10,93%); Açaí (Plantado) (8,69%); Tambaqui (6,58%); Banana (4,53%); Açaí (Extrativo) (4,28%); Castanha-do-Pará (3,53%); outros produtos (22,97%)) – %:	4,28%
Indústria (Fabricação de equipamentos de informática (15,72%); Fabricação de bebidas (11,83%); Geração, distribuição e comercialização de energia (10,67%); Fabricação de equipamentos de transporte (8,11%); Fabricação de produtos de borracha (5,87%); Fabricação de produtos de metal (5,55%); Extração de petróleo e gás natural (5,01%); Fabricação de produtos fármacos-químicos e farmacêuticos (4,49%); Refino de petróleo e coque, outras atividades (3,46%)) – %:	31,82%
Serviços (Administração pública (36,81%); Aluguel efetivo (12,52%); Comércio atacadista (7,82%); Comércio varejista (5,47%); Atividades administrativas (5,42%); Atividades de serviços financeiros (2,48%); Outras subatividades da indústria (29, 47%)) – %:	46,94%
Total – R\$	131,5 bilhões de reais (100%)

Fonte: Relatório Produto Interno Bruto Municipal, 2021.

Por outro lado, os dados organizados sobre o PIB do Pará (262,9 bilhões), reunidos na Tabela 4, apontam para a predominância do setor de Serviços (66,5%), seguido da Indústria (25,8%), e, por fim, da Agropecuária (7,7%).

Tabela 4 – Participação dos Setores econômicos no PIB (Agropecuária, Indústria e Serviços), Pará (2021)

Setores do PIB e incidência de impostos por produtos/serviços/comércio	% Participação no PIB
Agropecuária (Agricultura (5,6%); Pecuária (3,2%); Produção Florestal, Pesca e Aquicultura (1,4%)) – %:	7,7%
Indústria (Indústrias extrativas (34,1%); Indústrias de transformação (4,3%); Eletricidade e água (4,4%); Construção (3,6%)) – %:	25,8%
Serviços (Comércio manutenção e reparação de veículos (8,7%); Transporte, armazenagem e correios (2,1%); Alojamento e alimentação (2,0%); Serviços de informação (0,7%); Intermediação financeira (1,6%); Atividades Imobiliárias (6,2%); Atividades profissionais, científicas e técnicas (2,7%); Administração pública (16,6%); Educação e saúde privada (1,7%); Artes, cultura, esporte e recreação e outros serviços (0,8%); Serviços Domésticos (0,6%)) – %:	66,5%
Total –	262,9 bilhões de reais (100%)

Fonte: Governo do Pará, 2023.

A Amazônia, com efeito, desenha-se como fronteira não só agrícola, mas também energética para o capital em que predominam cadeias produtivas industriais para o processamento de commodities, sobretudo minerais. Trata-se de um extrativismo industrializado com uma economia de serviços em seu entorno: a atividade de extração não se reduz apenas às operações ligadas a matérias-primas que se tornam mercadorias, bem além disso, as dinâmicas digitais e financeiras possuem um papel fundamental para essas operações e até mesmo na determinação de seus preços nas bolsas internacionais (Gago; Mezzadra, 2015, p. 43).

Esse encadeamento entre extrativismo e indústria (ou extrativismo industrializado) pode ser interpretado, além disso, como a persistência de economias de enclaves coloniais na Amazônia. O capitalismo dependente latino-americano do centro da economia-mundo cria nichos industriais a fim de modernizar sua economia de exportação sempre em dependência tecnológica dos centros imperialistas:

A industrialização latino-americana corresponde assim a uma nova divisão internacional do trabalho, em cujo marco são transferidas para os países dependentes etapas inferiores da produção industrial (observe-se que a siderurgia, que corresponde a um sinal distintivo da economia industrial clássica, generalizou-se a tal ponto que os países como Brasil já exportam aço), sendo reservadas para os centros imperialistas as etapas mais avançadas (como a produção de computadores e a indústria eletrônica pesada em geral, a exploração de novas fontes de energia, como a de origem nuclear etc.) e o monopólio da tecnologia (Marini, 2022, p. 208-209).

Rearticula-se, com isso, a divisão na economia-mundo entre uma indústria com “etapas inferiores”, na Amazônia, e uma indústria chinesa com etapas avançadas. Esse processo de modernização fica evidente, em especial, pela expansão da indústria extrativista na Amazônia paraense, cuja finalidade é tornar mais produtivo o processo de extração de minério: “A indústria extrativa do Pará é fortemente influenciada pela extração de minério de ferro” (Governo do Pará, 2023, p. 9).

No estado do Pará, a indústria extrativa (34,1%) é a principal atividade industrial, acompanhada dos setores de serviço da administração pública (16,6%). No Amazonas, contudo, existe uma diversificação das atividades industriais, dentre as quais se destacam a fabricação de equipamentos de informática (15,72%), a fabricação de bebidas (11,83%), a geração, distribuição e comercialização de energia (10,67%) e a fabricação de equipamentos de transporte (8,11%), juntamente com a predominância da administração pública no setor de serviços (36,81%).

Nesse sentido, o que se vislumbra é a modernização da economia de exportação da Amazônia e a reedição da sua dependência tecnológica/econômica. Dessa forma, a indústria existente na região não é antagônica ao extrativismo, como defendiam desenvolvimentistas, entre eles Celso Furtado: “O sistema da monocultura é, por natureza, antagônico a todo processo de industrialização” (Furtado, 1987, p. 241). Pelo contrário, a indústria da Amazônia relaciona-se dialeticamente à infraestrutura de exportação como parte da totalidade do sistema capitalista: “[...] a expansão do capitalismo no Brasil se dá introduzindo relações novas no arcaico e reproduzindo relações arcaicas no novo, um modo de compatibilizar a acumulação global” (Oliveira, 2003, p. 60).

Considerações finais

A Amazônia, historicamente situada na economia-mundo, organizou-se como proletariada externa dos centros do capitalismo mundial. Dessa forma, colonialismo e capitalismo mesclam-se como episódios históricos marcantes da região na medida em que, por conta dos mais variados devassamentos coloniais, determinam sua função no sistema-mundo com a anuência interna do extrativismo, principal beneficiado, juntamente com a China, pela atual divisão internacional do trabalho.

Conforme vimos, esses enclaves possuem nichos industriais e de setores de serviços com a função de modernizar a economia de exportação: “Modernizaram-se apenas as máquinas mas, a relação centro-periferia está presente no neocolonialismo atual, em que o antigo encontra-se travestido de novo, ocultando melhor a essência e a dinâmica – a reprodução permanente da exploração da região e do homem da região” (Loureiro, 2019, p. 371).

Por outro lado, existe uma mudança na relação periferia e centro na qual o extrativismo amazônico está inserido. Os principais parceiros comerciais da América Latina e, em especial, da Amazônia, atualmente a China e os mercados asiáticos cumprem esse papel (Loureiro, 2023, p. 93).

No mais, gostaríamos de ressaltar que este texto é o primeiro fôlego de uma pesquisa. Nos falta ainda refletir, em pesquisas futuras, sobre o caráter sociológico deste extrativismo, isto é, entender como se estruturam as relações de produção na sua base, buscando evidências envolvendo capital e trabalho, e, por fim, discutir o caráter técnico da indústria extrativista, mobilizando mais dados sobre outros estados da Amazônia Legal.

Referências

ARRIGHI, Giovanni. **O longo século XX: dinheiro, poder e as origens de nosso tempo**. São Paulo: Editora Unesp, 1996.

ACOSTA, Alberto. Das teorias da dependência ao bem viver: reflexionando para sair da armadilha “do desenvolvimento” OJEDA MEDINA, Tahina; VILLARREAL VILLAMAR, **María del Carmen**. **Pensamento crítico latino-americano sobre desenvolvimento**. Buenos Aires: Clacso, 2021. p. 13-26.

ACOSTA, Alberto. Extrativismo e neoextrativismo: Duas faces da mesma maldição. In: DILGER, Gerhard; LANG, Miriam Antonia; PEREIRA FILHO, Jorge (Org). *Descolonizar o imaginário: debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento*; grupo permanente de trabalho sobre alternativas ao desenvolvimento. Fundação Rosa Luxemburgo, 2016.

BRAUDEL, Fernand. História e ciências sociais: a longa duração. **Revista de História**, v. 30, n. 62, p. 261-294, 1965.

BRAUDEL, Fernand. **A dinâmica do capitalismo**. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

BECKER, Bertha. **Amazônia**. São Paulo: Editora Ática, 1990.

BRONZ, Deborah; ZHOURI, Andrea; CASTRO, Edna. Apresentação: Passando a boiada: violação de direitos, desregulação e desmanche ambiental no Brasil. **Antropolítica-Revista Contemporânea de Antropologia**, 2020.

CARDOSO, Marlon Kauã Silva. A necropolítica do dendê: algumas considerações sociológicas sobre a situação dos indígenas e quilombolas no nordeste paraense durante o governo Bolsonaro. **Em Tese**, v. 21, p. 1-26, 2024.

CARDOSO, Ciro Flamarion S. **Escravo ou camponês?** O protocampesinato negro nas Américas. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 91-125.

CASTRO, Edna. Políticas de ordenamento territorial, desmatamento e dinâmicas de fronteira. **Novos Cadernos NAEA**, v. 10, n. 2, 2007.

CASTRO, Edna Maria Ramos. Desenvolvimento e meio ambiente. *In*: GAMA, João Ricardo; LEÃO, Andréia Simone Rente (Org). **Sociedade, Natureza e Desenvolvimento – SND**. Santarém: Universidade Federal do Oeste do Pará, 2012. Volume 1.

CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**. ed. 11. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

COSTA, Francisco de Assis. **Grande capital e agricultura na Amazônia: a experiência Ford no Tapajós**. Francisco de Assis Costa, 1993.

DICKEN, Peter. **Global shift**: Mapping the changing contours of the world economy. SAGE Publications Ltd, 2007.

FERNANDES, Florestan. **Capitalismo dependente**: e classes sociais na América Latina. ed. 2. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

FILHO, A. A; JÚNIOR, J. A. S; NETO, J. M. B. **Pontos da história do Pará**. ed. 1. Belém: Produção Independente, 1999.

FURTADO, Celso. **Formação econômica do Brasil**. ed. 22. São Paulo: Editora Nacional, 1987.

GAGO, Verónica; MEZZADRA, Sandro. Para una crítica de las operaciones extractivas del capital: patrón de acumulación y luchas sociales en el tiempo de la financiarización. **Nueva sociedad**, n. 255, p. 38-52, 2015.

GOVERNO DO ESTADO DO AMAZONAS. **Exportações do Amazonas alcançam US\$ 71,09 milhões em junho de 2024.** 2024. Link: <<https://www.selecti.am.gov.br/exportacoes-do-amazonas-alcancam-us-7109-milhoes-em-junho-de-2024/#:~:text=de%202024%20%2D%20SELECTI-,Exporta%C3%A7%C3%B5es%20do%20Amazonas%20alcan%C3%A7am%20US%24%2071%2C09,milh%C3%B5es%20em%20junho%20de%202024&text=O%20Amazonas%20registrou%20um%20desempenho,US%24%201.154%2C38%20milh%C3%B5e>>. Acesso em: 01 out. 2024.

GOVERNO DO ESTADO DO AMAZONAS. **Produto Interno Bruto Municipal.** 2023. Link: <https://www.selecti.am.gov.br/wp-content/uploads/2023/12/PIB-MUNICIPAL_2021.pdf>. Acesso em: 01 de outubro de 2024.

GOVERNO DO ESTADO DO PARÁ. **Relatório PIB do Pará 2021.** 2021. Link: <https://www.fapespa.pa.gov.br/wp-content/uploads/2023/11/Relatorio-PIB-Para-2021_Final-1.pdf>. Acesso em: 01 de out. 2024.

GOVERNO DO ESTADO DO PARÁ. **Boletim do Comércio Exterior Paraense 2023.** 2023. Link: <<https://www.fapespa.pa.gov.br/sites/default/files/Boletim%20do%20Comercio%20Exterior%202023.pdf>>. Acesso em: 07 de outubro de 2024.

GOVERNO DO ESTADO DO PARÁ. **Boletim da indústria paraense 2023.** 2023. Disponível em: <[https://www.fapespa.pa.gov.br/sites/default/files/Boletim%20da%20Industria%202023%20\(vers%C3%A3o%20final%2016.08.2023\).pdf](https://www.fapespa.pa.gov.br/sites/default/files/Boletim%20da%20Industria%202023%20(vers%C3%A3o%20final%2016.08.2023).pdf)>. Acesso em: 07 out. 2024.

HOMMA, AKO. **Evolução histórica dos macrossistemas de produção na Amazônia.** 2001. Disponível em: <<https://www.alice.cnptia.embrapa.br/alice/bitstream/doc/403385/1/Art05Homma.pdf>>. Acesso em: 05 out. 2024.

IANNI, Octavio. As ciências sociais na época da globalização. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 13, p. 33-41, 1998.

IANNI, Octávio. **A luta pela terra**: história social da terra e da luta pela terra numa área da Amazônia. Petrópolis: Vozes, 1979.

IANNI, Octávio. **A era do globalismo**. ed. 3. Rio de Janeiro: civilização brasileira, 1997.

IBGE. **Mapa da Amazônia legal**. Link: <<https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/28089-ibge-atualiza-mapa-da-amazonia-legal>>. Acesso: 07 out. 2024.

LOUREIRO, Violeta Refkalefsky. **Estado, bandidos e heróis**: utopia e luta na Amazônia. ed. 2. Belém: Cejup, 2001.

LOUREIRO, Violeta Refkalefsky. A Amazônia no século 21: novas formas de desenvolvimento. **Revista Direito GV**, v. 8, p. 527-552, 2012.

LOUREIRO, Violeta Refkalefsky. **Amazônia**: estado, homem e natureza. ed. 4. Belém: Cultural Brasil, 2019.

LOUREIRO, Violeta Refkalefsky. **Caminhos e descaminhos da Amazônia em busca do desenvolvimento – acertos, erros e possibilidades**. Vol. 1. Manaus: Editora valer, 2023.

LUXEMBURG, Rosa. **A Acumulação do Capital**. São Paulo: Abril Cultural, 1984. Volume II.

MARINI, Ruy Mauro. Dialética da dependência, 1973. In: TRASPADINI, Roberta; STEDILE, João Pedro (Org). **Ruy Mauro Marini**: dialética da dependência e outros escritos. ed. 2. Expressão Popular, 2022.

MARTINS, José de Souza. O tempo da fronteira retorno à controvérsia sobre o tempo histórico da frente de expansão e da frente pioneira. **Tempo social**, v. 8, p. 25-70, 1996.

MARX, Karl. **Para crítica da economia política; salário, preço e lucro; o rendimento e suas fontes: a economia vulgar**. São Paulo: Abril Cultural, 1982.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política: livro 1: o processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, Karl. **A ideologia alemã**: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stiner, e do Socialismo alemão em seus diferentes profetas. São Paulo: Boitempo, 2007.

MALHEIRO, Bruno; PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter; MICHELOTTI, Fernando. **Horizontes Amazônicos. Para repensar o Brasil e o Mundo**. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, Expressão Popular, 2021.

OLIVEIRA, Francisco. **Crítica à razão dualista**: o ornitorrinco. São Paulo: Boitempo, 2003.

OLIVEIRA, João Pacheco. O caboclo e o brabo: notas sobre duas modalidades de força de trabalho na expansão da fronteira amazônica no século XIX “. **Encontros com a civilização brasileira**, v. 11, p. 101-140, 1979.

OLIVEIRA, João Pacheco. **O Nascimento do Brasil e outros ensaios**: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

PRADO JÚNIOR, Caio. **História econômica do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 2006.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. ed. 3. São Paulo: Global, 2015.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização**. Record, 2023.

SVAMPA, Maristella. O desenvolvimento e suas crises: experiências globais. In: KOTHARI, A. et al (Org). **Pluriverso**: dicionário do pós-desenvolvimento. São Paulo: Editora Elefante, 2021. p. 66-70.

SALLES, Vicente. **O negro na formação da sociedade paraense**. Belém: Paka-Tatu, 2004

WALLERSTEIN, Immanuel. **Capitalismo histórico e civilização capitalista**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

VELHO, Otávio Guilherme. **Capitalismo autoritário e campesinato**: um estudo comparativo a partir da fronteira em movimento. 2009.





POVOS INDÍGENAS E QUILOMBOLAS NAS UNIVERSIDADES: um estudo sobre ações afirmativas na pós-graduação¹

*Gabriel Silva Braga*²

*Denise Machado Cardoso*³

INTRODUÇÃO

As políticas públicas de ações afirmativas constituem eixos fundamentais para a garantia de diversidade nos espaços públicos. Com o objetivo de reparar desigualdades, essas medidas são consideradas essenciais para reverter que apenas um perfil acesse universidades, concursos públicos, dentre outros que podem ser abarcados para essa finalidade. Dentre os locais mais comuns em que são elaboradas esse tipo de política, destacam-se as Instituições de Ensino Superior (IES) públicas, as quais são pressionadas por movimentos sociais para

¹ Discussões iniciais que estão sendo desenvolvidas em pesquisa de mestrado, e que se pretende aprofundar na dissertação.

² Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Pará (PPGSA/UFPA). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6883535224214751>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4159-4688>.

³ Doutora em Desenvolvimento Socioambiental. Docente do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA/UFPA), da Faculdade de Ciências Sociais (FACS/UFPA), Universidade Federal do Pará. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2685857306168366>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4992-8286>. E-mail: denise@ufpa.br

corrigir o acesso à educação superior para outros públicos que, historicamente, não são atingidos por medidas de garantia de educação básica de qualidade.

Nesse contexto, é de interesse geral compreender como essas ações estão sendo incorporadas e aprimoradas nas IES brasileiras. Dentre os diversos segmentos que possuem preocupação nesse debate, o movimento indígena se mostra como colaborador permanente para aperfeiçoar o acesso de indígenas nas universidades públicas. Como cartilha de suas pautas históricas, as lutas travadas por essas populações antecedem quaisquer normas jurídicas ou promulgação de leis, isto é, os povos indígenas resistem às tentativas de colonização dos saberes tradicionais, da violação de territórios e de direitos conquistados na Constituição de 1988.

Dentro desse contexto, as universidades são visualizadas como espaços de resistência e estratégicos para se apropriar dos conhecimentos científicos, com foco em propiciar benefícios para a própria comunidade, fortalecer relações entre distintos povos (tanto da instituição em que se estuda, quanto aprimorar as articulações do movimento indígena entre outras universidades), além de estabelecer diálogo com os conhecimentos tradicionais, visando a interculturalidade como caminho para se atingir um modelo de educação que valorize a grande diversidade de saberes que existem. Por fim, esse caminho a ser trilhado se inicia na graduação e é percorrido até o objetivo final: concluir o curso com excelência e sair com o diploma em mãos.

Conforme a literatura já consolidada acerca da temática, as cotas sociais e étnico-raciais são fundamentais para a promoção da diversidade no público que acessa o ensino superior no Brasil. A partir da implementação da lei federal n.º 12.711, de 29 de agosto de 2012, distribuem-se vagas igualmente entre estudantes de escolas públicas e privadas, com recortes de cor e renda para cotistas. Houve atualizações em 2023 com a lei n.º 14.723, ampliando a porcentagem de 20% para 30% para pessoas negras, indígenas e quilombolas.

Este marco surge a partir do acúmulo de discussões por especialistas em educação, impulsionado por movimentos sociais cuja pauta prioritária é a democratização da educação brasileira. Como ator protagonista, o movimento negro foi o principal expoente desses debates, os quais iniciaram antes mesmo

da década de 2000. Contudo, é a partir deste período que essa preocupação chega aos conselhos das Instituições de Ensino Superior (IES), ou até às assembleias legislativas. Nesse sentido, estabelecem-se duas movimentações para aprovação de reservas de vagas na IES: ou aprovaram-se por meio de leis estaduais, que passaram a valer para as universidades estaduais; ou por resoluções internas nas universidades, cuja reserva de vagas se estabelece a partir de critérios de cada local.

Dessa forma, a nível estadual, a Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) é a pioneira na implementação das cotas, com caráter de reserva para estudantes de escola pública (até então sem considerar pessoas negras), em 2003. Quando se trata de nível federal, a Universidade de Brasília é a primeira a ter cotas, no ano de 2004. Outrossim, conforme Paulino (2008), a Universidade Estadual do Paraná é a primeira do Brasil a estabelecer o ingresso de indígenas por meio de lei estadual, em 2003.

Nesse contexto, quando se trata da região Norte do Brasil, a UFPA toma a dianteira na implementação das cotas raciais. Inicialmente, destinavam-se para pessoas negras a partir de 2005, sob o protagonismo do Grupo de Estudos Afro-Amazônicos (GEAM). Vale ressaltar que os núcleos de estudos afro-brasileiros das instituições foram fundamentais para que os debates acerca da temática acessassem os conselhos universitários. Não foi diferente na UFPA.

Embora a discussão tenha se dado no ano de 2005, houve muita resistência de setores da sociedade, inclusive com protestos organizados por cursinhos particulares da elite paraense, para que a aprovação de tal medida não fosse concretizada. Apenas a partir de 2008, após muita pressão do movimento negro paraense organizado, foi possível garantir cotas na UFPA por meio de resolução interna do Conselho de Ensino, Pesquisa e Extensão (CONSEPE). Este avanço não parou apenas na inclusão de negras e negros, mas foi porta de entrada para que outros indivíduos pudessem inserir demandas de movimentos auto-organizados.

Sob esse contexto, o movimento indígena também foi participativo e enfrentou a universidade para que pudessem adentrar no ensino superior.

As organizações indígenas do Pará protagonizaram uma verdadeira batalha para que, também, pudessem adentrar a UFPA. Esta vitória para o movimento ocorreu em 2009, sob resolução interna do CONSEPE nº 3.869, em 22 de junho, em que se reservam duas vagas por acréscimo para indígenas em todos os cursos ofertados de graduação.

Em 2010, inicia-se o Processo Seletivo Especial (PSE), modelo de seleção diferenciada para o público-alvo. Entre percalços e avanços, marcou-se, então, a porta de entrada para estes discentes na instituição. Assim, ao longo destes 14 anos de seleção, novos espaços foram alçados pelos indígenas, o que demonstrou uma necessidade constante de estudos para aprimoramento de políticas públicas para permanência e dos desafios enfrentados ao longo dessa trajetória.

Nesse sentido, dentre este novo panorama das políticas públicas adotadas para ações afirmativas, destacam-se as iniciativas de ingresso de indígenas nos programas de pós-graduação, desafiando a tradicionalidade academicista. Embora esse assunto seja de necessário aprofundamento, o ingresso desses estudantes na UFPA iniciou em 2006 no Programa de Pós-Graduação em Direito, do Instituto de Ciências Jurídicas, no campus Guamá. Atualmente, alguns programas de pós-graduação da instituição oferecem reserva de vagas com recorte étnico-racial ou, um caso particular da UFPA, oferece um processo seletivo diferenciado e exclusivo para indígenas e quilombolas, como o Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA), do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

Dessa forma, esse estudo busca abordar essa temática de acesso desses estudantes no PPGSA, o primeiro programa da UFPA com modelo de seleção própria para indígenas e quilombolas adentrarem na pós-graduação. Nesse sentido, esse estudo busca compreender como ocorre o ingresso de indígenas e quilombolas no PPGSA, a partir desse processo seletivo diferenciado, além de mapear a situação desses estudantes durante o curso. Os dados foram fornecidos pela própria secretaria do PPGSA, que considerou o primeiro ano de ingresso em 2020 e apresentou dados atualizados de 2024.

As lutas para acessar a universidade e para concluir

A inclusão de indígenas e quilombolas nas universidades brasileiras é um tema que vem ganhando destaque nas últimas décadas, especialmente em relação às políticas de ações afirmativas. Cardoso e Oliveira (2020) apresentam uma análise abrangente sobre a trajetória dos estudantes indígenas na UFPA, destacando os avanços e os desafios enfrentados ao longo de uma década de implementação de políticas de cotas, os quais consistem na superação de desafios diversos enfrentados na graduação.

O ingresso de indígenas nas universidades brasileiras começou a se intensificar a partir da década de 1970, com o surgimento de movimentos sociais que lutavam por direitos e inclusão. A partir de 2010, a UFPA implementou o Processo Seletivo Especial para indígenas, que se consolidou com a criação da Lei nº 12.711, de 2012, que reserva 50% das vagas em instituições públicas para estudantes de escolas públicas, incluindo indígenas. Essa mudança foi resultado de uma luta coletiva dos movimentos sociais, que buscavam garantir o acesso à educação superior para grupos historicamente marginalizados.

Apesar dos avanços, os estudantes indígenas ainda enfrentam diversos desafios na UFPA. Entre os principais obstáculos estão: (a) **Racismo institucional**: Manifestações de discriminação por parte de colegas e professores, além de uma burocracia excessiva que dificulta o acesso a documentos e processos acadêmicos; (b) **Dificuldades financeiras**: Muitos estudantes indígenas vêm de contextos econômicos desfavorecidos, o que torna a permanência na universidade um desafio constante; (c) **Falta de suporte institucional**: Embora haja iniciativas de apoio, a adesão por parte da administração e do corpo docente nem sempre é suficiente para atender às necessidades específicas desses alunos (Cardoso e Oliveira, 2021).

Para superar esses desafios, os estudantes indígenas são organizados em associações e centros acadêmicos, como a Associação dos Povos Indígenas Estudantes da UFPA (APYEUFPA). Essa organização coletiva tem sido crucial para a defesa de seus direitos e para a promoção de um ambiente mais inclusivo. Além disso, a participação em projetos acadêmicos e a criação de espaços de

diálogo com a administração da universidade contribuem para a melhoria das condições de permanência. A utilização de Tecnologias de Informação e Comunicação (TIC) também tem sido um fator importante. A conectividade proporcionada pelas redes sociais permite que os estudantes compartilhem experiências e estratégias, fortalecendo a luta por direitos e a construção de uma identidade coletiva.

Embora os avanços sejam significativos, os obstáculos persistem, exigindo um compromisso contínuo das instituições de ensino e da sociedade como um todo. A luta por uma educação mais inclusiva e equitativa é um reflexo das demandas históricas dos povos indígenas e deve ser uma prioridade nas agendas políticas e acadêmicas. O fortalecimento das políticas de ação afirmativa e a promoção de um ambiente universitário que respeite e valorize a diversidade cultural são essenciais para garantir que os estudantes indígenas não ingressem apenas nas universidades, mas também tenham sucesso em sua trajetória acadêmica (Cardoso e Oliveira, 2020).

Além disso, Fernandes (2018) aborda a temática do protagonismo indígena no contexto da luta pelo acesso à educação superior no Brasil, especialmente em universidades públicas. O autor traz à tona a importância das narrativas indígenas e das ações afirmativas, destacando como estas têm sido fundamentais para a conquista dos direitos educacionais. Através de uma análise crítica, o texto propõe uma reflexão sobre a marginalização histórica dos povos indígenas e a necessidade de descolonização do conhecimento, enfatizando a relevância de suas vozes na construção de um futuro mais inclusivo. A introdução do texto estabelece o protagonismo indígena como um conceito central, argumentando que as conquistas em direitos são resultado das iniciativas dos próprios indígenas. O autor destaca a importância de valorizar as experiências e narrativas das lideranças e discentes indígenas, que enfrentam desafios significativos para garantir seu direito à educação superior. Essa abordagem é inovadora, pois busca romper com uma visão unidimensional que, muitas vezes, marginaliza as vozes indígenas.

No desenvolvimento do texto, Fernandes (2018) explora as diversas formas de resistência e articulação dos povos indígenas na busca por educação.

Ele menciona a relevância das ações afirmativas, que possibilitam o ingresso de indígenas nas universidades, e critica a visão etnocêntrica que, historicamente, tem sido dominada pelas políticas educacionais. A narrativa é enriquecida por relatos de líderes indígenas que enfatizam a necessidade de uma formação superior como um meio de alcançar a autonomia e a autodeterminação. Um ponto crucial abordado é a distinção entre o protagonismo indígena e a dependência histórica em relação às estruturas de poder externo. O autor argumenta que o protagonismo implica uma superação dessa condição de subordinação, permitindo que os indígenas falem por si mesmos e definam suas prioridades. Essa perspectiva é fundamental para entender como as comunidades indígenas estão se apropriando do espaço acadêmico para promover mudanças significativas em suas realidades.

Uma análise das políticas públicas e das ações afirmativas revela um panorama de conquistas e desafios. O autor menciona que, apesar dos avanços legais, o abandono e o descaso por parte do Estado ainda são evidentes nas relações com os povos indígenas. Essa contradição entre conquistas formais e a realidade vivida pelas comunidades é um tema recorrente, que exige uma reflexão profunda sobre a eficácia das políticas inovadoras. Outro aspecto importante discutido é a relação entre educação e identidade cultural. O autor argumenta que a formação acadêmica não deve ser vista apenas como um meio de ascensão social, mas também como uma ferramenta para a preservação e valorização da cultura indígena. Dessa forma, a educação superior se torna um espaço de resistência cultural, no qual os indígenas podem reafirmar suas identidades e contribuir para a diversidade do conhecimento.

A obra também destaca a importância da colaboração entre indígenas e não indígenas na luta por direitos, que a mobilização conjunta tem sido crucial para a conquista de espaços na academia e na sociedade. Essa aliança é apresentada como uma estratégia eficaz para enfrentar os desafios impostos por uma sociedade que historicamente excluiu os povos indígenas. Ao longo do texto, o autor faz referência a diversas lideranças indígenas que se destacam na luta pelo acesso à educação. Essas narrativas pessoais conferem uma dimensão

humana à discussão, mostrando que por trás das estatísticas e políticas existem histórias de vida e resistência.

Outrossim, Machado (2019) apresenta uma crítica contundente às práticas tradicionais da antropologia, que frequentemente tratam os povos tradicionais como meros objetos de pesquisa. O autor argumenta que a antropologia, ao longo de sua história, foi marcada por uma abordagem eurocêntrica e colonizadora, que desconsidera a voz e a representação dos povos indígenas. Através de uma experiência pessoal com os indígenas do Oiapoque, Machado (2020) propõe a necessidade de uma antropologia colaborativa e intersubjetiva, que respeite e atenda às demandas dos grupos treinados. Este trabalho se estrutura em uma reflexão crítica sobre uma metodologia antropológica, buscando alternativas que promovam uma pesquisa mais ética e inclusiva.

Crítico da metodologia tradicional, Machado (2020) inicia sua análise destacando que a antropologia, influenciada pelo positivismo, localizou uma metodologia que prioriza a objetividade e a neutralidade. Essa abordagem, segundo o autor, resulta da construção de um conhecimento que muitas vezes ignora as vozes dos sujeitos pesquisados, tratando-os como “coisas” a serem estudadas. O autor menciona que essa tradição gera um “exotismo negativo”, em que os nativos são apresentados como figuras do passado, sem considerar suas realidades contemporâneas e suas reivindicações. Durante um movimento por melhorias nas condições de acesso à educação superior na Universidade Federal do Amapá (UNIFAP), os indígenas expressaram a necessidade de romper com o olhar colonizador dos pesquisadores. Essa demanda revela uma consciência crítica sobre a forma como a pesquisa antropológica tem sido conduzida e um desejo de participar ativamente na construção do conhecimento que lhes diz respeito.

Em resposta às críticas à metodologia tradicional, Machado (2020) propõe a construção de uma antropologia colaborativa, que se baseie na intersubjetividade e no respeito às epistemologias locais. Ele defende que a pesquisa deve ser realizada em conjunto com os povos treinados, respeitando suas vozes e experiências. Essa abordagem não apenas enriquece o conhecimento produzido, mas também promove um espaço de diálogo e respeito mútuo entre

pesquisadores e comunidades. Outro ponto importante abordado neste trabalho é a necessidade de descolonização do saber. Machado (2020) cita autores que discutem a “desobediência epistêmica” e a decolonialidade, enfatizando que é fundamental aprender a desaprender as estruturas de conhecimento que foram impostas pelo colonialismo. Essa perspectiva crítica permite uma reavaliação das práticas acadêmicas e a construção de um conhecimento que seja verdadeiramente representativo e inclusivo.

Nesse contexto, Paulino (2008) trata sobre a inclusão de estudantes indígenas no ensino superior no estado do Paraná. A lei n.º 13.134/01, sancionada em 18 de abril de 2001, representa um marco na política de inclusão de indígenas nas universidades estaduais do Paraná. Essa dissertação analisa os trâmites que levaram à sua criação, as implicações para as comunidades indígenas e a forma como a lei foi implementada, destacando a falta de participação dos povos indígenas no processo. A lei n.º 13.134/01 surgiu em um contexto de crescente discussão sobre ações afirmativas no Brasil, especialmente voltadas para grupos historicamente marginalizados. Antes dela, o estado do Rio de Janeiro já havia implementado a Lei 3524/2000, que reservava vagas em universidades para alunos de escolas públicas, mas a lei paranaense foi a primeira a incluir um critério étnico-racial específico para indígenas. O projeto foi apresentado pelo deputado Cezar Silvestri e, apesar de sua importância, a sua elaboração não contou com a participação efetiva das comunidades indígenas, o que levanta questões sobre sua legitimidade e eficácia.

O processo de formulação da lei n.º 13.134/01 foi marcado por uma série de controvérsias. De acordo com relatos, a proposta foi idealizada por Edívio Battistelli, assessor para assuntos indígenas, que, junto ao deputado Silvestri, conduziu a ideia sem consultar as comunidades afetadas. A falta de diálogo com os indígenas e a ausência de um debate mais amplo sobre as necessidades e prioridades dessas comunidades são pontos críticos que permeiam a análise da lei. A promulgação da lei, coincidente com o Dia do Índio, parece ter sido uma estratégia política mais do que um verdadeiro compromisso com a inclusão, de acordo com Paulino (2008). A implementação dessa lei teve

diversas críticas, uma delas diz respeito à noção de “incapacidade relativa” atribuída aos indígenas, que foi utilizada como justificativa para a criação das vagas. Essa perspectiva não só desconsidera a autonomia dos povos indígenas, mas também perpetua estigmas históricos. Além disso, a lei limitou as vagas apenas a indígenas residentes em Terras Indígenas paranaenses, ignorando a mobilidade e as tradições culturais de muitos grupos (Paulino, 2008).

Outro aspecto importante é a falta de uma política consistente para a permanência dos alunos indígenas nas universidades. A lei garantiu o acesso, mas não estabeleceu condições adequadas para que esses estudantes pudessem concluir seus cursos com sucesso, o que é fundamental para a efetividade de qualquer ação afirmativa. A implementação da lei foi apressada e marcada por falta de transparência. As universidades estaduais foram surpreendidas com a exigência de criar comissões internas para gerenciar o processo seletivo, sem um planejamento adequado ou consulta aos docentes e às lideranças indígenas. Essa pressão resultou em um processo de seleção que não considerou as realidades e as necessidades dos estudantes indígenas, refletindo a desconexão entre as políticas públicas e a realidade das comunidades. Além disso, a ausência de um diálogo constante entre as universidades e o governo estadual resultou em uma implementação que não respeitou as especificidades culturais e educacionais dos povos indígenas (Paulino, 2008).

A falta de um acompanhamento adequado após a entrada dos alunos nas universidades gerou um cenário de incerteza e dificuldades para esses estudantes. A lei n.º 13.134/01 é um exemplo de como ações afirmativas podem ser mal formuladas e implementadas, resultando em mais desafios do que soluções para os povos que se propõem a beneficiar. A falta de participação indígena no processo de elaboração da lei e a ausência de políticas de permanência adequadas demonstram a necessidade de um novo modelo de inclusão que respeite a autonomia e as particularidades das comunidades indígenas. Para que políticas públicas sejam efetivas, é fundamental que haja um diálogo aberto e respeitoso entre o Estado e os povos indígenas, garantindo que suas vozes sejam ouvidas e suas necessidades atendidas.

Pós-graduação em debate: continuidade nos estudos para indígenas e quilombolas

Acessar a pós-graduação é um passo importante tomado pelos estudantes concluintes da graduação. Representa uma oportunidade de aprimoramento dos aprendizados de pesquisa, a qual é uma das excelências para formação de profissionais que atuarão em diversos ramos. No entanto, a realidade de quem acessa a pós-graduação é extremamente desigual. Apenas em 2023 foi assegurada política de cotas para cursos de mestrado e doutorado com a lei federal n.º 14.723. Anteriormente, havia a portaria normativa n.º 13, de 11 de maio de 2016, do Ministério da Educação, a qual induzia a criação de grupos de trabalho para realizar propostas para continuidade de ações afirmativas, tais como ocorreram na graduação.

Conforme os estudos sobre o perfil da universidade anteriormente às cotas raciais, o acesso das pessoas negras era extremamente reduzido, não havia uma política de ingresso considerável desse perfil de estudante. Nessa mesma lógica, na última década, as vagas nos cursos de pós-graduação aumentaram, porém, não havia essa cautela de diversificar os ingressantes que dariam continuidade à formação iniciada na graduação. Logo, por essa mesma lógica, os programas de pós-graduação recebiam poucos estudantes negros e indígenas, o que também é um reflexo do perfil de docentes das IES brasileiras, os quais são majoritariamente brancos e brancas.

Nesse contexto, iniciativas que visam o reparo de desigualdades são extremamente necessárias para o aprimoramento dessas políticas públicas. Assim, em 2020, o PPGSA/UFGA iniciou seleção diferenciada (Processo Seletivo para Indígenas e Quilombolas – PSIQ) para que indígenas e quilombolas pudessem continuar sua formação nos cursos de Antropologia ou de Sociologia, oferecidos pelo programa. Durante a escrita deste texto, o PPGSA estava realizando a seleção para a turma de 2025, cuja disponibilidade de vagas se dava com seis vagas para o mestrado e duas vagas para o doutorado – ambas divididas igualmente para quilombolas e indígenas. O edital do programa prevê o diálogo permanente com as associações de estudantes

indígenas e quilombolas para realização da seleção de estudantes, a qual prioriza a oralidade, o conhecimento e a experiência desses discentes.

Dessa forma, esse estudo se localiza nesse momento de levantamento e análise de dados sobre esse processo seletivo que já perdura cinco editais. O levantamento dos dados desses estudantes foi solicitado à secretaria do PPGSA, a qual demonstrou possuir preocupação com esse mapeamento, uma vez que a resposta ao pedido foi rápida. Dessa maneira, os apontamentos encontram-se discriminados nas tabelas a seguir.

Tabela 01 – Ingressos no PPGSA, área de concentração e nível de ensino entre 2020 e 2024

ANO DE IN- GRES- SO	MESTRADO				DOUTORADO				TOTAL DE IN- GRESSOS POR ANO
	Antropologia		Sociologia		Antropologia		Sociologia		
	Indí- gena	Qui- lombola	Indí- gena	Qui- lombola	Indí- gena	Qui- lombola	Indí- gena	Qui- lom- bola	
2020	-	05	-	01	-	-	-	-	06
2021	02	04	-	-	-	-	-	-	06
2022	-	03	-	01	01	02	-	-	07
2023	-	01	-	-	01	01	-	-	03
2024	02	02	-	-	-	03	-	01	08

Fonte: Tabela construída pelo autor e pela autora conforme dados fornecidos pela secretaria do PPGSA/UFPA.

De acordo com a Tabela 01, é possível perceber um avanço ao longo dos editais oferecidos pelo programa. Em todos os anos são disponibilizadas oito vagas para concorrência, divididas igualmente para indígenas e quilombolas, porém é possível haver remanejamento caso não sejam preenchidas (as vagas para indígenas podem ir para quilombolas, e vice-versa). Outrossim, vale ressaltar a visível preferência pela Antropologia em detrimento da Sociologia pelos estudantes que buscam o programa. Uma das possibilidades para justificar essa opção pode ser a maior abrangência que a área escolhida possa responder às demandas da comunidade pela qual é motivadora para o ingresso dos estudantes. Outra observação interessante é o ingresso efetivo de

quilombolas no PPGSA, enquanto indígenas não possuem a mesma proporção. Em todos os anos em que o edital foi ofertado, houve, no mínimo, um estudante quilombola nas turmas novas de mestrado. O ingresso de doutorandos ainda possui baixa oferta.

Embora os dados brutos apontem que nesses cinco anos houve 30 estudantes que acessaram o PPGSA, houve desistências de vagas, desligamento e conclusão dos cursos. Na Tabela 02, está discriminado o perfil dos ingressantes entre indígenas e quilombolas que acessaram o programa nesses cinco anos, bem como a situação do curso até o momento da escrita deste texto.

Tabela 02 – Situação dos estudantes referente aos cursos entre os anos 2020 e 2024

SITUAÇÃO	MESTRADO	DOCTORADO	TOTAL GERAL
Concluído	05	-	05
Cursando	13	08	21
Desistiu	02	01	03
Desligado	01	-	01
TOTAL GERAL	21	09	30

Fonte: Tabela construída pelo autor e pela autora conforme dados fornecidos pela secretaria do PPGSA/UFPA.

Conforme a Tabela 02, fica evidente que 70% dos estudantes que ingressaram no PPGSA estão em andamento no mestrado e no doutorado, isto é, 21 estudantes. Os dados apontam três desistentes, isto é, 10% apenas, um percentual baixo – vale ressaltar que, desses três estudantes que desistiram, dois (um mestrado, um doutorado) foram do processo seletivo de 2024 e não chegaram a cursar o programa. Já dos estudantes que concluíram o curso, ressalta-se que todos são do mestrado. Três estudantes finalizaram as dissertações em 2024 (anos de ingresso: 2021 e 2022), uma estudante finalizou os estudos em 2023 (ano de ingresso: 2020) e um estudante finalizou em 2022 (ano de ingresso: 2020). Todos os mestres e as mestras do programa são quilombolas, sendo que quatro são da antropologia e um é da sociologia, e todos os temas da dissertação foram voltados para os interesses da comunidade, conforme se observa no quadro a seguir.

Quadro 01 – Dissertações defendidas no PPGSA por estudantes oriundos do PSIQ

AUTORIA	OBRA	ANO DE DEFESA	TIPO DE PRODUÇÃO	ORIENTAÇÃO
Adrian Kethen Picanço Barbosa	Os tambores da África reverberam aqui: o Projeto Batuque como prática decolonial na Comunidade Quilombola de São Pedro dos Bois – AP	2022	Dissertação	Rodrigo Corrêa Diniz Peixoto
Andrea Cardoso e Cardoso	Quilombola e Pentecostal: a construção de um diálogo na comunidade Moju Miri (Pa)	2023	Dissertação	Rodrigo Corrêa Diniz Peixoto
Manoel Machado Ribeiro Filho	QUANDO O PESQUISADOR E O SUJEITO DA PESQUISA SÃO UM: Reflexividade Quilombola sobre Pesca, Conflito e Disputa na RESEX Ipaú-Anilzinho e TQ de Joana Peres (PA)	2024	Dissertação	Voyner Ravena Cañete
Ruth Cardoso Lima	Nosso Território, Nossas Regras! A Construção do Protocolo de Consulta como Instrumento Pedagógico e de Defesa do modo de vida no Território Quilombola de Moju Miri, Pará	2024	Dissertação	Rodrigo Corrêa Diniz Peixoto
Domingos do Carmo Ferreira Ribeiro	“Só falta chegar a hora do puxo”: os saberes das parteiras - tradicionais em uma comunidade Quilombola na Amazônia Paraense	2024	Dissertação	Luciana Gonçalves de Carvalho

Fonte: Quadro construído pelo autor e pela autora conforme dados fornecidos pela secretaria do PPGSA/UFPA.

Percebe-se a preocupação das obras em tratar sobre a própria realidade e tornar os estudos realizados no programa como mecanismo de apropriação, cujo retorno é completamente voltado para a comunidade. As obras listadas no Quadro 01 são construções coletivas e recebem atenção especial dos autores e das autoras de docentes comprometidos com as demandas dos estudantes que ingressam pelo PSIQ.

Outro dado interessante fornecido pela secretaria do PPGSA remete-se aos orientadores e às orientadoras que acompanham os estudantes ingressantes do PSIQ.

Quadro 02 – Divisão de orientação dos estudantes oriundos do PSIC entre 2020 e 2024

ORIENTAÇÃO	INDÍ- GENAS	QUILOM- BOLAS	NÍVEL DE ENSINO	ÁREA DE CONCENTRAÇÃO
Carlos Potiara Ramos de Castro	-	01	01 mestrado	Antropologia
Claudia Leonor López Garcés	01	-	01 mestrado	Antropologia
Daniela Ribeiro de Oliveira	-	01	01 mestrado	Antropologia
Denise Machado Cardoso	01	04	03 mestrados; 02 doutorados	Antropologia
Edna Maria Ramos de Castro	01	-	01 mestrado	Antropologia
Luciana Gonçalves de Carvalho	-	02	01 mestrado; 01 doutorado	Sociologia e Antropologia
Manoel Ribeiro de Moraes Junior	01	-	01 mestrado	Antropologia
Rodrigo Corrêa Diniz Peixoto	02	08	07 mestrados; 03 doutorados	Sociologia e Antropologia
Taíssa Tavernard de Luca	01	-	01 mestrado	Antropologia
Voyner Ravena Cañete	-	05	03 mestrados; 02 doutorados	Antropologia

Fonte: Quadro construído pelo autor e pela autora conforme dados fornecidos pela secretaria do PPGSA/UFPA.

Os dados do Quadro 02 nos mostram quem são os orientadores e orientadoras mais procurados pelos estudantes no momento da escolha de orientação. Esses números referem-se a estudantes que estão ainda ativos no programa, que já concluíram os cursos e que, eventualmente, desistiram ou foram desligados. Isto é, esses dados abrangem todas as pessoas que passaram pelo edital durante os cinco anos de PSIQ. Uma curiosidade dos dados levantados é que uma estudante do ano de 2024, até o momento da escrita deste texto, ainda não possui orientação, de acordo com os dados disponibilizados pela secretaria do PPGSA/UFPA.

Dentre as opções, destaca-se o Prof. Dr. Rodrigo Corrêa Diniz Peixoto, o qual orientou (e ainda orienta) 10 estudantes indígenas e quilombolas ao longo dos cinco editais concorridos publicamente. Vale salientar que, de acordo com o quadro 01, o professor Rodrigo Peixoto orientou três dissertações concluídas de estudantes quilombolas. Uma indígena estudante (ingressa em 2021), orientada pelo professor Rodrigo, desistiu do mestrado em 2022. Atualmente, o docente mencionado possui seis orientandos ingressos pelo PSIQ.

Outrossim, evidenciam-se as orientações das professoras Denise Machado Cardoso e Voyner Ravena Cañete, as quais possuem cinco orientandos e orientandas cada uma. A Prof.^a Dr.^a Denise Machado Cardoso orienta três colegas quilombolas (um doutorando, dois mestrando), uma mestranda quilombola e uma indígena doutoranda – todas essas pessoas ainda estão cursando. Já a Prof.^a Dr.^a Voyner Ravena Cañete é responsável pela formação de quatro discentes quilombolas, sendo um mestrando e uma mestranda, e um doutorando e uma doutoranda. Conforme é possível visualizar no Quadro 01, a professora Voyner Cañete orientou uma dissertação concluída em 2024. Portanto, hodiernamente, a docente mencionada orienta três estudantes oriundos do PSIQ.

Uma válida ressalva nos dados levantados do Quadro 02 refere-se ao orientando do Prof. Dr. Manoel Ribeiro de Moraes Junior, o qual foi desligado do PPGSA em 2022. O docente supracitado possuía apenas um orientando de mestrado advindo do PSIQ, porém, atualmente, de acordo com os dados da secretaria do PPGSA, não orienta nenhum discente do PSIQ.

Outrossim, é importante ressaltar as condições pelas quais os indígenas e quilombolas enfrentarão, os anos de produtividade de dissertações e teses no PPGSA/UFGA. Nesse sentido, é interessante observar a Tabela 03 acerca de estudantes que são bolsistas do programa. Esse tema acompanha as ações afirmativas no que diz respeito às condições oferecidas pelo programa, para que os estudantes que ingressam na pós-graduação em sociologia e antropologia possam concluir os cursos, minimamente, com garantias para custear os gastos da pesquisa.

Tabela 03 – Quantidade de estudantes amparados com bolsa de incentivo à pesquisa

MESTRADO		DOUTORADO	
Indígena	Quilombola	Indígena	Quilombola
03	14	02	06

Fonte: Tabela construída pelo autor e pela autora conforme dados fornecidos pela secretaria do PPGSA/UFGA.

Conforme é possível observar na Tabela 03, o PPGSA/UFGA cumpre este requisito importante para a permanência destes pós-graduandos. Ao todo, 25 estudantes tiveram ou têm bolsa de incentivo à pesquisa, para que possam realizar seus estudos com qualidade. De acordo com os dados da secretaria do PPGSA, os financiadores das bolsas são a CAPES, a FAPESPA e o CNPQ. Inclusive, a estudante desistente, que foi orientada pelo professor Rodrigo Peixoto, recebia bolsa. Todas as pessoas que já defenderam dissertações no PPGSA/UFGA receberam bolsas de estudo. Dos 21 estudantes que possuem matrícula ativa no programa, apenas dois estudantes (ambos de 2021 e do mestrado) não possuem bolsa de estudos.

Esse compromisso assumido pelo PPGSA constitui um dos pilares para que se avance nas políticas de ações afirmativas para a pós-graduação na UFGA. Garantias financeiras para que os estudantes se dediquem, exclusivamente, aos estudos são essenciais para a conclusão.

Considerações acerca desse estudo

Este trabalho possui um potencial para contribuir com a comunidade acadêmica, sobretudo da UFPA, no que se refere às iniciativas adotadas pelas instituições para garantir a inclusão de populações indígenas em programas de pós-graduação. Conforme exposto a partir das tabelas, percebe-se que o número de ingressantes indígenas ainda é baixo. Essa afirmativa pode ser encarada a partir de algumas perspectivas: é interessante para os indígenas estudantes acessarem o PPGSA? A demanda do programa consegue responder às urgências desse público? Existe algum empecilho para que os indígenas acessem? Esses são questionamentos que apenas os dados quantitativos não conseguem compreender e, portanto, necessita-se continuar este estudo para buscar uma justificativa para estes dados apresentados.

Quanto ao número de quilombolas, observa-se a quantidade significativa desses estudantes no PPGSA, sobretudo pelo fator determinante de que os quilombolas acessam mais a UFPA. Conforme a seleção do PSE na graduação, são reservadas duas vagas para cada curso de graduação. Os estudantes quilombolas, dificilmente, deixam de ocupar essas vagas ofertadas pela universidade. Proporcionalmente, estudantes quilombolas estão em mais cursos de graduação. Nesse sentido, os colegas quilombolas entram todos os anos no PPGSA, estão conseguindo dar andamento nas pesquisas realizadas e conseguindo defender seus trabalhos. No entanto, comum aos indígenas e quilombolas, é necessário avançar no ingresso desses estudantes no doutorado. Apenas dois estudantes indígenas adentraram no PPGSA ao longo dos cinco anos, enquanto que são sete quilombolas doutorandos no programa.

Outrossim, as ações afirmativas são extremamente importantes para diversificar o ensino superior no Brasil. Essa iniciativa acertada possui amparo nas legislações mencionadas ao longo do texto, porém necessita de discussão e diálogo constantes para aprimoramento, como o seminário do PSE, que ocorre anualmente na graduação em consonância com os indígenas e quilombolas.

Referências

- CARDOSO, D. M.; OLIVEIRA, A. M. A. D. Desafios no Ingresso e Permanência de Indígenas na Graduação da Universidade Federal do Pará (UFPA): 10 Anos de uma Política de Ação Afirmativa. In: **20º Congresso Brasileiro de Sociologia**, Anais Eletrônicos [...]. n. 20, CP21 – Sociedade e Universidade, 2021, Belém. Disponível em: <https://www.sbs2021.sbsociologia.com.br/arquivo/downloadpublic?q=YToyOntzOjY6InBhcmFtcyI7czo0NToiYToxOntzOjEwOiJJRF9BUlFVSUZPltzOjQ6IjQ2NTQiO30iO3M6MToiaCI7czo0MjoiMjgxZG9iMDM1ZDgzYTA0NzUyNWZmZWUyNWNmMjdmZDkiO30%3D>. Acesso em: 26 out. 2024.
- FERNANDES, E. A. **Políticas Afirmativas para Povos Indígenas: Sob O Olhar dos Protagonistas**. Orientadora: Prof.^a Dr.^a Jane Beltrão. 2018. 216f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2018.
- MACHADO, T. L. “NÃO SOMOS OBJETOS DE PESQUISA”: Em Busca de Uma Antropologia em Colaboração. **Revista FAEBA**, v. 28, n.56, p. 44-55, set./dez. 2019. Disponível em: <https://www.revistas.uneb.br/index.php/faeaba/article/view/7849>. Acesso em: 26 out. 2024.
- PAULINO, M. M. **Povos Indígenas e Ações Afirmativas: O caso do Paraná**. Orientador: Prof. Dr. Roberto Leher. 2008. 162f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Faculdade de Educação, Rio de Janeiro, 2008.





A CONSTRUÇÃO SOCIOTERRITORIAL DE BELÉM E O IMPACTO NO DIREITO À MORADIA E MOBILIDADE URBANA

Artemisa Pimenta

Mayara Feitosa Teodoro

INTRODUÇÃO

Belém, a capital do Pará, ergue-se sobre um emaranhado de rios e igarapés, e o que torna uma de suas características marcantes é sua relação entre a cidade e as águas. Essa relação, no entanto, é marcada por situações históricas e socioambientais que impactam diretamente o direito à moradia e à mobilidade urbana, especialmente para as populações que residem nas áreas de baixada. A exploração predatória dos recursos naturais da Amazônia, a ocupação desordenada do território e a concentração de serviços nas áreas centrais resultaram em desigualdades socioespaciais profundas, com a formação de baixadas marcadas pela precariedade de infraestrutura e serviços básicos. As baixadas são aqui entendidas, conforme Rodrigues *et al.* (2018), como ocupação irregular e precária do solo urbano em áreas alagáveis; é uma forma de favela ou comunidade urbana existente no Município de Belém, e principalmente na região amazônica.

As reflexões desenvolvidas durante a disciplina de Antropologia Urbana, ministrada por nossa orientadora de dissertação, Luisa Dantas, impulsionaram a elaboração deste artigo. A partir da temática de nossas pesquisas individuais – Mayara, que investiga a mobilidade urbana de mulheres por bicicleta, e Artemisa, que realiza um estudo com moradores do Carmelândia em Belém – sobre regularização da moradia, encontramos um ponto em comum: a discussão do direito à cidade, no viés da mobilidade e do direito à moradia. Assim, este artigo visa unificar tais reflexões, aprofundando a análise da interseção entre mobilidade urbana, direito à moradia e a construção socioterritorial de Belém, com foco nas populações residentes em áreas de baixada.

Este artigo tem como objetivo geral investigar como a construção socioterritorial de Belém, ao longo do tempo, influenciou o direito à moradia e à mobilidade de grupos sociais específicos, com foco nas populações residentes em áreas de baixada. Buscamos analisar como a dinâmica entre o homem e o ambiente construído e natural molda as condições de vida e as possibilidades de acesso à cidade.

A pesquisa, de cunho qualitativo, foi realizada entre 2021 e 2024, utilizando como metodologia a observação participante, análise de imagens e mapas, além da revisão de literatura em plataformas como Scielo e Biblioteca da UFPA, e de textos lidos durante a disciplina de Antropologia Urbana. O presente artigo estrutura-se em três seções principais, cada qual com o objetivo de aprofundar a análise da relação entre a construção socioterritorial de Belém e o impacto no direito à moradia e mobilidade urbana. Inicialmente, na seção “Belém: uma cidade construída sobre as águas”, explora-se a formação socioterritorial da cidade, evidenciando a influência da hidrografia em sua configuração espacial. Para além disso, discute-se como os processos históricos de ocupação e segregação resultaram na produção das “baixadas”, áreas historicamente marginalizadas e com acesso precário a serviços e infraestrutura.

Em seguida, na seção “Direito à moradia e à mobilidade urbana em Belém”, analisa-se o direito à moradia e à mobilidade urbana na cidade,

considerando as desigualdades socioespaciais e os desafios enfrentados pelas populações residentes nas áreas de baixada. A moradia é abordada como um direito humano fundamental e são examinados os obstáculos que impedem sua efetivação, como a especulação imobiliária e a falta de políticas habitacionais eficazes. Ademais, são explorados os desafios da mobilidade urbana em Belém, incluindo a precariedade dos sistemas de transporte público e a falta de infraestrutura ciclovitária, que impactam diretamente a qualidade de vida e reforçam as desigualdades sociais.

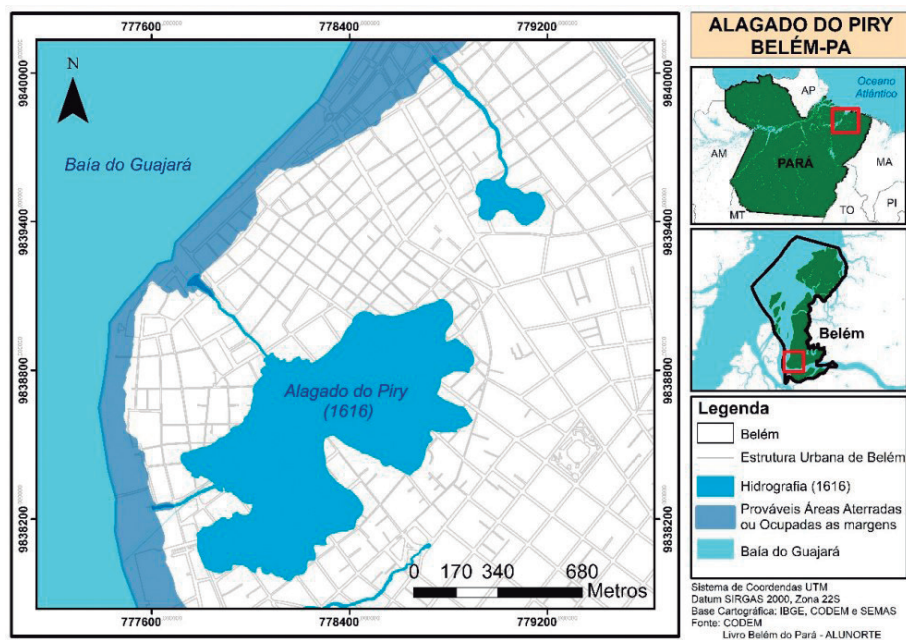
Por fim, nas “Considerações Finais”, são retomados os principais resultados da pesquisa, apontando caminhos para futuras pesquisas e ações que contribuam para a garantia do direito à moradia e à mobilidade urbana para todos os cidadãos de Belém. A necessidade de políticas públicas que promovam a justiça social, a inclusão e o desenvolvimento sustentável da cidade é enfatizada visando a superação das desigualdades e a promoção do direito à cidade para todos os seus habitantes.

1. Belém: uma cidade construída sobre as águas

A origem da cidade de Belém remonta ao dia 12 de janeiro de 1616, quando Francisco Caldeira Castelo Branco¹, em missão colonizadora, estabeleceu a presença dos portugueses em um ponto estratégico para a proteção do território contra ameaças de invasão. A Dinastia Filipina a estabeleceu, inicialmente, como uma base militar e administrativa estratégica. A cidade se desenvolveu em meio à Baía do Guajará e ao pântano do Alagadiço do Pirý de Jussara, em um território no qual os indígenas Tupinambás habitavam (Cardoso *et al.*, 2015; Pontes, 2015; Dias e Dias, 2017; Miranda, 2020).

¹ Francisco Caldeira Castelo Branco foi um capitão-mor português que fundou a cidade de Belém, em 1616, e construiu o Forte do Presépio. Apesar de sua importância histórica, sua administração foi marcada por medidas arbitrárias e impopulares, o que levou à sua deposição em 1618, após uma revolta. Seu legado permanece vivo na cidade, que celebra seu aniversário na data da fundação do forte e concede uma medalha em sua homenagem.

Figura 01 – Localização do Alagado do Piry e da Baía do Guajará



Fonte: da Silva e Lima, 2021.

Conforme o historiador Ernesto Cruz (1973), as primeiras ruas e habitações foram construídas pelos soldados. A primeira rua é de 1621, denominada Rua do Norte, depois mais duas ruas foram criadas: a do Espírito Santo e a dos Cavaleiros, e logo depois a de São João, todas paralelas à rua Norte. Posteriormente, foram criadas as transversais a estas ruas. Com lento crescimento até 1650, mas já dispoendo de um núcleo urbano e colonial, as habitações eram modestas, as ruas eram mal alinhadas, estreitas, irregulares, sem calçamento e sem declive, com serviços públicos que deixavam muito a desejar. A evolução urbana aconteceu lentamente no século XVII.

Por sua localização estratégica, considerada a “entrada” da Amazônia, durante o período colonial, a cidade tornou-se um polo e metrópole regional. No século XVII, por volta de 1627, foi construída entre a Cidade e Campina a

“Casa de Haver-o-Peso”, com o objetivo de arrecadar fiscalmente os produtos que saíam ou chegavam em Belém (Kato e de Sousa, 2020). O contato dos colonizadores portugueses com os povos indígenas foi violento, resultando na caça e na escravidão dos indígenas durante a construção da colônia.

A coroa portuguesa, ao buscar consolidar a ocupação territorial na Amazônia, implementou uma estratégia que envolvia a atuação de ordens religiosas, como os jesuítas e franciscanos, além de mercenários. Essas instituições religiosas atuaram na conversão dos povos originários em vassalos² cristãos, cuja fé era usada como um meio de controle e dominação, por meio de regimentos de missões. Os regimentos das missões estabeleciam normas e diretrizes para a atuação dos missionários, que visavam não apenas a evangelização, mas também a integração dos indígenas ao sistema colonial. Segundo Marcia Mello (2009), os regimentos das missões refletiam a intenção da coroa de assegurar a lealdade dos indígenas, transformando-os em aliados na defesa do território contra invasões estrangeiras e em agentes de uma nova ordem social e religiosa.

Nesse sentido, Ventura Neto (2020, p. 582) aborda que o projeto colonial português na Amazônia surgiu um século após as primeiras incursões no Brasil, e precisou adaptar-se ao contexto específico da região e às suas particularidades naturais. No caso da região de Belém, as condições não favoreciam as tradicionais técnicas agrícolas utilizadas pelos colonizadores, por conta disto foi necessário modificar as estratégias de colonização que haviam sido empregadas em outras partes do Brasil. Quer dizer, a invasão do território amazônico foi influenciada por duas condições principais: as condições do bioma e o conhecimento indígena (Ventura Neto, 2020). Assim, a combinação desses fatores – a riqueza natural da floresta e a expertise local dos indígenas – moldou o modo como os portugueses abordaram a colonização na região.

² Historicamente, um vassalo era um nobre que recebia terras (feudos) de um senhor em troca de serviços, lealdade e apoio militar. Essa relação era caracterizada por um pacto de fidelidade, em que o vassalo se comprometia a servir o seu senhor, enquanto este, por sua vez, oferecia proteção e sustento. No contexto mais amplo, o termo pode ser usado para descrever qualquer indivíduo ou grupo que se submete à autoridade de outro e aceita sua liderança ou domínio.

Figura 02 – Belém no início do século XIX



Fonte: Miranda (2020).

Márcia Mello (2009) destaca que, na fase inicial do processo colonial, a legislação indigenista permitiu que o Estado português garantisse a exploração dos recursos naturais e “a consolidação das relações socioespaciais de produção, que permitiu a apropriação do trabalho qualificado do indígena, aldeado ou escravizado”, em resposta às demandas do comércio internacional de especiarias tropicais. As leis indigenistas, interpretadas pela Igreja Católica, possibilitaram a segmentação dos povos indígenas em aliados e cativos. Enquanto os primeiros eram aldeados em missões, os últimos eram considerados inimigos, resultado de “guerras justas” (Forage, 1991 *apud* Mello, 2009). Por outro lado, Márcia Mello (2009) aponta que a proteção oferecida aos indígenas aldeados, sob a tutela missionária, impediu a escravização forçada, mas implicou a transformação dessas populações em “não índios”.

O desenvolvimento da colônia amazônica nas primeiras décadas do século XVIII foi marcado por disputas intensas entre colonos leigos e

religiosos; como pano de fundo, havia as Reformas Pombalinas implementadas pelo Marquês de Pombal (Mello, 2009). Segundo Ventura Neto (2020, p. 585), o diagnóstico pombalino, em 1753, apontava a incapacidade das ordens religiosas de qualificar os indígenas para o “trabalho qualificado”, e esse era um dos fatores que contribuíam para uma suposta pobreza da região. Foi nesse período que as Reformas Pombalinas surgiram e tinham como objetivo estruturar um modelo colonial centrado na monocultura e na exploração da força de trabalho escravizada africana, como forma de consolidar o que Ventura Neto (2020, p. 586) define como “*estrutura de produção agrícola*”.

Conforme Raul Ventura Neto (2020), essa nova estrutura de produção, diferente da anterior, focada no extrativismo, estabelecia relações socioespaciais baseadas na escravidão e nos privilégios mercantis defendidos pelo Estado, sobretudo na produção de cultivos voltados para o mercado externo, como arroz, café, algodão e cana-de-açúcar. Até 1755, havia um regimento que tornava os povos originários de Belém prisioneiros de guerra, por meio das missões religiosas, que controlavam os aldeamentos indígenas (Kato e de Sousa, 2020). Nesse sentido, o que vemos é que, além da escravidão dos povos tradicionais, “a mão de obra negra foi introduzida na Amazônia no mesmo século de fundação de Belém”; estes viviam em situação de escravidão (Salles, 1971 *apud* Miranda, 2020, p. 64). Para proteger os interesses coloniais portugueses (Cardoso *et al.*, 2015), Belém foi palco de disputas e conflitos por terra e recursos.

Thales Miranda (2020, p. 42) discute a Lei de Terras de 1850, que surgiu em um contexto em que o Brasil enfrentava pressões externas, especialmente da Inglaterra, para abrir seus mercados e abolir a escravidão. A Lei Eusébio de Queirós, sancionada em 1850, foi um marco importante nesse cenário, pois proibiu o tráfico internacional de pessoas escravizadas, sinalizando um movimento em direção à abolição da escravidão. Apesar disso, Miranda (2020) argumenta que, com a proibição do tráfico, surgiram preocupações sobre o futuro das pessoas que seriam libertadas, incluindo reivindicações de indenizações, especialmente em forma de terras públicas. Essa perspectiva era alarmante para proprietários de terras e políticos, que temiam que a liberdade de escravizados os tornasse competidores legítimos por propriedade.

Consequentemente, conforme Thales Miranda (2020), a Lei de Terras foi criada para institucionalizar a propriedade privada e restringir o acesso à terra. Essa medida não apenas perpetuou a marginalização social dessas pessoas, mas também foi fundamentada em concepções racistas, que consideravam os negros como inferiores e incapazes de exercerem direitos equitativos. Dessa forma, a Lei de Terras não só institucionalizou a exclusão racial e social, mas também fomentou o aprofundamento das desigualdades no acesso à terra, repercutindo até os dias atuais.

Nesse sentido, Thales Miranda (2020) mostra que a formação socioespacial de Belém no século XIX foi marcada por dois momentos importantes: a instituição da Lei de Terras, de 1850, e pelo surto econômico do extrativismo da borracha na Amazônia entre 1850 e 1920. A entrada de imigrantes nordestinos, atraídos pelo sistema de aviamento³ para trabalhar nos seringais, intensificou a exploração da mão de obra e aprofundou as desigualdades sociais. Esse processo, como aponta Roberto Corrêa (1987 *apud* Miranda, 2020), se relaciona à apropriação de recursos naturais e aos conflitos territoriais, caracterizando a ocupação das cidades amazônicas em larga escala, com disputas por recursos (Fischer, 2014).

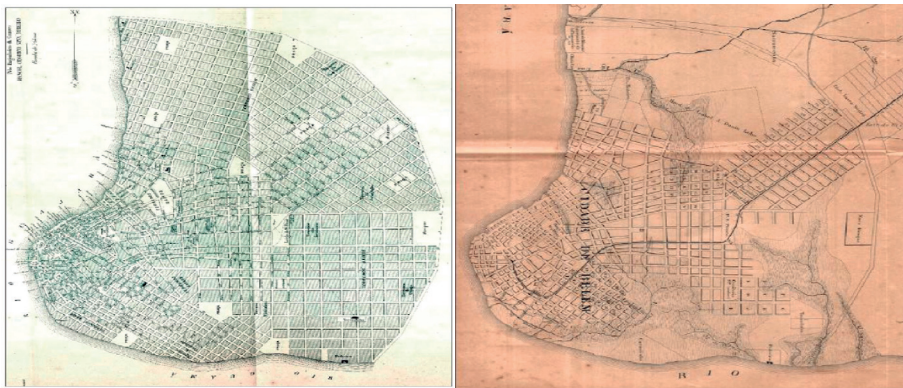
O sistema de aviamento, durante o ciclo da borracha, refere-se a uma relação de produção em que os seringueiros, principalmente imigrantes nordestinos, recebiam ferramentas e materiais de trabalho de comerciantes em troca de um pagamento feito após a colheita do látex. Essa prática gerava um ciclo de endividamento, já que os seringueiros frequentemente não conseguiam pagar suas dívidas, perpetrando uma forma de exploração similar à escravidão (Miranda, 2020). Esse extrativismo não só transformou a economia local, mas também impulsionou a urbanização ao longo das rotas de produção, e tornou cidades, como Belém e Manaus, como centros urbanos estratégicos.

³ Prática econômica que predominou nas regiões extrativistas da Amazônia durante o período do ciclo da borracha. Nesse sistema, os seringueiros recebiam adiantamentos em dinheiro ou mercadorias dos patrões (geralmente donos de seringais) para realizar a extração da borracha. Em troca, os seringueiros ficavam endividados com os patrões, pois o valor da borracha extraída era utilizado para quitar a dívida, e isso causou um sistema de endividamento, considerado como uma condição análoga semiescrava (Miranda, 2020).

O excedente da produção era concentrado nessas cidades, onde se formaram estruturas sociais e econômicas que beneficiavam a classe dominante branca, que controlava os meios de produção e as decisões sobre o uso da terra, respaldada pela Lei de Terras. A influência das ideias higienistas também é significativa nesse processo. Essas ideias, que promoviam uma “limpeza social e racial” do espaço urbano, moldaram a paisagem das cidades amazônicas de forma similar ao que ocorreu em outras grandes cidades brasileiras, como São Paulo e Rio de Janeiro (Miranda, 2020). Elementos desse planejamento urbano buscavam emular características europeias, que refletiam preconceitos raciais e sociais, por conta dos conceitos eugenistas que valorizavam o homem branco europeu em detrimento de outros grupos étnicos, considerados inferiores.

Thales Miranda (2020, p. 66) destaca que este momento coincide com o “Plano de Expansão de Belém desenvolvido pelo Engenheiro Manoel Odorico Nina Ribeiro entre 1883 a 1886”. Ele surge em um contexto em que a cidade estava sob a experiência do sistema escravocrata. Esse plano visava modernizar a cidade, com a ideia de criar uma infraestrutura urbana mais “organizada e funcional”. Logo, a proposta incluía a implantação de espaços livres e uma malha viária regular e ortogonal, e abrangia o centro histórico de Belém, áreas como a Cidade Velha e a Campina. Assim, a Primeira Léguas Patrimonial é o atual centro metropolitano da cidade.

Figuras 03 e 04 – Plano de Expansão de Belém (1883-1886); Ocupação da cidade no início do século XX



Fonte: Abreu, Lima e Fischer (2018, p. 28 *apud* Miranda, 2020).

Entre 1897 e 1911, sob a administração de Antônio Lemos, o plano se tornou a base para a reconstrução e ordenação urbanística de Belém. A gestão de Lemos buscou incorporar ideais higienistas, que promoviam um ambiente urbano mais “saúdável”, e se inspirou nas transformações urbanas que já ocorriam em países centrais da Europa no século XIX. Durante o período de implementação do plano de expansão urbana por Antônio Lemos, no final do século XIX e início do século XX, os aterramentos foram intensificados com a intenção de “valorizar” a terra urbana e criar novos bairros e infraestruturas. Conforme Pontes (2015), ao longo do tempo, intervenções urbanas foram realizadas para controlar as águas, como a construção de diques, contenções em alvenaria e aterros, visando limitar o avanço das águas e acelerar seu escoamento.

No final do século XIX e início do século XX, as concepções higienistas e urbanísticas que predominaram, influenciadas pelo modelo europeu, também contribuíram para a segregação espacial em Belém. A valorização das áreas altas, como a Campina e Nazaré, e a construção de infraestrutura e serviços nessas áreas, em detrimento das áreas de baixada, reforçaram a exclusão social e a marginalização das populações mais pobres, em sua maioria negras e indígenas. Esse processo de “embelezamento” da cidade, como descrito por Miranda (2020) e Chaves (2016), privilegiou uma estética eurocêntrica e reforçou as desigualdades socioespaciais.

Entre 1883 e 1886, Manoel Odorico Ribeiro desenvolveu um plano de expansão de Belém com o objetivo de reorganizar e expandir a estrutura urbana da cidade, adotando uma lógica de “embelezamento”. Segundo Miranda (2020) e Chaves (2016), o plano incluía a modificação de parte da várzea de Belém, através de aterros retirados da Baía do Guajará, além da abertura de grandes e largas avenidas em forma de leque radial e concêntrico, visando facilitar o deslocamento de veículos automotores. As ruas estreitas e sinuosas anteriores refletiam a lógica de defesa e ocupação da cidade, como apontado por Abreu (2016).

Figura 05 – Plano de Urbanização de Belém

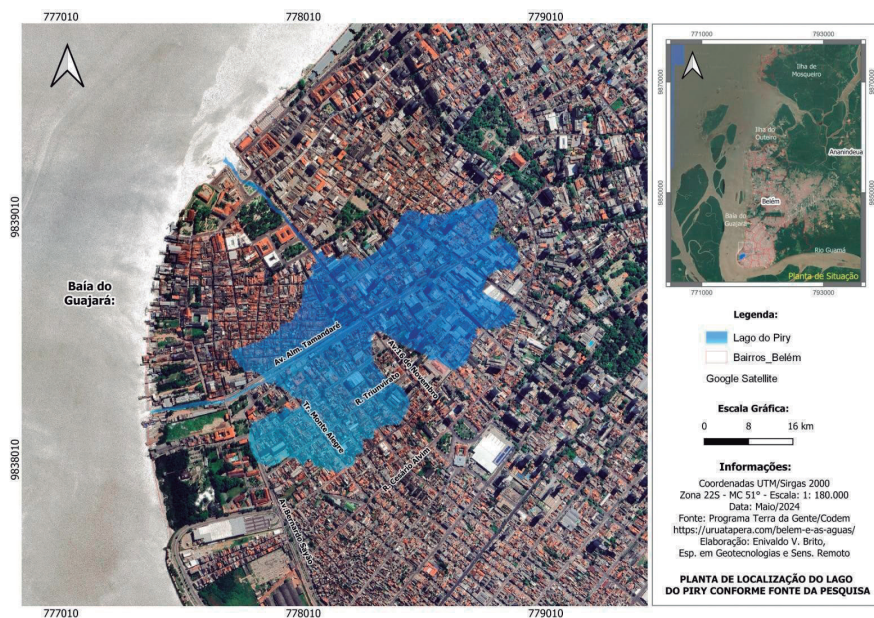


Fonte: Chaves (2016, p. 150).

No entanto, a ocupação de Belém não foi realizada obedecendo a uma ordem ou sequência, visto que alguns “obstáculos geográficos”, como o Alagado do Piry de Jussara, atualmente denominado de Avenida Almirante Tamandaré, por serem áreas alagadas não poderiam ser ocupadas, o que tornou a ocupação irregular pela necessidade de contorno dessas áreas mais baixas e alagadas (Convênio, 1976).

No mapa abaixo, podemos perceber a localização através da representação do Alagado do Piry de Jussara do Século XVIII, de como seria na Belém atual. A área hoje está urbanizada, o que restou do igarapé foi reduzido a um canal como o da Almirante Tamandaré, que mais parece um esgoto a céu aberto e o qual foi aterrado. Essas áreas onde antes era um igarapé são as mais propensas a alagamentos, principalmente quando as marés estão altas.

Figura 06 – Representação do Canal do Piry do século XVIII na Belém atual



Fonte: Elaborado por Enivaldo Brito, 2024.

Essas intervenções buscavam não apenas garantir a salubridade da cidade, mas também promover o desenvolvimento econômico, com a construção de estruturas portuárias que eliminavam bancos de areia e praias, além da supressão de meandros de igarapés e rios urbanos. Assim, a relação entre cidade e água em Belém é complexa, pois é influenciada por aspectos históricos, econômicos e funcionais. Como aponta Juliano Pontes (2015), os corpos d'água desempenharam e continuam a desempenhar um papel crucial na morfologia urbana de Belém, influenciando a paisagem, as atividades econômicas, o desenho urbano e a funcionalidade da cidade.

Thales Miranda (2020) destaca que a intensificação dos aterros, no final do século XIX e início do século XX, visava à expansão e à “valorização” da terra urbana, e alterou a dinâmica natural dos rios e igarapés; isso intensificou os problemas de drenagem e alagamentos em áreas de baixada. Essa produção

do espaço urbano em Belém, marcada por desigualdades, resultou em consequências socioambientais negativas, que afetam, principalmente, as populações localizadas nessas áreas, conceituadas por Thales Miranda (2020) como áreas de baixada. O autor explora a classe e a raça como categorias estruturantes nesse processo, com foco na racialização do debate socioespacial e nas consequências da urbanização.

O desenvolvimento urbano de Belém se entrelaça com a tentativa de controlar e modificar o curso das águas (Pontes, 2015; Miranda, 2020). Desde seus primórdios, no século XVII, quando a cidade se dividia em dois assentamentos separados por um rio e o pântano do Alagado do Piry de Jussara (figura 01), a busca por dominar a natureza se fez presente. A drenagem do pântano no início do século XIX, para integrar as áreas da Cidade e da Campina, e a construção de diques, aterros e canais, como o Canal da Tamandaré, exemplificam essa tendência.

A presença da água influenciou a organização espacial da cidade, suas atividades econômicas, as formas de ocupação do território e as relações sociais (Pontes, 2015). Juliano Pontes (2015) afirma que a água em Belém é “paisagem, veículo, substância e recurso”, configurando-se como um elemento central na identidade da cidade. Nesse sentido, a formação socioespacial de Belém é marcada por processos históricos de ocupação e segregação que se iniciam no período colonial e se perpetuam até os dias atuais. A exploração dos recursos naturais da Amazônia, como as drogas do sertão e a borracha, impulsionou a ocupação do território e a formação de uma estrutura social desigual, com a concentração de poder e riqueza nas mãos de uma elite branca e a exploração da mão de obra indígena e negra.

Penteado (1968 *apud* Pontes, 2015) destaca a precariedade da urbanização em Belém, marcada por alta irregularidade fundiária e urbanística, contribuindo para a segregação espacial. Áreas vulneráveis, ocupadas por populações de baixa renda, são relegadas a condições precárias, enquanto as áreas nobres recebem melhor infraestrutura e serviços urbanos. Conforme Tales Miranda (2020), desigualdades de classe e raça foram elementos estruturantes na formação socioespacial de Belém, moldando a distribuição de recursos,

oportunidades e espaços urbanos de maneira desigual e excludente. Esses aspectos históricos e sociais deixaram marcas profundas na cidade, refletindo as injustiças presentes na sociedade brasileira e evidenciando a necessidade de políticas públicas e ações afirmativas para promover equidade e justiça social na capital paraense.

A partir do final do século XIX, a modernização capitalista de Belém, embora tenha adaptado a infraestrutura e os serviços urbanos às demandas da época, impactou a qualidade de vida da população e o equilíbrio dos ecossistemas. A busca por “modernizar” a cidade, com intervenções como a intensificação dos aterros (Miranda, 2020; Chaves, 2016), resultou na perda de áreas verdes, na degradação de ecossistemas como manguezais e na impermeabilização do solo, intensificando os problemas de drenagem e alagamentos, especialmente nas áreas de baixada, como observado nas figuras a seguir.

Figuras 07 e 08 – Alagamento nas ruas de Belém, após chuva



Fonte: Pesquisa de campo, novembro de 2022/maio de 2023.

Pontes (2015) e Miranda (2020) ressaltam as consequências socioambientais dessa urbanização: a perda de cobertura vegetal, que aumenta a impermeabilização do solo e agrava as inundações; a pressão sobre os recursos hídricos, com a degradação de rios, igarapés e manguezais; e a intensificação das mudanças climáticas, com alagamentos, aumento das temperaturas, ilhas de calor e redução da qualidade do ar.

É importante destacar que essa relação conflituosa com as águas se manifesta em diferentes escalas, desde as grandes obras de engenharia até as práticas cotidianas dos moradores. Como aponta Ingold (2000), o ambiente não é apenas um cenário passivo, mas um agente ativo na vida social. Em Belém, a água se impõe como uma força que molda as relações entre as pessoas e o espaço, desafiando as tentativas de controle e demandando adaptação constante.

Diante dessas consequências socioambientais, torna-se fundamental a implementação de políticas públicas e práticas de planejamento urbano sustentável, que promovam o uso racional dos recursos naturais, a preservação dos ecossistemas locais e a melhoria da qualidade de vida da população. A compreensão das especificidades de Belém, construída sobre os rios e moldada por sua relação com as águas, revela a importância de políticas que integrem as dimensões sociais, ambientais e econômicas para o desenvolvimento sustentável da cidade.

As áreas de baixada em Belém, historicamente negligenciadas pelas políticas públicas, caracterizam-se pela precariedade das condições de vida, com acesso limitado a serviços básicos como saneamento, saúde, educação e transporte. A ocupação desordenada do território, muitas vezes em áreas de risco ambiental, como as várzeas, agrava a vulnerabilidade socioambiental dessas populações, expondo-as a alagamentos, doenças e dificuldades de acesso aos espaços da cidade.

A falta de infraestrutura e a precariedade dos serviços públicos nas áreas de baixada restringem as possibilidades de mobilidade urbana e acesso a oportunidades de trabalho, educação e lazer. Essa realidade reforça o ciclo de pobreza e exclusão social, ou seja, a perpetuação das desigualdades como limitante do exercício pleno da cidadania. As baixadas, em Belém, representam a materialização da desigualdade socioespacial e da exclusão social. Elas são o resultado de processos históricos de segregação e marginalização, que negaram às populações que nelas residem o acesso a condições dignas de vida e à cidade.

2. Direito à moradia e à mobilidade urbana em Belém

2.1 Moradia como Direito Humano

O direito à moradia é um direito humano fundamental, reconhecido pela Declaração Universal dos Direitos Humanos e por diversos tratados internacionais. No entanto, em Belém, o acesso à moradia digna é comprometido pelas desigualdades sociais, pela especulação imobiliária e pela falta de políticas públicas habitacionais eficazes. A Constituição Federal de 1988 define a moradia como um direito social, e o Estatuto da Cidade (Lei nº 10.257/2001) estabelece diretrizes para a política urbana, com o objetivo de garantir o direito à cidade e promover a justiça social. No entanto, a aplicação desses instrumentos legais ainda enfrenta desafios em Belém, especialmente em relação às áreas de baixada, onde a regularização fundiária e o acesso à moradia digna são prioridades.

O direito à moradia é muito mais que um teto para morar. Lopes *apud* Blanco afirmou que o problema vai além; para ele, é necessária a “criação de um mínimo de infraestrutura, de modo que o indivíduo possa permanecer no local dignamente com acesso aos meios básicos de sobrevivência de qualquer ser humano, quais sejam: água, luz, acesso a transporte, dentre outros” (2017, p. 35). Ferreira e Santos (2015) vão além, pois para eles o direito à moradia é mais amplo do que simplesmente a aquisição de um teto, é mais do que o simples morar, devendo contribuir para o alcance das condições materiais de desenvolvimento digno ao sujeito de direito.

A ocupação do espaço urbano, portanto, expressa as desigualdades sociais do mundo globalizado, com o direito à moradia subordinado ao capital, é uma mercadoria que facilita a ocupação de territórios cada vez mais periféricos, afastados dos centros urbanos, os quais são caracterizados pela carência de infraestrutura, acessibilidade a serviços de saúde, saneamento básico e ainda com pouca mobilidade urbana, acentuando os contrastes espaciais das cidades.

Contraditoriamente, em Belém, o centro urbano é bem próximo à periferia; podemos dizer que a periferia está no centro urbano, conforme afirma Soares (2016, p. 30) em sua tese de doutorado intitulada *Memória ambiental na Bacia do Una. Estudo antropológico sobre transformações urbanas e políticas públicas de saneamento em Belém (PA)* constata que “essa proximidade é um reflexo, por um lado, de uma característica de Belém, isto é, a proximidade geográfica entre centro e periferia, o que não contribui para diminuir as diferenças nas maneiras de experimentar a cidade e o aparelhamento urbano nas áreas baixas e nas áreas altas”.

A especulação imobiliária, a valorização de determinadas áreas da cidade e a falta de investimentos em habitação social contribuem para agravar o problema da moradia em Belém. Como aponta Rolnik (2015), a produção da cidade neoliberal prioriza os interesses do mercado imobiliário, gerando segregação e exclusão social. Em Belém, essa dinâmica se manifesta na expansão de condomínios fechados e empreendimentos de luxo em áreas nobres, enquanto as áreas de baixada permanecem em situação de abandono e precariedade.

É fundamental que as políticas públicas habitacionais em Belém adotem uma perspectiva de direitos humanos, e considerem as necessidades e as especificidades das populações mais vulneráveis. A regularização fundiária, a produção de habitação social em áreas bem localizadas e o acesso a crédito habitacional são medidas essenciais para garantir o direito à moradia digna para todos os cidadãos.

Vale ressaltar que Belém possui um considerável déficit habitacional, concentrado principalmente nas periferias; assim, a busca por moradia leva muitas vezes à ocupação irregular e de áreas de risco, gerando conflitos e desafios para a gestão urbana, e não é raro encontrar, em Belém, famílias que vivem em condições precárias, habitando moradias inadequadas, sem estrutura e sem saneamento básico. Além disso, a valorização dos imóveis tem dificultado o acesso à moradia por famílias que são de baixa renda; tais problemas têm suas raízes na desigualdade social e na concentração de renda, em que poucos têm muito e muitos não têm o básico, e estão vivendo em moradias precárias. É

notório que Belém está vivenciando um crescimento desordenado da cidade, sem planejamento urbano, o que vem agravando a problemática da moradia, aliada à ausência de políticas públicas e implementação de programas habitacionais que têm sido insuficientes para dar conta da situação em que a cidade se encontra.

2.2 Mobilidade Urbana e Desigualdades

O século XXI trouxe mudanças significativas no cenário sociodemográfico de Belém, capital do Pará. A cidade experimentou um crescimento populacional notável, acompanhado por alterações na distribuição espacial e na dinâmica econômica. No entanto, esse desenvolvimento não ocorreu de maneira equitativa, acentuando desigualdades sociais e espaciais que já existiam, com repercussões diretas na mobilidade urbana.

A partir de 1950, tornou-se evidente a transformação dos padrões de deslocamento no Brasil. O rápido crescimento dos centros urbanos, impulsionado pela industrialização, resultou em uma migração significativa da população rural para as cidades, alterando a estrutura social de predominantemente rural para urbana (Ministério das Cidades, 2015). Essa expansão desordenada intensificou a segregação socioespacial, impactando a mobilidade.

A população de baixa renda, em grande parte dependente do transporte público, enfrenta deslocamentos diários longos e custosos, frequentemente em serviços de baixa qualidade. Uma pesquisa do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA, 2019) indicou que, em média, essa parcela da população em Belém gastava 27% de sua renda com transporte público. Além disso, a falta de integração entre diferentes modais e a precariedade da infraestrutura cicloviária, conforme apontado por Ribeiro (2018), agravam ainda mais a situação, especialmente para as mulheres, que frequentemente precisam equilibrar trabalho, tarefas domésticas e cuidados com os filhos.

As desigualdades sociais e espaciais em Belém foram aprofundadas no século XXI, refletindo-se diretamente na mobilidade urbana. A expansão desordenada, a segregação socioespacial e a escassez de investimentos

em transporte público de qualidade são fatores que contribuem para a precarização da mobilidade, afetando especialmente mulheres e populações de baixa renda. Diversas políticas de gestão urbana foram implementadas ao longo dos anos em Belém, visando enfrentar os desafios impostos pelo crescimento geográfico da cidade.

Conforme contextualiza Paulo Santarém (2024), o GEIPOT surgiu como parte de um esforço nacional de integração voltado ao transporte de mercadorias em todo o Brasil. Com sede em Brasília e representações em várias cidades, incluindo escritórios regionais em Recife, Rio de Janeiro e Porto Alegre, e locais em Belém, Salvador, Fortaleza, Maceió, São Paulo, Florianópolis e Pelotas, além de uma representação em Belo Horizonte (GEIPOT, 1978), o órgão articulou centenas de técnicos em formações nacionais e internacionais. Essas formações, juntamente com cooperações técnicas com planejadores estrangeiros, cursos e publicações, contribuíram para a formulação de planos e diretrizes para o setor de transportes em nível nacional. Em 1972, o GEIPOT estabeleceu uma assessoria especial focada em estudos de transportes urbanos, resultando em análises específicas para diversos modais em várias cidades brasileiras (Santarém, 2024).

O aumento do poder aquisitivo, combinado com um transporte público deficiente e incentivos governamentais, impulsionou o crescimento da frota de veículos no Pará (Vasconcellos et al., 2011). Segundo o Censo Demográfico de 2022 (IBGE), enquanto a média brasileira é de um carro para cada 3,32 habitantes, o Pará registrou um crescimento expressivo, com um novo veículo emplacado a cada quatro minutos, totalizando 126,3 mil novos registros. Esse crescimento supera o aumento populacional, que foi de 71,8 mil pessoas no mesmo período (O'Estado, 2023). A frota paraense é predominantemente composta por motocicletas, com um acréscimo de 80 mil unidades, enquanto os carros de passeio aumentaram em 20 mil, resultando em uma média de 5,91 motos por habitante no estado. Seis municípios paraenses estão entre os 100 que mais emplacaram veículos em 2022: Belém, Parauapebas, Ananindeua, Marabá, Santarém e Castanhal, sendo que Parauapebas superou 11 capitais nesse aspecto.

A densidade da frota varia no estado. Municípios do sul, como Tucumã e Redenção, têm uma média próxima de um veículo por habitante, enquanto Afuá, na Ilha do Marajó, apresenta uma relação de um veículo para cada 2.535 habitantes, refletindo diferenças socioeconômicas e regionais. O crescimento da frota, especialmente de motocicletas, impacta a segurança no trânsito. Dados do Ministério da Saúde mostram que as cidades paraenses estão entre as que registram os maiores índices de acidentes envolvendo motocicletas, ressaltando a necessidade urgente de atenção no planejamento de políticas de mobilidade urbana e segurança viária no estado.

Nos anos 1990, o transporte urbano em nível federal não recebeu destaque considerável, e os estudos e políticas relacionadas às bicicletas permaneceram estagnados desde a década de 1980. Contudo, em 1999, o GEIPOT contratou dois ex-técnicos, Antonio Carlos de Mattos Miranda e José Carlos Aziz Ary, para realizar uma pesquisa nacional e atualizar o Manual de Planejamento Cicloviário, originalmente elaborado por eles em 1976 e reeditado em 1984. Os resultados dessa pesquisa culminaram na publicação de “Planejamento Cicloviário: Diagnóstico Nacional” e do novo “Manual de Planejamento Cicloviário” em 2001, pouco antes da extinção do GEIPOT. Em março de 2000, o GEIPOT promoveu o seminário “Bicicleta: uma contribuição ao seu uso no Brasil” (Confederação Nacional de Municípios, 2023).

É importante destacar que o “Manual de Planejamento Cicloviário: uma política para bicicletas” buscava reconhecer a importância da bicicleta no planejamento urbano, em um contexto em que as cidades brasileiras eram predominantemente estruturadas para o automóvel (Pancotto, 2023). Porém, foi somente com a promulgação da Lei 9.503/2007, que instituiu o Código de Trânsito Brasileiro (CTB), que a bicicleta passou a ser oficialmente reconhecida como um meio de locomoção, o que impulsionou sua inclusão nas políticas públicas de mobilidade.

A bicicleta, como representação de uma mobilidade ativa e sustentável, desafia o modelo dominante do automóvel e questiona a distribuição desigual do espaço urbano. Pedalar pela cidade se torna um ato de reivindicação, evocando as reflexões de Henri Lefebvre (2001) sobre o “direito à cidade”, que

argumenta que o espaço urbano deve ser um bem comum acessível a todos. A pesquisa antropológica sobre o uso da bicicleta em Belém tem revelado as contradições presentes na cidade, expondo as tensões entre a legislação e a prática, a ordem e a desordem, o respeito e a transgressão.

O Código de Trânsito Brasileiro (CTB) classifica a bicicleta como um “veículo de propulsão humana, com duas rodas”, distinguindo-a de motocicletas e veículos similares. Circular pelas vias do país é um direito dos ciclistas, mas também requer responsabilidades e a observância de regras de tráfego. Adriana Pancotto (2023, p. 80) ressalta a hierarquia de segurança no trânsito, em que veículos maiores têm a responsabilidade de garantir a segurança dos menores, e os ciclistas devem ceder passagem aos pedestres.

Um dos principais desafios enfrentados é a segurança viária. Os elevados índices de acidentes de trânsito, que envolvem especialmente motociclistas e ciclistas, destacam a necessidade urgente de investimentos em infraestrutura, educação e fiscalização. A acessibilidade também se revela um ponto crítico em Belém. Segundo uma pesquisa do Portal Mobilize realizada em 2021, a cidade ocupa a primeira posição no ranking das piores calçadas do Brasil, com um índice de 4,52, considerado “ruim”. As calçadas irregulares, a ausência de rampas e a sinalização inadequada dificultam o deslocamento de pessoas com deficiência, idosos e crianças. Além disso, a poluição atmosférica e sonora gerada pelo intenso tráfego de veículos compromete a saúde pública e o meio ambiente.

Apesar de ser uma opção de transporte sustentável e eficiente, a bicicleta ainda enfrenta barreiras para se consolidar como uma alternativa segura em Belém. O desrespeito às ciclovias e ciclofaixas, frequentemente invadidas, utilizadas para estacionamento irregular ou ultrapassagens perigosas, cria um ambiente hostil e inseguro para os ciclistas, desestimulando seu uso diário. A reportagem “Número de multas por transitar na ciclofaixa aumenta mais de 100% em Belém em 2023”, de Gabriel Pires (2024), ilustra essa realidade, revelando as infrações mais comuns: carros estacionados em ciclofaixas, motoristas dirigindo perigosamente próximos aos ciclistas, o uso das ciclofaixas como “atalho” e o descarte de lixo nesses espaços.

A fiscalização realizada pela Secretaria de Mobilidade Urbana (SEMOB) é essencial, mas se mostra insuficiente para garantir o respeito às ciclofaixas e a segurança dos ciclistas em Belém. A exigência de flagrante para a aplicação de multas, em um contexto de recursos limitados e desrespeito generalizado às normas, compromete a efetividade da fiscalização. A situação se agrava com o registro de infrações cometidas pelos próprios agentes de trânsito, o que fragiliza a credibilidade da instituição e reforça a sensação de impunidade entre os motoristas.

Figura 9 e 10 – Agente de trânsito parado na ciclofaixa da Doca; Motoqueiros na ciclofaixa da João Paulo II



Fonte: Instagram do Bt+ e da cicloativista Ruth Costa, 2023.

Em Belém, a precariedade dos sistemas de transporte público, a falta de infraestrutura ciclovária e as dificuldades de deslocamento nas áreas periféricas impactam diretamente a qualidade de vida e reforçam as desigualdades sociais. O transporte público em Belém é caracterizado por longos tempos de espera, superlotação, itinerários deficientes e baixa qualidade dos serviços. Essa realidade dificulta o acesso a oportunidades de trabalho, educação e lazer, especialmente para a população residente em áreas periféricas, também conhecidas como áreas de baixada.

A falta de investimentos em infraestrutura cicloviária e em modais de transporte alternativos, como o transporte fluvial e frota de ônibus reduzida, limita as opções de deslocamento e reforça a dependência do transporte público rodoviário. As desigualdades na mobilidade urbana refletem as desigualdades socioespaciais presentes em Belém. As áreas nobres da cidade contam com melhor infraestrutura viária e maior oferta de transporte público, enquanto as áreas periféricas sofrem com a precariedade dos serviços e a falta de acesso a opções de deslocamento.

Para superarmos esses desafios, é necessário investir em um sistema de transporte público de qualidade, com ampliação da oferta de serviços, melhoria da infraestrutura e integração entre os diferentes modais. A implementação de políticas que incentivem o uso da bicicleta e a criação de ciclovias também são fundamentais para promover a mobilidade sustentável e democrática.

2.3 As “baixadas” e o acesso à cidade

A formação socioterritorial de Belém e a produção das “baixadas” impactam diretamente o direito à moradia e à mobilidade urbana das populações que residem nessas áreas. A falta de infraestrutura, a precariedade dos serviços públicos e as dificuldades de acesso aos espaços da cidade restringem as possibilidades de desenvolvimento e reforçam a exclusão social.

As “baixadas” em Belém se caracterizam por um processo histórico de marginalização e negligência por parte do poder público. A falta de saneamento básico, a precariedade das vias de acesso, a ausência de equipamentos públicos e a dificuldade de acesso ao transporte público configuram um quadro de desigualdade e exclusão social. A relação com a água nas “baixadas” é marcada pela vulnerabilidade aos alagamentos, que causam prejuízos materiais, riscos à saúde e interrupção das atividades cotidianas. A ocupação desordenada do território, em áreas de risco ambiental, agrava essa vulnerabilidade e expõe a população a situações de risco.

Para garantir o direito à moradia e à mobilidade urbana nas “baixadas” de Belém, é fundamental que as políticas públicas adotem uma perspectiva integrada, que considere as especificidades dessas áreas e as necessidades da população. A regularização fundiária, a urbanização de assentamentos precários, a implementação de infraestrutura básica e a melhoria do acesso ao transporte público são medidas essenciais para promover a inclusão social e a justiça socioespacial.

A Regularização Fundiária Urbana também é um fator que impacta no direito à moradia e na mobilidade urbana, pois é um conjunto de normas jurídicas, urbanísticas, ambientais e sociais utilizadas para a regularização de núcleos urbanos informais e é uma ferramenta que passou a ter caráter de segurança social e econômica através do título de propriedade, pois a maioria dos imóveis do município de Belém encontra-se em situação de irregularidade fundiária; isso significa dizer que os moradores podem sofrer ameaças de expulsão dos imóveis, principalmente aqueles que residem em comunidades urbanas e assentamentos informais e não possuem a segurança jurídica da posse de seus imóveis. Assim, a regularização fundiária urbana também prevê uma série de melhorias habitacionais que poderiam permitir a concretização do direito à cidade caso fossem executadas como descrito na legislação, o que não acontece na prática.

A regularização deve ser uma política pública a ser garantida pelo poder público, com mecanismos que incluam a reprodução da classe trabalhadora dentro desses territórios, promovendo uma “integração socioespacial” (Fernandes, 2002) que supere o patrimonialismo a que os imóveis estão subordinados, pois, ao mesmo tempo em que garante direitos aos moradores, pode gerar um paradoxo: a valorização dos imóveis e o aumento dos custos associados à propriedade.

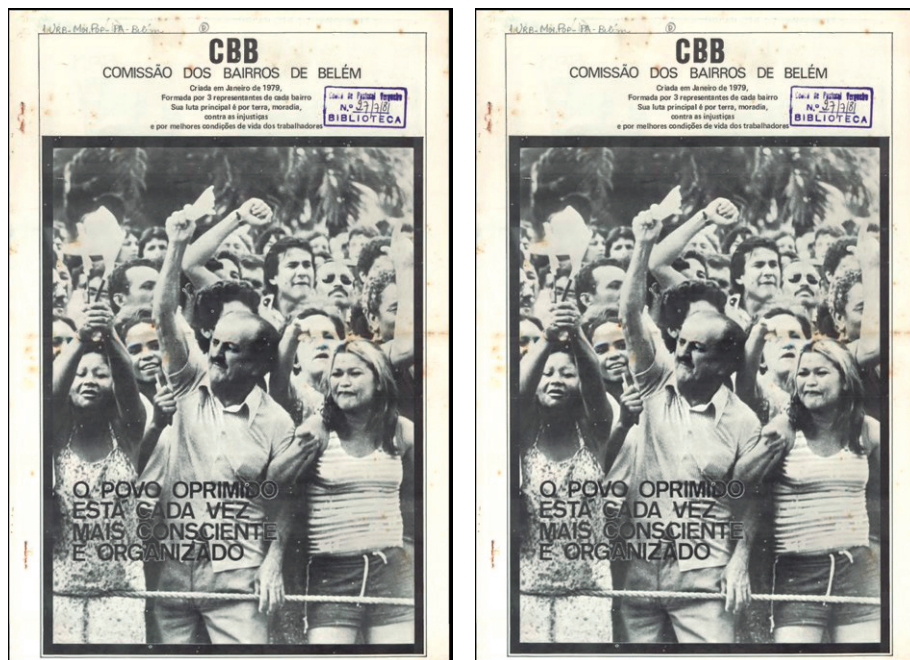
É importante destacar que a garantia do direito à moradia e à mobilidade urbana nas “baixadas” de Belém requer a participação ativa da população na elaboração e implementação das políticas públicas. É válido expressar os

diversos movimentos de luta por moradia existentes no município de Belém, como, por exemplo, o Movimento Habitar Belém - MOHAB, fundado em 2005, e a Associação de Moradores de Terrenos de Marinha do Estado do Pará - AMTEMEPA, fundada em 2007. Os movimentos sociais que têm como foco a moradia não são recentes, prova disso é a Comissão de Bairros de Belém - CBB, que tem sua fundação datada de 1982, mas foi criada em 1979, atualmente extinta, que já lutava por moradia em Belém. O documento abaixo trata-se de uma cartilha elaborada pela CCB e tinha como frase de capa “O povo oprimido está cada vez mais consciente e organizado”.

Em outro trecho da cartilha, é possível perceber que os moradores já se identificavam como de baixadas e que já se organizavam para exigir políticas públicas que pudessem resolver os problemas desses locais:

Se hoje o povo invade as praças, toma as ruas em passeatas, exige do Governo soluções para seus problemas, protesta, é porque sua condição subumana o força a isso. É o que afirmam os moradores das baixadas, os trabalhadores membros da Comissão dos Bairros de Belém, os padres, os Agentes de Pastoral, as diretorias dos Centros Comunitários, enfim todos que, de uma forma ou de outra dedicam-se à organização das lutas populares (Cartilha da Comissão de Bairros de Belém, 1979, p. 2).

Figura 11 e 12 – Capa e página 2 da Cartilha da Comissão de Bairros de Belém de 1979



Fonte: Caderno “D” do matutino “O ESTADO DO PARÁ”, dos dias 26 e 27 de outubro de 1980. Disponível em: <https://www.cpvsp.org.br/upload/periodicos/pdf/PICBBPA011979000.pdf>.

Dessa forma, a democratização do espaço urbano e o reconhecimento da cidadania das populações excluídas dos processos decisórios são condições essenciais para a construção de uma cidade mais justa e igualitária.

2.4 Movimentos de bicicleta em Belém

Durante a pesquisa de campo da dissertação “Mulheres, bicicletas e itinerários”, de Mayara Teodoro (2024), em Belém, apenas três coletivos estão atuando na cena cicloativista no cenário nacional. A Bike Anjo Belém (BABEL) destaca-se como um movimento ativista que, a partir de seus pilares, inspirou a criação de outros coletivos com o público-alvo diferente, mas com o

mesmo objetivo: tornar a cidade mais ciclável e possibilitar o acesso à cidade de forma segura, com os coletivos “Pedala, Mana!”, e o coletivo ParáCiclo. Juntos, esses grupos formam uma rede de apoio e ativismo que promove a cultura da bicicleta e luta por melhores condições de mobilidade urbana em Belém.

A BABEL, por meio de suas Escolas Bike Anjo (EBA), capacita pessoas para pedalarem com segurança, oferecendo orientações que visam desenvolver a autonomia no trânsito. O “Pedala, Mana!”, focado no empoderamento feminino, estimula mulheres a superarem seus medos e a ocuparem o espaço público com confiança e liberdade. Já o ParáCiclo se dedica à promoção de políticas públicas e campanhas de conscientização, buscando uma cidade mais inclusiva e democrática para todos os ciclistas. Esses movimentos, interligados em suas ações e propósitos, estão construindo uma Belém mais humana, sustentável e acessível, desafiando o predomínio do automóvel e reivindicando o direito à cidade sobre duas rodas.

3. Considerações Finais

A análise da influência da formação socioterritorial de Belém no direito à moradia e à mobilidade urbana nos mostra a relação entre a cidade, as águas e os processos históricos de ocupação e segregação. A produção das “baixadas”, também conhecidas como periferias e espaços de vulnerabilidade socioambiental e exclusão social, mostra a necessidade de políticas públicas que promovam a justiça social, a inclusão e o desenvolvimento sustentável da cidade. A garantia do direito à moradia e à mobilidade urbana na região metropolitana de Belém, especialmente para as populações residentes em áreas de baixada, requer uma abordagem integrada que considere as dimensões social, ambiental e econômica do desenvolvimento urbano. É fundamental superar a lógica da segregação e da exclusão, promovendo a integração das baixadas ao tecido urbano e garantindo o acesso a serviços básicos, infraestrutura e oportunidades.

O direito à moradia e à mobilidade urbana são temas complexos e urgentes em qualquer cidade, e em Belém não seria diferente, pois quando voltamos

à sua história e cultura, percebemos os significativos desafios na garantia desse direito básico da população que, frente ao crescimento populacional e à consequente demanda por moradia, requer investimentos financeiros e a implementação de programas habitacionais em escala considerável, além da articulação entre as esferas governamentais e sociedade civil para que sejam executadas políticas públicas eficazes. Além disso, é importante regularizar as áreas ocupadas, garantindo assim a segurança jurídica aos moradores e promovendo, com isso, o desenvolvimento urbano.

A demanda por moradia se choca com um significativo déficit habitacional, agravado por fatores como a desigualdade social e o crescimento desordenado da cidade, que se juntam à falta de políticas públicas que sejam eficazes. Assim, podemos concluir que o problema é multifacetado, pois a problemática não se resume à falta de locais para residir, mas à qualidade dessas moradias, além da sua localização e o acesso a serviços essenciais. Outro fator é a desigualdade social, a qual se apresenta como fator determinante à limitação do acesso à moradia, com grande concentração de renda que gera pobreza e exclusão. Outro agravante é o crescimento urbano que aliado à falta de planejamento da cidade e à ocupação irregular e de áreas de risco contribuem para a precariedade das moradias e formação de assentamentos precários, que aliados a políticas públicas insuficientes impactam diretamente no direito à moradia e à mobilidade urbana do Município.

A perspectiva socioantropológica contribui para esse processo ao analisar as interações entre humanos e não humanos na produção do espaço urbano, no qual as formas, como a água e o ambiente construído, moldam as condições de vida e as relações sociais. A compreensão dessa dinâmica é essencial para a formulação de políticas públicas que promovam a justiça socioespacial e a sustentabilidade em Belém.

Além do mais, é importante destacar que na cidade seus atores modificam o espaço e são por ele modificados, se organizam e organizam formas de conquistar o seu espaço dentro do urbano, buscando por integração e se sentir parte da cidade, com alternativas criadas nas próprias “baixadas”. A Antropologia busca apreender as dinâmicas e transformações da sociedade ao

longo do tempo, considerando a dinâmica social e cultural, visto que a relação intrínseca entre vida urbana e as águas moldou a história, a cultura e o cotidiano de Belém e, com isso, a vida urbana de seus moradores, influenciando até os dias atuais.

A pesquisa desenvolvida neste artigo aponta para a necessidade de considerar as diversidades sociais, culturais e ambientais presentes nesses territórios. É fundamental ouvir as vozes dos moradores, compreender suas experiências e expectativas e incorporar seus saberes no planejamento de intervenções urbanas que promovam a inclusão social e a melhoria da qualidade de vida (Castro, 2018; Svampa, 2016), pois a construção de uma cidade mais justa e igualitária em Belém depende do compromisso de todos os atores sociais com a superação das desigualdades e a promoção do direito à cidade para todos os seus habitantes.

Referências

ABREU, P. V. L. de. A morfologia do plano de expansão da cidade de Belém e a estrutura fundiária do município no século XIX. **Belém: Dissertação de Mestrado**, 2016.

BLANCO, Thais. **Políticas Públicas Habitacionais**. Rio de Janeiro: Autografia, 2017.

CARDOSO, A. et al. A Metrópole Belém e sua centralidade na Amazônia oriental brasileira. **Eure (Santiago)**, v. 41, n. 124, p. 201-223, 2015. Disponível em: <https://dx.doi.org/10.4067/S0250-71612015000400010>. Acesso em: 15 abr. 2024.

CHAVES, T. A. P. de V. **O plano de urbanização de Belém: cidade e urbanismo na década de 1940**. 2016. 216 f. Tese (Doutorado em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém.

CONVÊNIO SUDAM/UFPA/CETUR. **Estudo de sistema viário da área metropolitana de Belém**. Belém, 1976.

CRUZ, E. **História de Belém**. Coleção Amazônica. Série José Veríssimo, v. 2, Belém: UFPA, 1973.

DA SILVA, Marcus Vinícius Pereira; DE LIMA, Aline Maria Meiguins. Reconstituição espaço-temporal do Alagado do Piry de Jussara, Belém-PA: evolução e impacto na urbanização. **Cerrados**, v. 19, n. 1, p. 113-139, 2021.

DIAS, C. S.; DIAS, S. I. S. Belém do Pará: história, urbanismo e identidade. **Planejamento Urbano e Regional: ensaios acadêmicos do CAUFAG**. Cascavel: Smolarek Arquitetura, 2007.

FERNANDES, Edésio. **Tudo deve ser regularizado?** In: INSTITUTO Pólis. Regularização da terra e da moradia. O que é e como implementar. São Paulo: Gráfica Peres, 2002.

FERREIRA, Fábio; SANTOS, Samuel. **O direito à moradia urbana e a expropriação social no Código Civil de 2002**. Revista de Direito da Cidade, v. 7, n. 2, p. 437-467, 2015. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/rdc/article/view/16971/12751>. Acesso em: 09 nov. 2023.

FISCHER, L. R. da C. **Ordenamento territorial e planejamento municipal: estudo de caso das limitações supralocais à aplicação do art. 30, VIII da Constituição de 1988, pelo município de Parauapebas, Pará**. 2014. 259 f. Tese (Doutorado em Direito) - Instituto de Ciências Jurídicas, Universidade Federal do Pará. Universidade Paris 13 centre de recherche sur l'action locale (tese en co-tutela/thèse en co-tutelle), Belém, 2014.

INGOLD, T. **The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill**. Londres: Routledge, 2000.

KATO, H. C. A.; DE SOUSA, D. N. **Belém do Pará: trajetória de uma cultura alimentar de mais de 400 anos de saberes e sabores**. Revista Humanidades e Inovação. v.7, n.16 – 2020.

LATOUR, B. **Reassembling the social: an introduction to actor-network-theory**. Oxford: Oxford University Press, 2005.

LEFEBVRE, H. **O direito à cidade**. São Paulo: Centauro, 2001.

MELLO, M. E. A. S. O regimento das missões: poder e negociação na Amazônia portuguesa. **Clio** - Série Revista de Pesquisa Histórica - N. 27-1, 2009.

MIRANDA, T. B. **A ilusão da igualdade: natureza, justiça ambiental e racismo em Belém**. Orientadora: Ana Cláudia Duarte Cardoso. 2020. 205 f. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) - Instituto de Tecnologia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2021. Disponível em: <http://repositorio.ufpa.br:8080/jspui/handle/2011/13873>. Acesso em: 05 abr. 2024.

PANCOTTO, Adriana. **Ciclismo/andar de bicicleta na cidade de Porto Alegre: performances e políticas públicas em tempos de pandemia**. 281 f. Orientadora: Fernanda Tarabal Lopes. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Escola de Administração, Programa de Pós-Graduação em Administração, Porto Alegre, 2023. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10183/263188>. Acesso em: 15 nov. 23.

PENTEADO, A. R. **Belém: estudo de geografia urbana**. Rio de Janeiro: Conselho Nacional de Geografia, 1968.

PONTES, J. P. X. Belém do Pará: cidade e água. **Cadernos Metrópole**, v. 17, n. 33, p. 41-60, 2015.

RODRIGUES, R. M. et. al. Urbanização das baixadas de Belém - PA: transformações do habitat ribeirinho no meio urbano. **Anais do XV ANPUR**, v. 15, n. 1, 2013. Disponível em: <http://anais.anpur.org.br/index.php/anaisenanpur/article/view/261>. Acesso em: 19 fev. 2025.

ROLNIK, R. **Guerra dos lugares: a colonização da terra e da moradia na era das finanças**. São Paulo: Boitempo, 2015.

SALLES, V. **O negro na formação da sociedade paraense**. Belém: Coleção Amazônica, Série José Veríssimo, n. 2, 1971.

SVAMPA, M. **Debates Latinoamericanos sobre desarrollo y territorio**. Guadalajara: CALAS, 2016.

VENTURA, Raul da Silva. Notas sobre a formação socioespacial da Amazônia. **Nova Economia**, 2020, vol. 30, no 2, p. 579-603.





A RODA EM REDE: a atuação política de mulheres capoeiristas em tempos de isolamento

Luana de Nazaré Pinto Pena

Ao longo da história, os percursos dos movimentos sociais foram marcados por lutas populares embasadas por ações coletivas, visando os interesses comuns dos indivíduos, como a formação de sindicatos, por exemplo, criando assim redes de solidariedade. Como apontou Jorge Alberto S. Machado (2007), antes dos anos 1970, era corriqueiro atrelar a atuação dos movimentos sociais à luta de classes que se desenrolava com a ascensão do sistema capitalista, porém, segundo o autor, essa teoria foi se desmanchando na medida em que se foi tendo conhecimento da existência de outros movimentos que estavam lutando por diferentes demandas pelo mundo, como os movimentos feministas, ambientalistas, de pessoas negras e outros.

Segundo Manuel Castells (2014), a atuação dos movimentos sociais geralmente se dá através de tensões, desconfiança e descontentamentos que esses indivíduos possuem com as instituições políticas que deveriam administrar a sociedade, e os forçam a fazer reivindicações derivadas de seus descontentamentos de caráter sociopolítico e cultural frente às ações do Estado. Percebe-se, assim, que a existência dos movimentos sociais influencia na construção de atividades coletivas, moldando as ações de atores sociais e, assim, despertando um sentimento de identificação e representação afirmado através de discursos e práticas, que projetam uma sensação de pertencimento social nesses indivíduos (Gohn, 2011).

Com o avançar da tecnologia, foram surgindo novas formas de organização para os movimentos sociais que foram fortalecidos pelas plataformas virtuais e o ativismo dos seus agentes em rede, já que passou a existir uma mídia capaz de mobilizar seus usuários a refletir sobre problemas sociais, transformando as redes sociais virtuais em protagonistas do ativismo *on-line*, chamado por alguns teóricos de *ciberativismo*.

O surgimento desse *ciberativismo* deu voz e uniu pessoas comuns em rede virtual e, conseqüentemente, em manifestações de rua, permitindo que os agentes sociais assumissem novamente o papel de atores políticos da sociedade, possibilitando uma extensão mundial dos movimentos sociais. De acordo com Castells (2014), os movimentos sociais do nosso século “são conectados de múltiplas formas”, utilizando redes sociais *on-line* e *off-line*, através de redes sociais já formadas anteriormente e também por aquelas formadas durante a atuação do movimento.

É importante salientar que, apesar de a internet ampliar a comunicação, facilitando a formação de movimentos sociais e desencadeando o *ciberativismo*, ela não pode ser considerada uma tecnologia isenta dos interesses das grandes multinacionais normalmente sediadas nos Estados Unidos e que são monopolizadas por indivíduos que possuem discursos conservadores e antissociais que propagam as desigualdades sociais entre seus usuários.

Além disso, mesmo que esses movimentos se conectem nos espaços virtuais, nada os impede de estender sua atuação para os espaços *off-line*. Castells chama essa mobilidade de *espaço de autonomia*, identificando um terceiro espaço de atuação política desses movimentos, um espaço híbrido que, na realidade, é como as relações sociais são construídas atualmente, em que, mesmo quando estamos conectados nos espaços virtuais, não nos desvinculamos do *off-line* e vice-versa, vivemos entrelaçados por relações *on-off*.

Essas novas ações coletivas, somadas à utilização dos instrumentos virtuais, têm permitido a construção de novos atores sociais que surgem e se firmam em redes e sub-redes menores, seguindo uma lógica formadora de identidades, valores e ideologias que, quando conectados, se encorajam através de laços de solidariedade. Mas é importante salientar que a formação de redes

também pode suprimir a participação de outros indivíduos, aqueles que não se identificam com a atuação de determinado grupo.

Segundo Scherer-Warren (2006), é necessário atentar-se para o fato de que, em movimentos sociais, é possível encontrar disputas de poder, pois mesmo em círculos de poder mais democratizados, pode haver um indivíduo com mais poder de decisão ou influência no grupo. Sendo assim, percebe-se que as relações de poder podem se dar de acordo com a estrutura, intensidade e tipos de participação dos atores na rede.

Por fim, é necessário salientar que o ciberespaço não se tornou apenas um instrumento fundamental para a organização e articulação dos movimentos sociais, mas também possibilitou a criação de novos movimentos, novas formas de atuação, assim como a utilização desse espaço para disputas políticas e de poder, e tudo isso independente de aproximação geográfica.

Movimentos em rede e pandemia

Em 31 de dezembro de 2019, a Organização Mundial da Saúde (OMS) foi alertada sobre ocorrências de pneumonia na cidade de Wuhan, província de Hubei, localizada na República Popular da China. Tratava-se, então, de uma nova cepa de coronavírus que não havia sido identificada antes em seres humanos. Devido ao aumento de casos, em 30 de janeiro de 2020, a OMS declarou que o surto do novo coronavírus constituía uma Emergência de Saúde Pública de Importância Internacional (ESPII) – o mais alto nível de alerta da Organização, conforme previsto no Regulamento Sanitário Internacional, e em 11 de março de 2020, a Covid-19 foi caracterizada pela OMS como uma pandemia¹.

A medida adotada pelo governo chinês em Wuhan, e em outras cidades da China, de impor um confinamento, conhecido como lockdown, foi uma prevenção à epidemia pelo novo coronavírus e influenciou outros países a

¹ Segundo a Organização Pós-Americana da Saúde, o termo “pandemia” se refere à distribuição geográfica de uma doença e não à sua gravidade. A designação reconheceu que existiam surtos de Covid-19 em vários países e regiões do mundo.

fazerem o mesmo quando ela se tornou pandemia, como foi o caso do Brasil, que instaurou o isolamento social em 13 de março de 2020, pelo Ministério da Saúde que regulamentou as medidas de isolamento e quarentena que deveriam ser adotadas pelas autoridades sanitárias naqueles pacientes que estavam com suspeita ou infectados pela Covid-19.

Os pacientes com suspeita deveriam ficar isolados em hospitais ou em suas residências pelo período de 14 dias, que poderia ser estendido por igual período se constatada a necessidade após exame laboratorial, e os pacientes infeccionados deveriam ser submetidos à quarentena que era adotada pelo prazo de 40 dias. Além do *lockdown*, em que as pessoas deveriam ficar isoladas em suas casas com saídas restritas, outras medidas preventivas foram solicitadas pelas autoridades sanitárias, como a utilização de máscaras e álcool em gel pela população em geral.

Devido a essas medidas protetivas, o Estado utilizou-se da política do biopoder ao controlar não somente a circulação de pessoas, mas queria controlar também o corpo desses indivíduos e como as ações dos movimentos sociais eram pautadas em lutas diárias nas ruas, e no diálogo “entre corpos”, essas ações foram diretamente impactadas pela pandemia. Porém, mesmo antes dela, o movimento de rua já estava reduzido, sendo um dos prováveis fatores a presença em massa das pessoas nos espaços virtuais. O corpo tem uma função política muito importante nos movimentos de reivindicação e é indispensável na construção de autoridade e na ocupação de espaços. Além disso, o corpo nas ruas é um forte exemplo de ativismo desses movimentos, pois é um método de tornar públicas as reivindicações feitas.

Porém, apesar desse cenário que se deu principalmente no início da pandemia, alguns movimentos sociais continuaram suas lutas, como, por exemplo, os protestos de camponeses e indígenas na Bolívia, no ano de 2020, contra atos de violência de agentes do Estado que visavam políticos da oposição e jornalistas no período de eleições. No mesmo ano, houve também a aprovação de uma reforma constitucional no Chile que foi motivada por uma série de manifestações no país. Na Argentina, milhares de mulheres portando lenços verdes protestaram a favor dos direitos reprodutivos das mulheres,

assim como nos Estados Unidos, onde a chamada Black Lives Matter ganhou mais força após o assassinato brutal de George Floyd e derrotou o ex-presidente Donald Trump durante as eleições do país.

Esse aumento de lutas travadas em meio à pandemia, mesmo com uma série de restrições, deu-se por conta do alastramento de diversas crises mundiais nas últimas décadas, relacionadas tanto às questões de desigualdade social, mudanças climáticas, como também ao crescimento do conhecido etnocentrismo em nível global (Marques & Mendes 2023). Mas é preciso destacar que foi graças ao instrumento da internet que muitas causas tiveram alcance mundial, já que o *lockdown* era uma realidade de muitos países.

A pandemia da Covid-19 foi um contexto político favorável à atuação desses movimentos virtuais, como foi mostrado anteriormente. A base estrutural de todo movimento social é a construção coletiva, e a pandemia tomou um papel de realçar o sentimento de comunidade entre os indivíduos, porém destacou também a presença de nichos sociais, já que algumas pessoas correram mais riscos do que outras, como observou Boaventura de Sousa Santos: a pandemia da Covid-19 “não é cega, nem democrática” (Santos, 2020), elucidando a desigualdade social neste cenário.

A construção de redes de solidariedade em meio à pandemia também foi algo estritamente necessário para a manutenção do ativismo social desses movimentos. Esse sentimento de solidariedade foi o que fez Sabrina encontrar uma saída para continuar sua atuação política construída ao lado de mulheres na capoeira, mas que, devido ao isolamento social, foi suspensa nas ruas, porém precisava continuar de alguma forma, e foi através das *lives* no Facebook que ela deu seguimento à sua luta.

Mulheres na capoeira e em rede

No ano de 2020, durante o isolamento da pandemia da Covid-19, a capoeirista paraense Sabrina Silva realizou 60 *lives* com temas variados, destacando-se que 55 *lives* foram com o tema: “As conquistas das mulheres na capoeira”. Elas foram transmitidas pelo Facebook, a partir de 17 de maio

de 2020, e finalizadas em 10 de agosto de 2020. A primeira *live* teve como entrevistado o Mestre Walcir, seu pai, e como título: “Vivência do Mestre Walcir no Estado do Pará”. A *live* do Mestre Walcir foi somente sobre a trajetória dele, mas quando a *live* não tinha um Mestre homem, então o tema orientador era “As conquistas das mulheres na capoeira”, um título sem identificação de uma pessoa especificamente.

As transmissões começaram a ser gravadas na sala da casa de Sabrina, mas, por conta da agitação e do barulho, passaram a ocorrer em seu quarto. Ela contou que realizou uma estrutura para as gravações, colocou uma mesa, ventilador, um suporte para celular e a bandeira de seu grupo atrás de sua cadeira. Inicialmente, planejou que as *lives* tivessem cerca de uma hora de duração, porém, muitas passaram do horário estipulado, mas ela nunca contestou, porque acreditava ser importante para seu aprendizado e do público, então houve algumas com mais de três horas de duração. Sabrina também contou que havia um aspecto comum em todas as *lives*:

primeiro cumprimentar a galera ao vivo aos que assistem, eu sempre gosto de interagir com a pessoa que tá on-line, quando no meio da conversa entra um Mestre eu peço licença e apresento o Mestre como se estivesse também numa roda de capoeira, o Mestre chega e a gente para a roda, isso é um fundamento da hierarquia dentro da capoeira. (Áudio de WhatsApp em 11/08/2020).

Nessa fala acima, Sabrina explicou uma atitude que é tradição na capoeira, que é a base para a construção da hierarquia presente nesta prática, reproduzida nas *lives*: a saudação aos mestres assim que chegam, independentemente se isso significa a interrupção de algo que já estava acontecendo. Para Sabrina, é importante que ela traga as tradições presentes na roda de capoeira, já que ela mesma, em entrevista, revelou que o ato de fazer com que a *live* fosse um reflexo das rodas de capoeira foi algo intencional – tema que voltarei mais adiante.

A partir da terceira *live*, ela contou que organizou uma série de perguntas norteadoras baseadas em pesquisas e no seu próprio conhecimento sobre a capoeira, e diante dessas questões, percebe-se, de imediato, que há alguns

temas especialmente relevantes para ela: a diversidade de trajetórias entre as capoeiristas, os desafios de ser mulher na capoeira, o respeito pela prática e a conscientização em relação à pandemia da Covid-19. Algumas características foram recorrentes nas transmissões analisadas durante a pesquisa, como a utilização de cantigas de capoeira na introdução de cada encontro, sinalizando a tradição capoeirista que é de suma importância para que Sabrina conseguisse dar a face de roda em suas entrevistas.

A instabilidade das conexões da internet também foi algo que, além das repetidas perguntas, tornou-se recorrente em todas as *lives*. De modo rotineiro, a conexão e as conversas nas *lives* eram cortadas e explicitavam as condições de conexão local, já que quando se fala sobre acesso à internet no Norte do país, são visíveis marcadores de desigualdade, especialmente em relação à qualidade do serviço ofertado².

Sendo assim, a instabilidade da conexão foi um dos desafios para o desenvolvimento das *lives*, mas, apesar disso, mulheres capoeiristas perceberam nessa iniciativa de Sabrina uma janela para que fosse possível continuar a luta contra as assimetrias de gênero que antes se travavam no espaço *off-line*, a passarem a ser travadas no espaço *on-line* devido ao isolamento social.

1. “Uma andorinha só não faz verão”

A fim de dar ênfase à luta pela visibilidade da participação feminina na capoeira, Sabrina, através de suas *lives*, reuniu mulheres capoeiristas que buscam mostrar que, apesar de todo preconceito e repressão, continuam juntas no caminho que suas ancestrais iniciaram pela cooperação entre mulheres contra a subordinação de mulheres nesta prática.

A *live* que tinha como entrevistada Jeniffer Santos, conhecida na capoeira como Instrutora Margarida e participante do Movimento Capoeira Mulher, foi palco de algumas pontuações sobre as dificuldades de ser capoeirista mulher, começando por uma crítica em relação ao apoio aos eventos que são propostos

² O fato de a maioria das casas na região Norte estar conectada à rede, não significa que desfrutem do pleno potencial da internet.

por mulheres. Em uma fala ao Mestre Chaguinha que a parabenizou durante a transmissão, a capoeirista pontuou:

Mestre, eu que agradeço, a gente tem que agradecer, acho que a Sabrina tem a agradecer muito, de ter a situação dos Mestres apoiando, sabe? Isso é um ponto crucial que a gente tem que falar também, porque, assim, se o Mestre não teve a iniciativa de fazer, apoiem as suas alunas que estão fazendo, porque elas estão fazendo pela capoeira e pra capoeira. Então, importante a gente participar e motivar, pra que todo mundo participe, porque ninguém veio aqui pra ensinar nada pra ninguém, eu não tô aqui pra dizer como a capoeira tem que ser feita, a gente tá aqui pra conversar e se conhecer, tem gente que não me conhece e tem gente que eu conheci através das lives, então essa conexão é essencial, principalmente quando a gente tá nesse período de pandemia, entendeu? Porque tu és obrigada a ficar isolada e se distanciar de pessoas que você tanto gosta (Margarida, *live* em 09/06/2020).

Nessa fala, aparecem algumas tensões hierárquicas construídas, começando por um apoio que a Sabrina tem, que outras capoeiristas não possuem, que diz respeito ao apoio dos Mestres. Nota-se que o trabalho dela em “salvar” a capoeira é legitimado por ter o apoio de seu pai e de outros Mestres, consequentemente. “Eu não estou aqui para dizer como a capoeira tem que ser feita”, essa frase mostra o respeito que a capoeirista tem com os Mestres que estão presentes, com um certo receio de contrapô-los, mas ao mesmo tempo evidencia a importância do trabalho de Sabrina durante um período de isolamento, um trabalho que foi realizado por uma mulher capoeirista e não por um Mestre.

Seguindo sua fala, a capoeirista contou que, por muito tempo, a pessoa com quem ela se envolvia praticou relacionamento abusivo com uma outra mulher fora da capoeira e chegou até a mídia, e só então a verdade apareceu. “Eu era só uma menina e, querendo ou não, a graduação gera influência dentro da capoeira”, disse a instrutora. Essa discussão levantada por Margarida evidencia um paradoxo que o movimento de mulheres na capoeira tenta

desconstruir cotidianamente: o fato de a capoeira ter uma heterogeneidade interna, perpassada por hierarquias e legitimidades que são sustentadas em práticas de opressão das mulheres. Isso se torna evidente ao percebermos que, apesar dos avanços sobre a participação feminina na capoeira, ainda se percebe um apagamento explicitado pelo domínio masculino diante do papel secundário dado às mulheres, na prática.

Sabrina continuou explicando que foi exatamente nesse momento de angústia que Silvia Leão, fundadora do Movimento Capoeira Mulher, chegou em sua academia para convidar as meninas de seu grupo para participar das reuniões do 1º encontro do Movimento Capoeira Mulher³ que aconteceria no SESC (Serviço Social do Comércio). Explicou que o Movimento não é um evento e nem um grupo de capoeira, pois cada menina que dele participa tem o seu próprio grupo, e o trabalho desenvolvido nele é focado no social.

“Nessa questão toda do movimento, ele tem esse papel social, ele te ampara, ele te escuta, ele faz você perceber que você não é um número, que você não é uma figura de enfeite. Eu acredito que, pra mim, o papel do Movimento foi ele fazer eu perceber que eu poderia ser muito mais do que aquilo que eu imaginava que poderia ser dentro da capoeira, entendeu? E ele me deu pessoas que eu amo infinitamente, você não tem noção de quantas vezes eu já chorei na hora de voltar pra Macapá porque eu ia ficar longe das pessoas que eu amo, assim, o Movimento sempre foi e sempre será uma força motriz, junto com meu Mestre, junto com meu grupo, pra mim tá na capoeira”, afirmou emocionada a capoeirista (Margarida, *live* em 09/06/2020).

Na fala acima, Margarida citou a importância do Movimento Capoeira Mulher em vários momentos de sua vida, que a apoiou em situações difíceis dentro da prática, mostrando que a ação desse movimento vai para além da capoeira, constrói redes de mulheres que são permeadas pela assimetria de gênero, mas apesar de ela trazer para a discussão a presença dessas redes, ela

³ Movimento idealizado em 2022 por Silvia Leão, com o objetivo de unir mulheres de diferentes grupos de capoeira do estado do Pará no combate ao machismo e outros tipos de violência dentro e fora das rodas de capoeira.

atrela a sua gratidão ao seu Mestre, legitimando que a hierarquia da capoeira se sobressai em relação à luta pela visibilidade feminina.

Em um outro momento, ainda falando sobre desigualdades de gênero nesta prática, a capoeirista citou:

Fênix fez uma fala excelente uma vez, disse que poderia estar uma bateria formada, equilíbrio perfeito, mas se uma mulher está com o Berimbau por cinco minutos, o cara não vai no pandeiro, não vai na tabaca, vai selado na mão da menina. Sabe o que é? É que está tão enraizado isso que não percebem. Aí nesse nicho temos essa situação de relacionamentos abusivos, aí tem também a questão do assédio moral. Por quê? Porque quando você fica chateado por causa de alguma coisa que eu te fiz ou que eu te falei, e tu acha que é legal tu vir me dá-lhe uma ponteira⁴ pra me pagar no meio da roda (Margarida, *live* em 09/06/2020).

Nota-se que, muitas vezes, a desigualdade de gênero e o machismo, que são denunciados por essas mulheres, não são velados e, mesmo com muita luta, são recorrentes e escancarados. O silenciamento dessas mulheres se dá desde o ato de tirar o pandeiro de uma mulher, que por muito tempo era algo comum, até mesmo por agressões físicas dentro da roda. E a capoeirista continuou a discussão: “o maior conhecimento que eu tive dentro do Movimento Capoeira Mulher foi entender que eu não sou um objeto pra ser negociado, é entender que eu não preciso disputar espaço com mulher nenhuma porque tem espaço pra todas”. Percebe-se que a importância de destacar essa fala é mostrar que, apesar da existência dessa rede de mulheres que estava sendo fortalecida no momento de pandemia, ainda existem conflitos entre elas, e, posteriormente, ela ainda reforçou: “Você precisa das pessoas! E o Movimento vem pra isso, pra mostrar que você precisa das pessoas, você precisa das mulheres e as mulheres têm que respeitar umas às outras”.

Ao longo da transmissão, Margarida fez mais uma denúncia impactante quando disse: “Parem de oferecer as mulheres do Estado de vocês e do grupo

⁴ Movimento de ataque que consiste em dar um chute rápido com a ponta do pé. É uma técnica bastante comum na Capoeira Regional, criada pelo Mestre Bimba, mas também pode ser encontrada em outras vertentes da Capoeira.

de vocês como mercadoria quando vier gente de fora, tá bom? Porque vocês queimam as mulheres de uma forma que vocês não têm ideia”. A fala indicou que, além de todas as opressões, os corpos das mulheres são usados como objeto de troca com capoeiristas de outros Estados, em uma acusação explícita aos capoeiristas homens que circulavam entre elas.

Através de um comentário durante a live, Mestre Muzenza a questionou sobre as principais conquistas das mulheres na capoeira, então Margarida respondeu:

Eu acho que não é só uma, são várias, né? Eu, que elas entenderem que uma tem que ajudar a outra, sabe aquela história de uma sobe e puxa a outra? Eu acho que é o despertar da sororidade, eu acho que essa é uma grande conquista da mulher dentro da capoeira, sabe? Eu acho que é aprender a se impor, entendeu? Eu não digo na força bruta, não, eu digo através da fala, através da postura, é aprender a se impor dentro das rodas de capoeira, sabe? É tipo, eu comprei um jogo com uma mulher mais graduada que eu, ou comprei um jogo com um homem da mesma graduação que a minha, aí eu puxei pro lado, fiz um movimento, aí vem um camarada e me tirou, presta atenção! Eu acabei de comprar um jogo, o camarada não foi tirar o outro cara, ele veio me tirar, e aí eu fiz o que? Vou lá jogar com o camarada que veio me tirar, pra ele entender que o que ele tá fazendo não tá certo, que não pode me anular dentro da capoeira. Eu acho que essa é uma conquista, quando as mulheres começaram a sair de dentro da concha e entender que a gente faz parte de todo um contexto dentro da capoeira. Esse papo de dizer que a mulher é a beleza que veio enfeitar a capoeira, gente pelo amor de Deus, não façam isso (risos), a capoeira já é bela por si só, a gente tá ali na capoeira porque a gente ama a capoeira, porque a gente quer ver a capoeira crescer, a gente quer ajudar, a gente quer contribuir, a gente quer fazer com que a capoeira tenha a visibilidade que ela merece entendeu? A gente não tá ali pra deixar a capoeira mais bonita, sabe? Olha, presta atenção, toda vez que você fala que você tá ali pra deixar a capoeira mais bonita, eu acho que a Akotirene lá na ancestralidade tem um infarto, entendeu? A nossa principal conquista é a gente poder abrir a boca hoje em dia pra falar (Margarida, *live* em 09/06/2020).

Margarida citou em sua fala acima um silenciamento das mulheres ao longo de muito tempo na capoeira, que sempre esperaram ser protagonistas da própria história. Segundo Caroline Cardoso (2022), esse silenciamento é explicado por Grada Kilomba, uma artista e intelectual portuguesa, que em sua obra *Memórias da plantação* (2019), discorreu sobre a importância de falar sobre sua própria história como um ato político, assumindo o papel de sujeita e não mais de objeto, sendo quem descreve e não mais quem é descrita.

Sabrina perguntou à instrutora se ela teria alguma referência masculina ou feminina na capoeira. Ela respondeu que tinha várias, como o Mestre Tucano, porque achava incrível a capacidade que ele possui de gerir conflitos e acalmar os ânimos das pessoas. Já em relação à referência mulher, seria a Mestra Janja, por seu posicionamento de conquistar espaços como angoleira, e que, inclusive, achava um absurdo pessoas que não conhecem a história do Movimento Capoeira Mulher contestarem a decisão de Mestra Janja em considerar Silvia Leão como Mestra de capoeira em memória.

Emocionada, Margarida disse que tinha certeza que as pessoas que contestaram essa decisão não faziam ideia do quanto Silvia se tornar Mestra foi importante para sua família, já que eles viram alguém que amavam definir em uma cama de hospital dia após dia e que, mesmo doente, levava alegria para as pessoas. “A passagem da Silvia foi rápida, mas a falta que ela faz é absurda, porque ela foi uma pessoa que contribuiu muito, ela foi uma pessoa que passou por cima de tudo, mas apesar de ser uma visionária, também tinha seus momentos de fraqueza, também chorava, se emocionava”.

Posteriormente, disse que outra mulher que tinha como referência era Dona Maria do Amapá, pois ela lutava muito pela capoeira, e destacou que a institucionalização da capoeira amapaense se deve a ela. Margarida comentou que trabalha no governo do Estado, representando a capoeira, e que devia isso à Dona Maria que lhe acolheu. Outra referência masculina para ela é Mestre Grilo, pois tem uma bagagem extensa de conhecimentos na capoeira.

Nesse momento, Margarida disse que ia interromper sua fala para cantar à capela uma música que ela compunha sobre mulheres na capoeira:

Iê
Vou contar uma história
Falar de mulher guerreira
Seja negra ou Quilombola
De Mulher na Capoeira

Falar de Akortirene
Do seu grito que ecoou
Era a mãe do quilombo
Palmares ela lutou

Luiza que é mulher negra
E lutou lá na Bahia
Nos males e sabinada
Lutou e ninguém sabia

Ainda na velha Bahia
Falar de Janja e Felipa
Mulheres fortes guerreiras
Capoeiras destemidas

No norte do Amapá
Também tem mulher guerreira
Você não pode esquecer
Maria da Capoeira

E chegando no Pará
Terra de Silvia Leão
Ela é Mestre Pé de Anjo
Mora no meu coração

Na Angola ou regional
Ela mostrou seu valor
E pra jogar lá no céu
Nosso senhor já lhe chamou!

Iê viva meu Deus...

Mais adiante, no final da live, Margarida disse que, primeiramente, gostaria de agradecer a todos e todas que estavam assistindo a live, e que a afetividade se tornou algo crucial durante a pandemia, que para ela é importante a presença física dos Mestres, dos amigos e da capoeira, mas que era importante recuar naquele momento, para que as pessoas ficassem saudáveis. E disse que fazer treinos virtuais era também uma forma de estar próxima, pois os capoeiristas não iriam se sentir desamparados, e que as pessoas que não gostassem dos treinos virtuais poderiam ao menos fazer reuniões *on-line* com seus colegas e perguntar se estavam se alimentando ou bem de saúde, já que a capoeira é inclusiva, trazendo para dentro das rodas qualquer pessoa que se identifique com a prática, promovendo assim a valorização da diversidade e a transformação social.

Outra capoeirista entrevistada por Sabrina foi a Treinela (nomenclatura recente, pois antes era apenas treinel, termo masculino), Leca Marinho, do grupo “Eu sou Angoleiro”, do estado do Pará, grupo que foi criado em Belo Horizonte, possuindo várias frentes de trabalho; ela participa fazendo trabalhos com crianças do bairro da Terra Firme na cidade de Belém. Durante a pandemia, os treinos precisaram ser suspensos, mas continuavam tendo encontros de treinos virtuais.

Posteriormente, explicou como era ter sua presença como mulher na prática da capoeira:

às vezes a capoeira Angola carrega essa ancestralidade, assim como a capoeira regional, mas se tem a ideia que muitas coisas não acontecem, né? E essas relações de machismo e todas essas relações que vêm da sociedade que a gente vive, que não é propriamente da capoeira, mas que a capoeira acaba vivenciando também, essas coisas porque é feita de pessoas, né? E como é feita de pessoas, as pessoas acabam levando suas vivências e cotidianos para esses espaços e isso também acontece, então teve tempo que em Belém eu estava praticamente sozinha enquanto capoeirista no meu grupo, né? Enquanto mulher capoeirista, eu era a única mulher capoeirista dentro do meu grupo. (Leca Marinho, *live* em 02/07/2020).

Posteriormente, Leca saudou suas companheiras de grupo, e disse que como elas passaram algum tempo longe, fora do Estado, com isso ela ficou sendo a única mulher do seu grupo. De repente, a internet da entrevista ficou instável e ela se desconectou. Sabrina a aguardou por alguns minutos e logo depois ela retornou contando que nessa época eram pouquíssimas mulheres de capoeira angola em Belém, e muitas estavam paradas ou iniciaram e pararam, pois isso é muito comum na vida de mulheres capoeiristas, porque engravidam e param. Sabrina também acrescentou que, muitas vezes, as mulheres também param quando casam com capoeiristas, porque o homem é ciumento.

Leca concordou e afirmou também que existem outras coisas que afastam mulheres, como não ter acesso ao berimbau, pois, segundo ela, a capoeira é treino, repetição, vivência, é coletiva e não individual. Seguiu sua fala citando as diferenças biológicas que existem do corpo feminino para o masculino, citou que o corpo feminino precisa muito mais da repetição do treino, então a exigência para as mulheres, na prática, é extensa: “Todas essas formas são formas sutis de nos invisibilizar, porque nem sempre é sobre chegar e falar ou fazer uma violência física, mas essas formas também, como uma mulher entrar na roda e o outro se meter na frente, cortar, não dar a oportunidade...”, completou.

Então, ela explicou que no grupo debatem essas questões; afirmou que, nos últimos anos, não só na capoeira angola, mas também na capoeira regional, o debate sobre mulheres na capoeira é um debate muito forte, deu como exemplo o trabalho de Sabrina com as diversas lives trazendo experiências de alunas, professoras, formandas, de mestres, mulheres de outros Estados. Explicou Leca:

A presença da mulher na capoeira não é nova, ela é muito antiga, mas não se escutava falar, ou então simplesmente a mulher parava e toda a memória dela morria ali, e, muitas vezes, não se buscava saber o porquê parou, e, aí, muitas vezes, a gente escuta na capoeira, ‘ah mas isso não é da capoeira’, ‘o machismo não é da capoeira’, mas a forma como a gente se comporta dentro da capoeira é uma reprodução, é uma expressão. Então, o machismo não deve ser combatido só pelas mulheres, mas os homens têm

que se perceber, e a partir dessa percepção, se autocombater também, porque não é fácil quando a gente é acostumado a ter uma atitude. A própria questão da musicalidade, se você acha que o outro tá tocando errado, não tá tocando tão bem quanto você, o seu ouvido se incomoda, tudo bem, qual o meu papel? É entortar a boca? É virar o olho? É ir lá e tirar o instrumento ou é ter a paciência e esperar o tempo do outro? Porque o nosso tempo não é igual, e a capoeira enquanto uma expressão de matriz africana fala muito sobre o tempo, né? Cada um tem o seu tempo. E é isso, são vários os aprendizados na capoeira (Leca Marinho, *live* em 02/07/2020).

Em seguida, a capoeirista afirmou que na capoeira as mulheres precisam ter sabedoria para lidar com as situações de machismo. Destacou:

“Muitas vezes a nossa vontade é de chegar e meter o pé na porta, mas você está lidando com uma outra pessoa que tem uma vivência, que é da mesma manifestação cultural que você, que carrega essa ancestralidade, então, muitas vezes, você tem que procurar a forma mais educativa e não necessariamente a forma punitiva de lidar com esse processo. Então realmente é muita carga pra gente poder estar lidando com isso” (Leca Marinho, *live* em 02/07/2020).

Então, segundo ela, é muito importante a presença desses debates dentro da capoeira, porque são debates invisibilizados e, muitas vezes, as pessoas que sofrem esses preconceitos não se sentem à vontade de permanecer na capoeira por conta dessas questões, porque o assédio é recorrente, ao ponto de se chegar em um local e todo mundo saber a sexualidade de uma mulher lésbica, todo mundo saber que se tem um relacionamento com uma mulher e insistem no assédio.

Eu sou uma mulher bissexual, já tive relacionamentos masculinos, tenho uma filha e hoje vivo um relacionamento lésbico, um relacionamento com uma mulher, e já ouvi comentários, já vi caras tortas. A nossa sexualidade, a gente não deve satisfação a ninguém, a gente tem que ser respeitada pelas nossas decisões, a gente não escolhe quem amar, a gente só ama, então não é o

outro que vai ter que escolher quem eu vá amar, né? Não são os comentários que vão me fazer gostar ou deixar de gostar de alguém, mas infelizmente afasta da capoeira, então, muitas vezes, a capoeira acaba também perdendo pessoas que poderiam ter um desenvolvimento e acabam se afastando por conta desses comentários, dessas superioridades masculinas que ainda é muito forte na capoeira. A gente não tem que ter medo de dizer isso, quando nós dizemos que há uma superioridade masculina na capoeira, não é que nós somos contra os homens, não, pelo contrário, eles são nossos Mestres, nossos camaradas, nossos amigos, nossos alunos, seja lá o que for, mas eles têm que estar compreendendo as nossas questões e tem que estar do lado com a gente nessa força, né? E não nos afastando desse meio que é a capoeira, dessa vivência. Porque a gente é apaixonada, a gente vence muita coisa para estar dentro da capoeira (Leca Marinho, *live* em 02/07/2020)

A capoeirista ainda argumentou que o preconceito na capoeira tem as duas linhas: tanto os preconceitos que os capoeiristas sofrem por exercer essa arte e, sobretudo, quando a pessoa é negra. Mas dentro da própria capoeira, apesar de trazer essa ancestralidade negra, as pessoas sofrem esse preconceito, e, muitas vezes, assim como o machismo, é sutil.

Outra capoeirista a participar da sequência de *lives* de Sabrina foi Sâmylla Rocha, conhecida na capoeira como Formada Donzela, praticante de capoeira regional e mulher trans. No decorrer da *live*, explicou suas dificuldades na capoeira e afirmou:

Professora, as dificuldades foram bem grandes, até hoje a gente tem uma dificuldade em certos pontos, principalmente ao se falar de uma mulher trans no mundo da capoeira, porque a conquista da mulher na capoeira é um tema que é muito forte, muito debatido. Quando tu fala em mulher trans, as pessoas já veem com outros olhos, já pensam que não pode, que nunca viram, e tive uma dificuldade muito grande sim para me estabilizar no mundo da capoeira onde estou, pra conseguir meu respeito, conseguir meu espaço, pra conquistar ali meu momento, né? Eu passei por muitas dificuldades, sim! Dificuldades e preconceitos, que até hoje ainda sofremos, tanto uma mulher Cis numa roda

capoeira, como principalmente uma mulher trans. Mas as dificuldades, eu peguei elas e tornei na minha força dentro da roda de capoeira, dentro do meu grupo, e acabei tornando a minha força maior, peguei a necessidade e mostrei que eu posso, né? (Sâmylla, Formada Donzela, *live* em 02/07/2020).

Após sua fala, Sabrina leu o comentário postado durante a live da instrutora Margarida que falava que Donzela era uma guerreira e que possuía o reconhecimento que tanto merecia e continuou lendo outros comentários que estavam sendo postados de outras capoeiristas mulheres. Posteriormente, Sabrina perguntou sobre os preconceitos que Donzela sofreu na capoeira por ser uma mulher trans.

Ela respondeu que, quando iniciou na capoeira, aos doze anos, já havia se descoberto uma mulher trans, e desde então sempre teve esta certeza, mas que quando começou a treinar seu apelido de capoeirista era Dobrado, porque na época ela ainda não possuía características femininas. Aos dezoito anos, começou a fazer suas mudanças de roupas e físicas, e a partir disso os preconceitos começaram. Afirmou que sofreu violências físicas de alunos do seu grupo de capoeira para que ela mostrasse “quem queria ser”, ouviu piadas de professores e de mulheres capoeiristas. E explicou:

Até um tempo atrás eu me abalava muito, por causa dos meus alunos quando ia com eles em algum lugar e tinha certos professores que falavam, comentavam, Mestres mesmo se colocavam contra a minha posição dentro da roda de capoeira... Então, graças a Deus, esse preconceito hoje, ele já não interfere nada na minha vida, muito ao contrário, ele ajuda bastante, porque as pessoas que são preconceituosas eu trato super bem, mesmo não merecendo, eu trato super bem, porque tem uma corda maior, tem uma história, tem um respeito, tem um legado dentro do estado, fora do estado, não importa, precisa do respeito, porque na minha academia, professora, eu aprendi que temos que ter respeito, educação, estudo e humildade, tendo essas quatro coisas, você entra em qualquer lugar (Sâmylla, Formada Donzela, *live* em 02/07/2020).

Então, segundo Donzela, ela se alegra por ser uma mulher trans, já que é comum pessoas LGBT não participarem da capoeira por conta do preconceito, como o exemplo de mulheres trans, que ao verem mulheres cis passando por dificuldades acreditam que irão enfrentar as mesmas situações na capoeira. Nesse momento, ela agradeceu aos Mestres que estavam assistindo à *live*, por terem lhe apoiado, pois ela entendeu que os preconceitos a ajudaram a enfrentar as barreiras pela capoeira e que inclusive ela conheceu seu chefe de trabalho nos treinos de capoeira, e hoje trabalha como coordenadora de projetos em uma Secretaria do Governo do Estado do Amapá, atendendo jovens de baixa renda.

Posteriormente, Sabrina comentou que as mensagens que estavam sendo postadas durante a *live* eram mensagens de carinho e de saudações, mas que Margarida havia perguntado se a entrevistada já havia sofrido assédio moral e sexual na capoeira, então ela respondeu:

Vários, não vou citar nomes porque é antiético e não é o momento, a gente tá num bate-papo e assim, já aconteceu sim, de várias vezes eu chegar numa roda e ter pessoas dentro da roda de capoeira, e tirar graça, fazer piadinhas porque eu chegava de vestido, que não concordava e isso e aquilo, e falavam certas coisas. Chegaram até o nosso coletivo que faço parte, o Mulheres que gingam no meio do mundo, e criticaram o fato de eu estar lá e quando eu saía da roda de capoeira, tinha Mestres e professores, que tiravam graça, falavam brincadeiras sem graça, e depois vinham no meu Whatsapp pedindo nudes. Então isso me chateou muito, eu pedia pro Mestre me respeitar, porque o contato tinha que ser só na capoeira, fora eu não preciso ficar trocando mensagem se não for do meu interesse profissional com a capoeira (Sâmylla, Formada Donzela, *live* em 02/07/2020).

Então, ela afirmou que esses assédios acontecem com frequência, mas que hoje ela é casada e não passa mais por essas situações: “já tenho meu espaço, já tenho meu respeito”, e quando encontra com os Mestres que já a assediaram, os enfrenta e continua no mesmo espaço.

A Instrutora Margarida interagiu na *live* através de um comentário e perguntou como que Donzela se sentia fazendo parte do coletivo Mulheres que gingam no meio do mundo, e ela respondeu que faz parte do coletivo graças ao convite da Instrutora Margarida, e que foi bem recebida pelas mulheres que faziam parte do coletivo, inclusive pela Dona Maria. E depois o coletivo recebeu muitas perguntas sobre o porquê de Donzela fazer parte dele e Margarida respondeu que ela era mulher assim como as outras, e Donzela ficou confusa sobre o porquê de tantos questionamentos, já que fazia tempo que fazia tratamento tomando hormônios femininos, mas que depois entendeu que as pessoas que estavam criticando, eram pessoas leigas e que se sente muito orgulhosa por fazer parte de um coletivo que tem a presença de várias mulheres, de grupos e histórias diferentes. E disse também que tenta dosar as relações para que o coletivo não interfira na vivência de seu grupo e vice-versa.

Em seguida, Sabrina comentou que a formada é um exemplo para muitas mulheres, pois nada se consegue sem luta, e que se hoje ela está onde está é porque também lutou muito. Então disse que essa *live*, com certeza, iria inspirar muitas mulheres a superarem seus problemas e continuarem lutando para serem reconhecidas como ela, e agradeceu pelo seu relato na *live*.

Considerações finais

Esta pesquisa demonstrou, a partir das análises das *lives* realizadas pela sujeita de pesquisa – a capoeirista Sabrina – e as pessoas entrevistadas, que a luta dessas mulheres foi apoiada intensamente pela internet nos momentos de isolamento social devido à Covid-19. Foi dessa forma que ela não apenas deu voz às mulheres de seu grupo e convidadas em suas entrevistas, como também alcançou inúmeras outras mulheres e o público em geral para que esta discussão não estagnasse neste momento.

A partir dos desdobramentos desta pesquisa, foi observado que, apesar de a internet não ter reconfigurado o campo de atuação política dessas mulheres, tornou-se um importante instrumento de negociação de espaço entre elas e os

Mestres, pois ficou evidente, em algumas falas durante as transmissões ao vivo, certos diálogos que não seriam colocados da mesma forma se a situação fosse em uma conversa presencial.

Além de tudo, as *lives* tornaram-se um espaço de denúncias de assédios morais e sexuais que antes não haviam sido debatidos da mesma forma nas rodas, mostrando que essas mulheres se sentiram mais seguras, e isso ocorre por fazerem parte de uma parcela da sociedade que não é atendida adequadamente por políticas públicas e encontram na internet um recurso para realizar tais denúncias.

A partir disso, é importante refletir sobre como a internet possibilitou que grupos subalternos, que não tinham espaço nas arenas políticas pré-pandemia, pudessem ser ouvidos e se posicionarem politicamente, como foi o caso dessas mulheres que, por anos, já estavam travando uma luta diária contra as mazelas sociais presentes na capoeira. Porém, também é importante salientar que a internet pode ser ainda uma expressão de desigualdades sociais entre indivíduos esquecidos das políticas governamentais, inclusive durante uma crise sanitária, como foi observado nas quedas constantes de conexão durante as *lives* de Sabrina.

Outro dado importante desenvolvido neste trabalho é o fato de Sabrina ter uma ligação muito forte com seu pai, que também é Mestre do seu grupo, tanto que ele foi o primeiro entrevistado da sequência de 60 *lives*. Constatei, a partir daqui, que tanto o cenário, como a própria dinâmica da *live* com seu pai destoam das que ela entrevistou mulheres, visto que a relação que ela possui com seu Mestre estende-se para fora da roda, justificada por sua relação familiar. A capoeira torna-se uma substância compartilhada entre eles que está além do sangue, e essa herança é repassada para os filhos de Sabrina, que são instruídos a partir dos mandamentos da capoeira.

Durante as entrevistas realizadas, ela deixou em evidência o respeito e a admiração que possui por seu pai, e fez questão de destacar que todas as atividades que ela realiza são com a supervisão de Mestre Walcir. Esse fato pode destacar que a reputação de Sabrina é legitimada a partir do prestígio do seu

Mestre. Contudo, ela deixa explícito em suas entrevistas que suas conquistas dentro da capoeira são por mérito próprio e não por ser filha de Mestre.

Outro resultado constatado a partir de minhas análises é o fato de os conteúdos das *lives* não parecem ser as conquistas das mulheres na capoeira, mas a utilização da internet como locus de atuação política pelas capoeiristas para o engajamento de suas pautas feministas, apesar de observar as constantes interrupções das falas das mesmas por Sabrina para dar lugar à chegada dos Mestres nas *lives*, situação que era causada pela própria dinâmica hierárquica da capoeira.

Assim, a importância desta pesquisa se dá pelo fato de, a partir de nosso trabalho como cientistas sociais, encontrarmos a possibilidade de apontar a internet não só como instrumento de pesquisa, mas também o veículo que executa a viagem quanto ao ambiente no qual o campo acontece, além de se apresentar como espaço de atuação política em diversas vertentes. Aqui apontamos para as mulheres capoeiristas que denunciaram e elucidaram as desigualdades de gênero dentro da prática da capoeira, mesmo que momentaneamente durante o período da pandemia. Compreendemos ainda que essas ações podem ter servido de base e inspiração para que outras mulheres fortaleçam suas lutas e se unam ainda mais na busca da igualdade de gênero. Assim, compreendemos que nosso trabalho pode abrir possibilidades de novas análises, tanto para analisar a internet como este veículo das lutas sociais, quanto sobre o espaço das mulheres dentro da capoeira.

REFERÊNCIAS

CARDOSO, Caroline. **Sociedade, sociedade minha, existe alguém mais bela do que eu?:** Controvérsias, política, corpo e beleza na pandemia em Belém do Pará. 2022.

CASTELLS, Manuel. **Redes de indignação e esperança: movimentos sociais na era da internet.** Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

GOHN, Maria da Glória. **Teorias dos movimentos sociais. Paradigmas clássicos e contemporâneos**. 9. ed. São Paulo: Loyola, 2011.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. – 1. reimp – Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

MACHADO, Jorge Alberto S. **Ativismo em rede e conexões identitárias: novas perspectivas para os movimentos sociais**. Revista Sociologias, Porto Alegre, ano 9, nº 18, p. 248285, Jul./dez. 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S151745222007000200012&script=sci_arttext>. Acesso em 3 fev. 2015.

MARQUES, N.; MENDES, J. M. **Movimentos Sociais e Pandemia: Lições de anos em turbulência**. Revista Internacional em Língua Portuguesa, [S. l.], n. 44, p. 43–56, 2023. DOI: 10.31492/2184-2043.RILP2023.44/pp.43-56. Disponível em: https://www.rilp-aulp.org/index.php/rilp/article/view/rilp2023_44pp.43-56. Acesso em: 19 nov. 2023.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **O Futuro Começa Agora: Da Pandemia à Utopia**. Lisboa: Edições 70. 2020.

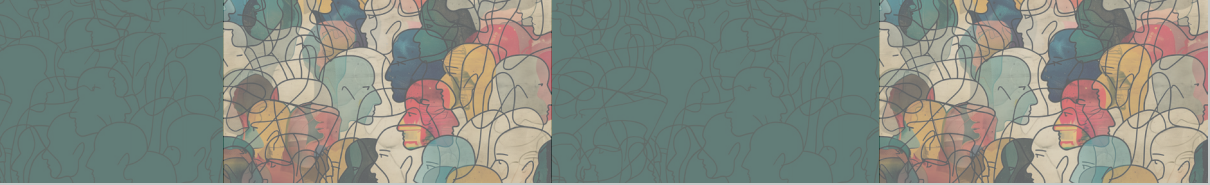
SCHERER-WARREN, I. **Das mobilizações às redes de movimentos sociais**. Sociedade e Estado, v. 21, n. 1, p. 109–130, jan. 2006.





PARTE II

Narrativas, Memórias e Conflitos





DISPUTAS DE NARRATIVAS NO CASO DOROTHY STANG: o território dita o conflito

Mônica da Costa Oliveira

Carlos Potiara Castro

INTRODUÇÃO

Em 12 de fevereiro de 2005, a missionária Dorothy Mae Stang foi assassinada antes de mais uma reunião em que conversaria com os trabalhadores rurais de Anapu sobre a viabilidade da criação do PDS - Plano de Desenvolvimento Sustentável. À época, sua morte ganhou destaque entre os principais jornais e ajudou a denunciar o violento cenário de disputa por terra naquele trecho da Transamazônica. Contudo, 20 anos depois, os dados da CPT registram um alto número de mortes por conflitos no campo em Anapu, e indicam desdobramentos ocorridos após a morte de Dorothy, que envolvem o avanço da grilagem, e mudanças de estratégias por parte do poder local em criminalizar os movimentos de luta pela terra. Como resposta, os trabalhadores rurais seguem resistindo e se articulando.

A análise construída nesta pesquisa, que será concluída no ano de 2025, versa sobre a disputa de narrativas de Amazônia que são retratadas no caso da missionária Dorothy Mae Stang. Esta pesquisa tem como objetivo geral identificar como o caso da morte da missionária, ocorrida no Município de Anapu, em 2005, exprime projetos de Amazônia que se contrapõem, um

orientado pelo direito à terra e à vida, e outro pela truculência e violência econômica, e sobretudo, como são construídos diferentes significados acerca das consequências da colonização e integração da Amazônia durante o julgamento do caso.

Entre os objetivos específicos estão: identificar os distintos argumentos criados pela defesa e acusação do caso, e como estes foram estruturados no tribunal do júri e na imprensa; identificar os distintos atores sociais envolvidos no conflito, e suas estratégias de ataques e resistência; mapear as interações políticas do conflito, polarizações, alianças, e diferentes cotas de poder. Esta pesquisa está sendo elaborada a partir de algumas categorias que seguem em disputa, como: violência no campo; conflitos de terra; teologia da libertação; discurso e ideologia; colonização e regime militar na Amazônia; discurso jurídico e midiático. À primeira vista, isso pode parecer um enorme volume de temas e categorias difíceis de interligar, mas são elementos intrinsecamente conectados e fundamentais para a compreensão do caso Dorothy Stang e seus desdobramentos em Anapu.

No primeiro julgamento do caso Dorothy Stang, famoso pelo alcance de seus registros, com vídeos disponíveis até os dias atuais na Internet, e no documentário “Mataram irmã Dorothy”¹ (2008), além de alguns registros do processo, é possível identificar disputas acerca do papel que se espera de uma religiosa e da Igreja Católica, do papel dos Direitos Humanos na sociedade, da função da propriedade, do papel dos movimentos sociais, e concepções acerca da Amazônia enquanto território. Todas essas questões estão ligadas

¹ O documentário do premiado diretor Daniel Junge chama a atenção pelas imagens e discursos que capta dos advogados de defesa, durante a entrevista que realizei com a freira da congregação de Namur Lucianny Diniz. Ela elogiou a sagacidade do diretor: *“eles (os advogados) falavam tudo o que iam fazer, dentro do carro, eu não sei como o Daniel conseguiu entrar, porque tem uma parte que aparece advogado de defesa falando, como é que ele iria fazer, né? E ele conseguiu outros materiais que não estão todos naquele doc, ele deve ter, esqueci o nome que dão pra esse negócio, as sobras do documentário, né? Eles, assim, depois que alguém traduziu pro português, porque o Daniel não entendia o português, depois que traduziram pra ele, ele disse: ‘como é que eles falam sabendo que tem um jornalista dentro do carro?’. Ele tem muito material bruto, mas não sei se ele tinha noção do peso das gravações que ele tinha”*.

diretamente à colonização e ocupação da Amazônia, especificamente com o pós-golpe militar de 1964.

Uma vez que o júri é um espaço social privilegiado de produção de significações coletivas, e que requer mais do que uma argumentação estritamente técnica das partes, e pelos jurados que compõem o júri não serem especialistas na área, os juristas precisam construir argumentos que liguem jargões técnicos do Direito à imagem de uma sociologia selvagem e um vocabulário de sentimento (Schritzmeyer, 2001). A partir dessa compreensão, parece oportuno o questionamento sobre quais seriam as imagens criadas por essa sociologia selvagem, assim como o vocabulário de sentimentos e jargões jurídicos levantados durante os júris de homicídios de ativistas socioambientais na Amazônia.

O material trabalhado até agora mostra que mesmo que a defesa e a acusação partam de um ponto comum, que é a Amazônia enquanto colônia, os caminhos construídos a partir dessas análises que levam a locais diferentes, especificamente a perspectiva colocada pelos advogados com teses construídas cheias de contradições oriundas da tentativa de imprimir conflitos socioambientais como tensões entre grupos com forças equiparáveis.

Há que se levar em consideração que o caso Dorothy reflete uma realidade de conflitos socioambientais agravados pela política de ocupação do território durante a ditadura militar, e que a omissão do poder público, ao longo das décadas, até os dias atuais, resultou em contornos cada vez mais violentos a essas disputas, não se tratando de um caso isolado de violência. Por isso, seu julgamento é atravessado por comparações com outros casos emblemáticos de homicídios decorrentes de conflitos socioambientais, como na fala no júri realizado em 14 de maio de 2007, em que o advogado de defesa questionava o papel das organizações de luta por direitos humanos e a sua incidência nesses tipos de caso.

O PDS, excelências, pode ter sido um projeto implantado pelo Governo do Sociólogo sorridente que buscou interferir no julgamento de Eldorado dos Carajás, e não vi os Direitos Humanos aqui virem reclamar de nada com relação ao Sargento

Getúlio, que no início daquele fato foi alvo de uma pedrada no olho, ficou-se, inerte, e respondeu por 19 homicídios, não vi, excelências (Ércio Quaresma Firpe, 2018).

Logo, se o júri, segundo o pensamento da antropóloga e jurista Ana Lúcia Schritzmeyer (2001), tem o poder de determinar a legitimidade ou a ilegitimidade de um homicídio, nesse caso há uma soma de fatores e arcabouço histórico que atribuem ao Tribunal do júri uma forte expectativa da realização de um sentimento de justiça. Acrescido a essa complexidade, também afirma Schritzmeyer (2001) que estão em julgamento não apenas os réus, moldados pelos discursos dos promotores e defensores, estão todos os valores que a história do caso nos permite pensar, como fidelidade conjugal, amor filial, lealdade entre amigos, honra no pagamento, e, nesse caso, o direito à propriedade, projetos de Amazônia e uso de recursos naturais.

No caso de Dorothy, vários elementos saltam aos olhos, pois estão explícitos no discurso dos advogados de defesa. São questões como o que se espera de uma mulher religiosa, xenofobia, as complexidades do território amazônico, o direito à propriedade, a Igreja Católica, a teologia da libertação, além do papel das instituições, como na seguinte fala da defesa.

Se ela tivesse ficado lá na terra dela, segurando a coleira do Pit Bush, pra ele não sair por aí matando e mordendo todo mundo, ela tinha feito bem melhor negócio do que vir pra cá, mas ela escolheu vir porque ela já tinha aquela tendência de violência. Na América do Norte o cara aprende a atirar com 12, 13 anos de idade, é público, têm uns clubes de tiro ao alvo, cidadão vai e aprende a atirar lá, e aprende a matar, e vamos pro dito popular: Quem treina um dia joga. Só que é daquele tipo que até pra morrer atrapalha o resto dos viventes. Ela veio pra cá primeiramente... Eu disse pro Bida que eu queria que tivesse vindo o irmão dela como testemunha, mas aí que: “ah, tem que ter tradutor tudo mais”, porque pra saber desde o nascedouro qual foi a tendência dela. Há muito que ela já vagava aqui pelo Brasil fazendo essas arrumações dela (...)” (Ércio Quaresma Firpe, 2018).

Todos esses elementos são questões que não apenas estavam presentes no julgamento, mas que se perpetuam nas falas dos advogados atualmente, ao falarem publicamente sobre o caso, como responde um deles, quando lhe pergunto sobre o julgamento:

*Até hoje a presidente da OAB da época não fala comigo, que eu falei: 'Nós temos a imprensa contra nós, o Ministério Público, com muito prazer, e a OAB também', e aí então ela se aborreceu comigo e até hoje não fala comigo, tudo bem, parabéns! Mas aí eu fui mostrar os processos que a irmã Dorothy tinha. Fui mostrar que ela não era freira, ela começou a fazer invasões de terra no sul do Pará e tal, e aí quando *a expulsaram daqui, ela foi pra lá*, vestiu o manto de freira e voltou, e aí, quando voltou começou a ter as mesmas práticas. Mas aí a Santa Amada Igreja, o pessoal então já fica mais, digamos assim, tolerante com ela, né? E aí teve isso aí.*

Entre os dados deste trabalho, lido com a análise processual do caso de Dorothy Stang e Geraldo Magela, que era uma pessoa vinculada à luta de Dorothy em Anapu, ele foi incriminado por seus opositores, viveu anos foragido, foi recentemente julgado e absolvido em tribunal do júri. Os trechos de falas dos advogados trazidos aqui são transcrições de vídeos da sustentação no júri, disponíveis no YouTube, nos seus respectivos canais, além de entrevistas diretas e indiretas. Já as imagens do julgamento de Geraldo Magela constam nos arquivos do Tribunal de Justiça do Estado do Pará, por se tratar de processo recente.

As práticas dos advogados e promotores no processo, no tribunal e fora dele compõem a pesquisa. Destinei um primeiro momento do meu campo a acompanhar eventos jurídicos com parte dos advogados envolvidos no caso, em palestras e cursos voltados para a formação de advogados em tribunal do júri, situações em que sempre falam da experiência sobre o caso Dorothy. Até o momento, foi utilizado nesta pesquisa o paradigma indiciário de Carlo Ginzburg (1989), no qual se analisa a totalidade social por meio de símbolos, sinais e fragmentos. Trata-se da análise de dados aparentemente negligenciáveis utilizados para remontar uma realidade complexa e não

experimentável diretamente. Em suas palavras, se a realidade é opaca, existem zonas privilegiadas – sinais, indícios – que permitem decifrá-la (Ginzburg, 1989, p. 177).

Ao longo da construção da análise que faço nesse trabalho, me valho de análises de discursos, e também como diz Geertz (2008), não só do que é falado, mas do que é dito, por isso minha análise compreende também comportamentos e sinais culturais dos juristas dos casos de Dorothy Stang e Geraldo Magela, à procura dos significados. Entre os ritos que tenho presenciado, destaco o dos advogados da defesa, que, ao se reunirem em um evento sobre Tribunal do Júri, cantam o hino nacional, mencionam a religiosidade cristã, e se valem de linguagens da maçonaria. Sobre os ritos dos advogados vinculados à Dorothy e Geraldo Magela, eles participam das místicas dos encontros que envolvem catolicismo e sincretismo de cultos de matrizes africanas, com defumações, banhos, missas e uso de signos da luta pela terra. Nesse sentido, tento tomar o devido cuidado de não criar análises reducionistas ou reificantes, para construir essas interpretações através dos seus contextos e do papel que esses significados desempenham (Geertz, 2008).

Tenho estabelecido contato com as freiras e articuladores do legado de Dorothy em Anapu, com ida ao evento de 12 de fevereiro que marca a celebração da memória de Dorothy, na data de sua morte, em que passei 3 dias em Anapu acompanhando os preparativos do evento, no Centro São Rafael, e na casa das freiras. Atualmente, busco acompanhar o comitê Dorothy Stang em Belém, um comitê organizado logo após o assassinato da freira, composto por pessoas próximas à Dorothy, que estiveram envolvidas nas lutas da missionária pela efetivação do PDS em Anapu. Estão entre os integrantes: freiras, comunicadores, pesquisadores, advogados, membro do Ministério Público Federal e militantes das questões socioambientais na Amazônia. Até o momento, tenho utilizado entrevistas semiestruturadas para conversar com meus entrevistados.

Ao longo da construção desta pesquisa, tenho usado a etnografia dos conflitos socioambientais de Paul Elliot Little (2006), que possibilita a compreensão dos conflitos e suas interrelações, através de uma etnografia

multiator, que analisa os principais grupos envolvidos, além de apresentar os atores sociais “fantasmagóricos” que não estão presentes localmente nos conflitos, mas que o influenciam ainda assim.

Ao tratar sobre conflitos agrários, Loureiro (2019) nos sinaliza a percepção de que se trata de uma reação violenta entre grupos subalternizados e aqueles que representam o capital e o Estado, de modo que o conflito é consequência da marginalização de grupos sociais desfavorecidos, que diante dessa situação se organizam e desenvolvem uma consciência coletiva e reagem como forma de sobrevivência. Configuram-se como aliados desses grupos os sindicatos, setores da igreja católica e da Ordem dos Advogados do Brasil; no caso de Anapu, há a atuação da Comissão Pastoral da Terra, além de membros do Ministério Público.

Tratando-se do conflito de terra como uma manifestação do rompimento da hegemonia dos projetos desenvolvimentistas do governo e das classes privilegiadas, e mediante o avanço de projetos e desastres de mineradoras, hidrelétricas, garimpo, e a questão da demarcação de terra, há uma alteração também no perfil das vítimas de homicídios e chacinas no campo. Dessa forma, indígenas e quilombolas passam a crescer numericamente como alvos de crimes motivados pela disputa da terra, como indicam Alentejano (2020) e os dados da CPT.

O exercício da violência no campo brasileiro funciona, segundo Santos (1993), em diversas modalidades e ocorre de maneira simultânea. Há uma dimensão de violência enquanto estranhamento, que se dá entre o ser humano e a natureza, como a que ocorreu na ocupação do território amazônico incentivada pelo governo, compreendendo existir uma possível inabilidade dos grandes projetos em lidar com o clima, a fauna e a flora amazônica. Há também uma violência costumeira, de forma a exprimir uma relação de dominação de classes, que se perpetua no trabalho da agricultura desde os períodos coloniais e da relação escravocrata.

Por fim, há uma violência política, que é executada por orientação de mandantes e realizada por pistoleiros ou milícias privadas. Ela consiste na liquidação dos opositores, e se revela tanto na ação de assassinar, quanto na

impunidade dos executores. Com isso, na visão de Santos (1993, p. 136), há a construção de uma tecnologia de poder que se exerce sobre essas pessoas, com o fim de, ao mortificar os corpos – de pessoas, mas, cada vez mais de grupos sociais, como é o caso das denominadas “chacinas” –, provocar um efeito-de-demonstração para silenciar, punir e docilizar os vivos, tecnologia de poder tanto mais eficaz quanto onipresente, insidiosa e impune.

Dada essa narrativa de violência, o tribunal do júri costuma ser um momento de anseio por justiça. Schritzmeyer (2001, p. 161) afirma que, durante os júris, os advogados e promotores também estão ali construindo narrativas, transformando informações desconectadas em uma história bem contada, permitindo que jurados cheguem a um veredito. Isto posto, é importante não perder de vista que, de forma geral, discursos vinculam ideologias, e as reverberam; o caso de Dorothy não seria uma exceção. Sobre o tema, esclarece Fiorin (2007, p. 35):

O discurso não é, pois, a expressão da consciência, mas a consciência é formada pelo conjunto de discursos interiorizados pelo indivíduo ao longo de sua vida. O homem aprende a como ver o mundo pelos discursos que assimila e, na maior parte das vezes, reproduz esses discursos em sua fala.

Logo, esses advogados e promotores elaboraram suas defesas e acusações a partir de outros discursos sobre Dorothy. Essa pesquisa busca analisar como a colonização e a ocupação da Amazônia durante a segunda metade do séc. XX produziu uma disputa de narrativas, uma orientada pelo direito à terra e vida, e outra pela truculência e violência econômica, e como essas narrativas aparecem no julgamento do caso Dorothy Stang. Grande parte desse objetivo é feito com a identificação de elementos que os juristas selecionaram e optaram por levar para a tribuna, a fim de que reverberasse no imaginário dos jurados e da imprensa.

Diante de todo esse cenário complexo, retomar o caso de Dorothy Stang, duas décadas depois de sua morte, é um exercício de resgate da luta agroambiental de trabalhadores e, principalmente, de mulheres que incidem

nesses territórios. O legado e a memória de Dorothy seguem em disputa, e diante de uma sociedade que costuma apagar o protagonismo e a trajetória de mulheres, pesquisar sobre mulheres é um meio de reafirmar suas existências e sua atuação como agentes modificadores no percurso histórico no Estado e no país (Silva, 2016). A implementação do Plano de Desenvolvimento Sustentável em Anapu é sempre lembrada como o principal legado da vida de lutas que Dorothy teve; no entanto, sua morte não implicou em uma pacificação dos conflitos a partir exclusivamente de uma agenda política que mediasse as problemáticas fundiárias daquele território, a memória de Dorothy está em disputa porque Anapu também ainda está em disputa.

Anapu, filha de um “Brasil-grande”

Localizada no sudoeste paraense, Anapu cresceu ao redor da Transamazônica. Possui 11.895,79 km², sua extensão é comparável à de pequenos países como Jamaica e Líbano. Segundo dados da Câmara Municipal e Prefeitura, Anapu permaneceu como vila desde a década de 1970, e se configurou como cidade a partir do desmembramento dos territórios que antes pertenciam aos Municípios de Pacajá e Senador José Porfírio. Apesar de a fundação oficial da cidade datar do ano de 1995, as origens da sua formação, assim como os conflitos de terra na Amazônia, foram gestados ao longo de décadas anteriores.

A partir da entrada dos militares no poder com o golpe de 1964, o Estado do Pará, que até a década de 1950, segundo Loureiro (2019), contava com 98% de seu território constituído de terras públicas, e tinha no extrativismo vegetal a atividade econômica básica da época. Passou por mudanças na ocupação, relações de trabalho e distribuição de seu espaço, o que serviu de esteio para os conflitos socioambientais que ocorreriam no Estado anos mais tarde. Tais mudanças promovidas por esse grupo político alteraram o padrão de organização social do espaço geográfico (Gonçalves, 2008).

Após os anos 1960, as estradas representaram a principal ferramenta de integração e surgimento do “Brasil-grande” idealizado pelo governo federal

vigente. A busca pelo progresso se deu com o Estado represando os rios nas barragens e as estradas foram abertas com o intuito de que a energia e o acesso fossem garantidos na região e pudessem atrair a iniciativa privada. Para isso, um pilar importante na integração da região, que o governo da época tanto almejava, se deu com a abertura de algumas estradas saindo de Brasília, e de uma estrada transversal que buscava ligar o nordeste ao norte do país. Logo, a partir de Brasília, se abriram três eixos rodoviários: Belém-Brasília, Brasília-Cuiabá-Santarém e Brasília-Cuiabá-Porto Velho-Rio Branco, e na transversal, ligando o Norte ao Nordeste, a BR-230, conhecida como Transamazônica.

Tais iniciativas, como a abertura das estradas e construções de hidrelétricas, buscavam tornar a Amazônia, antes vista como inóspita, atrativa para grandes investidores com capital financeiro e industrial. Com isso, criou-se um cenário essencial para que o capital pudesse transformar a natureza, mas era preciso mais do que essas medidas para atrair os investidores, foi necessário que o Estado criasse meios de acesso aos recursos naturais. Por isso, passou a regular as terras e minas da região de forma mais autoritária, de maneira tal que possibilitasse o acesso do grande capital e limitasse o dos mais pobres aos bens naturais. Entre as primeiras estratégias para o aumento do poder dos governos militares, destaco a federalização de terras, que antes eram destinadas aos Estados. Como estabelecem Gilberto Rocha e Sabrina Silva Gonçalves (2017), tal medida assegurou uma atuação dos Estados e Municípios apenas como coadjuvantes na gestão do território na Amazônia, pois, ao longo dos últimos quarenta anos, a intervenção federal constituiu-se como alicerce de sucessivos planos, programas e projetos de desenvolvimento regional que resultaram em desamparo para segmentos sociais, como indígenas, posseiros e comunidades tradicionais que continuam sem o direito à terra assegurado.

Portanto, essa acessibilidade trazida pelas estradas e hidrelétricas era seletiva. Dentro do que escreve Gonçalves (2008), nem todos possuíam as mesmas condições sociais, poder econômico e político para se beneficiar dessa aparente oportunidade de acesso. Uma vez que o uso do minério e da terra têm a sua exploração sujeita a todo um arcabouço e regulamentação jurídica, o Estado encarregou-se de estabelecer quais grupos iria favorecer. Então,

diante da possibilidade de conceder acesso aos bens naturais, o Estado optou por conceder incentivos fiscais a fazendeiros e empresários, principalmente os de fora da região. Dessa maneira, os investidores oriundos do centro-sul e estrangeiros passaram a disputar recursos naturais com indígenas, quilombolas e caboclos (Gonçalves, 2008).

O Estado decidiu priorizar essa elite externa, enquanto o número de famílias de trabalhadores que seriam assentadas ao longo da Transamazônica foi dez vezes menor que o anunciado. No livro *Amazônia, Amazônias*, Gonçalves (2008) afirma que o número de famílias sem terra que deveriam ser assentadas estava na casa de 100 mil, e que apenas 10 mil teriam sido. Esses números, entre tantos outros, revelam o fracasso e a farsa do plano de colonização das terras da Amazônia para homens sem terra, como indicava o principal slogan da época.

A Transamazônica, especificamente na ocupação da região que hoje é Anapu, guarda grande correlação com o PIN - Programa de Integração Nacional, assinado pelo presidente Emílio Médici, em 1970. Nesse sentido, a integração econômica da Amazônia junto ao argumento de segurança nacional foram os principais elementos que fundamentaram o discurso militar de colonização da região. Esse projeto, a nível nacional, era lido como um ato de coragem do Presidente Médici, pois resolveria a questão de duas áreas vistas como problemáticas: a Amazônia e o Nordeste (Velloso, 1970). O PIN previa para o eixo centro-sul questões como o desenvolvimento industrial, crescimento da agricultura, fortalecimento da educação científico-tecnológica e industrial, enquanto para a Amazônia se previa a expansão da fronteira econômica.

De acordo com as palavras do Ministro do Planejamento e Coordenação Geral, João Paulo dos Reis Velloso (1970, p. 16, grifo nosso):

É, realmente, paradoxal que um país, como o Brasil, engajado num projeto nacional de desenvolvimento desperdice **dois fatores vitais de produção**: de um lado, **terras férteis** não exploradas, no Planalto-Central, na Amazônia, no Meio-norte, nos vales úmidos do nordeste, de outro lado, a existência de abundante

mão-de-obra não qualificada, operando a níveis muito baixos de produtividade, em diferentes regiões, e, notadamente, na zona semi-árida do Nordeste.

Verifica-se que um imbróglio complexo, alicerçado em anos de exclusão das regiões Norte e Nordeste e, sobretudo, de ausência de políticas públicas para essas partes do Brasil, foi resumido, como se pode perceber através dessa fala do Ministro, a um problema simplório de terras férteis não exploradas na Amazônia, e a mão de obra não qualificada no país, especificamente no Nordeste. Através de forte campanha, o Governo de Médici trabalhou para estabelecer no imaginário brasileiro a região amazônica como um local fértil, abundante em riquezas naturais, mas com déficit habitacional, em face ao Nordeste, um lugar pobre e com mão de obra ociosa.

Junto às aberturas de rodovias, também fazia parte do projeto de integração do Governo Federal, através do INCRA, conduzir o PIC - Projeto Integrado de Colonização e o PAD - Projeto de Assentamento Dirigido como instrumentos do programa de colonização dirigida. O PIC promoveu a ocupação de terras por produtores familiares, seguindo um plano rígido, com lotes divididos em linhas retas e tamanhos pré-determinados. Essa forma de organizar o espaço, baseada em ideias positivistas, ignorava as características naturais do terreno (Ferreira, 2019). Também se destinou, como dito anteriormente, terras maiores e mais distantes da rodovia, para que empresários desenvolvessem projetos agropecuários. Portanto, a estrutura fundiária de Anapu foi marcada por uma ocupação de pequenos produtores a partir do PIC, mas também de áreas destinadas à instalação de projetos agropecuários de fazendeiros nos lotes, a partir dos CATP - Contrato de Alienação de Terras Públicas.

Entretanto, Jean Hébertte ressalta um ponto importante sobre essa análise construída por muitos estudos que indicam que o momento de maior concentração e monopolização de terras na Amazônia tenha sido a partir dos anos 1970. Segundo Hébertte (2004), apesar de este ter sido um momento em que medidas decisivas do governo federal implicaram no modelo de ocupação da

região e na privatização da enorme quantidade de terras devolutas disponíveis à época, é necessário cuidado para não retirar desta análise o fato de que a concentração de terras na Amazônia também se constituía anteriormente à ditadura militar, através de oligarquias regionais. Por esse motivo, o período de regime militar não representa exatamente uma ruptura, sob esse aspecto, e sim uma continuidade do processo de concentração de terras, o que eu acrescentaria, não só continuidade, mas espantosa velocidade no processo de concentração de terras.

Portanto, mesmo levando em consideração críticas como as de Jean Hébette, que relembram existir antes dos anos 1970 uma caminhada para o aumento da concentração fundiária no Estado do Pará através das oligarquias regionais, é necessário reconhecer que esse modelo de colonização proporcionado pelos regimes militares teve um papel crucial na distribuição desigual de terras que fomentou os conflitos socioambientais de anos mais tarde. Por isso, esse modelo de colonização da Amazônia é determinante para a compreensão do conflito em Anapu, também por isso a localização de Anapu – cortada pela Transamazônica, tão próxima a grandes hidrelétricas e disputas por terras indígenas – exprime tão bem projetos de Amazônia que se contrapõem.

O “caso Dorothy”: formas de narrá-lo, o conflito e a Amazônia

Dorothy Stang nasceu em Ohio, nos Estados Unidos, dedicou sua vida à defesa dos direitos dos trabalhadores rurais e à preservação da Amazônia. Sua trajetória no Brasil, iniciada na década de 1960, revela uma profunda conexão com as comunidades mais vulneráveis e um compromisso inabalável com a justiça social. Tal afincamento no desenvolvimento de seu trabalho resultou na sua morte, mas como essa pesquisa aponta, sua morte não ocorreu porque a freira fomentava conflitos em locais que antes de sua presença eram pacíficos, como argumentam os advogados dos acusados de matá-la, e a obra da socióloga Nezilda Campos.

Após duas décadas protagonizando situações conflituosas, a irmã passou a ser pauta principal das conversas entre os moradores da região e muitas eram as notícias que circulavam sobre o futuro do município. Dizem alguns munícipes que a irmã Dorothy só tinha relações de urbanidade e fraternidade com o seu grupo, ou seja, em função dos seus objetivos, apartava-se dos demais membros da comunidade (Campos, 2019, p.77-78).

Se ela tivesse ficado lá na terra dela, segurando a coleira do Pit Bush, pra ele não sair por aí matando e mordendo todo mundo, ela tinha feito bem melhor negócio do que vir pra cá, mas ela escolheu vir porque ela já tinha aquela tendência de violência, na América do Norte o cara aprende a atirar com 12, 13 anos de idade, é público, tem uns clubes de tiro ao alvo, cidadão vai e aprende a atirar lá, e aprende a matar, e vamos pro dito popular: quem treina um dia joga. Só que é daquele tipo que até pra morrer atrapalha o resto dos viventes. Ela veio pra cá primeiramente... Eu disse pro Bida que eu queria que tivesse vindo o irmão dela como testemunha, mas aí que “ah tem que ter tradutor tudo mais”, porque pra saber desde o nascedouro qual foi a tendência dela. Há muito que ela já vagava aqui pelo Brasil fazendo essas arrumações dela (...)” (Ércio Quaresma Firpe, 2018).

Percebe-se que Dorothy frustrou quem esperava encontrar nela um corpo docilizado. Sua força enquanto militante de direitos humanos, a maneira assertiva como a freira comunicava suas pautas, seu papel de liderança, seu alto nível de compromisso com a reforma agrária e proteção do meio ambiente, além do seu gênero (Lisboa, 2021), foram fatores que, inseridos na região da Transamazônica, a tornaram um grande incômodo para os segmentos do agronegócio da região, acirrando uma disputa de décadas naquele território. Não só os motivos que levaram à morte de Dorothy, mas os demais elementos que envolvem os conflitos agroambientais presentes no sudoeste paraense seguem em disputa.

Após sua chegada ao Brasil, na década de 1960, Dorothy Stang voltou em meados dos anos 1970, estabelecendo-se inicialmente no Maranhão. Ali, começou a desenvolver um trabalho de base com os trabalhadores sem-terra, acreditando firmemente na importância da autonomia através da posse da terra. Para Dorothy, a conquista de um pedaço de terra era a chave para

romper com relações de trabalho desumanas e proporcionar dignidade às famílias em situação de extrema pobreza. Contudo, ela enfrentou dificuldades em sua atuação, pois muitas famílias estavam migrando para a Amazônia em busca das promessas de terras oferecidas pelo governo militar. A freira resolveu ir para o Estado do Pará e, quando chegou, contactou Dom Erwin Krautler, expressando seu desejo de trabalhar entre os mais pobres, então ele indicou que esse lugar era a Transamazônica.

No primeiro capítulo de seu livro *Caminhos e descaminhos da Amazônia*, Violeta Loureiro (2023) dialoga com a obra do sociólogo Francisco de Oliveira, a fim de traçar algumas reflexões sobre a exploração de regiões ditas atrasadas, como as regiões Norte e Nordeste. Segundo Loureiro (2023), essa exploração resulta no aumento do empobrecimento desses locais, enquanto as outras regiões ditas desenvolvidas exploram os insumos e riquezas, e criam grandes empreendimentos que alteram as dinâmicas de vida nesses territórios, pioram os índices socioambientais e concentram a riqueza no Centro-sul. Atrelado a esse modelo cruel vem um forte preconceito sobre os habitantes desses locais ditos atrasados, porque a elite do país, a fim de justificar a exploração, atribui o seu sucesso à qualidade de seus habitantes que seriam mais empreendedores, dinâmicos e preparados do que os nortistas e nordestinos.

Todos esses elementos confirmam as dinâmicas de uma colonização externa sofrida pela Amazônia, e também interna, que ocorre dentro do Brasil, e que marcam o nortista, porque, como estabelece Memmi (1977), a fim de justificar e estabelecer o seu domínio e espoliação, o colonizador estabelece o colonizado como um incapaz, por natureza, de incorporar os ideais modernos de educação, ciência, tecnologia e, inclusive, de exercer a democracia e governar a si mesmo. Essas questões, que são oriundas da colonização da Amazônia, ganham destaque no julgamento dos assassinos de Dorothy Stang.

Apesar de pouco repercutido, o caso de Geraldo Magela expõe a fragilidade institucional do Estado, especificamente as dificuldades e perigos que implicam a população presente em Anapu, que luta por terra, e mais do que isso, o desejo de aniquilação do trabalho realizado por Dorothy. Geraldo Magela de Almeida Filho era uma pessoa próxima de Dorothy Stang, e passou

a viver clandestinamente, após ser acusado de um crime que não cometeu, mas que só ficaria provado após 17 anos. No mesmo dia em que Dorothy havia sido morta, uma outra pessoa fora vitimada em Anapu. O lavrador Alberto Xavier Filho, conhecido como “cabeludo”, tinha sido encontrado morto, e Geraldo Magela foi acusado pela polícia de ser cúmplice do assassinato.

Alberto Xavier Filho foi descrito pela freira Jane Dwyer como uma pessoa que prestava serviços para os fazendeiros, e que a tentativa de responsabilizar Geraldo Magela por sua morte seria para que parecesse uma resposta à morte de Dorothy. Dessa forma, seria possível ler o conflito em Anapu como uma disputa igualitária, em que excessos ocorrem tanto de um lado quanto de outro. A violência seria, portanto, algo generalizado, intrínseco à região, e essa narrativa construída pela Polícia foi o que implicou no oferecimento da denúncia contra Geraldo Magela, pelo Ministério Público.

Geraldo Magela havia sido uma pessoa importante para Dorothy desde a chegada da freira Anapu, pois conhecia muito bem a região e a ajudou com o trabalho de mobilização dos demais agricultores. Durante sua entrevista, o advogado Marco Apolo, responsável pela defesa de Magela Filho no julgamento do Tribunal do Júri de 2022, que unanimemente absolveu o acusado, afirmou que a estratégia consistiu basicamente em provar que o crime não poderia ter sido obra do acusado em questão. A prova principal utilizada pelo advogado foi o próprio boletim de ocorrência da morte de Dorothy, que tinha sido feito por Magela Filho, e o horário em que o B.O. estava sendo feito é incompatível com o horário de realização do crime, devido às distâncias e à precariedade de locomoção nas estradas vicinais de Anapu.

O que as mortes, prisões e perseguições políticas e Anapu demonstram, em uma análise mais aproximada, é que o território foi um fator determinante no julgamento de Dorothy e Geraldo Magela, as percepções sobre a Amazônia, e as estruturas que fomentam as disputas que se estabelecem nos conflitos dessa região se tornam explícitas diante do judiciário e da grande imprensa. São casos que expõem o projeto histórico do Estado brasileiro sobre a região, passando pela vulnerabilidade daqueles que compõem a resistência popular frente ao agronegócio e demais configurações de poder local.

Conclusão

As narrativas que envolvem a trajetória e morte de Dorothy Stang revelam a complexa trama de poder, desigualdade e violência que permeia os conflitos socioambientais na Amazônia. Sua morte, resultado de uma disputa por terra e recursos naturais, expõe as raízes históricas da colonização e exploração da região.

Uma análise sob a lente de autores como Violeta Loureiro e Albert Memmi evidencia que a violência contra Dorothy não foi um ato isolado, mas sim um reflexo das dinâmicas de poder que se estabeleceram entre o que é compreendido como centro, e o que serve como colônia interna do Brasil. A figura da freira, como estrangeira e defensora dos direitos dos mais pobres, desafiou os interesses do agronegócio e de setores que ditam as dinâmicas de funcionamento do país, tornando-se um alvo a ser eliminado.

A construção de narrativas sobre o colonizador e o colonizado no julgamento do caso demonstra como as disputas por terra na Amazônia são, antes de tudo, disputas simbólicas e ideológicas. Ao transformar Dorothy em mártir, os movimentos sociais e a Igreja Católica buscam legitimar suas lutas e denunciar as injustiças sociais. Por outro lado, os defensores do agronegócio tentam desqualificar a figura da freira e justificar a violência como um mal necessário para o desenvolvimento da região. A história de Dorothy segue em disputa porque o legado de Dorothy segue em disputa, assim como Anapu e a Amazônia como um todo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALENTEJANO, Paulo Roberto Raposo. As políticas do Governo Bolsonaro para o campo: a contrarreforma em marcha acelerada. **Revista da ANPEGE**, [S.l.], v. 16, n. 29, p. 353-392, dez. 2020. ISSN 1679-768X. Disponível em: <<https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/anpege/article/view/12434>>. Acesso em: 24 nov. 2022. doi: <https://doi.org/10.5418/ra2020.v16i29.12434>.

AMORIM, Edilane Bezerra; HERRERA, José Antonio; NEVES, Italla Cristina. Território e conflito na Amazônia: interpretações geográficas dos conflitos pela terra em Anapu, Pará. **Campo-Território: revista de geografia agrária**, v. 15, p. 223-248, 2020.

FIORIN, José Luiz. **Linguagem e Ideologia**. 8. ed. São Paulo: Ática, 2007.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 1.ed., 13. reinpr.- Rio de Janeiro: LTC, 2008. 323 p.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GONÇALVES, Carlos Walter Porto. *Amazônia, Amazônias*. 2. ed., 1ª reimpressão - São Paulo: Contexto, 2008.

HÉBETTE, Jean. *Cruzando a Fronteira: 30 anos de estudo do campesinato na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2004. Vol. IV.

LITTLE, Paul Elliot. Ecologia política como etnografia: Um guia teórico e metodológico. **Horizontes Antropológicos**: Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, ano 12, n. 25, p. 85-103, jan/jun. 2006.

LOUREIRO, Violeta Refkalefsky. **Amazônia: Estado, homem, natureza**. 4.ed. Belém: Cultural Brasil, 2019. 383 p.

MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador**. 2.ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977. 127p.

SANTOS, J. V. T. A cidadania dilacerada. *Revista Crítica de Ciências Sociais*. n. 37, Universidade de Coimbra. Acesso em: 24 out. 2023.

SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. **Controlando o poder de matar** uma leitura antropológica do Tribunal do Júri - ritual lúdico e teatralizado. 2001. 284 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001. Orientação de Paula Montero. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-31082007-095427/en.php>. Acesso em: 14 jun. 2024.

SILVA, Ivanilson Batista da. **O protagonismo das mulheres camponesas na luta pela terra**. 2016. 121 f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Centro de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2016. Orientação de Eduardo Jorge Lopes da Silva. Disponível em: < <https://repositorio.ufpb.br/handle/tede/8751>>. Acesso em: 14. jun. 2024.

VELLOSO, J. P. dos R. Estratégia de Desenvolvimento e o Programa de Integração Nacional. Revista do Serviço Público, [S. l.], v. 105, n. 2, p. 15-30, 2017. DOI: 10.21874/rsp.v0i2.2569. Disponível em:<<https://revista.enap.gov.br/index.php/RSP/article/view/2569>>. Acesso em: 3 out. 2024.

Filme

MATARAM IRMÃ DOROTHY. Direção: por Daniel Junge. Produção: Henry Ansbacher, Nigel Noble. Estados Unidos: HBO. 2009. Streaming. Disponível em: **YouTube**.

ÉRCIO QUARESMA FIRPE. Debates: Plenário do Tribunal do Júri caso Dorothy. Ércio Quaresma Firpe. YouTube, 6 de abril de 2018. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=q_sT1An3WZs&t=10s. Acesso em: 10 de jan. 2023.





ENTRE O RAMAL E A TRAVESSIA

Um olhar etnográfico sobre os caminhos que levam à Itapuá

Leonardo Silveira Santos

O texto a seguir faz parte da tese em elaboração intitulada Bio-Etnografias do Cuidado, vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará, sob orientação do Prof. Dr. Manoel Ribeiro de Moraes Júnior. Este estudo possui aprovação do Comitê de Ética em Pesquisa (CEP)¹ e possui colaboração do Laboratório e Museu Digital: Antropologia da Religião na Amazônia, da Universidade do Estado do Pará.

Quando nos propomos a compreender os aspectos socioculturais de um determinado grupo social, o deslocamento do pesquisador ao campo é algo que permeia, na maioria dos casos, a elaboração etnográfica. Esse caminhar é repleto de potencialidades que emergem das experiências vividas. Como nos conta Mariza Peirano (2014), a antropologia trabalha na empiria, na vivência dos eventos, acontecimentos, palavras, textos, cheiros, sabores, tudo o que nos afeta os sentidos, esse é o mundo a ser analisado. Assim, o deslocar-se é repleto de falas entrecortadas, de escutas terceirizadas e de experimentar um pequeno fragmento da realidade do grupo social.

¹ Certificado de Apresentação de Apreciação Ética: 72292123.0.0000.0018; Parecer de aprovação nº 6.760.361.

Em meio às minhas pesquisas multissituadas – entre Yetá (Aldeia Aikewara), Combu (Belém) e Itapuá (Vigia de Nazaré) –, busco compreender como se estabelece a relação das senhoras que cuidam, no horizonte da cura e da proteção, com as Unidades Básicas de Saúde de suas localidades. Assim, percorremos caminhos e paisagens variadas até chegar a esses lugares: lancha, barco, ônibus, carro, moto, ramais, asfalto, água doce e salobra; mangues, várzea e terra firme; vilas, cidades, comunidades, aldeias, ilhas, continentes e sítios; agropecuária, mineração, monoculturas, predação. Esses caminhos nos levam a uma Amazônia paraense multifacetada, de ecossistemas e realidades diversas. Cada deslocamento carrega consigo particularidades, variações de afetos e adaptações metodológicas. Assim, neste escrito, optamos por nos enveredar pelos caminhos de um determinado lugar – a ilha de Itapuá –, descrevendo e refletindo sobre as falas, as práticas locais e outras potencialidades que o deslocamento oferece ao fazer etnográfico.

Antes de adentrarmos essa etnografia do deslocamento, vale destacar que a ilha de Itapuá tornou-se um local clássico da antropologia paraense, devido aos estudos elaborados por Heraldo Maués (1990) e Angélica Motta-Maués (1993), na década de 1970. Suas pesquisas abordaram diversos temas, como aspectos da religião – com destaque para a pajelança cabocla e o catolicismo popular – e relações entre trabalho e gênero. Somam-se a eles a descrição de aspectos socioculturais e ambientais da ilha. A Itapuá revelada em seus escritos era formada, majoritariamente, por pescadores artesanais, de pequenas casas de madeira e com vários roçados de mandioca, em que a pesca seria exclusivamente masculina e a roça predominantemente feminina. Essas atividades também refletem a base alimentar da ilha, voltada ao consumo de peixes da região, açaí e farinha de mandioca. Costumeiramente, o acesso até o mundo itapuaense era realizado pelas águas; o ramal, apesar de sua existência, imputava perigos àqueles que desafiavam o seu solo lamacento, sendo pouco visitado pelos moradores da ilha.

Vinte e cinco anos depois, no início do século XXI, Gisela Macambira Villacorta, em parceria com Heraldo e Angélica Motta-Maués, escreveu um

artigo sobre matintapereras² e pajés³. Nele, além de abordar o tema central de sua pesquisa, foram demonstradas, analisadas e comparadas informações e vivências que revelaram duas Itapuás, com dinâmicas sociais que se modificaram ao longo do tempo – algo já esperado quando tratamos de modos de vida. Por exemplo, em ambos os estudos, a pesca se apresenta como principal atividade econômica e masculina; porém, o mesmo não se pode dizer da agricultura, que se enfraqueceu diante das modulações sociais.

A esse fenômeno, a autora atribui a três fatores: as mulheres passaram a ocupar outras atividades remuneradas, como o preparo e a venda de polpa de fruta; elas também começaram a frequentar e a ter um maior pertencimento nos cultos evangélicos, como apontado nesse trecho da obra “os ofícios e o cuidado necessário à manutenção do espaço dos cultos”. Elas parecem ter, em parte, “substituído” o trabalho que antes era carregado para as roças” (Motta-Maués e Villacorta, 2008, p. 337); e a mudança na paisagem de Itapuá, que ocorreu mediante o aumento populacional, impulsionada pela maior presença de pessoas de fora da ilha, e a formação de fazendas, sítios e outras atividades extrativistas que ou eram rarefeitas ou não foram descritas nos estudos realizados na década de 1970.

Embora fique evidente que essas pesquisas não tenham se aprofundado na relação do deslocamento até a ilha (esse não era o foco principal de suas investigações), elas nos ajudam a pensar Itapuá a partir de uma descrição histórico-antropológica desse lugar e dos modos de vida. Hoje, em 2024, pisamos em uma ilha onde a pesca ainda se mostra muito forte como atividade econômica, alimentar e de identidade. Por outro lado, os quintais nos parecem cada vez mais fragilizados, na medida em que observamos a desertificação em um horizonte descampado.

² Em Itapuá, como nos mostra a pesquisa de Motta-Maués e Villacorta (2008, p. 334), a Matintapereira é representada como uma mulher que pode assumir a forma de animais, sendo capaz de voar como os pássaros, emitindo nessa ocasião um assobio característico.

³ É o elo entre pessoas e o sobrenatural (Motta-Maués e Villacorta, 2008).

A primeira tarefa que cabe a este escrito, antes de adentrarmos propriamente no tema deste trabalho, é esclarecer ao leitor ou à leitora que esta não é uma pesquisa sobre a evolução de Itapuá, muito menos de tentar dar linearidade às dinâmicas sociais do grupo. Embora os materiais antropológicos previamente mencionados possam nos dar uma ideia de modificações ao longo do tempo, que do ponto de vista antropológico é natural que ocorra, essas obras refletem o que o autor e as autoras puderam observar durante suas vivências: a contingência dos eventos vividos, bem como o que eles(as) julgaram relevante ao ponto de destacar em seus respectivos escritos. James Clifford (2011) evidenciou que o etnógrafo, ao apresentar a sua experiência de forma textual, não o faz por meio de objetividade e neutralidade, mas sob influência do contexto histórico, político e subjetivo do pesquisador e dos interlocutores.

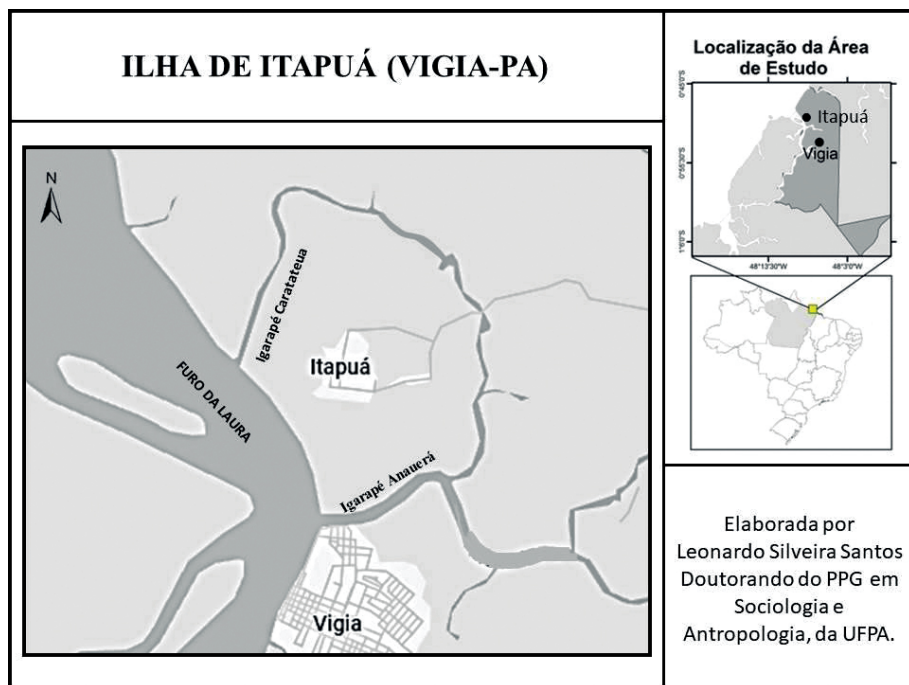
O que pretendo demonstrar aqui é que os fluxos de informações e os modos de vida são dinâmicos, e nenhuma pesquisa pode capturar plenamente a complexidade dessas interações. Por exemplo, a pesca como fenômeno protagonizador na vida social dos(as) itapuaenses não quer dizer que os métodos, os materiais ou os locais se mantenham idênticos àqueles observados pelos(as) pesquisadores(as). Da mesma forma, a transformação dos quintais, de roças de mandioca em sítios, não elimina as nuances e mudanças ocorridas entre esses períodos e outras formas de relações com o local. Portanto, esta pesquisa possui a consciência que as informações aqui registradas não retratam uma totalidade ou um quadro fixo, elas se desatualizam na ampulheta do tempo e marcam aquilo que, dentro de um contexto, despertou os sentidos vividos pelo autor.

ÁREA DE ESTUDO

Localizada próxima à baía do Marajó, a ilha de Itapuá (Mapa 1), situada nas coordenadas 0°49'48.4"S e 48°08'18.8"W, está vinculada ao município de

Vigia de Nazaré - considerado por muitos vigienses e historiadores como a cidade mais antiga do Pará⁴. Vigia também desponta, segundo informações do Censo 2022, como uma das cidades mais populosas do estado do Pará, com aproximados 51 mil habitantes (IBGE/Censo 2022).

Mapa 1- Distribuição geográfica de Itapuí



Fonte 1: Fonte: Mapa elaborado a partir da ferramenta Google Maps e do Mapa de Localização do furo da Laura, idealizado por Maurício Willians de Lima.

⁴ Esse é um tema que gera muitos debates entre os historiadores. Acredita-se que a missão de Castelo Branco aportou na então aldeia Uruitá, dos Tupinambá, a sudeste da ilha do Marajó, seis dias antes de fundar Belém. Posteriormente, a aldeia Uruitá virou um porto de vigilância do tráfico da baía do Marajó, o que mais tarde ficaria conhecido como Vigia. Desse modo, o município festeja sua fundação a contar da primeira passagem portuguesa ao local, ainda como Uruitá, em seis de janeiro de 1616 (Maués, 1990).

O território vigiense abrange uma área de 401.589 km², fazendo fronteira com os municípios de São Caetano de Odivelas, Colares e Santo Antônio do Tauá. Dentro desse território, aproximadamente 8.500 km² correspondem à área de Itapuá, conforme medições feitas pelo aplicativo “medição de área”. Além disso, podemos destacar que a ilha pertence à mesorregião do nordeste paraense e à microrregião do salgado paraense⁵.

O ambiente da ilha de Itapuá foi descrito como uma espécie de savana amazônica, por apresentar vegetação típica nas proximidades de rios e igarapés, além de solos mais arenosos (Campos e Jardim, 2022). Por outro lado, as áreas estuarinas, sujeitas à sazonalidade das inundações de águas salobras, favorecem a formação de extensos manguezais. Assim, pode-se dizer que Itapuá abriga uma diversidade de ecossistemas interligados, onde zonas de transição surgem entre a água, manguezais, várzeas e terra firme, coexistindo e criando uma dinâmica ecológica única.

A ilha possui um grupo social que, em grande maioria, se identifica como pescadores artesanais. Esse aspecto foi muito forte nas pesquisas de Maués, Motta-Maués e Villacorta, bem como se repete agora neste estudo. A relação com a pesca, apesar das dinâmicas sociais e da proximidade com o centro urbano de Vigia, atravessa o tempo e se mantém como símbolo da identidade itapuaense. Na ilha, vamos perceber que a pesca vai além de uma atividade econômica. Se olharmos para aqueles que possuem outros ofícios, vamos perceber que estes guardam memórias sobre a pescaria ou a praticam nos momentos de lazer ou como forma de subsistência. Como nos ensina Roberto Cardoso de Oliveira (2000), a identidade é um fenômeno cuja inteligibilidade

⁵ O modelo de ordenamento agrupou, nessas regiões, municípios com características similares, como geográficas e socioeconômicas. A partir dessa fragmentação, cada ente federativo passou a ter mesorregiões subdivididas em microrregiões. Atualmente, o estado do Pará possui seis mesorregiões (Baixo Amazonas, Marajó, Metropolitana de Belém, Nordeste Paraense, Sudeste Paraense e Sudoeste Paraense) e vinte e duas microrregiões (Almeirim, Altamira, Arari, Belém, Bragançã, Cametá, Castanhal, Conceição do Araguaia, Furos de Breves, Guamá, Itaituba, Marabá, Óbidos, Paragominas, Parauapebas, Portel, Redenção, Salgado, Santarém, São Félix do Xingu, Tomé-Açu e Tucuruí). Disponível em: < <https://www.pa.gov.br>>. Acesso em: 10 de maio de 2023.

requer contextualizá-lo no interior das sociedades que o abrigam. Assim, se levarmos em consideração a pluralidade dos itapuaenses, é possível dizer que há múltiplos contextos e, por isso, diversidade de grupos e de identidades, mas que possuem profundas raízes, ancestralidades, na pesca.

ETNOGRAFANDO O DESLOCAMENTO

Agora, convido o leitor para conhecer os caminhos percorridos até a ilha de Itapuíá. Nessa caminhada, destacamos aspectos sociais, econômicos e ambientais que podem ser observados a partir da etnografia nas águas e no ramal, entre o centro comercial e urbano de Vigia (Continente) e Itapuíá (ilha). Como Mariza Peirano (2014, p. 386) nos ensina, uma boa etnografia busca colocar no texto - em palavras sequenciais, em frases que se seguem umas às outras, em parágrafos e capítulos - o que foi a ação vivida. Em outros termos, é a tentativa de expressar, no texto escrito, as emoções e os sentidos experienciados pelo etnógrafo. Esse ofício, por vezes, aproxima-se de um romancista, não no sentido de romantizar a realidade, mas de elaborar uma redação que dialoga com o gênero literário romanesco. Por exemplo, com descrições densas e pela possibilidade de ser escrito em primeira pessoa.

O alvorecer de nossa locomoção parte da área mais populosa de Vigia, o seu centro comercial. Lá, ao falarmos nossa intenção de ir à ilha de Itapuíá, muitos vigienses, antes mesmo de nos indicar o caminho, faziam alusões ao lugar, como é o caso de “*vocês vão à terra dos mudos?*”, ou “*lá nos alemães?*”, ou “*na terra das laranjas?*”. Em verdade, se comparadas aos próprios vigienses, as pessoas da ilha geralmente possuem estatura elevada e pele alva, mas não há, ou ainda não foi encontrado, qualquer tipo de material ou de antepassado que ligue itapuaenses e alemães. Em todo caso, isso não deixa de ser um fato interessante e que pode ser melhor aprofundado em pesquisas futuras, bem como a relação das laranjeiras com a ilha e a tal mudes, que, ao meu ver, nunca foi percebida.

A partir dos diálogos curtos e entrecortados entre os vigienses, emergiu uma memória banhada de adjetivações e estereótipos sobre os itapuaenses. No entanto, foi também a partir dessas rápidas comunicações que descobrimos haver duas possibilidades para chegarmos à ilha encantada⁶ e pisarmos em seu chão mágico⁷. De maneira mais “usual”, as pessoas realizam o trajeto seja por via terrestre, através do ramal de Itapuá, ou por rota fluvial, pelo furo da Laura.

O ramal de Itapuá

Se o viajante optar pelo ramal, ele poderá “pegar” um ônibus no centro de Vigia que o levará até a ilha, pelo valor de R\$ 6,00. O veículo sai do centro rumo à saída da cidade, onde acessa a PA 140, no trecho que conecta Vigia de Nazaré a São Caetano de Odivelas, outra importante cidade da região e que já pertenceu ao território vigiense. Após 5 km de via asfaltada, mais precisamente entre uma granja e um refúgio de mata fechada, surge à nossa esquerda uma larga passagem de terra alaranjada conhecida como o ramal de Itapuá. Placas fincadas à beira da estrada destacam o nome da ilha e a direção correta para seguir o nosso destino.

Nesse ponto, o imenso ônibus deixa a capa asfáltica para trás e pisa com força no chão endurecido do aterramento. No período de estiagem, o girar de suas rodas na terra seca fazia surgir uma espécie de calda no ônibus, uma poeira formada por pequenas pedras e areia que, ao longe, se avistava; no tempo da chuva, outro cenário se apresentava, o mesmo girar tentava se equilibrar no chão lamacento, deslizava e pintava o veículo em terrosa película. Assim seguia, no ronco do motor e no baforar roxo-negror que fugia pelo

⁶ Título da obra idealizada por Heraldo Maués, que se debruça sobre a pajelança cabocla na ilha de Itapuá (1990).

⁷ Título da obra literária escrita por Gera Wellington (2019) retrata a viagem de uma menina de Belém até a terra de seu avô, Itapuá. Na história, além de ressaltar os modos de vida da ilha, são apresentadas inúmeras interações entre a menina e os seres encantados que habitam o local.

escapamento, batendo e tremendo aquele corpanzil ao passar pelas pequenas ondulações, que mais pareciam costelas surgidas do barro vigiense.

“*Eu não gosto do ônibus, é muito quente. Na lancha ainda bate um ventinho*”⁸, nos conta uma itapuaense entre uma conversa e outra a bordo do veículo. As janelas fechadas, seja para evitar a água da chuva ou a poeira do ramal, transformavam o ônibus em uma sauna. Aquele abafado parecia dilatar o tempo, deixando a viagem ainda mais demorada. Os rostos suados não escondiam o desconforto térmico que os passageiros passavam ao entrar no ramal de Itapuá.

Seguindo na extensão dos quase 6 km de ramal, várias bifurcações se apresentam e podiam facilmente confundir os olhares estrangeiros. São ramificações que podem nos levar a outras *povoações*⁹ como, por exemplo, Macapazinho – o único local que possui uma placa identificando o caminho, e algumas localidades da região da Barreta. Coabitando a via e seus acessos, também nos deparamos com o fluxo de veículos de grande porte, como caminhões, tratores ou maquinários utilizados nas diversas lavouras e pecuárias instaladas no ramal de Itapuá. A criação de bovinos e monoculturas, como banana, açaí, cana-de-açúcar e coco, são os principais cultivos que a vista alcança e que contornam o caminho alaranjado do ramal. Além desses aspectos, é possível perceber diversos areais, isto é, extensas áreas de extração de areia branca que atendem, principalmente, à construção civil. A seguir, alguns registros dessas atividades às margens do ramal de Itapuá (Figura 1).

⁸ Diário de campo, 18 de janeiro de 2024.

⁹ Termo utilizado em Itapuá para se referir a locais que concentram um quantitativo de pessoas, como localidades ou comunidades.

Figura 1 - Pecuária, monocultura, mineração e a circulação de veículos pesados no ramal de Itapuá



De todo modo, o conjunto dessas atividades deteriora a estrada, mas, ao mesmo tempo, por questões econômicas, faz com que o poder público mantenha uma vigilante manutenção da via. Inclusive, entre os itapuaenses, há a expectativa de que a terra batida dê lugar ao asfalto, em um movimento semelhante ao que ocorreu no ramal da Barreta, uma via que corre paralela ao ramal de Itapuá e que foi recentemente asfaltada. Essas atividades encontraram um terreno fértil para sua expansão e, com largas braçadas, avançam suas fronteiras em direção ao grupo social de Itapuá, ao mesmo tempo em que ameaçam a biodiversidade local e os modos de vida.

Seguindo o pensamento de Violeta Loureiro (2023, p. 23), podemos compreender que essas são algumas das atividades que empobrecem a

diversidade ambiental da Amazônia. A retirada da pluralidade botânica afeta inúmeras espécies de animais, aves e insetos que se relacionam com flores, frutos e substâncias dessas espécies. Os solos, por sua vez, são também drasticamente atingidos com a perda da cobertura vegetal. Sem essa proteção botânica, a exposição ao sol e a filtragem de seus nutrientes pelas intensas chuvas tornam esse solo arenoso e pobre de nutrientes. Assim, a retirada ou a substituição da floresta por monoculturas rompe com a lógica da diversidade amazônica e com o equilíbrio do ecossistema, estando diretamente ligado ao empobrecimento biológico do ambiente.

Vandana Shiva (2018) amplia esse debate ao argumentar que a monocultura agrícola também resulta em uma monocultura da mente, que empobrece e uniformiza os modos de vida. Em outras palavras, fundamentando-se no pensamento de Shiva e nas dinâmicas sociais de Itapuá, podemos afirmar que práticas como a alimentação, o enfrentamento de doenças, a proteção, o trabalho e o cultivo, que são intrinsecamente ligados ao saber local, são diretamente afetados pelas novas atividades extrativistas que se estabelecem na ilha e em seus arredores. Desse modo, o que antes era plural e diverso se transforma em uma experiência cada vez mais homogênea e árida.

Apesar da presença dessas grandes propriedades, nota-se que, na medida em que nos aproximamos de Itapuá, a vegetação parece se erguer. Em certos pontos, o toque entre galhos e folhas formava verdadeiras abóbodas verdes que desafiavam a via que apartava as árvores. Na medida em que a floresta avança e se fecha, casas surgem em pequenas clareiras. Galhos e barro formam as paredes que, sobre o telhado de palha, acolhem aquelas pessoas e seus modos de vida. Essa era a arquitetura mais presente nas casas da povoação conhecida como Anauerá.

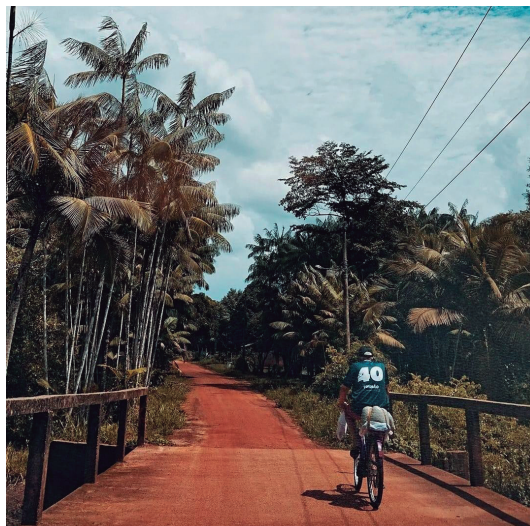
Nesse local, uma ponte (Figura 2) se apresenta em nosso caminho. Se, a princípio, ela era percebida pequena em tamanho, logo tomaríamos consciência do seu gigantismo na identidade itapuaense. Os pouco mais de cinco metros de extensão que sobrepunham o encontro dos igarapés¹⁰ Anauerá

¹⁰ Um caminho fluvial que adentra as matas e que se conecta com outro corpo de água.

e Caratateua é o que provoca, na ontologia itapuaense, o sentido insular à ilha Itapuá. Bem verdade, a noção local de ilha e a oscilação do nível dessas águas desafiam a nossa compreensão forjada nas ciências formais. Aprendemos na escola formal, durante as aulas de geografia, que ilha é uma porção de terra cercada por água de forma constante, o que não seria aplicado à ilha de Itapuá, uma vez que há momentos em que esse “abraço fluvial” não ocorre, estando ligado ao nível da maré que vem do furo da Laura e que oscila diariamente.

Por outro lado, Maués (1990) também abordou o tema, não no sentido de classificar ou não Itapuá como ilha, mas entendendo o fenômeno como um elemento intrínseco da identidade itapuaense. Em seu entendimento, sugeriu que o pertencimento a uma ilha se configura como um marcador distintivo dos modos de vida locais, diferenciando-os das demais regiões, incluindo o centro de Vigia. Esse aspecto é tão marcante em Itapuá que é possível saber quem é de “fora” e quem é de “dentro”. Por exemplo, se utilizar a palavra ilha, é sinal de que o morador é antigo ou que possui laços mais profundos e consolidados com Itapuá; se utilizar o termo vila, é bem provável que essa pessoa pouco visite ou que seja um morador recente do lugar.

Figura 2 - Ponte de Itapuá



Lévi-Strauss (2010) nos revela que o pensamento humano pode trazer pares opostos; são formas que as sociedades organizam e classificam o mundo: Cru↔cozido, doce↔amargo↔salgado, bom↔mau, entre tantos outros. Em Itapuá, os binômios também se fazem presentes, podemos destacar vila↔ilha, ilha↔continente, lancha↔ônibus, quintal↔roça, entre muitos outros que refletem pensamentos que estão nas extremidades, ou seja, são opostos, mas servem para ordenar as relações sociais itapuaense. Em meio à dicotomia dos termos, e em respeito àqueles que possuem raízes profundas com essa terra, vamos nos referir a Itapuá como ilha, entendendo que esse termo é um marcador antropológico da identidade itapuaense.

Após a emblemática ponte de Itapuá, observa-se que as grandes propriedades rurais marcam forte presença no território da ilha, estando cada vez mais próximas do grupo social itapuaense. As fronteiras avançam, encontram um solo fértil para suas atividades e imprimem uma paisagem mais uniforme e outra dinâmica aos modos de vida. Aquele solo alaranjado vai serpenteando as monoculturas até chegar a uma bifurcação, à esquerda uma vegetação mais fechada, com casas mais espaçadas e poucas cercas, é a região conhecida como o Açai; à direita, uma região mais descampada, onde a via se alarga e as casas se assemelham a sítios, é a povoação – local que concentra a maior parte da população da ilha. Chegamos à ilha de Itapuá.

A travessia nas águas de Laura

Após conhecermos os caminhos do ramal, é chegada a hora de navegarmos pelas águas salobras que nutrem o viver vigiense e itapuaense. Nesse caso, o Furo da Laura ou Rio Guajará-mirim, como também é conhecido, corre de forma adjacente à baía do Marajó até encontrá-la em dois pontos, é o curso d'água que nos permite outro deslocar até a ilha de Itapuá e por onde, diariamente, há um fluxo intenso de embarcações voltadas à pesca e à locomoção.

Para nossa ida à ilha de Itapuá, vamos, novamente, ter o centro de Vigia como referência. Nesse ponto, se caminharmos pelo comércio vigiense em

direção ao local da nossa viagem, vamos passar pela praça da prefeitura de Vigia e pela histórica construção Jesuítica da igreja de Pedra (ou do Bom Jesus) até chegarmos à praça do pescador, onde um pequeno porto possibilita o embarque e o desembarque de pessoas e de mercadorias na rota Vigia-Itapuá, ou vice-versa. Nessa praça, há restaurantes, quiosques e uma imponente imagem de São Pedro ao centro. O santo, seguindo as tradições católicas, é o padroeiro dos pescadores. Vigia, bem como Itapuá, é conhecida pela sua vocação pesqueira.

A cidade de Vigia é marcada por símbolos que remetem à atividade pesqueira, presentes em sua orla, nas inúmeras lojas de pesca e até na igreja matriz Madre de Deus, onde, em sua entrada, está gravada a frase “Auxílio dos Pescadores Vigienses”. Em 2024, o Círio de Vigia, conhecido por ser o mais antigo do Pará, trouxe no manto das romarias de Nossa Senhora de Nazaré a imagem de barcos, evocando o Furo da Laura e as embarcações que navegam por suas águas. Religião e pesca parecem caminhar de forma indissociável entre os vigienses, um aspecto que se torna ainda mais evidente quando observamos frases bíblicas e nomes de santos estampados nas diversas embarcações ancoradas ao longo das margens vigienses.

Do outro lado dessas águas, Maués e Motta-Maués, ao ressaltarem os aspectos religiosos que marcam a Itapuá vivenciada por eles, como o catolicismo e a pajelança, destacaram também o fato de esse grupo social ser formado, em sua grande parte, por pescadores artesanais. A Itapuá vivenciada neste estudo também notou uma forte presença da atividade pesqueira, envolvendo a captura de espécies como: gurijuba (*Arius luniscutis*); pratinheira (*Mugil curema*); sardinha (*Sardinella janeiro*); dourada (*Brachyplatystoma flavicans*); pescada-amarela (*Cynoscion acoupa*); pescada-branca (*Cynoscion leiarchus*); pescada-preta (*Plagioscion auratus*); acari (*Loricariidae*); Juripiranga (*Tachysurus Luniscutis*); e peixe-pedra (*Synanceia verrucosa*). No entanto, a abundância de peixes nas águas vigienses atraiu grandes empresas pesqueiras, criando um cenário em que a pesca artesanal, apesar de resistir, coexiste com

embarcações industriais que promovem uma pesca predatória, não somente pela carne, mas também pelo grude¹¹ (Figura 3).

Figura 3 - Grude recolhido por um pescador itapuaense



¹¹ O grude é extraído das vísceras do peixe por meio de um processo de evisceração. A prática acontece por meio de um corte longitudinal na região ventral do peixe para remover a bexiga natatória. Em seguida, a bexiga é lavada com água e separada para uma rápida limpeza, removendo assim o sangue e a gordura. O material é desejado por países asiáticos, onde é utilizado como fixador nas indústrias de cosméticos, alimentos e bebidas, como demonstrado pelas pesquisadoras Vanessa Ferreira e Greice Carneiro (2022).

Além da predação, o aumento da modalidade pesca industrial tem agravado a qualidade dessa água. O transitar de mais embarcações representa mais despejo de substâncias poluentes nas águas. Esses são fatores que tensionam e impactam a pesca artesanal e a subsistência de pescadores e pescadoras vigienses e itapuaenses. O descarte do óleo e de outros resíduos tóxicos no rio, por exemplo, é causa direta do desequilíbrio ambiental, do enfraquecimento da diversidade e do aumento dos desafios à atividade pesqueira, com destaque à artesanal. Diante dessa violência, o Brasil, por meio da lei nº 9.966, de 28 de abril de 2000, mais conhecida como “lei do óleo”, dispõe sobre os princípios básicos a serem obedecidos na movimentação e no descarte de óleo e outras substâncias nocivas ou perigosas nas águas. Mesmo assim, enquanto aguardávamos a embarcação que nos levaria à ilha de Itapuá, era possível observar o óleo flutuando nas águas da margem vigienses. Nesse mesmo local, diversas pessoas denunciavam a prática ilegal e os malefícios que ela impunha à saúde do rio.

Ainda no ponto da travessia, fomos percebendo que o local era ótimo para iniciar diálogos. O clima aparentemente tranquilo e o vento suave que vinha de Laura faziam ecoar memórias, principalmente dos mais antigos. Foi nesse pequeno porto que ficamos sabendo que a praça do pescador, em tempos idos, foi espaço de grandes festividades e lazer para os vigienses. Isso ainda acontece de maneira semelhante, só que um pouco mais distante da praça, em uma espécie de anexo que fica na frente da igreja de pedra e a uns 10 metros da praça do pescador. Os mais antigos, inclusive, gostam de se referir ao porto utilizando o seu antigo nome: “rabo de osga”, que, além do lazer, também proporcionava um excelente local de pescaria na beira.

O vento que Laura trazia, aliado à espera da embarcação, acalentava uma brisa serena que deixava as pessoas mais comunicativas, fazendo com que o rabo de osga fosse um local de compartilhamento de inúmeras histórias sobre a ilha, seus personagens e acontecimentos, algo bem diferente do calorento ônibus que tremulava na terra batida e deixava a comunicação quase que impossível.

Entre as muitas histórias contadas, há algumas que se destacam, por colocar Itapuá no centro ou no protagonismo de vários eventos, até mesmo em escala global. No rabo da osga, ouvi que foi em Itapuá que o navegador e cartógrafo italiano Américo Vespúcio pisou pela primeira vez no continente que é batizado em sua homenagem; também *espiei de rabo de olho*¹² e ouvidos atentos que um grande terminal portuário seria construído na ilha para o escoamento de minérios e grãos, mas que na última hora o político José Sarney levou o investimento para o estado do Maranhão. Em outros momentos, soava aos ouvidos que Vigia e Itapuá foram as últimas regiões do Brasil a aderirem à independência. Para uns, essas histórias não existem, são *sem pé nem cabeça*; para outros, são verdades incontestes, mas o fato é que as pessoas contam, narram a partir de um imaginário local.

A partir de Paes Loureiro (2015), compreendemos o imaginário amazônico como algo poetizante, estetizador, que governa o sistema de funções culturais, tendo como suporte material a natureza e desenvolvendo-se por meio da vaga atitude contemplativa própria do homem da região em sua imersão no devaneio. Dessa forma, vamos perceber que em Itapuá essas falas também são imersas em um imaginário contemplativo da ilha, ou seja, as histórias que chegam e que possuem uma abrangência nacional e até mesmo global são lidas, interpretadas, a partir de um imaginário itapuaense, ou como o autor coloca, em sua meditação ontológica, que posiciona a ilha como a protagonista de vários debates.

Foi também no Rabo de Osga, sob os olhos de São Pedro, na praça dos pescadores, que ouvi outras duas falas que merecem destaque. Um senhor, ao recordar, com tom jocoso, histórias saudosas da ilha para duas senhoras, disse: “*As matintas de hoje não sabem nem mais assoviar*”. A frase, além de arrancar algumas gargalhadas, também remete a um tempo em que as matintapereras eram mais presentes, refletindo as dinâmicas sociais e ambientais.

Em nossas vivências em Itapuá, sempre que nos indicam o lugar de aparição das matintas, ele está associado a uma área de mata mais densa ou

¹² Expressão que denota o ato de ouvir a conversa entre outras pessoas.

a localidades menores que ainda preservavam biodiversidade. Inspirados em Philippe Descola (2016), compreendemos que a relação social com o ambiente de ‘mata fechada’ se estabelece de forma singular. Espaços densamente arborizados, dependendo da hora e da fase da lua, tornam-se cenários de aparições e transmutações, revelando um regime específico de interação entre pessoas e matintas.

A segunda fala se deve a um São Benedito de Itapuá, um santo muito procurado pelos moradores da ilha e das localidades vizinhas. As pessoas costumam fazer pedidos, súplicas e orações ao santo; há quem deixe velas e fitas em agradecimento pelas graças recebidas. As solicitações variam desde a cura de enfermidades até situações relacionadas à pesca, como a perda de redes e a escassez de peixes. Maués (1990) destacou que em Itapuá o padroeiro era o Menino Deus, mas o santo que reunia maior devoção era São Benedito.

As duas falas expressam aspectos dos modos de vida vigiense. Se, por um lado, a matinta deixou de assoviar, por outro, o São Benedito parece semelhante ao observado por Maués. Isso nos faz refletir que a expansão das fronteiras de um ambiente menos biodiverso fortalece uma religião dominante — no caso, as igrejas cristãs — e enfraquece as expressões locais, como a matinta.

Foi assim, dialogando e atentando às conversas paralelas, que começamos a reunir informações, antes mesmo de iniciar nossa navegação por Laura. Como nos ensina Roberto Cardoso de Oliveira (2023), o trabalho do antropólogo envolve atos cognitivos preliminares – o olhar e o ouvir –, que antecedem a escrita etnográfica. Os sentidos, cuja noção pode ser expandida para abarcar outras formas de percepção, constituem o que o autor definiu como a natureza epistêmica da antropologia. Isso porque a experiência sensorial no campo não apenas informa, mas também orienta a compreensão dos modos de vida.

Deixando um pouco as conversas de lado, ainda na praça do pescador, ou melhor, no rabo de osga, é possível observar a primeira face de Itapuá. Surge uma paisagem amazônica entrelaçada por uma espécie de mangue-varzeiro, onde plantas de raízes retorcidas parecem sair do solo, onde a oscilação da maré

fertiliza o solo itapuaense. Ao centro desse *muramento* verde, um largo espaço de gramas e um pequeno trapiche podem ser observados, é o início da ilha.

A rota Vigia-Itapuí ou Itapuí-Vigia, mais conhecida como “a travessia”, possui duração de aproximadamente 15 a 20 min, e é realizada pelas chamadas lanchas, no valor de R\$ 5,00. Esse tipo de embarcação é constituído em madeira e pode transportar em torno de 20 passageiros, além de eletrodomésticos, eletroeletrônicos, móveis, bicicletas, alimentos, mercadorias e materiais de construção; leva-se de tudo pelas águas de Laura. Nessa embarcação, há duas possibilidades de acomodação: o teto ou o salão. No teto, vão as mercadorias maiores, mas há quem prefira ir nesse espaço, vislumbrando a paisagem e sentindo o vento e o calor do imponente Sol do salgado paraense. No salão, ao contrário do teto, as pessoas podem se acomodar em bancos que ficam nas extremidades ou atravessados nesse espaço. A altura de cerca de um metro e meio força a coluna dos mais altos, que se curvam na procura de um lugar. Ao centro do salão, um avantajado, estrondoso e fumacento motor a óleo diesel possui lugar privilegiado. O seu cantar é a trilha sonora que embala a travessia e faz garças, guarás e urubus voarem do manguezal na medida em que a lancha se aproxima e margeia Itapuí.

A calma do curso fluvial faz, na serenidade de Laura, o singrar da lancha nas águas salobras. No controle da embarcação, um comandante seguia com olhos atentos, meio corpo para fora da cabine e esbanjando destreza no manuseio do timão somente com os pés (Figura 4). Aos olhares estrangeiros, a cena parecia incomum, “estranha”, mas para os e as itapuaenses aquilo era algo natural, nenhuma aparente incompreensão era esboçada, não havia dúvida de que esse é o jeito correto de conduzir a embarcação. E assim foi, aquela lancha navegando pelo furo da Laura, beirando a urbanidade de Vigia e seus grandes barcos ancorados na beira, até o colossal manguezal que se elevava na ilha de Itapuí.

Figura 4 - O modo de navegar em Itapuá



Perto do destino, duas áreas possíveis ao desembarque se acenavam: o trapiche, quando as águas estão baixas, ou o pequeno porto que desemboca no início das primeiras casas, quando a maré está alta. Laura é quem direciona o destino. O desembarcar nas águas rasas significa chegar na Itapuá de fora, uma área que já acolheu praia, bares e fazenda de búfalo e de gado. Trata-se de um terreno alagado de vegetação baixa. Até uns dois ou três anos atrás, havia uma ponte de madeira, com várias peças soltas e ausentes que causavam inúmeros acidentes. A antiga passarela foi substituída por um aterramento que formou uma espécie de rua, onde até carros e motos conseguem trafegar em meio aos pedestres que buscam caminhar no local. Nos seus mais de 500 metros, a nova rua vai serpenteando o campo alagado e, em certos momentos, segue paralela à antiga passarela que vai sendo engolida pela vegetação e repousando na memória daqueles que por ela transitaram.

Chegando no porto das águas grandes, vamos encontrar diversas pequenas embarcações, como cascos e montarias, e suas inúmeras redes de pesca. Descer nesse local, além de economizar uma boa *pernada*¹³, é chegar na região conhecida como povoação, onde se concentra a maior parte dos moradores de Itapuá. As primeiras residências surgem justamente nesse ponto, são de alvenaria e se assemelham à estrutura de sítios – pequenas propriedades rurais, um padrão repetido em várias partes da povoação.

No campo religioso, ocorreram profundas mudanças nas dinâmicas sociais. Se, em Maués (1990), pajelança e catolicismo possuíam uma íntima relação que foi central para o conceito de catolicismo caboclo, em Motta-Maués e Villacorta (2008) observou-se outra realidade. Nesse trabalho, a presença de pajés é reduzida, enquanto a Igreja Católica continua predominante, mas agora acompanhada por cultos evangélicos, resultado da instalação da Assembleia de Deus. Em nosso estudo, também encontramos dificuldades para identificar pajés ou até mesmo falar sobre pajelança. Por outro lado, o catolicismo ainda nos parece ter grande apelo em Itapuá, coexistindo com o crescimento das igrejas pentecostais. Até o momento da conclusão deste trabalho, contabilizamos sete espaços vinculados ao movimento pentecostal, entre igrejas e pontos de oração, o que evidencia o enraizamento dessa religião entre a população local.

Vale ressaltar que essas informações demonstradas sobre o campo religioso não significam dizer que a pajelança não existe, mas destacar que este estudo enfrentou uma dificuldade em falar sobre o assunto com o grupo social. Na maioria dos casos, são retratados como aspectos que ficaram no passado, ou que estão escamoteados para povoações mais distantes da ilha.

A partir dos registros etnográficos de Maués, Motta-Maués e Villacorta, bem como de nossas observações e anotações em campo, podemos dizer que Itapuá vem sofrendo um processo de ordenamento à *la* urbano, o que chamamos de municipalização. O melhoramento do ramal facilitou a locomoção e fez com que a relação campo-cidade ou ilha-continente fosse estreitada. As casas parecem seguir um modelo de sítio, outras de condomínio, nessas moradas

¹³ Termo utilizado para se referir a uma longa caminhada ou a grandes distâncias.

pouco há diversidade, cabendo aos campos gramíneos ou aos açais colorir com um pouco de verde a árida arquitetura.

Edna Alencar e Isabel Sousa (2016), ao abordarem modos de habitar na várzea amazônica, entre o tradicional e o moderno, destacaram que, apesar das modificações estruturais da casa, as pessoas tendem a manter os usos e costumes do mundo rural. Por outro lado, podemos levar esse pensamento para entender a outra face, a dos chamados de fora que, mesmo passando a habitar o “campo”, levam consigo o seu modo de habitar da cidade. Essa dinâmica amplia a ocorrência de cercas e muros, do tráfego de veículos, da diminuição da biodiversidade e na diminuição do convívio entre pessoas.

Caminhar pela povoação, em sua rua principal, é encontrar casas espaçadas e delimitadas com seus muros; é não ter um aconchego de sombra, o que nos faz lembrar das histórias da laranjeira ainda em Vigia; é caminhar entre carros e motos que, em seus passeios ao longo do dia, criam uma neblina cor de açafreão que invade os terrenos, sem ao menos respeitar cercas ou muros. Enquanto isso, o ladrilho dos cães ecoava pela ilha e alertava a vizinhança, havia gente estranha passando na rua. Janelas se abriam e revelavam olhares curiosos que logo se dispersavam ao verem que não era nada demais, apenas uma gente de fora.

Figura 5 - A rua principal de Itapuá



CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desde 2021, nossas idas e vindas à ilha de Itapuíá têm depurado o nosso olhar, seja na espera ou no balanço dos transportes. A mobilidade entre a ilha e o continente revela potenciais epistemológicos ao explorarmos os trajetos percorridos por meio de uma etnografia do deslocamento. É na travessia e nos ramais que o conhecimento se manifesta: diálogos e conversas paralelas explicam e provocam inquietações, possibilitam novas compreensões, afetam os sentidos e nos desafiam a aprofundar questões.

A Itapuíá, descrita pelas pesquisas antropológicas das décadas de 1970, 1980 e 1990, apresenta aspectos socioculturais que ora se assemelham, ora se diferem da ilha retratada neste estudo. A transformação da paisagem pode ser entendida como um reflexo natural e esperado das dinâmicas dos modos de vida e suas interações. No entanto, essas mudanças moldam uma paisagem que atende a um mercado mais amplo, resultando em uma antropização árida, incompatível com o horizonte dos modos de vida forçados na diversidade.

A floresta é gradualmente substituída, sufocada pelas grandes propriedades de terra e pelas monoculturas. O solo é remexido e violentado pela extração de areia branca, destinada, em grande parte, às necessidades da construção civil. A pesca artesanal resiste e coexiste com a voracidade das grandes empresas e de seus mercados consumidores, impulsionados pela indústria pesqueira e pelo comércio em torno do grude. Enquanto isso, furos, rios e igarapés, que abrigam vidas e cosmologias, enfraquecem diante do crescimento desordenado da cidade e de suas atividades.

Itapuíá vivencia um processo de municipalização, no qual o seu crescimento populacional, impulsionado pela chegada de novos habitantes, intensificou o fluxo de veículos, de novas congregações religiosas, de outras redes de comunicação, além de mercadinhos, escolas, Unidade Básica de Saúde e açougues. Além disso, esse processo ampliou ruas e reduziu significativamente a cobertura vegetal. A desertificação é notada nos quintais, geralmente cobertos por gramíneas e açais, e nas ruas, onde as cortinas de poeira sobem e invadem as casas e os terrenos itapuaenses.

Por fim, embora ainda haja muitos temas a serem aprofundados, encerro este texto destacando a importância das pesquisas realizadas anteriormente na ilha. Além de todo o arcabouço científico, as obras de Heraldo Maués, Angélica Motta-Maués e Gisela Villacorta abriram portas para os nossos primeiros diálogos. Com o tempo, mencionar estes trabalhos se tornou uma metodologia valiosa no diálogo e no convívio com as pessoas. Talvez não fosse possível ter a mesma confiança se as pesquisas anteriores não tivessem existido ou se tivessem sido conduzidas de forma desrespeitosa com a comunidade. Dessa forma, a vivência em Itapuá e em seus caminhos nos revelou a necessidade de conduzir uma pesquisa séria e comprometida, tanto com a ciência quanto com o grupo social.

REFERÊNCIAS

BRASIL. Lei nº 9.966, de 28 de abril de 2000. Dispõe sobre a prevenção, o controle e a fiscalização da poluição causada por lançamento de óleo e outras substâncias nocivas ou perigosas em águas sob jurisdição nacional. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, 29 abr. 2000.

CAMPOS, Ana Caroline de Souza Campos; JARDIM, Mário Augusto Gonçalves. **Composição florística da regeneração de um trecho de savana na Amazônia Oriental**. Revista Brasileira de Geografia Física, v. 13, n. 6, 2020.

CLIFFORD, James. **A Experiência Etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2011.

DESCOLA, Philippe. **Outras Naturezas, Outras Culturas**. São Paulo: 34, 2016.

FERREIRA, Vanessa Rocha; CARNEIRO, Greice Costa Vieira. **A Exploração do Trabalho Infantil no Mercado do Grude do Peixe na Cidade de Vigia no Estado do Pará**. Revista do Direito do Trabalho e Meio Ambiente do Trabalho, v. 8, n. 1, 2022.

- IBGE. Censo demográfico 2022: resultados preliminares. Rio de Janeiro: IBGE, 2023. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/censos>. Acesso em: 22 out. 2024.
- LEVI-STRAUSS, Claude. **O Cru e o Cozido**. São Paulo: Cosac & Naify, 2010.
- LOUREIRO, Violeta Refkalefsky. **Caminhos e Descaminhos da Amazônia em Busca do Desenvolvimento: Acertos, Erros e Possibilidades**. Manaus: Valer, v. 1, 2023.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. **A Ilha Encantada: Medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores**. Belém: UFPA, 1990.
- MOTTA-MAUÉS, Maria Angélica. **“Trabalhadeiras” & “Camaradas”**: Relações de gênero, simbolismo e ritualização numa comunidade amazônica. Belém: UFPA, 1993.
- MOTTA-MAUÉS, Maria Angélica; VILLACORTA, Gisela Macambira. Matintapereras e pajés: gênero, corpo e cura na pajelança amazônica. In: MAUÉS, Raymundo Heraldo (Org.); VILLACORTA, Gisela Macambira (Org.). **Pajelança e Religiões Africanas na Amazônia**. Belém: EDUFPA, 2008, p. 327-348.
- PAES LOUREIRO, João de Jesus Paes Loureiro. **Cultura Amazônica: uma poética do imaginário**. Manaus: Valer, 2015.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Os (Des)Caminhos da Identidade**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 15, n. 42, 2000.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O Trabalho do Antropólogo**. São Paulo: UNESP, 2023.
- ALENCAR, Edna Ferreira; SOUSA, Isabel Soares de. **Tradição e mudanças no modo de habitar as várzeas dos rios Solimões e Japurá, AM**. Iluminuras, Porto Alegre, v. 17, n. 41, p. 203-232, 2016.
- PEIRANO, Mariza. **Etnografia não é método**. Revista Horizonte, Porto Alegre, n. 42, p. 377-391, 2014.

SHIVA, Vandana. **Monoculturas da mente**: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia. São Paulo: Gaya, 2003.

WELLINGTON, Gera. **Itapuá**: um pedaço de chão mágico. Belém: Folheando, 2019.



TRAJETÓRIAS DE PAISAGENS ATRAVÉS DE POEMAS E CANÇÕES: o caso da antiga praia da Vera Paz em Santarém-Pa

Karina Cunha Pimenta

INTRODUÇÃO

O presente artigo possui como objetivo discutir a relação entre indivíduo e rio no contexto da construção de memórias e imaginários, utilizando uma abordagem poética. Dessa forma, busco analisar de que maneira a escrita poética se expressa também por meio de imagens que nos acompanham durante nossa vivência, contemplando os detalhes capturados pelos olhares e percepções dos moradores do município de Santarém e frequentadores do que me atrevo a chamar de *paisagens de beirada*, de onde derivam as narrativas de moradores que se veem inseridos na malha urbana de cidades que se situam em beiras de rios, mas que são altamente afetadas pelo mercado econômico mundial.

Ao longo dos últimos anos, ao buscar reconstituir parte do processo dos impactos e das transformações ocasionadas pela implantação e operação do terminal fluvial de granéis sólidos da empresa Cargill, no bairro do Laguninho e na antiga praia da Vera Paz, por meio das memórias e dos relatos de vida dos moradores, tive contato com algumas canções e poemas que retratam o sentimento de saudade da praia. Em parte, era como se moradores e frequentadores do lugar tivessem perdido alguém que fazia parte da família.

Assim, as relações afetivas que essas pessoas tinham com a praia simbolizavam mais que um sentimento de pertencimento, pois a Veroca¹ era descrita como parte da essência deles (Pimenta *et al.*, 2018, p. 2).

A beira do rio surge, então, como uma paisagem que permite o estabelecimento de relações de pertencimento e conexões entre sujeitos e outros seres vivos, que vão além do território estabelecido de maneira tradicional, deslocando o olhar para as paisagens em diferentes temporalidades e seu conjunto de transformações ao longo do tempo, e que envolve a ação de diversos sujeitos em seus encontros.

Além disso, pretendo analisar a complexa relação de ocupação entre homem e cidade, explorando as influências dessa relação e como essa conexão com as paisagens atua na elaboração de memórias essencialmente de cunho sensível, operadas para a manutenção de uso do território para um modelo de Amazônia que compõe o sonho dessas populações que lutam em prol de suas terras, dos rios e das florestas e contra o aniquilamento de suas experiências do sensível.

Memória como evocação de imagens que marcam

Ao se referir aos estudos de memória seguidos por Henri Bergson e Ecléia Bosi, aponta-se que “a memória permite a relação do corpo presente com o passado e, ao mesmo tempo, interfere no processo ‘atual’ das representações. Pela memória, o passado não só vem à tona das águas presentes, misturando-se com as percepções imediatas, como também as empurra, deslocando-as” (Bosi, 1994, p. 46-47).

A imagem-lembrança traria à tona um momento único da vida e teria caráter evocativo por via da memória; os sonhos e poesias seriam feitos dessa matéria que se encontra em nossos inconscientes. Dessa forma, a imagem-lembrança tem data certa, referindo-se a uma situação definida. Em seus estudos, Bergson buscou entender as relações entre a conservação do passado e

¹ Forma carinhosa que alguns antigos moradores usam para se referir à praia da Vera Paz.

a sua articulação com o presente. Sobre a confluência de memória e percepção, Bergson (*apud* Bosi, 1994, p. 10) afirma: “é do presente que parte o chamado ao qual a lembrança responde”.

Segundo Bosi (1994), lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e ideias de hoje, as experiências do passado. Parte disso, no sentido do uso de “trabalho da memória”, a lembrança seria uma imagem construída pelos materiais que estão, agora, à nossa disposição, no conjunto de representações que povoam nossa consciência atual.

Por mais nítida que seja a lembrança de um fato antigo, ela não é a mesma imagem que experimentamos na infância, porque nós não somos os mesmos de então e porque nossa percepção alterou-se e, com ela, nossas ideias, nossos juízos de realidade e valor (Bosi, 1994, p. 55).

De acordo com Rocha e Eckert (2000, p. 73), a memória coordenada, no plano da imaginação criadora, por esquemas de pensamento, evocaria os diferentes procedimentos interpretativos-narrativos que dão sentido aos arranjos entre vida e matéria, reunindo-os de forma inseparável. Segundo isso, o próprio ato de narrar seria um modo de construção de sentido de uma história vivida entre tantas outras. Para as autoras, “o grande desafio agora é a aceitação de um tempo múltiplo onde os jogos da memória sugerem, a todos quantos deles participam, uma relação reflexiva com a trajetória histórica do sujeito e do coletivo que professam” (Rocha; Eckert, 2000, p. 74). Dessa forma, a lembrança não teria caráter individual, pois também seria resultante do coletivo e da paisagem, visto que a localização no tempo e no espaço são elementos essenciais de formação da memória, tempo e espaço, intrínsecos e únicos, já que são formados a partir da vivência.

Durante os últimos anos, ao longo do processo de pesquisa em Santarém, pude acompanhar, por meio das narrativas, os trajetos que essas pessoas percorreram nas paisagens que vivenciaram, acompanhando esses deslocamentos de forma atenciosa. Por meio também da observação de ações, pude perceber como as paisagens, ao se transformarem, acabam também

sendo espaços que atuam com temporalidades diferentes, os quais acabam se sobrepondo nesses territórios urbanos.

No decorrer do livro *Etnografias da Duração*: antropologia das memórias coletivas em coleções etnográficas, de Rocha e Eckert (2013, p. 23), há uma passagem que aponta que “as metrópoles contemporâneas comportam ‘topologias fantásticas’, reveladas indiretamente por seus habitantes no ato de narrar a cidade, isto é, urdidadas no bojo de uma dialética temporal em que o tempo pensado e o tempo vivido se consolidam numa sobreposição” (Bachelard *apud* Rocha; Eckert, 2013, p. 23).

Para as autoras, “o patrimônio etnológico de cidades se transforma num espaço afetivo e poético, lugar de luta de seus habitantes contra o tempo; aliás, por meio do qual eles destemporalizam o tempo” (Rocha; Eckert, 2013, p. 23). Assim, afirmo que a cidade de Santarém também comporta uma topologia fantástica que pulsa viva nas narrativas de seus habitantes, apesar de anos de apagamentos históricos.

As autoras Rocha e Eckert, inspiradas pelos estudos de imaginário de Gilbert Durand, se basearam para pensar os estudos de memória coletiva como pertencentes ao campo dos estudos sobre o imaginário. Sobre a noção de “trajeto antropológico”, seria “a incessante troca que existe ao nível do imaginário entre as pulsões subjetivas e assimiladoras e as intimações objetivas que emanam do meio cósmico e social” (Durand, 2012, p. 41). Para Gilbert Durand, a memória não expressa uma intuição do tempo; ao contrário, ela lhe escapa, para, finalmente, “reencontrar-se” no tempo negado (Rocha; Eckert, 2013, p. 28). Outro autor fundamental dessa formulação foi Bachelard, o qual relaciona o campo do imaginário ao domínio do tempo, uma vez que este pertence ao domínio da memória.

Dessa forma, para as autoras:

A lembrança, nos jogos da memória (...) desprende-se do vivido existencial; no fluxo da imaginação criadora permite uma “duplicação dos instantes”, assegurando-lhes, “nas flutuações do destino, a perenidade de uma substância” (Durand, 1980, p. 466). Sob a ótica dos estudos de uma etnografia da duração, a

vida urbana é descrita pelos sujeitos-personagens que narram as suas experiências cotidianas nas cidades modernas superpondo os tempos imaginados a partir de um fragmento vivido (Rocha; Eckert, 2013).

Em uma cidade como Santarém, os processos históricos, econômicos e culturais de sua formação configuram um sentido de ser e estar na cidade, que é, ao mesmo tempo, complexo e fascinante. A vida urbana e a história da cidade aparecem em seus habitantes em tudo que eles são e no que carregam, mas o sentimento de ter parte disso constantemente arrancado de si também se torna recorrente, necessitando de um trabalho minucioso da parte do pesquisador ao reinterpretar as narrativas e percepções dos moradores.

O pesquisador, mediante seu narrador, agencia uma interlocução para arranjar um cenário de evocações em que o habitante pode “transcriar” imagens e formas de ler a si na cidade refigurada no tempo da narrativa (Rocha; Eckert, 2010, p. 124). Assim, partindo dos relatos de vida de um grupo de moradores da antiga praia da Vera Paz e dos atuais moradores do bairro do Lagunho, pude alcançar a interpretação do que era viver em uma Santarém que eu não cheguei a conhecer.

Através de seus relatos, pude buscar compreender as redes de sociabilidades que majoritariamente se erguiam em volta dos campeonatos de futebol e das atividades da igreja católica, bem como também fui alcançada pelo entendimento de outro ritmo de vida, aquele em que eles viviam como parte do território, parte do rio. Os movimentos e pulsões que esses moradores carregam durante seu tempo vivido na cidade trazem consigo a dimensão poética.

Segundo Rocha e Eckert (2010, p. 142), “narrar a cidade” é a obra da tessitura dos relatos que ordenam memórias, testemunhos, percepções e sentimentos. Nesse processo, a consciência de si (do/a antropólogo/a) também é apreendida na sua gênese. O momento de escrita da monografia, durante minha graduação em Antropologia, foi onde embarquei de vez na vontade de conhecer de qual Santarém estávamos falando: da que vive na memória desses moradores, ou da que tem apenas terra e água para oferecer lucro. Foi onde alcancei também os poemas e canções, onde alcancei os movimentos de luta

em torno do território e da manutenção do rio, rio que não vive só fora, mas pulsa dentro de todos nós.

A poética nas paisagens mocoorongas²

Nenhuma terra neste mundo tem
Tamanhas sugestões para poemas
Como as que possui a minha Santarém!
Nesta Cidade toda gente canta,
Pois a paisagem tal fascínio inspira
Que um verso pronto brinca em cada boca
E em cada peito há maviosa lira!
(Bemerguy, Emir, 04/08/1975)³.

No livro *Meu baú mocoorongó*⁴, de Wilson Fonseca⁵, há uma passagem intitulada *Lenda santarena*, cuja versão é de autoria de Wilmar Dias Fonseca. Nela, diz que no tempo em que Santarém ainda era considerada uma vila, a população da antiga aldeia dos Tapajós andava intrigada, pois não sabia explicar o porquê, de tempos em tempos, a barra do manto de Nossa Senhora da Conceição costumava amanhecer molhada e seus pés cheios de areia da praia, causando estranhamento na população. Até que um indígena precisou ir andando de Santarém até Alter do Chão durante a noite, perpassando praias que tinham em torno da cidade, e nisso reparou que durante todo o percurso

² Mocoorongó é o termo usado para se referir ao indivíduo natural de Santarém.

³ Trecho do poema *Inflação de poetas*. Disponível em: <https://bemerguyemir.blogspot.com/2013/04/inflacao-de-poetas.html>. Acesso em: 22 nov. 2023.

⁴ O livro “Meu baú mocoorongó”, escrito entre 1928 e 1983, reúne pesquisas, recordações e reflexões sobre a vida histórica e sociocultural de Santarém e da Amazônia. Ao ser publicado, se tornou uma coletânea com nove volumes, este escrito se encontra na obra de volume 2.

⁵ Wilson Dias da Fonseca, Wilson Fonseca ou Maestro Isoca (1912 – 2002) foi um maestro, compositor e escritor brasileiro. Atuou como um grande incentivador da cultura e da história da Amazônia, fundando a Academia Paraense de Música e como membro da Academia Paraense de Letras. Compôs mais de 1.600 músicas, muitas delas inspiradas em temas folclóricos e nas belezas naturais da terra natal.

havia pegadas menores à sua frente. Ao retornar a Santarém, ao amanhecer, percebeu que as pegadas seguiam até o caminho que dava acesso à igreja matriz, onde hoje fica a Catedral Nossa Senhora da Conceição. O mistério foi revelado quando uma anciã Borari, de Alter do Chão, afirmou que lhe foi dito, através de sonho, que em noites de luar a Nossa Senhora da Conceição ia visitar a Nossa Senhora da Saúde em Alter, percorrendo todas as praias, e voltava ao amanhecer.

Nos dias atuais, essa história não teria como ser narrada dessa maneira, pois não há mais caminho para a Santa nas areias alvas das antigas praias urbanas que margeavam o município. Agora, as estruturas do Terminal Fluvial de Granéis Sólidos da multinacional Cargill tomam conta da margem direita da cidade, onde se localizava a praia da Vera Paz. Hoje, a antiga praia da Vera Paz só existe nos versos dos poetas, nas canções e na memória de quem chegou a conhecer suas areias brancas, onde inesquecíveis serenatas⁶ e piracaías⁷ foram feitas. A praia foi palco de inúmeros campeonatos de futebol, sendo conhecida pelas famosas “peladas”⁸ na coroa de areia⁹ que se formava em frente à cidade no período de seca dos rios.

Ao utilizar poemas e canções de diferentes épocas como recurso, que demonstram além da descrição da paisagem em si, a maneira que esses espaços são vividos por esses moradores e artistas santarenos, busco salientar essa sensibilidade poética dos autores e a relação advinda da sua interação com esses lugares, que vai de encontro à percepção, possibilitando a tradução das paisagens em forma de poemas e canções. Nelas, são evocadas suas emoções, imagens-memórias, sonhos e lembranças. Assim, proponho trabalhar a paisagem como construção do imaginário, discutida a partir da poética santarena.

No trabalho de escrita do poeta, as palavras têm capacidade de evocação de cheiro, cores, sabores, os quais acabam por ganhar formas e

⁶ Serenata é uma canção e/ou performance musical em honra a alguém, geralmente uma donzela, com teor romântico.

⁷ Ato de comer peixe assado na beira da praia.

⁸ Partida de futebol entre meninos ou rapazes descalços, jogada em terrenos baldios, ruas, praças ou praias.

⁹ Formação de barrancos de areia acima do nível das águas.

carregam imagens. Essas imagens poéticas, além de poderem ser lidas como representações do imaginário do artista, também podem revelar a história local e a lógica sociopolítica da época e da região.

Segundo Pitta (2005, p. 13), “Bachelard tem o grande mérito de ter reabilitado a poesia como meio de conhecimento, poesia essa que é do domínio do simbólico, do sensível, do subjetivo”. Assim, Bachelard avança na discussão ao lançar que o imaginário, longe de ser uma fantasia delirante, desenvolve-se em torno de grandes temas, grandes imagens que constituem para o homem os núcleos ao redor dos quais as imagens convergem e se organizam. Em sua proposta de um novo espírito científico, ele orienta a ciência para uma mudança de paradigma, propondo estudar o homem em sua capacidade de devaneio.

Em seu livro *A poética do devaneio* (1988), Gaston Bachelard aponta que a fenomenologia das imagens criantes serve para “tentar restituir no leitor comum a ação inovadora da linguagem poética”. Para ele, “o poema pode congrega os devaneios, reunir sonhos e recordações”. Assim, por meio do devaneio poético dos autores, os sentidos do leitor são impulsionados a “viver” também aquela imagem apresentada nos poemas e nas canções. A despeito do devaneio bachelardiano, podemos, de certa forma, contemplar os caminhos que este e outros autores transitam no espaço urbano e que ultrapassam a linguagem, transformando a imagem da sua própria consciência individual e levando a uma consciência coletiva, tornando-se registro do imaginário coletivo.

Gilbert Durand segue discípulo de Bachelard e vem com uma proposta também de interdisciplinaridade. Em sua perspectiva, o imaginário pode ser considerado como a essência do espírito, à medida que o ato de criação é o impulso oriundo do ser individual ou coletivo, é a raiz de tudo aquilo que existe para o homem. Para Bachelard (1988), “a poesia é um dos destinos da palavra, de uma palavra que não se limita a exprimir ideias ou sensações, mas que tenta ter um futuro”. Para ele, a imagem poética, em sua novidade, abre um porvir da linguagem. Diante das imagens que os poetas nos oferecem, diante das imagens que nós mesmos nunca poderíamos imaginar, essa ingenuidade de maravilhamento é inteiramente natural. Mas ao viver passivamente esse maravilhamento, não participamos com suficiente profundidade da

imaginação criante. A fenomenologia da imagem exige que ativemos a participação na imaginação criante; dessa forma, na linguagem poética, a consciência imaginante cria e vive a imagem poética.

Segundo o autor, o método fenomenológico leva-nos a tentar a comunicação com a consciência criante do poeta. A imagem poética nova torna-se uma origem absoluta, uma origem de consciência. Nas horas de grandes achados, uma imagem poética pode ser o germe de um mundo – o germe de um universo imaginado diante do devaneio de um poeta. Dessa forma, para compreendermos a relação entre o poeta e sua imagem, teríamos que estabelecer uma aproximação entre os leitores de sua poesia com a consciência criadora do poeta, a partir das suas imagens que vivenciamos no decorrer de nossas existências.

Portanto, o devaneio se torna o instrumento por meio do qual conseguimos alcançar a compreensão da subjetividade das imagens e um método que auxilia no processo de concepção do ato criativo, ao alcançar os lugares que o poeta retrata em sua escrita. Seja como apresentação ou alusão da paisagem poética, a paisagem constituiria uma identidade do lugar; podemos então dizer que ela é a “essência” do lugar que compõe a sensação de pertencimento. Por meio do devaneio poético, as imagens se compõem e se ordenam. O sonhador escuta já os sons da palavra escrita. O devaneio poético escrito, conduzido até dar a página literária, vai ser para nós um devaneio transmissível, um devaneio inspirador, uma inspiração na medida dos nossos talentos de leitores.

Para Bachelard, o poema pode congrega os devaneios, reunir sonhos e recordações. O devaneio poético nos dá o mundo dos mundos. O devaneio poético é um devaneio cósmico. É uma abertura para um mundo belo, para mundos belos (Bachelard, 1988, p. 13). O mundo real é absorvido pelo mundo imaginário. Seu estudo de imagens foi assim desenvolvido na tentativa de provar que o devaneio nos forneceria uma imagem poética que testemunha uma alma descobrindo o seu mundo, o mundo em que gostaria de viver. A poesia constitui, ao mesmo tempo, o sonhador e o seu mundo (Bachelard, 1988, p. 16). Dessa forma, o sonhador do mundo se põe a pensar o mundo

mediante pensamentos alheios, dos poetas e escritores. Pela cosmicidade de uma imagem recebemos, portanto, uma experiência do mundo. O devaneio cósmico nos faz habitar um mundo; ele dá ao sonhador a impressão de estar em casa, em um universo imaginado.

O poeta

Ao ouvir as narrativas dos moradores do bairro do Laguinho e suas vivências na praia, que naquela época era também o quintal de suas casas, comecei a imaginar como seria essa praia também por meio de poemas e canções de figuras bastante conhecidas na história da cidade, como, por exemplo, Emir Bemerguy. Esses poemas descreviam com admirável exatidão o sentimento que aquelas pessoas haviam me relatado e o que florescia em meus pensamentos ao admirar o rio ao entardecer.

Emir Hermes Bemerguy (1933-2012) nasceu em Fordlândia (distrito do município paraense de Aveiro), formou-se em odontologia, foi professor e viveu a maior parte de sua vida em Santarém, onde se dedicou à literatura, como escritor e poeta. Escreveu inúmeras crônicas, contos, romances e possui mais de vinte livros de prosas e poesias, tornando-se um dos principais nomes da literatura santarena do século XX e início do XXI. Era também conhecido como seresteiro, tocador de violão, apreciador da boa música e compositor. Suas principais obras são: “Aquarela Mocoronga” (1984), coletânea de poemas sobre a magia, as lendas, a natureza e aspectos humanos da vida santarena; “Diário de um Convertido” (2000); “Momentos Poéticos” (2007); e “Santarenices – Coisas de Santarém” (2010).

O artista escreveu diversos versos que foram musicados por Wilson Fonseca (1912-2002), os quais se tornaram clássicos do cancionário santareno, entre eles: Adeus, Vera-Paz; Cabocla Tapajônica; Canção da Vera-Paz; Curupira; Feira Santarena; Hino da Festa de N. S. da Conceição; Peixada na Praia; Quando Canta o Uirapuru, e tantas outras. Em 1993, recebeu o “Troféu Felisbelo Sussuarana”, prêmio máximo da literatura santarena, concedido pela Associação de Poetas e Escritores do Oeste do Pará.

A seguir, trago poemas de Emir Bemerguy acompanhados de fotografias de acervos públicos e privados, que retratam o caminho de transformações das paisagens urbanas em Santarém, mas também a relação de conexão com o rio que faz parte do viver dos moradores da região.

Canção da Vera Paz

Raras coisas desta vida
São gostosas como a ida
Em noite de lua cheia
À Vera Paz afamada
Pra comer uma peixada
Sobre o alvo chão de areia.
E se há um violão
Ponteando uma canção
Como fundo musical,
A felicidade é tanta
Que a gente até se espanta,
Pensando não ser real.
Teu luar, ó “Vera Paz”
Saudade pra gente traz
(Bemerguy, Emir, 1966).

Adeus, Vera Paz

O progresso foi chegando
E eu nem sei direito quando
A tristeza aconteceu.
Cais do Porto, essa esperança
Dos meus tempos de criança
Hoje é sonho que viveu!
Mas, enquanto se trabalha
O reverso da medalha
Amargura uma cidade:
Nossa praia acolhedora,
Vera Paz encantadora,
Lá se foi, virou saudade!
Violões não mais terás
Adeus, linda Vera Paz!

Nem serestas, nem luares
Violão, se tu chorares,
Também choro, não resisto.
Modernices são bem vindas,
Mas destroem coisas lindas
Quanta mágoa eu sinto disto!
Nos arquivos da memória
Incluí mais uma história
Desta vida tão fugaz:
Chegará bem mais conforto
Nos navios do Cais do Porto,
Mas findou-se a Vera Paz!
(Bemerguy, Emir, 1973).

Maldito tributo

Quando boiava, linda, lá no azul celeste,
A Lua peregrina, alcovitando amores,
Quanta felicidade, ó Vera Paz, nos deste,
Ao som dos violões e à voz dos teus cantores!
Nas cinzas do que foi, quase a chorar, ingresso
Todo um passado fica para sempre morto,
Porque, como um tributo pago ao tal “progresso”,
A nossa Vera Paz deu vez ao Cais do Porto!
Contudo, que fazer? O fato consumado
Aí está, pungindo as almas santarenas.
Pior ainda: a esteira do trator malvado,
Não matará (ó meu Deus!) a Vera Paz apenas!
Também já vão sumindo impiedosamente
(Para não blasfemar, só tendo muita fé!)
Outros velhos xodós do coração da gente:
Laguinho, Mapiri, adeus, Maria José!
O nosso enlevo foste! Oh! Que cartão-postal!
Por isso é que dói tanto a amarga realidade:
A mais inspiradora praia regional
Hoje é lembrança, verso, lágrima e saudade
(Bemerguy, Emir, 1975).

Saudade! Essas palavras, recorrentes nos poemas de Emir Bemeruguy, também ecoam no sentir daqueles que se dispõem a falar sobre a praia. Em *Canção da Vera Paz*, podemos ver que as idas à praia para comer peixe assado faziam parte do cotidiano de famílias que moravam em sua proximidade e de frequentadores de outros bairros. Na década de 1960, a coroa de areia da Vera Paz recebia muitos banhistas e também lavadeiras.

Em *Adeus, Vera Paz*, começamos a acompanhar a marcha do progresso em direção à cidade, tendo como primeiro sinal o cais do porto da Companhia Docas do Pará (CDP)¹⁰, com a movimentação de grandes embarcações para carga e descarga de madeira e materiais de construção, como por exemplo, seixo. Uma transformação do uso da paisagem já estava presente uma década depois, contrapondo a chegada do que é dito moderno em relação à perda das belezas naturais da região.

Na mesma década, em *Maldito tributo*, o poeta aponta a perda da praia da Vera Paz enquanto moeda de troca para o progresso, pois ela virou porto. Nesse movimento, o poeta prevê também o destino de outras praias que contornam Santarém, e que atualmente passam pela esteira do trator e se encontram entre concreto e lixo. Inspirações de diversas canções e poemas, esses lugares ainda encontram espaço na lembrança da população santarena.

Santarém, cidade conhecida por seus moradores pelo seu maravilhoso pôr do sol em frente ao encontro das águas dos rios Amazonas e Tapajós, deixou o sol dividir o horizonte com maquinários pesados ao ter um terminal de uma multinacional instalado em sua margem. Hoje, é inseparável a visão: primeiro se vê o maquinário do terminal, depois você pode tentar, com olhar mais atento, admirar o céu. Ao longo desses anos, os moradores foram se habituando aos poucos a não estranhar partilhar o pôr do sol com os equipamentos, armazéns e silos da Cargill. Paisagem naturalizada, agora parece mais como parte da composição, uma ao lado da outra.

¹⁰ A Companhia Docas do Pará - CDP é uma empresa fundada em 1967, tendo como acionista majoritário o Governo Federal do Brasil. A CDP tem sob sua responsabilidade a exploração e administração dos portos de Belém, Vila do Conde, Santarém, Altamira, Itaituba, Óbidos, além do Terminal Petroquímico de Miramar e do Terminal Portuário de Outeiro.

Novas percepções sobre a relação com o rio

A fenomenologia da imaginação estuda o fenômeno da imagem poética no momento em que ela emerge na consciência como um produto direto do coração, da alma, do ser do homem tomado na sua atualidade (Bachelard, 1993, p. 342). Para Bachelard, só a fenomenologia poderia ajudar a restituir a subjetividade das imagens e a medir a amplitude, a força e o sentido da imagem. Todas essas subjetividades seriam variáveis. Para especificarmos bem o que possa ser uma fenomenologia da imagem, seria necessário dizer que a poesia é, antes de ser uma fenomenologia do espírito, uma fenomenologia da alma (Bachelard, 1993, p. 343).

A poesia surge então como um compromisso da alma, pois nos poemas se manifestariam forças que não passam pelos circuitos de um saber. Dessa maneira, em uma imagem poética, a alma acusa sua presença e um verso pode ter grande influência sobre a alma de uma língua, fazendo despertar imagens apagadas (Bachelard, 1993, p. 348). O poeta vai mais ao fundo, descobrindo com o espaço poético um espaço que não nos encerra numa afetividade. Qualquer que seja a afetividade que dê cor a um espaço, seja ela triste ou pesada, desde que seja expressa, poeticamente expressa, a tristeza se tempera, o peso se alivia (Bachelard, 1993, p. 486).

Hoje, uma nova geração de escritores, poetas e artistas de Santarém segue trabalhando em seus escritos e composições a relação com o rio e as paisagens de beirada, e também elaborando, através das palavras, a resistência poética necessária sobre o avanço da lógica desenvolvimentista na região. Cada um, à sua maneira, trabalha a relação com o tempo e o espaço, pois a cidade de cada um é aquela que se consegue alcançar a partir de sua própria vivência. A seguir, apresento alguns exemplos:

O progresso foi incapaz
Ao nascer o cais do porto
De salvar a Vera Paz.
A praia sumiu
O rio poluiu
Agrediu-se a natureza
Acabou-se a beleza
O pôr do sol tão brilhoso
Foi encoberto, que maldade
Tudo o que era maravilhoso
Agora é só tristeza e saudade
(Bemerguy, Ércio, 2017).¹¹

Sou da minha Santarém
Aquele que mora em mim
Saudade que vai e vem
Querência que não tem fim
Carrego por onde ando
Embalado como criança
Vou de encontro navegando
Mergulhado na lembrança
Nada agora se mistura
Como águas que te definem
Incomparável ternura
Em choros que se reprimem
Em Vera-Paz minha praia
Me banhando na memória
De noite na piracéia
Menino, era muita história!
Música, dança e poesia
História e sabores tem
Orla em minha fantasia
Encantada, Santarém
(Souza, Haroldo, 2022).¹²

¹¹ Disponível em: <https://ercioafonso.blogspot.com/2017/12/vera-paz-e-so-saudade.html>. Acesso em: 23 dez. 2023.

¹² Disponível em: <https://meuladopoetico.com/mostrar-poema-26322>. Acesso em: 23 dez. 2023.

Sou Rio

Rio

Que verdeja minha pele
E hidrata os meus sonhos
De menino tão alegre
Sorrio ao te ver correndo livre
Deleitando do teu leite
No teu leito infinito

Me vi em meio ao caos urbano
Preocupado e só pensando
Onde isso vai parar?
Oh rio, perdoa os teus filhos
Envenenam o teu sangue
Sem saber que vai voltar

Oh rio, mas teu sangue é o meu sangue
Eu acolho os teus conselhos
E sorrio ao te ver passar

Sorrio, sorrio
Sorrio, sorrio
Eu sou rio, eu sou rio
Sorrio, eu sou rio
(Salgado, Andrew, 2023).
O rio não dá mais água pra cheia
Senão na mesma medida que cedeu água na seca
Talvez a gente tenha aprendido sobre as trocas
Sentada na beira da cidade
A gente reconhece que a faixa de areia distante
Significa -na mesma medida-
A água sobre a cidade
Questão de tempo
E preciso entender o tempo do rio
Das águas que nos faz gente
(Bandeira, Keké, 2023).¹³

¹³ Disponibilizada diretamente pela autora em: 18 set 2023

A Voz Do Rio

As barragens se apossando das águas de correnteza
Com a força da incoerência destruindo a natureza
A paisagem transformada pela grande inundação
O rio Tapajós que chora e clama por compaixão
São Luiz macro projeto de geração de energia
Que ameaça nossos rios, tão gigantesca bacia
De águas cheias de fartura, riqueza e fertilidade
Aniquilando a floresta pela mão da austeridade
Não bastassem motosserras e tratores madeireiros
A hostilidade velada de algozes garimpeiros
A tragédia que ameaça o Tapajós caudaloso
Relega ao povo améríndio um futuro doloroso
Isawré muybu, sawré muybu,
Território sagrado dos Munduruku
Pedras vermelhas ao fundo corredeiras do uruá
As poças do repiquete, refúgio de piracema
Na floresta submersa pimental vai se afogando
E ao ruído das turbinas a voz do rio vai calando.
Lamenta o povo da mata tamanha devastação
Ribeirinho sitiado em Itaituba ou Trairão
Chora o Arara, o Juruna, Apiaká, Munduruku
São Luiz do Tapajós, Belo Monte, no Xingu.
Na enxurrada do progresso, prenúncios de destruição
Da flona do Tapajós, das praias de Alter do Chão.

*Tapajós lita resá yukisé yawé úri waá apiaká pururusáua, mundurukó rui yuíri,
Maramunhagáwa resé umuserani waá pusuíma rup! Suresesawa yuíri kaaetê
Resé kariwaita putarisawa kirimbawa resewara.*

Tradução: As águas do Tapajós são lágrimas de sofrimento dos Apiaká e do sangue
derramado dos Munduruku na guerra vencida pelo desrespeito à natureza na cobiça
desmedida do homem

(Barreto, Paulinho, 2021. Interpretada por: Priscila Castro).

Nas veias abertas da América Latina
Latifúndios
Mineradoras
Hidrelétricas
De marco em marco eles nos zeram
Testam
Colonizam
Dizimam
Mercurizam
Alagam
Apagam
Logo nós os donos da energia
Palhaços para os ministérios de Brasília
Fazemos o circo funcionar
Mas não provamos do pão
Ou melhor, do linhão
Excluídos de propósito das linhas de transmissão
Matados, mercurizados e queimados no meio das nossas matas
Embrulhados pra presente em sacas de soja
Pra alimentar os porcos da corja
Bem aqui no arco do norte
Na zona de corte
Que pra nossa morte atravessa
Tudo isso só pra engordar o bacon das barrigas americanas e europeias
Ou pra carregar o celular dos sulistas e sudestinos
Que não sabem de geografia e nem onde o norte e o nordeste ficam
Tu não tá sabendo que tão levando nossos bichos
Matando nossos meninos
Infestando nossa casa
Tu não ouve o mercúrio
Brincando de pira na minha correnteza
Desde o cordão umbilical até a ventrecha?
Tu não vê as balsas de madeira, bauxita e soja?
Roubando o de mais doce que nós temos, nossa água
Só um minuto
Uma pausa dramática
Pra uma pergunta básica
O que tu fazes pelo teu rio?

Além de postar e fazer um reels?
O que tu fazes pela tua mata
É justo só ser um militante de escada
Que quer saber mais de quem detém a tecnologia sagrada
De quem estava aqui bem antes de ser mimimi e mamata?
E o que o acontece na Amazônia
Metade não tá vendo
Tem uma venda ou tão tudo se vendendo
E a outra metade finge que nem tá percebendo
Vim aqui te dizer que não somos os mocinhos se não levantarmos pra lutar
Que não adianta adiar o fim do mundo sem nos consultar
Que não dá pra pegar nosso protagonismo amazônida e editar
Quer hackear?
Primeiro aprende com os mais antigos a resistir e militar
Depois entende que sem a Amazônia não há lugar, não há vida, não há ar
E aí? Como tu vai respirar?
(Guimarães, Noranathan, 2023).¹⁴

Os poetas

Ercio Bemerguy, irmão de Emir Bemerguy, é funcionário aposentado do Banco da Amazônia e um dos ícones da rádio santarena nas décadas de 1960 e 1970. Ele comandou programas como “Clube das Fãs”, “EB Faz o Sucesso”, “Desperta Amazônia” e “E-29 Show”¹⁵. É o criador do blog “O mcorongo”¹⁶, o qual mantém nas redes desde 2008. Segundo suas palavras, ele se define como: “Não sou intelectual, não sou jornalista, não sou historiador, não sou poeta, não sou e não fui jamais homem de letras. Sou apenas um cidadão que gosta de escrever (bem ou mal) e mais nada”. Nos versos de Ercio Bemerguy, os quais descrevem uma Santarém atual, onde o pôr do sol do fim de tarde se esconde atrás do Terminal, ele lamenta a perda da praia, que teve seu fim, deixando tristeza e saudade.

¹⁴ Disponibilizada diretamente pela autora em: 20 jan. 2024.

¹⁵ Informações disponíveis em: <https://www.calameo.com/read/0005531113e61a7faff26>. Acesso em: 20 jan. 2024.

¹⁶ Disponível em: <https://ercioafonso.blogspot.com/>. Acesso em: 20 jan. 2024.

Priscila Castro é cantora afroamazônida, ativista cultural e socioambiental, sendo uma das fundadoras do Movimento dos Fazedores e Fazedoras de Cultura de Santarém. Nasceu na comunidade de Carariacá, na região do Arapixuna, no interior do município. Morou lá até seus 12 anos. Começou a atuar profissionalmente em Santarém no ano de 2008, cantando em espaços culturais, universidades, e depois de um tempo em barzinhos. Hoje, seu trabalho está focado na música feita na Amazônia, na música paraense, com ritmos latinos, todos misturados com a música indígena e negra¹⁷. Priscila Castro surge como *A Voz do Rio*¹⁸, rio que denuncia as barragens, a destruição de seus leitos e paisagens transformadas por inundações. Um rio Tapajós que chora, chora também pelas florestas que sofrem nas mãos dos madeireiros e garimpeiros, chora pelos sofrimentos de seus povos e territórios ancestrais, onde o progresso é sinônimo de destruição.

Haroldo Sousa posta seus poemas em um blog colaborativo chamado Meu lado poético¹⁹. Deparei-me com a escrita apresentada neste trabalho durante minhas pesquisas sobre a cidade. Haroldo Sousa fala de uma Santarém que mora nele, faz parte de sua essência e o acompanha não importa onde esteja, pois sempre é possível alcançá-la através das lembranças. Em seus versos, mais uma vez vemos como piracaias e noites de socialização entre os moradores eram algo frequente, bem como o encanto da cidade em se produzir arte através de suas histórias.

Andrew Só é cantor, compositor, instrumentista e produtor cultural, fundador-proprietário do estúdio e selo Monhangarypy. Em *Sou Rio*, Andrew Salgado traz referências à cor da água do rio Tapajós, a imagem do menino que

¹⁷ Entrevistas disponíveis em: <https://o-boto.com/blog/entrevista-a-voz-do-rio-novo-album-de-priscila-castro> e <https://www.tapajosdefato.com.br/noticia/422/da-luta-nao-fujo-a-cantora-e-membra-dos-movimentos-artistico-culturais-priscila-castro-conta-como-vem-sendo-sua-jornada>. Acesso em: 24 jan. 2024

¹⁸ Canal do YouTube da Priscila Castro: <https://www.youtube.com/playlist?list=PLYesGx7Cva496cOXWUyTjBHHRSeCTdrB7>. Link do Spotify: https://open.spotify.com/album/2m9mNFSP6wE8CLQTXa7h5B?si=6i9T6_-MQ7CJpp27LktKNw

¹⁹ Disponível em: <https://meuladopoetico.com/usuario-5158>. Acesso em: 10 jan. 2024

cresceu vendo o rio correndo solto e tendo por ele seus sonhos alimentados, lamentando onde vão parar as consequências de um possível envenenamento através dos projetos desenvolvimentistas destinados à bacia, porém ciente de que ver o rio traz alegria e pertencimento.

Keliane Bandeira se define como multiartista PcD, pesquisadora sobre capacitismo e cultura. Ela é produtora cultural e ativista anticapacitismo, principalmente na área do audiovisual, em que conta com diversas formações educacionais e produções de documentários na produtora Formiga de fogo²⁰. Keké fala sobre seu movimento em direção à beira do rio e como o entendimento sobre si parte dele, os aprendizados de rio que contemplam nosso entendimento enquanto pessoa.

Norah Costa é uma multiartista santarena, militante socioambiental. Nos últimos anos, ficou bastante conhecida pela sua forma de ativismo em suas performances. Norathan vem com versos fortes em relação à exploração que a Região do Baixo Amazonas sofreu nas últimas décadas, apontando os projetos de colonização estabelecidos na Amazônia, entre eles a expansão sojeira; em forma de provocação, ela nos leva a pensar sobre formas efetivas de luta. Em seu ativismo poético, Norah denuncia, de forma contundente, a exploração e destruição sistemática dos recursos naturais da Amazônia e das comunidades que ali vivem, com ênfase nas injustiças sociais e ambientais impostas pelo progresso e pela ganância de grandes corporações.

Considerações finais

A paisagem é um fenômeno do ser porque tem relação com o sujeito que sonha, percebe e representa. Ao permitir-se o repouso e o mergulho para o interior das coisas, dos elementos que a constituem e que abarcam sentidos, torna-se capaz de organizá-la numa totalidade que é a sua própria representação. A paisagem existe como tal porque sua força vibrante está no imaginário, enquanto conjunto complexo de imagens sobre as quais

²⁰ Perfil da produtora Formiga de fogo no Instagram: <https://www.instagram.com/formigadefogo.filmes/>. Acesso em: 15 ago. 2024.

repousa toda a simbolização. Esse pluralismo de imagens, portanto, resguarda a capacidade de criar formas sutis, em que o mito e a poesia são possíveis (Silveira, 2009, p. 77).

A capacidade de captar a paisagem e descrevê-la em tons poéticos, através do exercício da imaginação e da experiência vivida, nos faz lembrar da fenomenologia bachelardiana, a qual se utiliza da paisagem para interpretar elementos subjetivos próprios da sua percepção acerca do lugar (Rocha; Eckert, 2010). A fenomenologia da imaginação estuda o fenômeno da imagem poética no momento em que ela emerge na consciência como um produto direto do coração, da alma, do ser, do homem tomado na sua atualidade (Bachelard, 1993, p. 342).

Para Bachelard, só a fenomenologia poderia ajudar a restituir a subjetividade das imagens e a medir a amplitude, a força, e o sentido da imagem. Todas essas subjetividades seriam variáveis. Para especificarmos bem o que possa ser uma fenomenologia da imagem, seria necessário dizer que a poesia é, antes de ser uma fenomenologia do espírito, uma fenomenologia da alma (Bachelard, 1993, p. 343).

A poesia surge então como um compromisso de alma, pois nos poemas se manifestariam forças que não passam pelos circuitos de um saber. Dessa maneira, em uma imagem poética, a alma acusa sua presença e um verso pode ter grande influência sobre a alma de uma língua, fazendo despertar imagens apagadas (Bachelard, 1993, p. 348). O poeta vai mais ao fundo, descobrindo com o espaço poético um espaço que não nos encerra numa afetividade. Qualquer que seja a afetividade que dê cor a um espaço, seja ela triste ou pesada, desde que seja expressa, poeticamente expressa, a tristeza se tempera, o peso se alivia (Bachelard, 1993, p. 486).

Segundo Bachelard (2007, p. 19), “é necessária a memória de muitos instantes para se fazer uma lembrança completa. Portanto, as narrativas, os poemas e as canções dos moradores que habitam a cidade, vivendo-a e se tornando parte das paisagens, assim como elas se tornam parte deles, se entrelaçam, compartilhando um mundo comum. Em todo poema verdadeiro, pode-se encontrar os elementos de um tempo interrompido, de um tempo que

não segue a medida, de um tempo que chamaremos de vertical para distingui-lo de um tempo comum, que foge horizontalmente com a água do rio, com o vento que passa (Bachelard, 2007, p. 100).

Para o autor:

A imagem poética não está submetida a um impulso. Não é o eco de um passado. É antes o inverso: pela explosão de uma imagem, o passado longínquo ressoa em ecos e não se vê mais em que profundidade esses ecos vão repercutir e cessar. Por sua novidade; por sua atividade, a imagem poética tem um ser próprio, um dinamismo próprio. Ela advém de uma ontologia direta (Bachelard, 1993, p. 341).

Este artigo é o início de um caminho para estudos de memória, imaginário e paisagens na região de Santarém, em busca de uma interdisciplinaridade para lidar com as complexas narrativas e percepções que afloram em meio à pesquisa em cidades amazônicas. Diante do que foi exposto, é possível refletir sobre as problemáticas das transformações de paisagens do município, sentidas diretamente na vida vivida.

Essas problemáticas são advindas de uma complexa relação com o poder econômico e político local, bem como com as estratégias de desenvolvimento aplicadas nos últimos anos no Estado, que ignorou as populações locais em seus planos. Assim, buscou-se construir uma narrativa sobre as transformações forçadas, que ocorrem em múltiplas dimensões, sejam elas sociais, econômicas, ecológicas e de subjetividades, em uma luta que traz o discurso do progresso e do desenvolvimento a partir dos grandes investimentos do mercado internacional, e a qual se impôs sobre os modos de existências locais na região, invisibilizando-os e extinguindo sua própria existência em si, cercando-os de futuras ruínas.

Os poemas e canções analisados oferecem uma visão crítica e profunda sobre a relação entre o homem e a cidade, questionando as transformações nas paisagens e suas consequências para as comunidades que nelas habitam. A partir da denúncia de uma ocupação predatória, seja em ambientes urbanos ou rurais, os poemas revelam como o progresso, o desenvolvimento e a

urbanização podem apagar as memórias sensíveis e a beleza das paisagens de outrora. Essa relação de ocupação do homem sobre o território não é apenas uma ocupação física, mas também simbólica, em que a paisagem, antes fonte de vida e identidade, é transformada em um objeto explorado e devastado. A paisagem se torna um campo de disputa entre os que buscam preservar a memória de suas terras e rios, e os que impõem um modelo de desenvolvimento baseado na destruição e na exploração.

Nos poemas, essa conexão com a paisagem não é somente geográfica, mas está intimamente ligada às experiências sensíveis das pessoas que nela vivem, como a memória do pôr do sol, das águas e das florestas, elementos que eram parte de um outro tipo de existência, agora ameaçados pela poluição e pelo avanço do capital. A luta desses moradores se configura como uma resistência ao aniquilamento de suas vivências, preservando não apenas os espaços físicos, mas também suas experiências subjetivas e culturais. Para eles, a Amazônia não é apenas um território a ser ocupado ou explorado, mas um espaço de resistência, de memória e de luta pela manutenção de suas raízes.

Assim, os poemas não apenas questionam as alterações físicas das paisagens, mas destacam a importância de se preservar as memórias sensíveis que conectam os povos à sua terra, em um esforço constante para proteger suas formas de viver e de sonhar com um futuro em que possam continuar a existir, respirando e lutando por um mundo que ainda possa ser vivido.

As “experiências de paisagens” compartilhadas por esses escritores e os moradores da cidade se encontram cotidianamente, enquanto surgem cada vez mais estratégias visando a descosmização do rio Tapajós, causando, assim, a destruição de existências, existências essas que se encontram no mundo comum das imagens poéticas de uma Santarém que vive e resiste na memória de cada um de nós.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BACHELARD, Gaston. **A intuição do instante**. Campinas: Vênus Editora, 2007.
- BACHELARD, Gaston. **A poética do devaneio**. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- BARRETO, Paulinho. **A voz do Rio**. Priscila Castro. Santarém: Alter do Som, 2021. Streaming.
- BOSI, Ecléia. **Memória e sociedade**: lembranças de velhos. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do Imaginário**. Introdução à Arquetipologia Geral. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- FONSECA, Wilson. **Meu baú mcorongo**: pesquisas, recordações e reflexões sobre a vida histórica e sociocultural santarena. Vol. 2. Belém: SECULT/ SEDUC, 2006.
- PIMENTA, Karina *et al.* **Saudades da Veroca**: Memórias da Praia de Vera Paz antes do Porto da Cargill, Santarém/PA. In: 8º Congresso Brasileiro de Extensão Universitária (CBEU), 2018, Natal. ANAIS | Vol. 2 - Área temática: Cultura. Natal: UFRN. v. 2. p. 465-485. 2018.
- PITTA, Danielle Perin Rocha. **Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Durand**. Rio de Janeiro: Atlântica Editora, 2005.
- ROCHA, Ana Luiza Carvalho da; ECKERT, Cornelia. **Antropologia da e na cidade**: interpretações sobre as formas da vida urbana. Porto Alegre: Marcavisual, 296 p. 2013.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da; ECKERT, Cornelia. **Cidade narrada, tempo vivido:** estudos de etnografias da duração. RUA [online]. 2010, no. 16. Volume 1.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da; ECKERT, Cornelia. **Etnografia da duração:** antropologia das memórias coletivas em coleções etnográficas. Porto Alegre: Marcavisual, 2013.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da; ECKERT, Cornelia. **Os jogos da memória.** Ilha Revista de Antropologia, Florianópolis, v. 2, n.1, p. 71–84, 2000. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/14640>. Acesso em: 11 dez. 2023.

SALGADO, Andrew. **Sou Rio.** Andrew Só. Santarém: Monhangarypy, 2023. Streaming.

SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da. **A paisagem como fenômeno complexo, reflexões sobre um tema interdisciplinar.** In: SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da; CANCELA, Cristina. (orgs.) Paisagem e cultura: dinâmica do patrimônio e da memória na atualidade. Belém: EDUFPA, 2009.



PELOS OLHOS DE IRENE: a Menina que veio de Itaiara e a Infância de todos nós

Carla Figueiredo Marinho Saldanha

Maria Angelica Motta-Maués

Telma Amaral Gonçalves

INTRODUÇÃO

É talvez das lembranças mais gratas na minha vida. Pelo menos no que concerne àqueles anos. Uma época. Morávamos ainda na vila Monção, a construção da casa da Frei Gil estava no fim. A confecção do romance (*Menina que vem de Itaiara*) idem. Nossa correspondência continuava intensa, eu agarrada ao meu Mestre. Era um tempo de esperar. Mas uma espera ditosa. Eu entrava num mundo novo: escrevia um livro. E trabalhava nele. Passei a limpo quatro vezes, ou cinco a Menina? Cinco. Não possuía máquina elétrica. Foi o filho mais trabalhoso? Talvez. Mas provavelmente o que menos angustia hoje. Nasceu. Pobre. Abriu sozinho e devagar, devagar, o seu caminho por aí. E quando decorridos vinte anos, quase, o vejo objeto de estudos sérios, de uma tese, abano a cabeça, sou obrigada a reconhecer: este meu filho me dá gosto (Lindanor, 1983, p. 91).

O que é uma criança? O que é ser uma criança? Como vivem e pensam as crianças? O que significa a infância? Quando ela acaba? Perguntas nada simples de responder. Pelo contrário, elas podem esconder uma armadilha. Afinal, as crianças estão em todas as partes, todos fomos crianças algum dia, todos temos, desejamos ou não desejamos ter crianças. A literatura nos

oferece textos de autores famosos que nos contam suas infâncias, poetas românticos falam com nostalgia de seu tempo de criança. É como se tudo já fosse sabido, como se não houvesse espaços para dúvidas (Cohn, 2005, p. 7).

Longe de ter sido uma escolha aleatória, a leitura atenta das memórias desses literatos – em especial de seu tempo de infância – revelou, subjacente, um inegável interesse, claramente “modernista”, de redescobrir, por meio de suas lembranças do passado, o que poderia ser a face da terra que lhes serviu de berço. Suas histórias, no intuito de desvelar aquilo que definiria a especificidade da vida de uma criança nos trópicos, acabaram desenhando um sugestivo retrato que, além da imagem, revela um vasto campo de significados atribuídos, por esses próprios intelectuais, ao momento histórico em que foram, de fato, crianças (Figueiredo, 2013, p. 319-20).

Falar sobre ‘infâncias’, e aqui faço uso do plural por entender a multiplicidade e particularidades dos sujeitos que são enquadrados nesta categoria, se fez necessário, uma vez que a mesma é atravessada por marcadores distintos de raça, gênero e classe. O segundo trecho retirado do livro *“Antropologia da Criança”* (2005), da antropóloga Clarice Cohn, nos traz provocações quanto ao “ser” criança, e às implicações do que entendemos ser a infância. Embora não apresente essa discussão no artigo, preciso pensar a infância e a memória que se constrói ao longo dela, uma vez que, Lindanor Celina, já adulta, busca inspiração em sua infância, fazendo da menina Irene sua narradora-personagem.

Cohn (2005), após as perguntas que incitam reflexões, menciona o que, no trecho a seguir, o historiador Aldrin Figueiredo (2013) nos fala sobre a “memória dos literatos”. A antropóloga mostra a produção literária de escritoras e escritores famosos, que escreveram poemas românticos em tom nostálgico, resgatando fragmentos de sua memória vivenciados na infância, situados num tempo e espaço, denominado por Figueiredo (2013) de “berço”. Tal como ela, os literatos entrevistados por Figueiredo no seu artigo, também registram e conectam.

Mas, quem me lê, neste momento, pode estar se perguntando qual a relevância desta produção literária. E aqui faço uso das palavras de Figueiredo (2013), para responder à indagação:

A grande diferença é que com sua atenção desmedida para tudo o que acontecia a sua volta, puderam, por meio de seus escritos, testemunhar sobre o seu passado. Suas memórias, inseridas no movimento da sociedade em que viveram, nos levam a compreender as vastas redes de interlocução social e as formas de sociabilidades específicas do seu tempo de infância. Além disso, tomando suas memórias sem a autonomia pretendida pelas obras literárias, podemos reinserir os testemunhos desses intelectuais na historicidade em que foram gestados e, mais ainda, no tempo em que foram vividos (Figueiredo, 2013, p. 318).

É importante pensar que, se o momento da escrita tenha se dado durante a fase adulta, a autora de que se ocupa esta tese realiza um movimento hermenêutico, a partir do qual nos conta sua percepção sobre a infância, ou seja, a partir dos fragmentos de memória que se construíram quando criança. Embora sejam percepções de um ‘hoje’, isso só foi possível para Irene (personagem chave e narradora), pela “atenção desmedida para tudo que acontecia à sua volta” durante sua infância. Estamos diante de um reencontro com o passado que nos permite, como diz Figueiredo, “*aproximar alguns dos modos de vida das crianças que viveram numa época distante da que vivemos hoje*” (Figueiredo, 2013, p. 317).

Revelar esses modos nos põe diante de alguns paradigmas da Antropologia da Criança, que são apontados pelas antropólogas Aracy Lopes e Ângela Nunes, na introdução do livro “Crianças Indígenas: Ensaios Antropológicos” (2002), dentre os quais destaco a infância enquanto uma construção social. Logo, temos uma variável de análise, um componente específico estrutural e cultural, que nos permite, por meio da etnografia – sendo este um método útil ao estudo da criança – estarmos diante de sujeitos ativos na construção de sua própria vida social (Lopes; Nunes, 2002).

O presente artigo é um recorte do segundo capítulo de minha tese, intitulado “*A Menina que veio de Itaiara*”, em que realizo a etnografia do romance “*Menina que Vem de Itaiara*” (1963), o primeiro da trilogia memorialista de Lindanor Celina Coelho de Miranda Casha – mulher, professora, mãe, atriz, jornalista, funcionária pública, escritora e uma “viajante”, como ela própria se definia – a narrativa é marcada pela memória, pelos condicionamentos sociais, econômicos e religiosos em que a assimetria de gênero está presente o tempo todo, revelada, registrada, interpretada por Lindanor, ao longo de seus textos.

A escritora resgata, mediante o texto literário, a complexidade do processo de transição da mulher do espaço doméstico para o público, a partir da trajetória da personagem Irene, que é a protagonista e, ao mesmo tempo, o ‘elo’ que une os três romances¹. Devo dizer que este não foi um estudo sobre o gênero literário romance e seus traços estilísticos. Embora tais elementos contribuam na contextualização histórica da trilogia, meu principal objetivo foi realizar a leitura socio-antropológica dos romances, enfatizando as personagens mulheres – Irene, Dona Adélia e Célia Martins – e as injunções de gênero. E, a partir dessa lente, analisei e interpretei, dentro do contexto social narrado, a trajetória particular de Irene, que ‘encarna’, autobiograficamente, elementos da própria trajetória da escritora, permitindo, de certo modo, compreender os desafios do seu tempo que são expressados nas ideias e visões de mundo que estão presentes na produção literária a ser estudada.

Na confecção de seu primeiro romance, Lindanor vive um período de transição para uma nova profissão, de jornalista/ cronista para escritora/ romancista. O romance foi escrito ao longo de dois meses, sendo escrito à mão cinco vezes, pois ela não dispunha de máquina elétrica. Seu mestre, Dalcídio Jurandir, o lera duas vezes, na primeira sugerindo um número de correções, que “capinasse” o texto, dando-lhe melhor forma; na segunda leitura, ouviu de seu mentor: “Muito bem, minha senhora. Está feito – logo emendou: o principal está feito (...)” (Lindanor, 1983, p.97).

¹ Lindanor reconstrói, enquanto pano de fundo, um cenário da vida amazônica registrada nos diferentes quadros da vida interiorana dos paraenses, principalmente no primeiro romance – *Menina Que Vem de Itaiara*.

Como lhe era cara, preciosa, a sua criação! Seus personagens!
E aquela lapidação, aquele pulir. Para mim essa é a parte mais
fastidiosa de um romance, de um livro literário, a lixa, o reboco,
os vernizes, as muitas camadas, a maquiagem (Lindanor, 1983,
p.158).

Em sua obra inaugural, mostrou que sabia pesquisar, (re)visitando suas memórias; trabalhando *in loco*, ainda que inconscientemente, deu conta de trazer sem esforço a quem a lia ricos detalhes, mas de agora em diante precisava fazer o registro. Peço perdão a quem me lê, mas quase deixo passar mais uma das semelhanças existentes entre a antropologia e a literatura: o uso do ‘caderno de campo’, o que inicialmente a deixou assustada, passou a fazer parte da rotina de Lindanor.

O romance nos coloca diante de um “reencontro com o passado”. Logo nas primeiras páginas, já no prefácio, fui tomada pela curiosidade de ouvir sobre a fictícia Itaiara narrada, traduzida por uma ‘menina’ – Irene. Quando escuto falar sobre memória atrelada à infância, é inevitável não voltar e ancorar nas minhas próprias memórias de infância. O diálogo se estabeleceu automaticamente, sem muitos rodeios entre as duas meninas – Irene e Carla, ou a menina que eu fui. Em pouco tempo, elas já perambulavam juntas por Itaiara. Similitudes no sentir e discrepâncias no agir, é o que marca este encontro.

Porém, ao longo de todo o percurso, não pude permanecer com meu olhar de menina, principalmente nos momentos em que pude sentir a intensidade, não somente das tramas que se desenrolavam diante de meus olhos, mas do rito de passagem de Irene que, ao longo do enredo, deixa de ser menina e se descobre uma moça.

Logo nos primeiros parágrafos, a personagem nos toma pela mão, apresentando Itaiara. A narradora-personagem realiza pequenas pausas e, ao longo delas, apresenta seus moradores e as tramas sociais que se desenrolam, naturalmente, diante de nossos olhos. Entretanto, embora seja situado num recorte temporal, em virtude dos marcadores presentes no romance, estamos diante de tramas atemporais, e me arrisco a dizer que, facilmente as

encontramos em diferentes localidades do estado do Pará, fazendo parte das lembranças de outras infâncias.

O olhar antropológico lançado permitiu perceber uma multiplicidade de temáticas que emergiram ao longo da leitura do enredo. Pude perceber, assim, a necessidade de ampliar o olhar, buscando compreender a proposta da escritora em sua trilogia. Não somente a trajetória da protagonista, Irene, mas, penso que, junto com ela, o lugar – *Itaiara* – ganha destaque, uma vez que as lembranças atreladas, imbricadas à cidade, estão sempre presentes. Pensar esta ‘comunidade amazônica’ – Itaiara/Bragança – além de ter se mostrado um exercício aprazível, tem me feito refletir sobre a riqueza presente na narrativa de Lindanor Celina, carregada de peculiaridades de uma Bragança atemporal, e, ao mesmo tempo, registrada no espaço e no tempo.

Mas, voltando para Irene, sem tê-la deixado de lado, uma vez que me debruço sobre seus fragmentos de memória, o olhar que lanço é direcionado para as normas de gênero que marcam diferentes momentos da narrativa, trazendo à tona o movimento da sociedade, assim como a rede de interlocução social e suas sociabilidades, que muito nos diz da construção discursiva da sociedade bragantina. E aqui é importante pensar o imaginário na sua pluralidade, principalmente quando o cenário é o amazônico, onde há a necessidade de regionalizar e pensar que, apesar de nos depararmos com arquétipos que constelam em diferentes lugares, os mesmos sofrem modificações. Neste texto, não irei me aprofundar no debate que concerne ao imaginário, mas entendo a importância de dialogar com tal conceito, por sermos atravessados por ele, uma vez que se constitui na ordem do coletivo (Durand, 1989).

Na seção a seguir, apresento a importância dos romances memorialistas, e como a infância é representada como uma fase ímpar no que diz respeito às nossas primeiras impressões do mundo que nos cerca.

Descobrimos Infâncias: Alfredo (Dal) e Irene (Linda)

E antes desse tempo, minha doçura e meu Deus, que era eu?
Fui alguém, ou era parte de alguma coisa? Dize-me, porque não
tenho quem me responda, nem meu pai, nem minha mãe, nem

a experiência dos outros, nem minha memória. Acaso te ris de mim, porque desejo saber estas coisas, e me mandas que te louve e te confesse pelo que conheci de ti? (Agostinho, 2007, p. 4).

Em que momento se deu conta de sua existência? Sim, o “abrir os olhos para o mundo”, como Irene menciona logo na primeira página do romance. Estamos diante de uma questão filosófica, existencial, que me fez pelo menos ‘puxar’ pela memória, minhas primeiras lembranças e recordar a insistência de minha filha em atrelar suas lembranças à idade de três anos: “Mãe, quando eu tinha três anos viajamos para a praia”. O registro temporal em sua fala é um marcador constante. Quanto às minhas? Abri meus olhos para o mundo quando iniciei os estudos.

Santo Agostinho, no trecho da epígrafe retirada de sua autobiografia intitulada “Confissões”, considerada a primeira do ocidente, publicada por volta do século IV, em seu denso diálogo com Deus, questiona sua existência, chegando inclusive a acusá-lo de rir diante de sua angústia em busca de respostas. É importante frisar que o exercício de trazer as longínquas memórias, permite que se reconstrua a *memória*, o que entendo ser um exercício hermenêutico, o encontro do adulto de hoje, com a criança que viveu no passado (Figueiredo, 2013).

Nossa memória é fragmentada, ou seja, o passado não permanece incólume em nossa mente. Segundo Halbwachs (2003), quando visitamos nossas lembranças, selecionamos um conjunto de memórias a partir das experiências do presente que levaram a suscitar-las. Logo, entendo que, no ato de escrever sobre a fictícia Itaiara, a escritora ‘âncora’ sua memória na “paisagem do passado” e, a partir da (re)construção desta paisagem, por meio da escrita, Lindanor se conecta com outro tempo, no qual suscita fatos e personagens de sua infância vivida em Bragança.

O ‘voltar’ à infância é um recurso recorrente entre os literatos. Como Cohn (2005) e Figueiredo (2013) afirmaram, o escritor mineiro Pedro Nava certa vez disse que é no reencontro entre o passado e o presente que as lembranças ganham vida e são repassadas para outros que poderão perpetuá-las por mais anos. E nesse exercício, a memória dos ancestrais é (re)-visitada

e também construída por aqueles que, no presente, constroem as suas. Mas, acompanhemos nas linhas que seguem as lembranças de infância de Irene:

Quando abri os olhos para o mundo, me vi naquela casa de porta e janela, na rua das Pedras. [...] Papai vivia de andanças na estrada de ferro, negociando com peixe seco e camarão. Mamãe nunca saía de casa. Boa católica, nesses tempos, morria de vontade de ir à missa, uma novena, uma procissão. Éramos novatos na cidade, ela não conhecia ninguém a quem me confiar (Lindonor, 1996, p. 9).

Retomando a epígrafe de Figueiredo (2013), ‘nossos’ literatos, quando crianças, tinham a “atenção desmedida para tudo o que acontecia à sua volta” e, por meio dos seus escritos, testemunharam sobre o passado. Por uma questão de recorte metodológico, vou me deter sobre a infância de Dalcídio Jurandir, uma vez que no seu projeto literário, o personagem-narrador é moldado a partir da semelhança com o autor/criador; o mesmo projeto é realizado por Lindonor Celina com a personagem Irene.

Dalcídio constrói um projeto literário em que o protagonista – Alfredo – é inspirado no próprio autor. O menino que sai da ilha do Marajó e vem para a capital como uma espécie de cria², para estudar. Nosso romancista é filho de Alfredo Nascimento Pereira – descendente de portugueses dos Açores, que chegaram ao Marajó, beneficiados pelo Aviso de 2 de agosto de 1758, assinado pelo Marquês de Pombal – e de Margarida Ramos, filha de Vivência da Conceição e do ex-escravo Florentino Ramos.

A origem de sua mãe justifica a falta de registros biográficos, pois não podemos esquecer que estamos falando de uma sociedade oligárquico-patriarcal e marcadamente racista, presente na virada do século – e de algum modo, até hoje. Embora a mesma seja referida como uma “mulher negra valorosa”, que diante do declínio econômico do esposo passa a ‘ajudar’ com sua renda pessoal oriunda das redes de dormir que tecia e dos serviços de costura que fazia para a sociedade local, poucas são as informações sobre ela

² Na próxima seção, ao falar sobre Xonda, primo de Irene, apresento a compreensão de cria de que faço uso na pesquisa.

(Farias, 2018, p. 29). Em – “*Chove nos campos de Cachoeira*”, primeiro romance de Dalcídio, o narrador, no final do primeiro capítulo, menciona o desconforto da personagem Alfredo pela diferença de cor dos pais:

Quanto ao branco e preto, Alfredo achava esquisito que seu pai fosse branco e sua mãe preta. Envergonhava-se por ter de achar esquisito. Mas podia a vila toda caçoar deles dois se saíssem juntos. Causava-lhe vergonha, vexames, não sabia que mistura de sentimentos e faz-de-conta. Por que sua mãe não nascera mais clara? E logo sentia remorso por ter feito a si mesmo tal pergunta (Jurandir, 1997, p. 20).

Alfabetizado pela mãe, Dalcídio acompanha, durante sua infância, a experiência do declínio no Marajó, o que é rememorado com maestria nos quatro primeiros romances do Ciclo do Extremo Norte. A sensibilidade de Dalcídio, que Lindanor Celina capta em “*Pranto por Dalcídio Jurandir Memórias*” (1983), muito nos revela, enquanto leitores, sobre o olhar lançado a todas as coisas, e digo que a todas as coisas, porque, como nós, ao fazer etnografia, o autor fazia uso de seu caderno de anotações, onde registrava suas percepções e as histórias que ouvia, se necessário por horas, com toda atenção. É o que Furtado e Barbosa, estudiosas de Dalcídio salientam: antes de ser um escritor, ele era um leitor (Furtado; Barbosa, 2010).

Nas primeiras páginas de *Chove nos Campos de Cachoeira*, embora não haja um trecho que rememore o abrir dos olhos de Alfredo para o mundo, há um episódio que, simbolicamente, marca um nascer de novo. É quando D. Amélia salva o filho – Alfredo – que caiu no poço e pede que o menino guarde segredo sobre o acontecido. Segundo o narrador, a personagem não tinha isso bem claro em sua mente, mas o fato poderia fazer com que pensassem que o destino dela era de ser mãe de meninos afogados, digo isto, porque ela já havia perdido um dos filhos afogado. O medo do julgamento de não ser uma ‘boa mãe’, me faz lembrar D. Adélia, mãe de Irene, que temia ter uma filha mal falada. Seus romances, assim como a trilogia de Lindanor, nos põem diante de memórias filtradas pelas lembranças de adultos associadas à infância (Figueiredo, 2013).

Sem deixar de lado minhas lentes, pude perceber que as mulheres estão sempre atreladas ao espaço doméstico, às relações familiares, ao espaço físico, propriamente, das casas. As descrições muito me fazem lembrar os textos etnográficos, o que para mim se justifica mais ainda após ter lido sobre o processo criativo de Dalcídio, traduzido por Lindanor. Por que tudo isso é importante? Adentrando em “*Menina que vem de Itaiara*”, será possível perceber a maestria e riqueza etnográficas contidas na obra, que por si só renderia uma tese, pela multiplicidade de temáticas e possíveis desdobramentos que emergem ao longo da leitura. E, no final deste capítulo, convido, quem me lê, a procurar responder o porquê da invisibilidade de uma obra e de uma autora que se tornou leitura obrigatória em universidades de renome na Europa³ e em seu estado é quase desconhecida?

Voltando à Itaiara, e agora olhando sobre os ombros de Irene, temos as descrições do cotidiano tranquilo de uma criança residente em uma pequena cidade do interior do Pará, localizada na região bragantina, situada às margens da estrada de ferro, como bem podemos ler abaixo:

Nossa vida era esta: papai viajando pelo misto das terças-feiras, cada semana, levando partidas de peixe e de camarão seco, às vezes algum tabaco, farinha, feijão, para vender na estrada, e voltando pelo horário de quinta ou sábado. Trazia sempre uma novidade, umas rapaduras de coco, um pedaço de batida ou de alfenim, uma garrafa de mel de cana dos engenhos de nossos parentes e amigos de Buritizal (Lindanor, 1996, p. 11).

A cidade tinha um viver inosso e tranquilo. **Minha vida era aquela casa de porta e janela**, as malinezas das filhas da Marcionila, o som do piano dos Coutinhos, a rua onde quase nada acontecia. Metade do ano que precedia ao Carnaval, havia os ensaios dos “Filhos da Candinha”, em casa do Chico Braga, aí a rua se animava um pouco. No mais as conversas nas calçadas, cada noite após o jantar, as crianças brincando de roda e anelzinho, e eu nem disso participando, mamãe me fazia dormir cedo. Possível acontecessem coisas naquela terra, mas eu, pequena demais para me aperceber do que não fossem os fatos triviais do quarteirão (Lindanor, 1996, p. 13).

³ Université Lille Nord de France II e III.

O trecho em negrito é outro ponto em comum destacado por Figueiredo (2013) e por mim, em minha dissertação, quanto à percepção do espaço pelas crianças, pois as mesmas o entendiam como um “universo”, mas sabiam que havia muito ainda a ser explorado. No entanto, tal aventura só seria possível quando atingissem mais idade e assim pudessem circular por ‘novos’ espaços. Mas, para que a narrativa continue fluindo, Irene vai gradativamente ampliando seu olhar. O espaço é ampliado com as mudanças que são orientadas pela circulação de sua família pela cidade. Suas lembranças suscitam novos lugares e, juntamente com estes, outros personagens. O olhar ampliado, a curiosidade em saber como era ‘fora’ de Itaiara, também cresce em Irene. Logo abaixo, vemos a menina indagando como seria São Paulo, lugar de onde chegavam as cartas de Luizinho, filho de Dona Zefinha, sua vizinha, mas logo lembra a rua das Pedras, como podemos ler a seguir:

São Paulo, como seria? Assim do jeito de Itaiara, uma praça da prefeitura, uma cabeça de ponte, uma igreja matriz? Mas papai cedo me tirou o engano: “Qual filha, aquilo é enorme, é rival do Rio de Janeiro, são as duas maiores do Brasil” [...] Ainda hei de voltar àquela cidade! [...] As exclamações de meu pai, eram pontes através das quais eu ia-me embora, nos devaneios, ia bater em São Paulo. Mas não conseguia imaginar direito, sabia só que era grande, grande, que dava quatro, cinco ou seis Itaiaras juntas (Lindanor, 1996, p. 24-5).

A descrição continua com maiores detalhes, apresentando pormenores dos espaços de habitação dos moradores da rua das Pedras, como é possível ver/ler nos trechos seguintes:

Eu, muito chorona, criança solitária, ansiava por outras crianças. Procurava as filhas da Marcionila, umas pequenas piolhentas que moravam ao lado. Um descuido de mamãe, eu me escapulia para lá, não demorava ela ouvia os gritos, as meninas tinham me puxado o cabelo, me sentado o beliscão ou imprensado o meu dedo na porta. Corria a buscar-me, passava-me carões, ameaçava-me, eu em prantos jurava nunca mais voltar. Não dava meia hora, de novo meus berros ecoavam, meus pedidos de socorro (Lindanor, 1996, p. 11).

Próximo a nós, a enorme casa de azulejos do coronel Coutinho, um horror de janelas, um quintal e tanto, e dentro daquele

casarão, o piano, que era minha tentação. Ouvir o piano, tocar o piano, o piano me agarrava. Mas o piano também me falava de outras coisas daquela casa. Por detrás das venezianas sempre cerradas, um mundo trancado, talvez acima do comum, alheio ao nosso. Era um povo calmo, sério, amavelmente digno, umas vidas diferentes. Me intimidavam, me impressionavam aquelas vidas, aquele casarão (Lindanor, 1996, p. 11).

Frente à nossa casa, bem em frente, havia uma casa escura e alta, dessas de porão. Lá moravam os Guedes, pai viúvo, filho rapaz e duas moças, Madalena e Lídia. Madalena Guedes limpava os dentes com tabaco de corda. Guardava a bola de fumo no canto da bochecha [...] Lídia, muito branca e pálida, longos cabelos sem cor, repartiu, anos depois, leite de seus peitos e de seus filhos com minha irmã Stela. [...] Terêncio era o irmão (Lindanor, 1996, p. 12).

Irene relaciona ao período vivido na Rua das Pedras, três fatos que marcam como importantes: o casamento da madrinha Lúcia, a morte de Carlito (filho do seu Coutinho) e o nascimento da irmã Alba, que recorda, quando desloca sua narrativa para a vila Arlindo:

Coisas contei da rua das Pedras, mas nem disse que ali nasceu Alba, minha segunda irmã. [...] Poucos tempos do nascimento de Alba, mudamo-nos para vila Arlindo. Vila Arlindo seis ou sete casas de porta e janelas, o dono era seu Hortêncio, italiano de pescoço encarnado, pai de três moças, bonitonas, e dois rapazes, Francisco e Armindo. As casas ficavam numa ribanceira por sobre a estrada de ferro. Quando apitava na curva, a gente corria a vê-lo passar, já de marcha diminuída, bufando como um grande animal cansado (Lindanor, 1996, p.19-20).

Mamãe sentiu a mudança, não se deu na vila Arlindo, não chegou a criar raízes ali. Sua saúde era má, apareceram-lhe tumores. Mas pior foi o dedo grande do pé que deslocou, quando corria, uma noite, para acudir dona Ester do Moreirinha, que estava com uma coisa. Dona Ester ficou boa, mas mamãe passou bem um mês de gatinhas ou pulando macaca, num pé só, o dedo por acolá, de inchado. [...] Por esses e outros fatos, desgostou-se ainda mais da casa, nela pondo a culpa de todos os seus males. Papai teve que arranjar outra, sem tardança (Lindanor, 1996, p. 21).

D. Adélia – mãe de Irene – associou os infortúnios à nova moradia, estabelecendo uma filosofia natural de explicação, tal qual os Azande, povo da África Central pesquisado na década de 1920 pelo antropólogo Evans-Pritchard ([1937] 2005), que tinham no “mau agouro” um sistema de valores que regulava a conduta humana do grupo. Para eles, qualquer infortúnio que se abatia sobre qualquer um dos seus membros, a qualquer hora, em qualquer relação à atividade múltipla da vida, era atribuído à bruxaria. Para D. Adélia, o “mau agouro” estava atrelado à casa da vila Arlindo, sendo esta, assim, a casa em que permaneceram por menos tempo.

Assim fomos para a rua do Capim, onde passei a meninice, adolescência e, da mocidade, os primeiros anos. Meu pai alugou um chalezinho azul, de telha, assoalhado, uma estrela branca na testa e um comprido, estreito quintal. Ali vivemos uns dois anos, se não estou enganada. Alba ia nesse tempo pelos quatro. [...] Nesse chalé, sim, começaram a acontecer coisas. Matricularam-me no Grupo Escolar Doutor Brandão, um lacrau me picou no dedo, houve uma defunta em nossa casa. Meu primo Xonda veio morar conosco, mais tarde tio Queto também. (Lindanor, 1996, p. 21-2).

Irene menciona que seus melhores anos foram na Rua do Capim e destaca, logo no início, a oportunidade de estudar numa “boa escola”, o Grupo Escolar Doutor Brandão; dentre os fatos, um deles que marca esse período é a chegada do Primo Xonda⁴, que mesmo trazendo ‘dor de cabeça’ para os tios – Seu Geraldo e Dona Adélia –, é bem recebido pela família de seu Geraldo.

⁴ Na versão submetida para apreciação pelos membros da banca na qualificação, neste capítulo me debrucei sobre o sistema de “circulação de crianças”, mas como a temática se repete no último livro da trilogia, buscando estabelecer contrapontos entre os dois personagens – Xonda e Maria Alzira –, optei em deslocar para o último capítulo, evitando a repetição desnecessária.

A infância de Irene não seria a de quase todos nós?

O tempo corria, eu crescendo, aprendendo as primeiras letras com mamãe, na carta de ABC, nas manchetes de jornal, nas fachadas das tabernas, ou de cine-teatro-Íris-hoje- domingo- hoje (Lindanor, 1996, p. 13).

No momento da finalização da escrita, dei-me conta de que, embora tenha apresentado Itaiara pelos olhos de Irene, e me detido em compartilhar com quem me lê o encontro que tive com o campo, com aquela Itaiara hoje, deixei de apresentar a infância propriamente dita de Irene. Isso, inclusive, me fez, assim acredito, compreender a fala da professora Telma Amaral, que, na qualificação, em sua arguição, disse que não havia gostado do capítulo. Se tenho no título a categoria “menina”, faço a tessitura do conceito de infância.

Ouvir sobre seus feitos também me coloca, e só agora me dei conta, na linha de raciocínio que inicio quando apresento Lindanor, momento em que já sinalizei a transgressão e o peso do julgamento que recai sobre a mulher, o ser mulher. E como bem sabemos, desde muito cedo somos condicionadas (os) a papéis sociais, que têm ainda como parâmetro o dito sexo biológico. O processo gestacional é envolto por dinâmicas, como as que têm se popularizado hoje nas redes sociais, mais especificamente os “chás revelação” que, segundo a antropóloga Vanessa Fonte Oliveira (2020), mudam o status do feto, passando este a ter uma identidade própria, uma vez que passa logo a ter o nome escolhido, com base no determinismo biológico.

A dinâmica muito revela da predileção quanto ao sexo biológico; e por que conduzir o pensamento por este viés? Seu Geraldo tinha o desejo de ter um filho, mas do casamento com dona Adélia teve somente meninas. Nossa narradora conta que, diante da decepção ao nascer a terceira filha, Alba, o pai a vestia com roupas de menino, ao que mamãe, rindo, emendou:

- Boneca, essa daí? Só sendo! Isto é um menino, e dos de encomenda. Brinquedo dela é correria, é baladeira; trepar em olho de pau com sapato e tudo, ganhar os quintais de vizinhos. E a menor vai no mesmo rojão. Também, culpa do pai, que a veste de homem e só a chama de “meu rapaz” (Lindanor, 1996, p. 50).

[...] Nunca teve um filho homem. Nem por isso nos amou menos, aquele pai que outra coisa não fez, em anos de sua vida, senão trabalhar para nós. Que em instante nenhum, cuidado que teve que não o do nosso bem-estar. E nenhuma de nós, torra, reduzida a pó, pagaria sequer uma parcela de tanto amor e devotamento (Lindanor, 1996, p. 89).

Se, como bem sabemos, a chegada de uma criança nos remete a um rito social, logo estamos diante, também, senão o tempo todo, de uma dinâmica que confronta prestígio, rivalidade, exaltação de posições e valores, além das relações de poder (Oliveira, 2020).

Após o nascimento, o processo de construção social desse sujeito é reforçado cotidianamente; logo nos primeiros anos as predileções são moldadas, pelo menos se tenta isso, direcionando e moldando o corpo no que diz respeito à forma como se comportar, o que inclui o campo estético de acordo com o sexo biológico (Bento, 2006). E aqui, gostaria de convidá-las (os) a direcionarem os olhares para os trechos abaixo. Em campo, ao ouvir / ler, me direcionou para o comportamento de Irene, que era apresentada como uma menina que fugia aos “padrões”, justamente por seu comportamento não ser o esperado de uma menina comportada, o que inclusive define sua ida para o Colégio:

Dr. Oscar foi das personagens da época uma que se plantou nas minhas lembranças para nunca mais. [...] Mensalmente vinha fazer inspeção em nas casas, furar dedo da gente, arregalar-nos o olho com o polegar, prescrever vermífugos. [...] Cada mês aquele dia de juízo [...] Eu apanhava, esbravejava, escorregava-me dos braços dela, rolando pelo chão, mas engolir... Papai se aperreava, sofria comigo, um dia falou que aquilo era barbaridade. [...] Mês seguinte, o guarda com o remédio. Quando me procuravam, cadê você? Encolhida debaixo da cama, lá fiquei acuada. Arredavam o móvel pra um lado, pra outro, e eu correndo de quatro pés, debaixo dele. Afinal, papai, ajudado pelo guarda, conseguiu agarrar-me [...] Tive pena dele, abri a boca, ele virou a mamona com quenopódio, dissolvida no chá de cidreira. Mas, invés de engolir, fiz foi gargarejar e cuspir tudo na cara do guarda

e do papai. Este, paciência estanque, proferiu um “arre!” e me derramou o resto pelos cabelos (Lindanor, 1996, p. 15).

Minha danação não tinha cura. Debalde ela me levava a tomar passes, me fazia assistir às sessões, punha tudo quanto era mato catigoso no meu banho. Eu estava mesmo um bom diabo. Assim, abriu-se mão do ginásio, passando-se a encarar o internato como único meio de me educar (Lindanor, 1996, p. 156).

No ano de 2019, tive a oportunidade de acompanhar a realização da pesquisa realizada por uma dupla de orientandos⁵, no município de Igarapé-Açu, que possibilitou (re)pensar sobre a importância da instituição Escola, no processo de “adestramento” desses corpos, seguindo o modelo binário. E, embora faça uso da palavra ‘corpos’ para grafar, me refiro ao sujeito como um todo, uma vez que o adestrar perpassa não somente o físico, mas a forma como nos relacionamos, ou seja, somos atravessados por demarcações discursivas, as quais aprofundarei no próximo capítulo.

Irene, em sua fala, apresenta o internato como uma instituição redentora, “único meio de me educar”. Sua fala me faz rememorar os anos em que fui professora numa rede educacional confessional, em que, recorrentemente, ouvia dos pais de alunos que a procura da instituição havia se dado com a intenção de que o comportamento dos filhos melhorasse. Na narrativa de Irene, em “Estradas do Tempo-Foi”, vamos ler/ouvir que as expectativas estavam para além, e aqui reforço que o espaço escolar orienta e materializa a performatividade de gênero.

Mas, já se perguntaram o que uma menina fazia de tão grave ao ponto de ser enviada para um colégio na capital, em sistema de internato?

Era de tardezinha. De baladeira em punho, em frente à casa, atirávamos as pedras nos frutos maduros da mangueira do seu Zé, que se debruçava sobre a rua. Uma pedra bateu-lhe no ombro. Virou-se: “Menina, não brinque com bodoque, isso é para moleque” (Lindanor, 1996, p.26).

Eu tinha umas esquisitices. Uma vontade de ser diferente do que era. Adorava me fazer de aleijada, fanhosa, coisas assim.

⁵ Beatriz Aragão e Júlio Cesar Botelho.

Era estar sozinha, num ambiente onde ninguém me conhecesse, vai começava a capenga, a jogar a perna, ou a falar pelo nariz, como se tivesse a campainha partida. Ou a me fazer de vesga (Lindanor, 1996, p.79).

A baladeira, bodoque ou estilingue é uma das brincadeiras, e entendo o brincar como um momento de interação social que pode ser de forma intergeracional – que está atrelada ao universo masculino, por ser tida como uma brincadeira que exige força e agilidade para acertar o seu alvo. O ser criança, o ser criança em Itaiara, e o ser menina; de acordo Seu Zé, baladeira não era uma brincadeira para meninas, mas de moleques, uma vez que são eles que estão aprontando pela rua, como fica claro na fala de D. Adélia, ao acusar o sobrinho Xonda de ter ensinado para Irene palavrões, já que ele, arteiro, vivia pela rua.

Mal fui entrando, estalou-me um bofetão bem na boca. “Vai, vai, chama nome feio demônio!” Um gosto de sangue, que dor nos dentes da frente, e o lábio partido, pulando de repente, como que a caba ferrou. Levou-me para o quarto, sentou-me na cama, eu de pé diante dela. Tremia de raiva: “Não minta, quem lhe ensinou aquele nome, quem foi?” Eu chorava, não sabia, não me lembrava de quem ouvira. Mamãe, a voz entrecortada, sem fôlego de tanta ira; “Foi bem o ordinário do Xonda, é só o que ele aprende” (Lindanor, 1996, p.27).

Mas, voltemos um pouquinho ao desfecho da brincadeira com a baladeira, mais especificamente à resposta da menina:

Resposta minha foi catar outra pedra do chão e enviar-lhe, certinha no traseiro. Ele não perdeu a calma, voltou-se novamente e falou apenas, sem erguer a voz, só sacudindo um pouco a cabeça: “Vou contar à sua mãe”. Eu gritei: “Vai (e disse o resto) (Lindanor, 1996, p.26).

Embora a narrativa não nos esclareça onde, ou quem “ensinou” para Irene, após ter desejado a morte de Nicanor – personagem que denuncia Irene para Dona Adélia –, ela nos conta que nunca mais chamou um palavrão, embora

tenha passado a infância toda a ouvi-los. Voltemos brevemente ao Xonda, o único menino/rapaz da casa que chegou para morar com a família por ocasião da morte da mãe, ficando somente aos cuidados do pai, irmão de seu Geraldo. Embora a vinda do garoto tivesse sido um consenso, a responsabilidade maior, e mais uma vez estamos diante da divisão sexual do trabalho, recaiu sobre a mulher, dona Adélia.

A relação de Irene e D. Adélia, em diversos trechos, causa desconforto, o peso das palavras, nas correções só dela e/ou na companhia de Xonda, e até mesmo das irmãs menores, que seguiam o exemplo dos dois maiores, atinge não somente os ouvidos, mas, diria que até principalmente nos afeta emocionalmente, deixa marcas profundas que são internalizadas no terceiro romance da trilogia. A mãe, de certa forma, via o comportamento das filhas, como castigo pelo trabalho que deu à sua mãe, que a descrevia como uma “fujona”.

Mamãe realmente fora muito fujona. Por exemplo: Vovó fazia gosto do namoro dela com seu Geraldo, meu pai. Falava-se no casamento com agrado, os parentes aprovando, tudo em boa ordem. Pois não é que uma noite os dois ganharam o mundo? Mamãe falando nisso, de remorso lagrimava. Minha avó Ana, quando o dia amanhecera e a cama da filha era o lugar mais limpo, caíra, de susto, durinha, com uma coisa. Um caro custo para tornar. Poderia ter morrido, e disso mamãe não se perdoava (Lindanor, 1996, p. 26).

Mais uma vez me vejo diante de um ponto importante que reforça a linha de raciocínio a seguir, e de que somente agora me dei conta, o da transgressão, da queda. O casamento por fuga não me é desconhecido, pelo contrário, minha memória de menina e adolescente é permeada por episódios de fugas que aconteciam na Ilha de Caviana, local de origem de minha família materna, e posso afirmar que tal prática é recorrente no Marajó – pelo menos era, nesse Marajó⁶.

⁶ No período em que as orientações aconteciam de forma presencial, nos seminários organizados por minha orientadora, nos momentos de troca com a Antropóloga

O casamento por captura, na literatura antropológica, ganha visibilidade com McLennan (1827-1891), com o livro *Primitive Marriage* (1865), quando apresenta a estratégia de rapto de mulheres com a finalidade de estabelecer matrimônio. No Brasil, o casal Ellen Woortman & Klass Woortman (1993) pesquisou sobre o sentido da fuga entre grupos camponeses, e chama atenção e que a prática não só evidencia o casamento, mas também a estrutura social. Dentre as “motivações”, a herança possibilitava a união entre primos na região do nordeste brasileiro, mais especificamente em Sergipe.

Mas, essa não era a realidade dos pais de Irene. Woortman & Woortman (1993) chamam atenção de que, além da posse da terra enquanto quesito, temos o dote e, de qualquer forma, a posse é um requisito importante e determinante, uma vez que a fuga acaba sendo uma saída. Embora somente no próximo capítulo me aprofunde sobre as relações amorosas, já adianto que o tempo de quem ama não é o tempo cronológico.

A narrativa de Lindanor não se aprofunda em detalhes quanto às consequências, mas temos uma mãe que foi raptada, mas que não aceita que as filhas o sejam. Será por ter conhecido a dor da transgressão, e consequentemente dos rumores que se estabelecem quando a fuga acontece? Murmúrios sobre a suspeita de gravidez, antes do casamento? Já estariam se encontrando antes? São questões que retomo no último capítulo, quando as acusações recaem sobre Irene.

Mamãe bradava: “Esse foguete solto em Belém? Só se for para botar doido a pobre da vizinha, e me matar aqui de consumo, só de imaginar. Não, Geraldo, ou vai interna, ou fica mais um ano aqui. Boto ela para aprender a bordar, costurar, ela que não enfia uma agulha” (Lindanor, 1996, p.201).

No trecho acima, ouvimos a voz de D. Adélia preocupada com o futuro da filha, que, permanecendo em Itaiara teria poucas oportunidades. Mas,

Euzalina Ferrão, que teve como locus de pesquisa os campos do Marajó, mas no município de Muaná, e embora a mesma não afirme em sua tese, o casamento por fuga se fez presente nas memórias revisitadas, que me colocaram diante das minhas próprias (Ferrão, 2016).

vamos voltar à narrativa, quando Irene nos narra o que entendo como uma denúncia, cena em que temos o início do que poderia vir a ser uma situação de abuso sexual.

Dois braços me pegaram, passei de um susto a outro pior. Era Terêncio, que cochichava; “Pra quê tanto sobrosso, bichinha? Vem, que te escondo delas”. Levou-me para a rede atada na sala, começou a me embalar no peito, era um peito cabeludo, eu sentia aqueles cabelos no rosto, no pescoço, nas orelhas, me cresceu outra espécie de medo, uma angústia, uma coisa assim, queria me libertar, chamar mamãe, ir-me embora, mas ele me segurava, e os cochichos, me embalava, me embalava [...] (Lindanor, 1996, 12-3).

Nos colocamos diante de um tema tabu, embora seja uma temática urgente. Mais uma vez volto meu olhar para minha experiência docente, que tem me colocado diante de temáticas outras, mas que, de certa forma, atravessam a que tenho desenvolvido. Porém, confesso que para mim é um episódio “gatilho”. Hoje, entendo que é muito mais ‘comum’ encontrarmos adultos que, quando crianças, foram vítimas de assédio e/ou abuso sexual, que tende a ser praticado por pessoas próximas, como familiares, amigos e vizinhos.

É importante salientar que a violência sexual intrafamiliar ainda está enraizada em nossa sociedade, e mesmo com Leis e Estatutos de proteção e amparo destinados às crianças e adolescentes, estamos diante de uma temática “desconfortável” e “complexa”. Nesse ciclo de violência, assim como no ciclo sofrido pelas mulheres, a culpa, em alguns casos, recai sobre a vítima.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao adentrarmos na fictícia Itaiara, a qual a autora se refere como Pasárgada, ou mesmo a Aruanda, de Eneida, possibilita a quem a lê um movimento espiralar, me refiro à experiência que possibilita às leitoras e aos leitores rememorarem suas Itaiaras (outras Combray, de Proust!?). Um movimento hermenêutico se estabelece, num encontro embalado para além

do espaço e do tempo, que nos é proporcionado pela narradora-personagem, a menina Irene.

A Menina que vem de Itaiara se tornou revista em quadrinhos, e foi lançada em 2017, em comemoração do centenário de Lindanor. Ainda que timidamente tenha sido lançado, como sua própria autora deixou registrado, sem dúvida o primeiro romance da trilogia, assim como os outros dois, é um rico material de análise antropológica.

As infâncias vivenciadas por nossos literatos foram um recorte direcionado pelas lentes da antropologia, mais especificamente pelos estudos de gênero, uma vez que desde minha pesquisa do mestrado tenho me detido sobre a desigualdade de gênero presente no cânone literário, que historicamente invisibilizou a produção literária de autoria feminina, assim como fez uso de questões morais para julgar suas obras. Esses julgamentos atravessam a trilogia, como podemos ver inicialmente com a personagem Irene, que recorrentemente nas correções de D. Adélia, sua mãe, era “ensinada” a se comportar como menina.

Apesar de a literatura não ser uma cópia exata da realidade, até porque essa não é sua proposta, ela nos oferece elementos para compreender aspectos sociais e psicológicos, que em sua maioria, não estão registrados na história oficial (Barreto, 2000). Diante de tal afirmativa, e da leitura da tessitura deste texto, espero que outras pesquisas sejam realizadas em que o texto literário seja o campo etnográfico, uma vez que ainda há muito o que se pesquisar nos textos literários de nossos literatos amazônidas.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

BARRETO, M. V. Romance da vida amazônica: uma leitura sócio-antropológica da obra literária de Herculano Marcos Inglês de Sousa. Dissertação (Mestrado) - apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará - UFPA, Belém, 2000.

BENTO, Berenice. A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual. Rio de Janeiro, Garamond, 2006.

COHN, Clarice. Antropologia da criança (Coleção Passos-a-Passo 57). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2005.

DURAND, Gilbert. Introdução; Elementos para uma fantástica transcendental. In: As estruturas antropológicas do imaginário. Introdução à arquetipologia geral. Lisboa: Presença, 1989.

EVANS-PRITCHARD, Edward E. Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande. Rio de Janeiro: Zahar, 2005 (Versão condensada por Eva Gillies, traduzida por Eduardo Viveiros de Castro).

FARIAS, Fernando Jorge dos Santos. Dalcídio Jurandir e a Educação: de letrado provinciano a intelectual nacional (Tese). Faculdade de Educação – USP, 2018.

FERRÃO, Euzalina da Silva. Vaqueiros, Compadres, criadores de gado e transformações no campo do Marajó: Relações sociais em mudança (Tese). Universidade Federal do Pará, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2016.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. Memórias da infância na Amazônia. In: História das Crianças no Brasil. (Org.) Mary Del Priore. 7ª Edição. São Paulo: Contexto, 2013. Págs. 317- 346.

FURTADO, Marli Tereza & BARBOSA, Tayana Sousa. Dalcídio Jurandir para além do romancista. Revista DLCV. V.7, n.2, Jul/Dez, 2010. P.54-61. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/dclv/article/view/4828/4772>

HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. São Paulo: Vértice, 2003.

JURANDIR, Dalcídio. Chove nos campos de Cachoeira. Belém: CEJUP, 1997.

_____. Belém do Grão-Pará. Belém: EDUFPA; Rio de Janeiro: Casa Rui Barbosa, 2004. – (Coleção Ciclo do Extremo Norte).

LINDANOR, Celina. Menina que vem de Itaiara. Belém: CEJUP, 1996.

LOPES, Aracy da Silva; NUNES, Angela. Contribuições da etnologia indígena brasileira à antropologia da criança. In: Crianças Indígenas: Ensaaios Antropológicos. (Org.) Aracy Lopes da Silva, Angela Nunes, Ana Vera Lopes da Silva Macedo. São Paulo: Global, 2002. 11-33.

McLENNAN, John Ferguson. Primitive Marriage: an inquiry into the origino of the form of capture in marriage ceremonies. Editora: A. and C. Black, 1865. https://openlibrary.org/books/OL7003673M/Primitive_marriage.

OLIVEIRA, Vanessa Fonte. ‘Tá grávida de quê?: (re)pensando as relações de gênero no Chá de Revelação. Revista Wamon, v.5, n.1, 2020. Disponível em: <https://www.periodicos.ufam.edu.br/index.php/wamon/article/view/7133>

SANTO AGOSTINHO. Confissões de Santo Agostinho. Digitação: Lucia Maria Csernik, 2007. Disponível em: https://sumateologica.files.wordpress.com/2009/07/santo_agostinho_-_confissoes.pdf

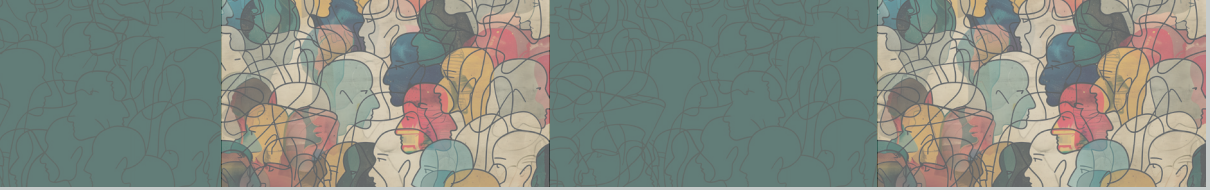
WOORTMAN, Ellen; WOORTMAN, Klass. Fuga a Três. Anuário Antropológico. 16 (1), 1993. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6467>





PARTE III

Religião, Cultura e Simbolismo





RITUAIS DE MORTE NA AMAZÔNIA PARAENSE

Elisa Gonçalves Rodrigues

Marcelo Alves Costa

INTRODUÇÃO

As Ciências Sociais têm desempenhado um papel significativo na geração de conhecimento sobre a morte, os processos de morrer e os mortos, oferecendo abordagens teóricas e analíticas que auxiliam na compreensão e interpretação dos aspectos sociais, culturais e psicológicos relacionados a esse tema. Por meio de diferentes métodos e epistemologias de pesquisa, os/as cientistas sociais contribuem para uma melhor compreensão dos significados, rituais, práticas e efeitos da morte nas sociedades em campos específicos como a Antropologia da Morte.

Entre as contribuições mais relevantes das produções recentes, destacam-se as dimensões culturais da morte, dos mortos e do morrer, que enfatizam como implicações, valores, tradições e normas culturais moldam as atitudes e comportamentos em relação à morte. Outro ponto de destaque é o estudo das instituições funerárias, que examina as práticas e organizações associadas aos funerais, rituais de luto e sepultamento, além das funções sociais das instituições que gerenciam e, muitas vezes, comercializam a morte, bem como as mudanças históricas e culturais nas práticas funerárias ao longo do tempo.

Alguns recursos comuns de pesquisa na Antropologia da Morte incluem o fenômeno como um evento social e simbólico, que se entrelaça com o papel de diferentes instituições sociais na morte, além de imbricar as diferenças culturais nas práticas funerárias e no manejo das diversas conclusões do que é este fenômeno, além de manejar o tabu que o acompanha (Rodrigues, 2006). Enquanto campo estabelecido, a Antropologia da Morte no Brasil é uma área interdisciplinar que se relaciona com a sociologia, a psicologia, a história, a arqueologia, a política, a filosofia e diversos outros campos do saber, opondo-se à égide do colonialismo o exotismo de determinados costumes funerários e outros relacionados ao contexto da morte, como França e Inglaterra, por exemplo.

Assim sendo, cabe considerar que o interesse de compreender os modos de lidar com a única realidade social que não pode ser comunicada, envolve o objetivo de investigação, mesmo que se trate de uma fatalidade biológica inerente a todos os viventes. A morte suscita diferentes ações, emoções e significados ao longo do tempo e do espaço, o que abre a possibilidade de relativização das perspectivas escatológicas, a julgar pelos contextos etnoculturais nos quais se desenvolvem.

A data que nos aproxima coletivamente e nos permite coletivizar a memória (Halbwachs, 1990) e o luto é o Dia de Finados, que surge pela primeira vez em um mosteiro na Europa, mais especificamente na França, sugerido por um religioso beneditino, o abade Odilon, de Cluny, que pensou ser propício dedicar um dia ao longo do ano para a oração em intenção das almas dos fiéis defuntos. O dia 2 de novembro foi a data escolhida para tal ocasião (Schmitt, 1994). No entanto, só muito tempo depois é que essa data passou a ser oficializada pela Igreja Católica, que, por conseguinte, promoveu tal celebração em várias partes do mundo e que foi tomando seu próprio corpo com o passar do tempo.

A ritualidade da Iluminação dos Mortos enquanto parte dos variados rituais (Peirano, 2003) que acontecem no Dia de Finados é uma das tantas culminações de uma série de cuidados antecedentes, como a limpeza de sepulturas em cemitérios, reformas, pinturas, retoques estéticos em geral,

para que, no dia da celebração, tudo esteja preparado para a visita solene aos entes falecidos, com orações, ofertas de flores, velas e outros objetos que constituem o ritual.

Sabe-se que o dia 2 de novembro é feriado nacional no Brasil, e em grande parte do território brasileiro se fazem celebrações votivas pelos mortos, bem como se visitam os cemitérios. Ocorre que, apesar de ser uma tradição de origem católica, o Dia de Finados congrega no Brasil – como em tantos outros locais afora – elementos de diversas matrizes culturais, seja por questões estéticas e precauções rituais herdadas e ressignificadas das tradições africanas, ou pelas culturas indígenas do país. Desse modo, importa analisar as diferentes formas de cultivar os antepassados por ocasião do Dia de Finados e em como a data fornece possibilidades de compreensão acerca das construções simbólicas marcadas por distintas matrizes culturais.

Nesse sentido, o presente texto almeja destacar algumas contribuições de trabalhos etnográficos que cercam o ritual de Iluminação dos Mortos em seus diversos aspectos, bem como outros rituais em Dia de Finados, tal como ocorre em cidades da região nordeste do estado do Pará e na própria capital, de modo a compreender a tessitura de experiências sociais, ritualísticas em torno da morte e do morrer nessa localidade amazônica, para assim analisar não só as particularidades culturais, mas os intercâmbios e agências múltiplas que desenvolvem tais realidades.

Assim, essa reflexão está dividida em seis seções, além da introdução e das considerações finais. A primeira se propõe a compreender os processos históricos da ritualização da morte, do morrer e dos mortos, desde a maneira como se entende o corpo morto até as formas de manejo do mesmo, culturalmente e materialmente. A partir dessas perspectivas apresentadas, a segunda, terceira, quarta e quinta seção apresentam recortes etnográficos de rituais consumados no Dia de Finados, dentre eles a Iluminação dos Mortos, em cidades do nordeste paraense, a saber, Salinópolis, Curuçá, Vigia e Belém do Pará. Apesar de este ser o foco do texto, reforçamos que a Iluminação não ocorre apenas nessas cidades, sendo também celebrada em Bragança, Marapanim, São João de Pirabas (Rodrigues; Nascimento, 2024), dentre outras.

1 A ritualização da morte, do morrer e dos mortos

Apesar do sincretismo que os rituais de morte reúnem, sejam eles simbólicos, religiosos ou sociais, não existe uma recomendação dita sobre o uso de velas, flores e cuidados mais. Esse conjunto de práticas foi, portanto, se coadunando em diversos contextos balizados pela cultura e outras instituições que se desdobraram em diversos contextos e formas de se fazer, possibilitando desde as práticas mais remotas até as contemporâneas. Para a Igreja, rezar pelo conforto do moribundo em sua agonia, participar dos funerais e orar pelas almas do purgatório são atitudes consideradas de caridade, misericórdia, dignas de beneplácitos da graça divina, inclusive a garantia de ter uma “boa morte” e digno enterramento. Esses e outros afazeres relacionados ao cuidado da morte e dos mortos foram enriquecidos com o passar do tempo, pois o contato com culturas diversas influenciava os pensamentos e ações voltadas para questões escatológicas.

A reciprocidade da dádiva (Mauss, 1974), envolvendo vivos e mortos, foi levada a níveis intensos nas ações das irmandades religiosas do período colonial brasileiro (Reis, 1991; Cordeiro, 2013), visto que se exercia nessas organizações o catolicismo não romanizado, portanto, repleto de sincretizações e táticas de subversão da religiosidade como meio de enfrentamento da realidade (Certeau, 1998), o que também se aplicava à morte. Sendo as inúmeras formas de bem viver a partida sinais de estratégias para lidar melhor com o risco social, assim como formas de protesto contra a fatalidade da vida que surpreende a ordem, nos foi permitido tecer concepções sobre as culturas populares e outras tradições que reelaboravam o sistema de prestação e recebimento de dádivas a partir dos rituais funerários.

Nessa direção, Mauss (2001) nos possibilita compreender como as demonstrações de sentimentos nos funerais, por exemplo, possuem práticas específicas que podem variar desde as lágrimas, o choro e os voceros, até festividades diversas para celebrar a potência do morto em vida. O exercício da memória, fator fundamental da ritualização diante da morte, opera através de diferentes recursos, tais como fotografias e estórias vividas que são acionadas

nesses momentos. Assim, os rituais fúnebres não são todos melancólicos, cadentes às demonstrações de tristeza ou dor, podendo tais ritos de passagem (Van Gennep, 2011) apresentar sentimentos distintos, como na satisfação do “frete”, investigado por Sales (2014), ou nos detalhes festivos do *Dia de los Muertos* no México (Ochoa; Meléndez, 2011).

Para além das práticas sentimentais (Mauss, 2001) diante da morte, dos mortos e do morrer, Thomas (1996) nos introduz a outros processos que compõem a complexidade de tais ritualidades:

Os ritos fúnebres começam com a *agonia*, fato universal que a vida urbana levou-nos esquecer e que redescobrimos hoje com o acompanhamento dos moribundos (coincidindo com a fase inicial do luto dos vivos). Eles continuam com o *velório*, as *exéquias*, as *condolências* e o *luto público* (para os grandes deste mundo), *social* (uso de roupa preta ou, segundo os lugares, branca, amarela ou azul, e a observância de proibições mais ou menos obrigatórias) e *psicológico* (o sentimento doloroso da perda; o *serviço de luto* consiste no reconhecimento da realidade da morte – o princípio de realidade prevalece sobre o princípio do prazer – e no reencontro do gosto pela vida). Enfim, os ritos fúnebres prolongam-se com o *culto dos mortos* ou simplesmente com a *visita ao cemitério* (entre nós, no dia 2 de novembro) (Thomas, 1996, p. 9).

Dito isso, importa fazer a observação de um elemento importante da presente discussão: os cemitérios, já que é em lugares como esses que se desenvolve a *iluminação* e outras formas de ritualização da morte, do morrer e do corpo morto. No entanto, é relevante também destacar que são inúmeras as formas de “descanso” perpétuo, cada qual com suas razões simbólicas e etnoculturais, bem como religiosas, de existirem. Louis-Vincent Thomas as nomeia como formas de “negociar a corrupção” (Thomas, 1996, p. 9).

A corrupção do corpo pode ser *querida* quando existe a recusa dos funerais por vingança ou punição, o apodrecimento como sanção imposta. Pode ser também *acelerada* quando se objetiva fazer com que o corpo chegue o mais rápido possível ao estado de mineralização. Assim, tem-se também

a *corrupção consentida, mas ocultada* quando o cadáver é deixado para ser devastado pela natureza de forma secreta – simbólica do ar, da água e da árvore. Tem-se a *corrupção proibida*, que consiste no desejo de preservar o corpo, movimentando esforços técnicos para a conservação – mumificação – embalsamamento.

De outro lado, tem-se a *destruição*, que marca a intenção clara de não deixar restos que possam ser relacionados à corporeidade, o que leva geralmente a formas como a cremação (Thomas, 1996). Mas também a destruição pode ser praticada a partir da *ingestão canibalesca*, práticas mais comuns entre comunidades tradicionais. Chega-se então à forma mais comum de negociação da corrupção, isto é, os enterramentos funerários, ou conceitualmente, a *inumação*. Assim, nota-se que a inumação é apenas uma dentre muitas formas de “negociação da corrupção” corpórea, realidade mais comum nos cemitérios, o que não é diferente nas cidades que iremos apresentar nas seções seguintes.

Todos esses processos-rituais (Turner, 1974) diante da morte, dos mortos e do morrer, seja dentro ou fora das cidades cemiteriais (Rodrigues, 2023), amplificam a diversidade das formas ritualísticas diante do corpo morto, seu padecimento e seus processos de cuidado após o óbito. Tal entendimento nos faz perceber que os enterramentos são apenas uma das infindas possibilidades de rituais mortuários. O cemitério, lugar que conhecemos desde o advento da “morte do outro” (Ariés, 1990), é na realidade apenas um exemplo de como lidar com a morte e com os mortos. Para Thomas (1996, p. 9), o rito fúnebre poderia ser a lacuna antropológica, aquilo através do que o homem ascende ao humano.

Assim, é de grande importância considerar as lógicas que permeiam as sociabilidades presentes nos espaços cemiteriais e suas respectivas particularidades arquitetônicas, históricas, que devem ser analisadas. Contudo, considera-se que não só tais aspectos devem ser discutidos, mas sobretudo a forma com que o conjunto das interações desenvolve as ritualidades, os afetos e demais ações – à *práxis* ritual (Reesink, 2010) –, que no panorama nacional desemboca e se adensa no Dia de Finados.

Considerando a amplitude das atitudes diante do luto, o Dia de Finados corresponde, assim, a uma das formas rituais de vivenciar repetidas vezes a experiência de contemplação da morte, desenvolvida a partir da visita aos cemitérios e dos cuidados materiais com as sepulturas de parentes, amigos e personalidades conhecidas que partiram. Seriam as muitas performances rituais e aspectos materiais/simbólicos presentes na ocasião da iluminação uma das muitas formas de vivenciar o luto, realidade que

compreenderia diversos rituais e seu objetivo seria o de agregar a alma do morto no outro mundo e o de reagregar os sobreviventes no mundo dos vivos. Os rituais mais marcantes desse período são as missas, as idas ao cemitério no intuito de visitar os túmulos e a festa dos mortos: o dia de Finados. Entretanto, como se trata de um ritual anual e perene, pode-se avançar que esta festa revela o caráter sempre inacabado do luto (Reesink, 2010, p. 155).

Embora seja o Dia de Finados uma tradição católica, existem versões diferentes em cada lugar do mundo, denotando a nossa relação diante da morte (Ariés, 1990). A proposta de um dia especial de cuidados e oração foi se desenvolvendo ao longo do tempo e dos lugares em que o Dia dos Mortos acontecia, e assim foram incorporando, criando e recriando elementos rituais vários: velas, flores, comidas, bebidas, doces e uma infinidade de dádivas que seriam desejadas pelos mortos.

Essa variabilidade poderia explicar a profunda diversidade de elementos outros que estão presentes nas formas de *iluminação* mundo afora, os quais são percebidos, muitas vezes, como oferendas plenamente utilizadas pelos mortos em seu processo de passagem. São muitas as formas de “agrados” que podem amenizar o sofrimento póstumo, atuando em várias frentes, e que transmitem por seu conteúdo o zelo que se tem pelos que faleceram, atitude que resulta em benesses de que comungam tanto os mortos quanto os vivos. A respeito dessa comunicação entre vivos e mortos, DaMatta (1997) explica:

Refiro-me ao fato, de que no Brasil, se falar muito mais dos mortos do que da morte. E isso implica em uma estranha contradição, porque falar dos mortos já é uma forma sutil e disfarçada de

negar a morte. [...] Muito antes de termos consciência de que a morte significa o não-ser e o nada, creio que a maioria dos brasileiros toma consciência dos mortos de sua família, casa, vizinhança, comunidade, nação, século. Essas "pessoas" que na forma de espíritos, almas, espectros, heróis e fantasmas aparecem aos seus conhecidos para pedir alguma reza, missa, favor ou homenagem. [...] Observo novamente que a crença era paradoxal. De um lado assegurava que as pessoas desapareciam, mas de outro, entretanto, afirmava uma realidade complementar. Se as pessoas morriam e acabavam para o mundo dos vivos, iam para um outro mundo de onde podiam não só retornar, mas também vigiar, atrapalhar ou ajudar a vida dos vivos que ficavam aqui embaixo (DaMatta, 1997, p. 140/141).

Ainda para o autor, a morte é concebida a partir de uma metáfora de subida e descida, como uma passagem de um mundo a outro, de maneira verticalizada como a própria sociedade brasileira, diferentemente de como ocorre com a sociedade americana, onde a morte é sempre encapsulada na figura de uma viagem que vai até as fronteiras do universo - portanto, horizontalizada. Essa relação com a morte no contexto brasileiro permeia fortemente o imaginário que estamos circunscrevendo em torno do cemitério e das visitas a ele, conforme iremos discorrer nas seções seguintes.

2 A Iluminação em Salinópolis

Marcos Negrão (2019) empreendeu uma pesquisa socioantropológica voltada para a relação entre os moradores de Salinópolis com a morte, como se expressa pelas práticas rituais e dos exercícios de memórias em relação aos falecidos. Ao contextualizar historicamente o município que popularmente ainda é designado de "Salinas", Negrão (2019) apresenta que a interação dos municípios com o Dia de Finados mantém-se ainda mais efetiva pelo fato de que a fundação da cidade dá-se a 02 de novembro, Finados.

O município de Salinas, localizado na região nordeste do estado do Pará, fica a cerca de 140 km da capital, Belém. Faz parte da Zona Costeira Amazônica e possui inúmeras praias, como Atalaia, Farol Velho e Corvina, que

se destacam pelas suas extensas faixas de areia e pelas águas mornas do Oceano Atlântico. Sua população é estimada em 44.914 habitantes e sua economia é voltada para a agricultura e pesca, além do turismo do litoral praiano e seu comércio.

Neste trabalho, o autor pontua que há uma maneira muito particular de prestar tributo aos mortos, na qual seus túmulos, no período da noite, são iluminados com o acendimento de velas para, em sequência, ocorrer um momento de confraternização entre os familiares dos falecidos. Tal ritual é intitulado Iluminação dos Mortos. Dessa maneira, os aspectos problematizados pelo autor dizem respeito às questões simbólicas subjacentes a este ritual de homenagens aos mortos. Assim, para ele, a iluminação dos mortos funciona como um dispositivo que aciona sociabilidades em torno da morte, reintegrando, simbolicamente, os mortos à vida social e os vivos à vida espiritual.

Ainda, Negrão (2019) apresenta, em meio à etnografia, muitas de suas próprias memórias relacionadas ao Dia de Finados no Cemitério do Bonfim, recordações vivas de uma tradição vivenciada coletivamente e em tom de celebração mesmo, o que faz o autor repensar os discursos de que o ritual da Iluminação aos Mortos seja um evento majoritariamente enlutecido, triste, sombrio.

O ritual de homenagem aos mortos a que me refiro consiste na iluminação noturna dos mortos, através do acendimento de velas e proferimento de preces em seus túmulos. Tal evento chamou minha atenção, desde a infância, por conta de minha participação, ao lado de minha avó, em várias atividades que o antecediam. Somente após alguns anos, quando deixei de morar em Salinópolis, constatei que, em cidades como Belém – e na maioria das cidades que conheci pelo Brasil –, o Dia de Finados era recebido ou lembrado com pesar, durante o dia, mais precisamente no período matutino. Assim, percebi a homenagem aos mortos que eu presenciara – no período noturno do Dia de Finados – durante toda minha infância e parte da adolescência, uma homenagem em tom (muitas vezes) festivo, era algo não hegemônico, isto é, apresentava-se como uma forma “diferente” de recordar os mortos. Entre preces e choros, as pessoas também

celebram encontros, parecem felizes, não deixando o caráter pesaroso demandado pela morte predominar sobre a alegria do reencontro com parentes ou amigos (vivos ou mortos) (Negrão, 2019, p. 14).

Desse modo, compreende-se um dos enfoques da etnografia de Marcus Negrão, que mostra que a organização e a execução do ritual não estão afastadas de um certo contato íntimo e popular, que denomina de comunicação social (Negrão, 2019). O autor identifica uma certa ordem da festa, disposta pelas observações em campo:

Não supponho que este ritual de reverência aos mortos seja um acontecimento puramente “alegre”, mas também refuto a ideia de que ele seja um evento socialmente marcado pela tristeza. Tal opinião se baseia no fato de que ouvi, muitas vezes, pelas narrativas de meus atuais interlocutores, adjetivações que imputavam ao ritual o caráter de “festa” ou “arraial” dedicado aos mortos (Negrão, 2019, p. 15).

A ordem da festa pensada pelo autor considera que as etapas possuem cada qual sua relevância em termos interdependentes e em conjunto, uma vez que a “arrumação dos túmulos” compreende toda uma infinidade de práticas de limpeza do espaço cemiterial, que ocorre a partir de muitas frentes de sociabilidades. São famílias que organizam, em conjunto, as tarefas, com a presença de várias gerações no espaço, em especial das crianças, grupo geracional que o autor discute enquanto sujeitos em iniciação ao contato com a morte.

O ritual da iluminação é precedido por uma missa matinal, realizada na capela do Cemitério do Bonfim, após a qual os participantes estão aptos a realizarem suas homenagens aos entes falecidos, seja durante a manhã (como é o caso das pessoas mais idosas e/ou enfermas) ou durante a noite (como faz a maior parte dos envolvidos com estas homenagens). [...] É uma atividade que denota o reforço de laços afetivos entre vivos e mortos através de uma linguagem ritual que os coloca em relação (Negrão, 2019, p. 61-62).

Imagem 1: Iluminação dos Mortos em Salinas



Fonte: Marcos Vinícius Negrão, 2014.

A ideia de um “arraial” de finados, como entendida pelos cidadãos salinenses, apresenta logo uma sugestão de que o dia da iluminação é de caráter festivo, considerando que a presença de tal organização é comum em grandes festividades desde os tempos idos do catolicismo barroco brasileiro. A organização das vendas de velas, flores, adereços para as sepulturas, e das comidas típicas é uma evidência clara do caráter coletivo enquanto desenvolvimento de sociabilidade por meio da “festa”.

Enquanto o processo de iluminação dos mortos ocorre no interior do cemitério, há uma outra etapa ritual que é realizada, predominantemente, do lado externo do espaço cemiterial: a confraternização entre os vivos. Como já discutido anteriormente, estas etapas rituais podem ocorrer simultaneamente, embora não se confundam. Dessa maneira, a confraternização consiste no conagração festivo entre o público presente através da sociabilidade e da comensalidade, sendo caracterizada pelo

diálogo, pela expressão de afeto e pelo consumo de comidas típicas por parte da maioria daqueles que participam do ritual de homenagem aos mortos. Tal característica festiva faz com que muitos de meus interlocutores denominem esse ritual de iluminação como “arraial dos finados” ou “festa dos mortos” (Negrão, 2019, p. 124).

Dentre os vendedores ambulantes que oferecem velas e outros artigos fúnebres, vendedores de comidas típicas e pipoqueiros, é possível observar a presença de um modesto “parquinho”, com brinquedos para o divertimento de crianças menores. E o conagração entre os vivos parece ter um elemento a mais de conexão, que Marcus Negrão (2019) observa ser mediado pelo mingau de manicuera. Trata-se de uma bebida feita a partir do tucupi doce de mandioca, fervido por, pelo menos, quatro horas e adicionado de arroz ou farinha de tapioca para ganhar a consistência de mingau. Uma iguaria aguardada para a ocasião de finados em Salinópolis, como já registra o autor.

Ao longo da circulação de pessoas entre o interior e o exterior do cemitério, a “confraternização” que Negrão (2019) denomina ocorre em diversas frentes. Ao encontrar parentes, amigos, conhecidos, as conversas se atualizam, contam-se histórias dos que estão enterrados e fofocas dos que ainda estão vivos. Nota-se, assim, não apenas a ‘função ritual’, através dos símbolos, das materialidades e das performances presentes na iluminação, mas vê-se a dimensão de produção de afetos e sociabilidades para além do ritual, que se recria pelos espaços promovidos. O contato entre diferentes gerações, o aprendizado e os repasses garantem o exercício da memória, ponto fundamental da análise do autor, isto é, como momentos de rememoração, a exemplo do Dia de Finados, são reproduzidos, seus mecanismos e produções, o impacto nas identidades locais e o pertencimento.

3 As espetacularidades inter cruzadas da Iluminação em Curuçá

Valéria Sales, no Cemitério São Bonifácio em Curuçá, desenvolve uma pesquisa interessada em compreender a etnocologia dos contextos fúnebres,

a exemplo do ritual da Iluminação aos Mortos. Tal pesquisa compôs a sua dissertação de mestrado (2014) e sua tese de doutorado (2022), ambas em Artes.

Curuçá, cidade conhecida como terra do folclore, situa-se na região do nordeste paraense, compondo a Microrregião do Salgado, fica distante cerca de 120 km de Belém, capital. Com uma população estimada em 18.498 habitantes, a economia do município volta-se majoritariamente para a agricultura, em seguida para a pesca e pecuária, sendo uma região conhecida pela produção de coco e derivados.

Os escritos de Valéria Sales (2014) dedicam-se a explorar as performances, os entrelaces dos dramas vividos diante da morte, do corpo morto e do espaço cemiterial. Como ponto especial de análise, destaca-se a prática do “frete”, que se trata de um cortejo fúnebre vivenciado sobretudo em regiões interioranas, no qual o corpo morto é percebido de modo a ser festejado, ao mesmo tempo que lamentado, em uma lógica carnavalizada. A saída do ‘corpo frete’ da ‘casa viva’ em direção ao cemitério, a ‘casa túmulo’, é tomada pela ingestão de cachaça, seria um elemento do rito de passagem, contendo os trânsitos dos afetos para configurar os modos de relação com o ‘corpo encostado’, algo que a autora sugere compreender enquanto “Trajeto-Projeto-Objeto-Afeto” (Sales, 2014, p. 28).

As espetacularidades intercruzadas de que trata referem-se aos modos pelos quais os curuçenses apresentam as razões de seu pertencimento, fazendo uso do território cemiterial. São as práticas culturais, como “frete”, que marcam os modos populares de tecer estratégias para o enfrentamento do luto, que ora subverte para poder transpor, ora o reverencia para poder suportar.

A atenção para a interrelação dos afetos em meio ao contexto fúnebre volta-se também para práticas alimentares especiais da ocasião, como é o caso da manicuera e da tapioca doce. A autora escreve sobre suas memórias acerca da tradição do feitio do mingau feito de mandiocaba, as peculiaridades do manejo, o transporte, venda das raízes, a escolha dos melhores tubérculos e o processo demorado de produção da bebida. Chega a falar na lembrança do “período do auge da manicuera” (Sales, 2014, p. 102).

O doce de tapioca também tem seu lugar reservado em meio ao ritual de finados. Trata-se de um doce que tem suas técnicas de feitiço, com algumas dicas rigorosas, e sua locação no Dia de Finados mobiliza uma infinidade de afetos que se inter cruzam ao longo da produção, venda e consumo da iguaria. E é justamente a congregação dos afetos, por meio de ações, o principal enfoque da pesquisa. “As relações de afeto estabelecidas em lembranças felizes dos entes queridos se projetam nos doces beijo de moça e cocada, que desaparecem da iluminação a cada ano” (Sales, p. 106).

Para além do frete, Valéria Sales (2022) já em sua tese de doutorado, se propôs a compreender a Iluminação dos Mortos na mesma cidade, em Curuçá, no Cemitério São Bonifácio. Sua análise se aproxima das já apresentadas aqui textualmente. Há uma preparação para o ritual no dia anterior, com a arrumação das lápides, do cemitério e com a organização das vendas de velas, flores e comidas nos arredores do espaço cemiterial. Durante a noite, os familiares, parentes, amigos e curiosos se reúnem no cemitério e iluminam seus mortos.

Imagem 2: Iluminação dos Mortos em Curuçá



Fonte: Valéria Sales, 2022.

Tanto o ritual do “frete” como o ritual de Iluminação dos Mortos na cidade de Curuçá congregam uma variedade excepcional de modos de ritualização da morte e dos mortos que indicam por seus propósitos e efeitos a efervescência cultural que resiste frente ao avanço do distanciamento da morte enquanto ética da modernidade cientificista (Ariés, 1990). Trata-se, como foi observado por Sales (2022), da congregação de espetacularidades, dramatizações, que evocam os sentidos de pertencimento enquanto buscam fortalecer os memoriais de parentesco, promovendo a interação de saberes e a celebração da vivacidade da comunidade.

4 Iluminar e beber: Iluminação dos Mortos em Vigia de Nazaré

Já em Vigia de Nazaré, o ritual dos mortos foi analisado por Marcelo Costa (2024), que para uma monografia de conclusão de curso registrou a etnografia do preparo e celebração do Dia de Finados nos cemitérios São Francisco de Assis e São Judas Tadeu. A pesquisa realizou-se com observação participante nos anos de 2022 e 2023, sendo defendida no ano de 2023.

A cidade de Vigia de Nazaré integra a Microrregião do Salgado Paraense, inclusa no nordeste do estado do Pará. Faz limite com as cidades de Santo Antônio do Tauá, São Caetano de Odivelas e Colares. O município localiza-se a 93 km da capital, Belém, e tem uma população estimada pelo IBGE em 50.832 habitantes. Apesar de serem encontradas atividades comerciais diversas, sua economia é predominantemente composta pela dinâmica da pesca, seja artesanal ou de dimensão industrial, sendo por essa atividade conhecida popularmente como a “terra da gurijuba”, “terra do peixe” (Motta-Maués, 1977).

Considerando as diferentes perspectivas em relação aos ritos fúnebres, em especial o Dia de Finados, essa pesquisa reflete acerca do ritual da iluminação tal como ocorre em Vigia de Nazaré, no entanto, cabe dialogar com etnografias que buscaram interpretar os sentidos expressos na iluminação de outros municípios, de modo especial, em Salinópolis (Negrão, 2019) e em Curuçá (Sales, 2022). Concordando com a organização feita por Marcus Negrão (2019),

pretende-se “ler” o ritual da iluminação em Vigia baseado na compreensão de que é uma celebração única dividida em etapas, com suas devidas prescrições particulares, a “arrumação”, a “iluminação” e a “confraternização”.

Considerando também as observações de Valéria Sales (2022) e de Rodrigues (2023) acerca da dinâmica de preparação e limpeza do cemitério, que já se constitui como uma parte integrante do próprio ritual, foi possível traçar correlações entre os rituais regionais da Amazônia. Assim, observou-se uma intensa movimentação de reparos que evidenciam que o ritual começa bem antes do dia 2 de novembro em todos os cemitérios aqui descritos.

Destaca-se que o Dia de Finados é ocasião que despende preparações semanas antes, podendo ser observadas movimentações em torno do cemitério, como a chegada de aterro ou propriamente areia (branca) para preencher as sepulturas não tampadas por alvenaria ou pedras como mármore. O dia 1º de novembro marca a preparação oficial para a celebração. A percepção que se tem no cemitério é semelhante àquela que se poderia ter da arrumação de uma festa como outra, ou ainda, como a preparação de uma casa para uma visita importante. As sepulturas são pintadas, repintadas, o limo retirado, plantas daninhas expurgadas, e, como se observou, o preenchimento das sepulturas retocado. Esses e outros aspectos estão presentes em uma entrevista realizada já no Dia de Finados do ano de 2023.

Na preparação da iluminação, observam-se as dinâmicas familiares de organização das tarefas. Por entre conversas, aparece o caráter de cobrança do zelo pelo cuidado material do espaço, da “casa” do parente morto, ou a família se reúne para executar a limpeza, ou contratam-se pessoas para realizar as tarefas. Aponta-se para a importância dos simbolismos expressos pelas ações em meio aos materiais, como a terra e a água (Costa, 2024; Costa, Rodrigues, 2024). O cruzeiro das almas e seu uso pelos transeuntes, visitantes do cemitério, também chamaram a atenção pela sua função de catalisador das preces voltadas aos falecidos que não estão sepultados ali.

Imagem 3: A Iluminação em Vigia



Fonte: Marcelo Costa, 2022.

Nos arredores dos cemitérios São Judas Tadeu e São Francisco de Assis, juntam-se as vendas de velas, flores, grinaldas, coroas floridas, entre outros artigos fúnebres. Concentram-se as vendas de comidas típicas também, como vatapá, tacacá, entre outras, e em especial, o mingau de manicuera. Ocorre que é uma bebida/comida característica dessa ocasião, e apesar de ser, não se sabe ao certo as razões dessa relação. Os discursos sobre a associação entre manicuera e o Dia de Finados geralmente enfocam a tradição pela tradição, sem alguma manifestação que possa sugerir maiores fundamentos.

Assim, a etnografia do Dia de Finados empreendida por Costa (2024) registrou algumas das particularidades do ritual da iluminação como um todo, no entanto, o enfoque maior foi dado para a presença do mingau de manicuera, iguaria da ocasião, já apontada por Negrão (2019), Albuquerque & Malar (2019) e mesmo Sales (2022). O intuito da pesquisa era debruçar-se sobre

as razões etno-históricas da associação da bebida ao ritual, compreendendo que se trata de uma ressignificação das beberagens indígenas tupinambás relacionadas aos contextos rituais fúnebres.

Costa (2024) levantou a possibilidade de que o mingau de manicuera, também conhecido como a “bebida dos mortos”, esteja relacionado ao Dia de Finados por conta dos costumes indígenas tupinambás de realizar cauinagens por ocasião do encerramento do luto por algum parente. A beberagem deveria embriagar os convidados de modo que o falecido pudesse ser bem rememorado, glorificado por seus méritos e feitos nos discursos proferidos sob influência do poder enteógeno do cauim e, terminada a cerimônia, a comunidade inteira poderia tomar parte das atividades cotidianas, de modo que o luto ficara para trás.

O autor ainda sugere uma semelhança com o fato de que, no Dia de Finados – já fora do contexto indígena –, os familiares de pessoas falecidas são convidados a rememorar seus entes, manifestar os afetos por meio dos cuidados materiais, o acendimento de velas, preces, louvores e demais expressões, tudo de modo que a cada ano que passa desde a ocasião da morte, a visita torna-se cada vez menos carregada da dor da partida, e a saudade parece mais bem tratada. Assim, o lugar da manicuera é pensado como um veículo para mediar as sociabilidades do Dia de Finados, um “lubrificante social”, como as cauinagens, que funcionam em muitas etnias indígenas do país (Fernandes, 2011).

5 Dia de Finados em Belém do Pará, capital paraense

Em Belém do Pará, os ritos são diferentes. Não possui, ao menos não contemporaneamente, o processo-ritual noturno apresentado nas cidades de Salinópolis, Curuçá e Vigia. Por ser a capital, possui não só regras distintas a respeito dos usos dos espaços cemiteriais, mas também horários restritos para as ritualizações que ocorrem no Dia de Finados, que acontecem durante o dia das 6h às 18h, inviabilizando rituais noturnos.

Belém, capital e grande metrópole da Amazônia, é uma cidade histórica localizada na região norte do Brasil, conhecida como a “Cidade das Mangueiras”. Fundada em 1616, possui um rico patrimônio cultural e especial, com marcos históricos como o Mercado Ver-o-Peso, um dos maiores mercados abertos da América Latina, e a Basílica de Nossa Senhora de Nazaré, palco do Círio de Nazaré, uma das maiores procissões católicas do mundo. Belém também se destaca pela culinária típica, influenciada pela cultura indígena, com pratos como tacacá e maniçoba, além de ser uma porta de entrada para a floresta amazônica e suas biodiversidades. Para além dessas configurações citadinas, também se destaca pelo seu sincretismo cultural a respeito do folclore e do imaginário.

Na cidade de Belém, de forte tradição católica, as manifestações religiosas e culturais do Dia de Finados são particularmente expressivas. Os cemitérios da cidade, como o Cemitério Santa Izabel, o Cemitério São Jorge e o Cemitério da Soledade, atual Cemitério Parque Soledade, são pontos centrais das atividades no Dia de Finados. Nesses locais, os moradores se reúnem para prestar homenagens, limpar e enfeitar os túmulos com flores, especialmente crisântemos, acender velas e rezar pelos falecidos. Há também a presença de vendedores de flores e velas nas proximidades dos cemitérios (Rodrigues, 2023).

A celebração dos mortos é mais do que uma data religiosa, é uma ocasião de manifestação cultural. Uma mistura entre o catolicismo e elementos de religiosidade popular, como o sincretismo com tradições afro-brasileiras, que está presente em algumas homenagens. Há quem combine orações católicas com outras práticas espirituais, pedindo proteção ou paz para as almas no Cruzeiro das Almas, localizado na parte final dos cemitérios. Para muitas famílias, assim como na Iluminação dos Mortos, o ritual diurno também representa um momento de reflexão sobre a vida e a morte, tornando-se um dia de relembrar histórias, reviver memórias e fortalecer os laços afetivos, mesmo diante da dor da perda, enquanto se realiza coletivamente a manutenção dos túmulos (Rodrigues, Silveira; 2022).

Imagem 4: Dia de Finados em Belém



Fonte: Elisa Rodrigues, 2022.

Rituais como o acendimento de letras, momento em que se lixa as lápides e se pinta novamente as letras que identificam os túmulos, e preces para os santos milagreiros, que também fazem parte do imaginário e do tabu presentes no cemitério, constituem parte do Dia de Finados. Algumas categorias locais a respeito do trânsito entre vivos e mortos, como “visagens” da cidade cemiterial¹, evocadas por Walcyr Monteiro (2012), ou mesmo “fantasmas” e “encantados”, fazem do local um maior ponto de peregrinação para os devotos das almas.

¹ Segundo Rodrigues (2023), uma cidade cemiterial é um conceito urbano que enfatiza a integração entre espaços destinados ao descanso eterno dos mortos (cemitérios) e as dinâmicas da vida cotidiana. Trata-se de uma ideia em que cemitérios, em vez de serem áreas isoladas ou periféricas, tornam-se parte integrante do tecido urbano, podendo abrigar espaços de convivência, lazer, contemplação e pesquisa.

Pela falta de segurança no cemitério, alguns familiares encontraram maneiras de evitar roubos de suas homenagens deixadas no local. Uma delas é o ato de tirar as pétalas uma a uma ao invés de deixar o talo ou o buquê inteiro, pois, assim, é mais difícil de ser furtado e revendido na porta do campo-santo. O mesmo também é válido para as velas. O “choro das velas”, recolhido para que novas velas possam ser feitas, são retiradas do pé de todos os túmulos, muitas vezes antes da vela queimar por inteira. Outra estratégia é acender a vela antes de iniciar o ritual de despetalar as flores, assim, ao final do ritual, a vela terá queimado por inteira.

Todos esses ritos são feitos coletivamente entre familiares do morto, trabalhadores cemiteriais e transeuntes. Além da visita a familiares, parentes e/ou amigos, é possível notar também a presença de usuários que vão ao cemitério visitar os túmulos de santos milagreiros para rogar por motivações pessoais, proferindo preces e pedindo por suas almas, consagrando-os ano após ano como santos milagreiros, que vibram sensivelmente no imaginário da Região Metropolitana de Belém, fazendo das necrópoles um lugar de interagir diante da morte, do morrer e dos mortos.

Considerações Finais

A Amazônia é atravessada pelo sagrado e o profano, transitando pela/através da “poética do imaginário, cujo alcance intervém na complexidade das relações sociais” (Paes Loureiro, 2001, p. 73). Especialmente no trânsito da cidade dos vivos e na cidade dos mortos, essa relação permite a composição de experiências, sentidos e narrativas que entrelaçam as vivências cemiteriais e demais outras possibilidades de praticar as necrópoles. Os rituais de morte na região são diversos e variam amplamente entre as diferentes regiões e grupos culturais locais. No entanto, há alguns elementos comuns que refletem uma conexão profunda com a natureza, espiritualidade e as tradições ancestrais, como é o caso do mingau de manicuera, bebida comum e tradicional da Iluminação dos Mortos.

Tais ritos podem ser compreendidos como rituais funerários tradicionais, práticas comuns entre muitos povos indígenas amazônicos, sendo a morte considerada uma transição para outra forma de existência, em vez de um fim definitivo. Os rituais funerários costumam incluir práticas específicas para garantir que o espírito do falecido faça uma passagem segura para o mundo dos ancestrais. Isso pode envolver cerimônias, cantos e danças rituais, além de práticas de purificação e proteção espiritual.

A Iluminação dos Mortos e outros rituais, entendidos como parte desse conjunto de rituais funerários tradicionais do Nordeste Paraense, têm como um dos intuitos iluminar o morto, acompanhá-lo durante sua passagem. No Dia de Finados, esse processo de preparação, para muitas famílias, pode variar desde o enterro e o sepultamento do ente querido, até a manutenção da sepultura e a vigília dentro e fora do espaço cemiterial a partir do momento da morte, já que o luto é visto como uma forma de guiar e proteger o espírito do falecido durante uma transição, bem como outras formas mais modernas como a cremação, exumação e outros ritos secundários a depender de cada cultura.

Esses ritos de passagem, por mais distintos que sejam, têm em comum o propósito de lidar com o luto, respeitar os mortos e buscar um sentido para a transição da vida para a morte, construindo relações outras com as necrópoles, bem como a respeito das dimensões da morte, do morrer e dos mortos, o que nos permite delinear outras concepções com o fenômeno e com os rituais realizados no Dia dos Mortos.

Referências Bibliográficas

ALBUQUERQUE, Maria Betânia B.; MALÁR, Karen Azevedo. Morrer e beber manicuera: relações de sociabilidade no Dia de Finados. **Revista Ingesta**, São Paulo, v. 1, n. 1, 2019.

ARIËS, Philippe. **O Homem diante da morte**. Tradução: Luiza Ribeiro. Volume II. Rio de Janeiro: F. Alves, 1990.

DE CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano: morar, cozinhar**. São Paulo: Vozes, 1997.

COSTA, Marcelo Alves. **O “mingau das almas”: reminiscência das beberagens indígenas Tupinambás como elemento ritual da Iluminação aos Mortos em Vigia de Nazaré-PA**. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Ciências Sociais). Universidade do Estado do Pará, Belém, 2024.

COSTA, Marcelo Alves; RODRIGUES, Elisa Gonçalves. Iluminar e beber: uma etnografia do ritual de Iluminação dos Mortos e do consumo de manicuera em Vigia de Nazaré, Pará. **Ambivalências**, São Cristóvão-SE, v. 12, n. 23, p. 55–79, 2024. DOI: <https://doi.org/10.21665/2318-3888.v12n23p55>. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/Ambivalencias/article/view/n23p55>. Acesso em: 14 fev. 2025.

CORDEIRO, Paulo. **Irmandades religiosas em Vigia no século XIX**. Edição do Autor, Vigia, 2013.

DAMATTA, Roberto. A morte nas sociedades relacionais: reflexões a partir do caso brasileiro. In: **A casa e a rua: espaço, mulher e morte no Brasil**. 5. ed. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1997.

FERNANDES, João Azevedo. **Selvagens bebedeiras: álcool, embriaguez e contatos culturais no Brasil colonial (séculos XVI - XVII)**. São Paulo: Alameda, 2011.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Edições Vértice, 1990.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva, forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: **Sociologia e antropologia**. v. 2. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.

MAUSS, Marcel. 2001. A expressão obrigatória dos sentimentos. In: **Ensaio de Sociologia**. Tradução de Luiz João Gaio e J. Guinsburg. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.

MONTEIRO, Walcyr. **Visagens e assombrações de Belém**. 6 Ed. Belém: Cromos Editora, 2012.

MOTTA-MAUÉS, Maria Angélica. **“Trabalhadeiras” e “camarados”: Um estudo sobre o status das mulheres numa comunidade de pescadores**. Tese de Doutorado. Universidade de Brasília, 1977.

NEGRÃO, Marcus Vinícius Nascimento. **Iluminando os mortos: um estudo sobre o ritual de homenagem aos mortos no Dia de Finados em Salinópolis – Pará**. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Pará, Belém, 2014.

OCHOA, Jorge Magana; MELENDEZ, Raul A. Offering to dead in Mexico. Presente y Pasado - **Revista de Historia**, v. 16, n. 31, p. 37-48, 2011.

PAES LOUREIRO, João de Jesus. **Cultura Amazônica – Uma poética do imaginário**. São Paulo: Escrituras Editora, 2001.

PEIRANO, M. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

REIS, João José. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

REESINK, Mísia Lins. Reflexividade Nativa: quando a crença dialoga com a dúvida no período de Finados. **Mana**, v. 16, p. 151-177, 2010.

RODRIGUES, Elisa Gonçalves Rodrigues; NASCIMENTO, Everton Maurício Pereira. Iluminação dos Mortos: ritual e memória-hábito do nordeste paraense no Cemitério São Pedro em São João de Pirabas, Amazônia. **Aceno - Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, Cuiabá-MT, v. 11, n. 26, p. 335-348. DOI: <https://doi.org/10.48074/aceno.v11i26.16312>. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno/article/view/16312>. Acesso em: 14 fev. 2025.

RODRIGUES, Elisa Gonçalves. **Espaços da morte na vida vivida e suas sociabilidades no Cemitério Santa Izabel em Belém-PA: Etnografia Urbana e das Emoções numa cidade cemiterial**. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade Federal do Pará, 2023.

RODRIGUES, Gonçalves Elisa; SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da. Às portas das cidades urbana e cemiterial na cidade de Belém (PA). **Revista Conhecimento Online**, [S. l.], v. 1, p. 67–85, 2022. DOI: <https://doi.org/10.25112/rco.v1.2867>. Disponível em: <https://periodicos.feevale.br/seer/index.php/revistaconhecimentoonline/article/view/2867>. Acesso em: 14 fev. 2025.

RODRIGUES, José Carlos. **Tabu da morte**. (Livro eletrônico). 2. ed. Rio de Janeiro, Editora FIOCRUZ, 2006.

SALES, Valéria Fernanda Sousa. **Lágrimas e cachaça: a espetacularidade do cortejo fúnebre do frete em São João do Abade, Curuçá-PA**. Dissertação (Mestrado em Artes), Universidade Federal do Pará, Belém, 2014.

SALES, Valéria Fernanda Sousa. **Saudades, Reencontros e Manicuera: espetacularidades entrecruzadas de afeto na Iluminação dos Mortos em Curuçá-PA**. Tese (Doutorado em Artes). Universidade Federal do Pará, UFPA, Belém, 2022.

SCHMITT, Jean-Claude. **Les revenants: les vivants et les morts dans la société médiévale**. Gallimard, 1994.

THOMAS, Louis-Vincent. **Antropologia de la Muerte**. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

TURNER, Victor. **O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura**: tradução de Nancy. Campi de Castro. Petrópolis, Vozes, 1974.

VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes, 2011.





DAS LADAINHAS AOS GRUPOS DE ORAÇÃO: memórias e saberes do catolicismo em uma cidade amazônica

Guilherme Luís Mendes Martins

Kátia Marly Leite Mendonça

1 Antecedentes históricos, apresentação e caminho metodológico

Pensar a Amazônia é pensar em Amazôniaas, com suas complexidades interculturais, pois sua história remonta à constituição de povos pré-cabralianos, que se constituíram por meio de uma vida nômade. Como exemplo, os primeiros nativos que aqui habitaram tiveram acesso pelo estreito de Bering, vindos da parte oriental do globo. Essa é a teoria mais aceita de como os povos originários chegaram nesta região. Os povos indígenas possuem uma característica de religião xamânica, com a presença do pajé como líder religioso, bem como a utilização de ervas e a realização de rituais de cura como um dos elementos importantes de sua religiosidade.

Quando os colonizadores chegaram ao Brasil, trouxeram a religiosidade católica da Europa, num período de reformas, por isso a esquadra cabralina trouxe sacerdotes, dentre outros europeus, que para expandir sua fé e suas conquistas, além de homens conhecedores da ciência marítima, bem como relatores de viagens. Trouxeram também religiosos da Companhia de Jesus, a

qual tinha o objetivo de realizar a Contrarreforma e ampliar a fé católica para outros continentes.

Além dos povos indígenas, outra matriz cultural que se destaca são os povos quilombolas, oriundos do continente africano, que, ao chegarem aqui, foram mão de obra escrava. Esses grupos sociais utilizaram o quilombo como refúgio, como espaço de liberdade e resistência, onde puderam realizar suas práticas religiosas, culturais, econômicas de modo autônomo. Na realidade amazônica, no período cabano, muitos negros foram perseguidos pelo sistema vigente, o que os levou a se refugiarem em regiões de difícil acesso, mas próximo aos rios amazônicos, para que pudessem se locomover com facilidade nos momentos de fuga, resistindo à opressão.

Nesse processo histórico, muitos fenômenos de ordem ecumênica, sincrética, do diálogo inter-religioso, trânsito religioso foram acontecendo de modo não necessariamente harmônico, mas sobretudo conflitivo. Desse modo, pode-se dizer que a religião amazônica se desenvolve neste conjunto de relações de forças que ora estão se imbricando num processo da tradição oral, ou sistemática, a partir de muitos elementos comuns na história das religiões. Faustino Teixeira (2023) assim expressa sobre o diálogo inter-religioso, algo muito presente no catolicismo popular amazônico, pelo fato de dialogar com matrizes diferentes em sua experiência do sagrado:

A reflexão teológica sobre o pluralismo religioso incidiu na compreensão do diálogo inter-religioso. Percebemos hoje que falar sobre o diálogo requer uma abertura ainda maior. Não há como restringir o diálogo no campo das religiões, mas se deve envolver igualmente o âmbito das espiritualidades, que se traduzem por religiosas ou não (...) (Teixeira, 2023, p. 347).

Diante dessa profusão de religiosidades, este estudo se propõe a fazer uma memória dos saberes e da mística de como o catolicismo se desenvolveu nos espaços amazônicos, uma vez que, historicamente falando, houve um momento de maior ênfase em determinadas manifestações de um catolicismo que aqui foi implantado desde a chegada das primeiras ordens que aqui se estabeleceram desde o período colonial. Nesse sentido, os textos,

poesias, imagens e ícones são de grande importância para a compreensão da interpretação religiosa e seus aprofundamentos (hermenêutica), para entender como esses momentos foram expressos a partir do testemunho de fé de vários interlocutores que vivenciaram momentos oportunos. É importante lembrar que esses saberes continuam transitando ainda hoje nas manifestações religiosas da Amazônia do século XXI.

Diante do exposto, neste processo de apresentar a memória para se estudar as tipologias religiosas existentes na Amazônia, concorda-se com Gadamer (2012), que ao falar da memória, trata também do esquecimento, de modo que possamos selecionar aquilo que desejamos lembrar:

A memória precisa ser formada, pois a memória não é memória em geral e para tudo. Para algumas coisas, temos memória, para outras não; e algumas coisas queremos guardar na memória, outras banir. Estaria na hora de libertar o fenômeno da memória de seu nivelamento capacitativo que a psicologia lhe impôs e de reconhecê-lo como um traço essencial do ser histórico e limitado do homem. Desde há muito tempo que não levamos suficientemente em consideração que o esquecimento pertence à relação entre o reter e o lembrar. Não se trata simplesmente de omissão ou carência, mas, como acentua sobretudo Nietzsche, trata-se de uma condição de vida do espírito. É só pelo esquecimento que o espírito pode renovar-se totalmente e ser capaz de ver tudo com olhos novos, de modo que o que é velho e familiar se funde com o recém-visto em uma unidade de várias estratificações (Gadamer, 2012, p. 52).

Em se tratando da religiosidade amazônica, para além do catolicismo popular, a pajelança e as religiosidades de matriz afro-brasileira estão presentes dentre as dinâmicas religiosas, entretanto, muitas vezes, foram esquecidas nos espaços da academia e da escola, que primam apenas pelas religiões de matriz europeia. Desse modo, esse estudo prima por fazer uma breve memória de catolicismos, o que na Amazônia tocantina, mais especificamente em Mocajuba-Pará, sofreu influência da religiosidade africana e indígena. Pode-se dizer que existe um catolicismo afro-amazônico.

2 A ladainha como elemento-base da manifestação religiosa nas irmandades leigas da Amazônia: o ontem e o hoje em Mocajuba

Em Mocajuba, os rezadores se organizaram desde o tempo das irmandades. Cada família possuía seu oratório particular; depois, com o crescimento da devoção, as famílias sentiam-se motivadas a organizar um festejo para aquele santo. No período do novenário, a reza estava presente. Nesse sentido, a ladainha é rezada em louvor àquele santo. Já no período de sufrágio de algum falecido, a ladainha pode ser rezada pela alma dele. Nesse momento, os padres e irmãs lazaristas foram grandes missionários que incentivaram a missão religiosa e, por muitas vezes, incentivaram as ladainhas como uma prática de piedade popular.

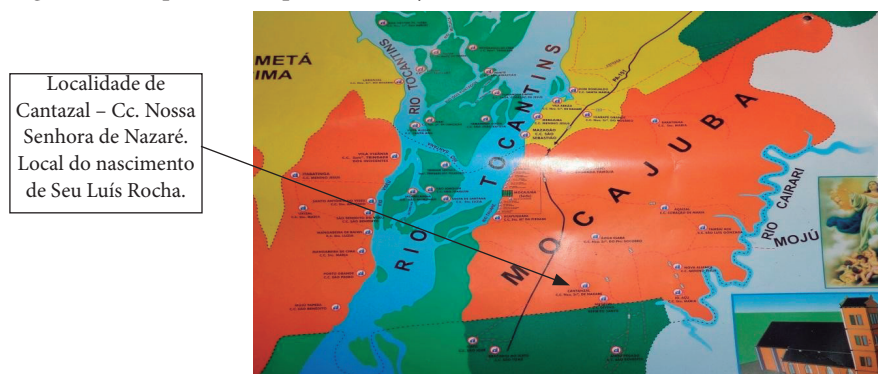
Dentre os religiosos que fizeram parte dessa história, destaca-se o Pe. Pedro Hermans, que, por muitos anos, se dedicou não só às atividades religiosas, com a fundação das comunidades cristãs (CCs), mas também fundou a escola profissionalizante, a qual formou muitos alunos que, posteriormente, tornaram-se os profissionais que desenvolveram atividades econômicas no espaço citadino. Fundou ainda o sindicato dos trabalhadores rurais de Mocajuba, a banda de música da cidade e cedeu um espaço para a primeira escola da cidade, que as religiosas administravam antes da fundação do Instituto Nossa Senhora das Graças.

Fazer memória do grupo de ladainha é, antes de tudo, identificar o município de Mocajuba como um grande cenário do catolicismo popular, o que, segundo Maués (1995), é vivenciado por leigos. Cultuam-se santos, mas também se observa o fenômeno de promessas convivendo com elementos xamânicos. Neste município, há a presença de tiradores de reis, a festividade de Nossa Senhora da Conceição, o antigo Auto das Pastorinhas, a prática das benzedadeiras; esses são grandes modelos de religiosidade popular. Nessas manifestações, ocorreu/ocorre a presença de elementos que transcendem o controle eclesiástico. Nesse sentido, é necessário pontuar que os leigos conseguem trazer para sua responsabilidade as formas de ritualização do

sagrado com elementos que, a princípio, podem parecer estranhos à tradição oficial católica.

As ladainhas em latim, há tempos atrás, eram rezadas por quase todas as pessoas que participavam das irmandades. Todos tinham que saber rezar, porque era algo cultural. Pessoas como Seu Samuel Profeta, Maria do Coração, Raimundo Mucura, Dona Menodora, Seu Ismael Leite e Dona Antônio Capela são alguns exemplos de integrantes de irmandades, comunidades que rezavam as ladainhas por falecidos e em dias de festas de santos. As ladainhas rezadas na parte rural do município, como Uxizal, na localidade de São Benedito, no Cantazal, Igarapé Grande, dentre outros locais, permanecem com o canto da ladainha.

Figura 1 – Mapa da Paróquia de Mocajuba



Fonte: Paróquia Nossa Senhora da Conceição.

O mapa acima constitui as comunidades da Paróquia de Mocajuba. As comunidades do interior foram locais de intensa prática da ladainha. A cidade conta hoje com onze comunidades, muitas delas foram fundadas por antigos moradores das áreas ribeirinhas e do campo, os quais trouxeram suas religiosidades. É importante notar que essa religiosidade popular era exercida agregando elementos dos saberes rurais. Nesse sentido, as benzeções contra quebranto, utilizando ervas para o processo terapêutico, eram muito comuns. Aqui convém dizer que esses saberes são acessados num processo de memória

coletiva, pois todos os membros destas localidades possuem memórias comuns, memórias que se coadunam, o que Halbwachs (1958) denomina de Memória Coletiva:

Toda religião tem também sua história, ou antes, há uma memória religiosa feita de tradições que remontam a acontecimentos geralmente muito distantes do passado, e que acontecem em lugares determinados. Ora, seria muito difícil evocar o acontecimento se não imaginássemos o lugar que conhecemos, geralmente não porque o vimos, mas porque sabemos que existe, que poderíamos vê-lo, e que em todo caso, sua existência está garantida através de testemunhas (Halbwachs, 1958, p. 157).

No que concerne aos cantadores de ladainha, o grupo é formado, em sua maioria, por idosos, o que se torna um momento de recordar suas práticas religiosas, ao ponto de conservar sua religiosidade, pois o que cada cantador recorda perpassa por uma memória vivenciada, coletivamente e religiosamente.

Também, a partir de relatos orais, foi possível mapear alguns rezadores de ladainha que mais influenciaram esta modalidade de catolicismo popular. Pollack (1992) elenca três elementos constituintes da memória: os acontecimentos vividos individualmente; em grupo; e a memória herdada, todos envolvendo grupos de pessoas envolvidas em um processo coeso de memória. Nesse sentido:

Vê-se que as memórias coletivas impostas e defendidas por um trabalho especializado de enquadramento, sem serem o único fator aglutinador, são certamente um ingrediente importante para a perenidade do tecido social e das estruturas institucionais de uma sociedade (Pollack, 1992, p. 11).

Em todas as falas, sempre alguém apontava o saudoso Raimundo Mucura, o qual foi responsável por organizar o canto da ladainha e deixar um legado para outros cantadores atuais. No Cantazal, veio Seu Luís Rocha (*in memoriam*). De Tamanduazinho, veio Dona Antônia Capela, a qual ensinou a seus filhos, e hoje Joana Capela e Maria Capela levam adiante este canto como

uma missão. De Viseu, temos Seu Evandro Cabral (*in memoriam*) como um dos representantes. A professora Efigênia, filha de Ismael Leite, oriundo do Tauaré, também rezador de Ladainha, descreve como se dava esta religiosidade:

Olha, quanto à ladainha, era rezada assim por homens, eu não sei dizer a função de cada rezador, mas cada um tinha uma função, e eles iam cantando na frente assim as invocações e as mulheres iam respondendo àquela invocação. Era em latim também, rezada em latim, e também era respondido tudo em latim. Olha, o meu pai era um dos que rezava, Ismael Pereira Leite. E tinha, eu não lembro dos outros¹ (Efigênia Martins Leite, professora aposentada).

Com o fenômeno do êxodo rural, os antigos moradores do interior migraram para o centro urbano, em busca de serviços como educação e saúde. Nesse fluxo, essas pessoas trazem consigo sua identidade religiosa. Pensar em um perfil de um rezador de ladainha é algo bastante dinâmico e amplo, pois podemos encontrar donas de casa, agricultores aposentados, professores, participantes de outros grupos da Igreja, pessoas que frequentam outras denominações religiosas.

Em Mocajuba, a ladainha se dá através de uma organização variada. Na família de Dona Coló, a reza é oferecida a São Benedito, santo de devoção eleito pelos familiares e pelos vizinhos do bairro. Quantas histórias, quantos encontros, quantos saberes que se coadunaram durante estes anos de celebração de um santo que tem raízes profundas de africanidade... Sendo ícone de identificação do povo, sua intercessão é presenciada quando o povo se lança na oração ao santo cozinheiro, como meio de pedir soluções para seus problemas. Ainda em vida, o santo realizava muitos milagres, segundo consta em sua hagiografia.

¹ É muito comum a liderança masculina em diversas esferas da sociedade amazônica. Na ladainha, a maioria dos rezadores é homem. Percebe-se uma sociedade de modelo patriarcal reverberada também nessa região da Amazônia Tocantina. Simultaneamente a esse fenômeno, a liderança feminina também é visível, uma vez que as mulheres também desempenham funções de parteiras, benzedeiros, roceiras, catequistas etc.

A reza instituída por Dona Coló, aprendida junto a seus familiares, agora é repassada aos filhos, netos, bisnetos em torno de Bené (apelido carinhoso de intimidade para com o santo), e que, segundo consta, já realizou milagres e intervenções curiosas. O dia de ladainha é dia de reunião, festa e comida, dia em que os fiéis bebem da fonte do santo popular. Observando ainda as origens humildes e a vivência dos homens e mulheres que compõem o grupo de Ladainha, podemos dizer como Neto (2002), contrapondo Beozzo, explica:

Oscar Beozzo, por exemplo, defende a substituição da expressão “religiosidade popular” por “práticas religiosas das classes populares”, da qual, salvo melhor juízo, julgamos lícito discordar, pois o autor insiste em tê-la como exclusivo “patrimônio de classes sociais exploradas e oprimidas”, (...) desconsiderando que as manifestações de religiosidade popular independem de classe social (Neto, 2002, p. 1).

É impossível precisar quantos grupos existiam no município de Mocajuba. No entanto, é possível dizer que, mesmo com a fundação das primeiras comunidades, a Ladainha foi muito cantada no espaço das pequenas capelas. Não era possível cantar durante um novenário inteiro, mas alguns mordomos pediam que a Ladainha fosse recitada, e, na maioria das noites, a Ladainha era cantada.

Nesse dia, a celebração se resumia à Ladainha, ou seja, a Celebração da Palavra, como hoje é conhecida, não era seguida, mas a Ladainha era requisitada por diversos mordomos noitários², homens ou mulheres que patrocinam, com fogos ou bingos, as novenas. Aqui se percebe uma aproximação maior entre liturgia oficial e popular, uma vez que ocorre uma linha tênue entre os dois segmentos. A história da Ladainha é dinâmica, encontrada na Grécia, sendo rezada para imperadores, no contexto bíblico no que concerne à composição dos salmos e no ambiente oficial católico de diversas modalidades. Atualmente, se estende para ambiente popular praticado por leigos ou ainda em mosteiros.

² Os mordomos noitários são aqueles que patrocinam uma determinada reza em uma festividade de santo.

No excerto abaixo de autor desconhecido, encontramos uma explicação plausível para isso:

As ladainhas propriamente ditas (sobretudo dos santos e de Nossa Senhora) variavam de terra para terra, de século para século. Cada país de cada geração gostava de invocar os santos do seu tempo, de sua pátria. Porém, com os Livros das Horas e obras devotas, emigravam de nação para nação e serviam de modelo para os copistas, muita gente rezava (Martins, 1960, p. 1937).

Em Mocajuba, a ladainha Lauretana se estabeleceu, sendo rezada para santos ou em sufrágio das almas. A Ladainha, para Maria, é utilizada em diversas situações. Essa ladainha, mediada pela intercessão de Maria como figura que demarca a devoção católica, é identificada em diversos países. Cada local atribui um título à Maria, e uma forma de devoção específica. Em Mocajuba, Nossa Senhora da Conceição é a padroeira dos católicos mocajubenses, por isso a Ladainha tem até hoje uma grande aceitação, pois a devoção mariana sempre foi muito intensa. No mês de maio, a peregrinação ocorre nas casas, e a festividade de Santa Maria na localidade de Acapucua; no mês de setembro, a festividade de Nossa Senhora de Nazaré ocorre no Cantazal; no mês de outubro, a festividade de Nossa Senhora do Rosário ocorre no bairro do Arraial; em novembro, Nossa Senhora das Graças no Bairro da Pranchinha e o início da festa de Nossa Senhora da Conceição, na Igreja Matriz.

Nesse aspecto, concordo que fazer memória destes homens e mulheres, os quais ficaram esquecidos pela religião oficial, é de suma importância. Também é importante pensar em suas falas como algo de análise hermenêutica, de sua expressão religiosa, de sua fé e memória de um tempo que ainda insiste em permanecer em suas experiências vividas; por isso a religião dá sentido em suas vivências.

A hermenêutica fenomenológica trata a religião como texto, isto é, interpreta as linguagens específicas que expressam a experiência do sagrado. Ela procura, em particular, reconstituir as intenções significantes dos símbolos, dos mitos, dos ritos e das doutrinas. O ser humano se reconhece interpretando-

se em suas obras, que podem ser chamadas de arquivos de humanidade. A interpretação dos textos corresponde sempre a uma autointerpretação do intérprete, um maior conhecimento de si mesmo. Há uma circularidade (um círculo hermenêutico) entre a (pre)compreensão de si, o mundo do texto e uma nova compreensão de si. Isso inclui desapropriação de si em vista de uma nova apropriação. Uma parte importante dos arquivos da humanidade é encontrada no acervo de textos religiosos, como os mitos, que significam uma parte decisiva de nossas archés (origens) (Higuet, 2015, p. 31).

Pode-se dizer que a hermenêutica das religiões é um grande suporte de entendimento do fenômeno religioso, uma vez que, entre os que cantam a ladainha e os que recebem a oração, há uma relação entre o Eu e o Tu, e ainda o Tu eterno, como uma comunidade que se relaciona, como ressalta Buber (2006):

A relação com o Tu é imediata. Entre o Eu e o Tu não se interpõe nenhum jogo de conceitos, nenhum esquema, nenhuma fantasia; e a própria memória se transforma no momento em que passa dos detalhes à totalidade. Entre Eu e Tu não há fim algum, nenhuma avidez ou antecipação; e a própria aspiração se transforma no momento em que passa do sonho à realidade. Todo meio é obstáculo. Somente na medida em que todos os meios são abolidos, acontece o encontro (Buber, 2006, p. 59).

Essa relação perpassa pela memória de um ente falecido, o qual recebe a oração da ladainha. Nessa relação, há um elo de amor ágape, o que para os gregos constitui um amor desinteressado, a partir de uma troca de dádivas, como estudou Mauss em sua pesquisa sobre as relações dos povos primitivos.

3 Representantes da Mística Católica em Mocajuba: Marita e Edmundo Igreja

O fato social tem sido alvo de estudos das Ciências Sociais, no que diz respeito às aparições. Elas podem ser compreendidas como tal, como afirma Steil (2003), que faz um estudo sobre a presença de Maria entre os vivos:

No Brasil, os relatos de aparições de Nossa Senhora já fazem parte da experiência cotidiana de muitos católicos. No entanto, não é apenas no âmbito do catolicismo que esses relatos emergem. Podemos vê-los como narrativas que estão rompendo com as fronteiras confessionais, penetrando na sociedade e circulando na opinião pública, através do trabalho de produção e divulgação na mídia (Steil, 2003, p. 21).

Em Mocajuba, há relatos que ainda hoje repercutem na memória coletiva dos mocajubenses que estiveram presentes nos momentos das aparições, consideradas de ordem sobrenatural.

Nos anos 1950, a cidade de Mocajuba presenciou uma visita de uma aparição sobrenatural atribuída à Virgem Maria, pessoa ligada ao culto católico, presente nas narrações bíblicas como a Mãe de Deus. Segundo o dogma católico, também oficializado nos anos 50 do século XX, dispõe na doutrina que Maria foi preservada do pecado original. Este dogma foi baseado em princípios bíblicos e confirmado pela Igreja Católica.

Em Mocajuba, segundo relatos de antigos moradores, atribui-se a aparição da Virgem Maria à jovem Marieta e Terezinha Borges, de origem cearense. O pai de Marieta era chamado de José Casusita. As aparições aconteciam em um ambiente inusitado, um buraco cavado na terra. Posteriormente, foi construído um cercado para demarcar o local, como confirma a informante Prof.^a Efigênia³. Segundo ela, antigamente em Mocajuba, o cemitério se constituía como um lugar de passagem para o fim da cidade. Num certo dia, as duas jovens foram passar por este caminho, que dava acesso a locais de feitura da farinha. Quando deram conta, perceberam a imagem da santa que recuava, e se localizava exatamente num buraco, numa espécie de caverna localizada na terra.

Voltando no dia seguinte, continuou a aparição, que juntava muitas pessoas. A multidão então percebia um diálogo realizado pelas videntes com

³ Efigênia Martins Leite, professora aposentada, ex-secretária de educação do município de Mocajuba, atualmente coordena a pastoral da catequese a nível de Prelazia de Cametá.

a Virgem, não sendo possível ser escutado por mais ninguém. Entretanto, as meninas divulgaram que Nossa Senhora desejava que se realizasse uma procissão pela cidade, a qual foi feita nos arredores do local das aparições; pediu ainda que trouxessem um pano, e o fizeram. Revelou que existia um cálice enterrado num pé de jaqueira (árvore que produz a jaca, fruto comestível e muito comum na região), da qual se extrai um fruto de dimensão considerável. Este cálice, porém, foi roubado da Igreja Matriz de Mocajuba. Outro local ainda indicado pela Santa foi alvo de peregrinação constante de fiéis, do qual saía uma água abundante considerada milagrosa pela população para curas físicas e espirituais.

A Igreja local não se pronunciou sobre as aparições, pelo fato de necessitar de estudos profundos e demorados para comprovar tais fatos, pois os acontecimentos não foram registrados oficialmente em atas paroquiais. Pode-se deduzir que o fato não obteve repercussão no próprio município, nem a nível do Estado do Pará.

Edmundo Igreja nasceu na localidade do Putiri, pertencente ao município de Mocajuba. Segundo seu primo, Vicente⁴, ainda criança ele era afeiçoado pelo trabalho da Igreja Católica. Nas suas brincadeiras, brincava de padre e fazia procissões, enfeitando, com fitas, garrafas, simbolizando os santos. Depois, ele se tornou catequista, e Vicente foi seu aluno de catequese; seu pai não costumava frequentar a Igreja, diferentemente de sua mãe, que era assídua nos ritos religiosos. Ainda permanece viva uma parente chamada Arturina, que reside em Belém.

Quando Dom Antonio de Almeida Lustosa fez uma visita pelos interiores, o convidou para ir ao seminário, e, na segunda visita, ele foi. Quando ele retornou, já era seminarista. Posteriormente, ele foi ordenado por Dom Antonio de Almeida Lustosa. Sua primeira missa foi celebrada em Mocajuba num dia da festa de Nossa Senhora da Conceição, padroeira da cidade. Poucas vezes ele retornou a Mocajuba. Nunca esqueceu seu primo e enviava alguns objetos religiosos pelos quais a devoção pessoal ia sempre aumentando. Seu trabalho pastoral se desenvolveu na região do Salgado, Belém e Castanhal.

⁴ Vicente Igreja, 80 anos, trabalhador rural aposentado, do Município de Mocajuba.

Mons. Edmundo Igreja fundou o Movimento Providentino, responsável pela ordenação de vários padres e catequistas para trabalhar na Igreja.

Um dado relevante neste estudo sobre a vida do Mons. Edmundo Igreja é a informação deixada por uma leiga já falecida atualmente, Maria Martins Leite, que foi uma mulher participante ativa na paróquia de Mocajuba. Sua vida foi marcada pela dedicação aos trabalhos pastorais; ela é uma das que atestam o aspecto místico de Edmundo, pois, segundo suas informações, o povo do Putiri atribuía a este jovem a visão de Jesus que da cruz teria abaixado seu braço. O crucifixo se encontrava na capela do Putiri; hoje, esta capela não existe mais, mas o altar foi transferido para a Igreja Matriz de Nossa Senhora da Conceição.

Além desta informante, há o depoimento de Nair Auxiliadora, atuante da Igreja Católica de Mocajuba, a qual também revela alguns dados de extrema importância para este estudo. Durante certo tempo, trabalhou em Mocajuba, no Instituto Nossa Senhora das Graças, a Ir. Maria, religiosa da Companhia das Irmãs de Caridade. Segundo a Prof.^a Nair, a Ir. Maria passou a invocar o nome do Mons. Edmundo Igreja através da Comunhão dos Santos⁵, para assim alcançar graças por seu intermédio junto a Deus; esta foi recompensada por milagres espirituais, ou seja, segundo a informante, sua intercessão junto a este ‘santo’ foi positiva.

No ano de 2010, a arquidiocese de Belém lançou edital de convocação para a causa de beatificação e canonização do monsenhor Edmundo Armando Saint’Clair. Destaca-se que o Pe. Djalma é um dos padres do Movimento Providentino (Movimento Fundado por Mons. Edmundo), e um dos postuladores da causa de beatificação deste homem que, segundo informações, pode futuramente ser canonizado pela Igreja Católica, como atesta o site do jornal Diário do Pará, postado no dia 21 de junho de 2010:

⁵ A comunhão dos Santos é algo presente nos dogmas de fé da Igreja Católica o qual atesta que a Igreja é composta dos que estão na glória celeste, no purgatório e dos que ainda se encontram na terra (Igreja Triunfante, Padecente e Militante) os quais comunicam entre si através de uma contínua intercessão uns pelos outros diante de Deus.

Monsenhor Edmundo Armando Saint'Clair Igreja, nascido no município de Mocajuba, em 9 de agosto de 1914. Foi batizado dia 14 de agosto do mesmo ano que nasceu, fez sua primeira comunhão em 21 de dezembro de 1928 e foi crismado a 8 de junho de 1929. Desde pequeno ajudava seus pais, Artur Pedro da Igreja e Dona Esephania Machado, na agricultura e na pesca. Seu ingresso no seminário se deu por conta de um contato com D. Antonio de Almeida Lustosa, arcebispo de Belém, em visita a Mocajuba. Trazido a Belém por D. Lustosa, permaneceu no Arcebispado de 1932 até 1933. Foi ordenado sacerdote em 1º de novembro de 1947, na Catedral, onde permaneceu pouco mais de dois anos. Em 1967, o então padre Edmundo criou o Movimento Providentino, que no início se chamou "Seminário do Lar" e depois "Instituto Nossa Senhora Mãe da Divina Providência". Foi transferido para a região do Salgado, onde assumiu três paróquias distintas simultaneamente: Curuçá, São Caetano de Odíelas e Marapanim, administrando a paróquia em dois períodos, de 1959 a 1974, e 1976 a 1996, quando veio a falecer. Seu corpo repousa na Capela Mortuária da Catedral de Belém por ordem do arcebispo de Belém na época, Dom Vicente Zico. A Arquidiocese Metropolitana de Belém lançou, no último sábado, o edital de convocação para a causa de beatificação e canonização do monsenhor Edmundo Armando Saint'Clair Igreja, fundador do Instituto Nossa Senhora Mãe da Divina Providência, o primeiro religioso paraense que pode ser aclamado santo da Igreja Católica Apostólica Romana. O anúncio feito por dom Alberto Taveira em celebração no último sábado, dá início oficial ao processo de canonização. Com ele, o monsenhor Edmundo Igreja recebe o título de Servo de Deus e passa a ter a vida investigada minuciosamente para a comprovação da santidade (Jornal Diário do Pará, 2010).

Esses fragmentos retirados de sites de jornais paraenses demonstram a ação de pessoas que são partícipes da Congregação Providentina, na tentativa de recolher informações para o processo de beatificação de Mons. Edmundo Igreja. A Igreja Católica do Pará prepara-se, então, para possivelmente ter o seu primeiro santo canonizado. Para muitos, isso representa uma valorização da fé expressa por esta região, haja vista que as canonizações se encontram em maior número na Europa.

4 As comunidades cristãs em Mocajuba Pará

Após o Concílio Vaticano II (1962-1965), a Igreja na América Latina redescobriu um novo jeito de ser Igreja: Comunidades vivas, atuantes. As Comunidades Eclesiais de Base (Ceb's) foram incentivadoras da renovação da Igreja, do despertar dos leigos para a missão e por uma Igreja participativa.

A Igreja na Prelazia de Cametá constitui, sem dúvida, um sinal visível dessas transformações ocorridas desde o Vaticano II e dos encontros de Medellín e Puebla. Perguntadas sobre “mudanças na Igreja, como um todo”, as Comunidades Cristãs (CC's) se referem imediatamente a um novo “compromisso com a classe pobre” e uma “independência” em relação à “classe rica”. Em Mocajuba, nos anos de 1967 a 1972, devido à carência de sacerdotes, algumas religiosas unidas à linha de ação pastoral da Prelazia de Cametá iniciaram os movimentos de grupos de bairros, dando os primeiros passos à criação das futuras comunidades cristãs na cidade.

Nesse momento, o Brasil atravessava o período do Regime Militar instaurado em 1964 e, por conseguinte, isto se refletia no âmbito religioso. A doutrina social da Igreja, que havia sido alçada no final do século XIX na encíclica *Rerum Novarum*, escrita pelo Papa Leão XIII, em 1891, teve algumas de suas posições suplementadas pela *Mater et Magistra*, do Papa João XXIII, em 1961, que reverberam nos pressupostos da Igreja no que tange à preocupação com o social, tais como trabalho e a relação patrão e empregado.

Este contexto influenciou a Paróquia de Mocajuba, já que estava unificada com a organização da estrutura da Igreja e, ainda, com os acontecimentos desse período, em que o povo precisava lutar pelos seus direitos básicos. Dessa forma, aliou-se o contexto histórico da época com a teoria social emergente:

As Ceb's, portanto, são grupos formados por leigos que se multiplicaram pelo País após a década de 1960, sob a influência da Teologia da Libertação. Curiosamente, foram idealizadas pelo cardeal arcebispo do Rio de Janeiro, Dom Eugênio Sales, integrante da corrente católica mais conservadora. Um dos principais teóricos do movimento é o ex-frade brasileiro Leonardo Boff (Portal Brasil).

Na citação anterior, percebe-se a historicidade, isto é, a localização no tempo dessa experiência, que obteve terreno fértil no chão da região tocantina devido a situações gritantes de exploração, desigualdades sociais e projetos neoliberais, com efeitos desastrosos para a sociedade. Conforme relatos de fundadores, assim relatou Dona Maria Leite, de saudosa memória:

Num primeiro momento, reuníamos em nossa casa, onde realizávamos celebrações, reuniões. Posteriormente, foi construído um poço para servir os comunitários e ao lado passamos a nos reunir em uma casa na frente da nossa. E, por último, o prefeito chamado Nário Guimarães, o qual governava o município, doou um terreno para a Igreja e esta cedeu para a construção da primeira casa comunitária (Maria Leite, *in memoriam*).

Neste novo paradigma vivido na Igreja, pretende-se um trabalho histórico aliando pressupostos da História Social Inglesa, principalmente as construções teóricas de Edward Thompson, para quem as formações sociais não são apenas resultados determinados em última instância pelo econômico, e que também as camadas sociais conformam suas vidas a partir da *experiência*, e ainda a História Nova, que preconiza a inserção de novos objetos, novas abordagens e novos problemas para a construção dos trabalhos históricos e que rompem com a história factual, positivista, dando margem a uma análise historiográfica a partir dos sujeitos sociais desprivilegiados na história.

História econômica, demográfica, história das técnicas e dos costumes, não apenas história política, militar, diplomática. História dos homens, de todos os homens, não unicamente dos reis e dos grandes. História das estruturas, não apenas dos acontecimentos. História em movimento, história das evoluções e das transformações, não história estática, história quadro. História explicativa, não história puramente narrativa, descritiva – ou dogmática. História total, enfim... Esse programa da história nova, que tem mais de dois séculos, vai ser retomado por Chateaubriand e Guizot, na primeira metade do século XIX (Le Goff, 1990, p. 38).

Nesse sentido, vislumbrando a participação popular e suas implicações dentro das comunidades de Mocajuba, vê-se claramente a organização de pessoas simples enraizadas na cultura amazônica, ribeirinhos que fixam moradia na parte urbana, criando as primeiras comunidades de famílias, principalmente de agricultores que possuem roças ou prestam serviços agrícolas a proprietários de terra.

A comunidade cristã, portanto, é um alicerce que, de forma recorrente, vem se construindo desde os primeiros passos, numa perspectiva de moldar novos valores indispensáveis neste momento de exacerbada desigualdade no espaço latino-americano. Nesse sentido, é possível constatar uma relação de micropoder em que as articulações são descentralizadas por conta da ausência de um dirigente exclusivo.

As equipes de trabalho na forma de um conselho estão inseridas em uma estrutura maior, ou seja, a estrutura paroquial, a qual por sua vez integra-se na Prelazia (Paróquia Nossa Senhora da Conceição, 2006, p. 10).

Pode-se destacar neste íterim as proposições teóricas do filósofo Michel Foucault⁶, que analisa a existência de vários tipos de hierarquia, apresentando uma nova proposta para o estudo dos sujeitos na história: o poder não somente exercido através de uma hierarquia vertical, mas sim espalhado no meio social, em sua compreensão discursiva. Assim, as relações de poder se processam em todos os níveis da sociedade. De certa forma, é o que ocorreu na condução das comunidades cristãs de Mocajuba, pois na sua origem permaneceu o paradigma de uma organização popular marcada por uma representatividade exercida por várias pessoas.

É nesse contexto que muitas pastorais, serviços, ministérios, bem como associações, destacam-se, especialmente com a presença das irmãs vicentinas: Catequese, Pré-Jovem, Pastoral Vocacional, Movimento de Mulheres, Pastoral da Saúde, Círculo Bíblico, Pastoral Familiar, Grupos de Música, Sindicato dos Professores, Ensino Religioso etc.

⁶ Cf. FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro, Graal, 1979.

5 O Pentecostalismo Católico na cidade de Mocajuba

O pentecostalismo católico se inicia na Universidade de Duquesne, nos Estados Unidos, em um retiro com professores e jovens universitários, como define Sousa (2007) em suas pesquisas:

Muito embora alguns membros do movimento adotem como mito fundador tanto o próprio episódio original da Pentecostes quanto o Concílio do Vaticano II (o que não deixa de ser uma sábia estratégia de marketing), é o chamado encontro de “final de semana de Duquesne”, ocorrido em Pittsburg, EUA, no ano de 1967 (...) (Sousa, 2007).

A partir dessa experiência religiosa, muitos países foram aderindo ao Movimento Carismático. No Brasil, em 1969, por meio dos sacerdotes Eduardo Dougherty, SJ e Haroldo Rahm, iniciaram-se as primeiras reuniões de oração do Movimento Carismático, e que, por sua vez, migrou para outros estados.

No Pará, existem dois relatos. Alguns dizem que em Santarém ocorreu o primeiro grupo de oração paraense, entretanto, alguns líderes dizem que surgiu em Belém por meio de uma leiga que entrou em contato com o movimento no Mato Grosso e trouxe para a Basílica os elementos da RCC, vindo fundar o primeiro grupo de oração em Belém.

No ano de 2009, a Comunidade de Boa Esperança decidiu realizar um acampamento em forma de retiro nos moldes da Comunidade Canção Nova. O grupo denominava-se JUCRI, e com a participação de membros de outra comunidade próxima estudaram sobre algumas aparições e seus desdobramentos no mundo como: a Divina Misericórdia, o Movimento Sacerdotal Mariano, a Medalha Milagrosa e Medjugorje. Após esse encontro, uma das participantes, Sage Dias, desejou levar a devoção para a Comunidade de S. Benedito, na qual deu início à Novena da Misericórdia. Atualmente, conta com sua décima quinta edição realizada no ano de 2024. Nesse mesmo período, deu-se início o grupo de oração Divina Graça, o qual se reúne todas as segundas-feiras na Comunidade de S. Benedito. Este grupo é inscrito na

RCC da Diocese de Cametá e tem participado das formações que a RCC disponibiliza. Dentre as manifestações espirituais, muitos membros relatam sobre o Batismo no Espírito, repouso, glossolalia dentre outros fenômenos próprios da espiritualidade pentecostal católica.

O grupo, atualmente, tem caminhado para organizar seu núcleo (membros que coordenam o grupo de oração), com a presença de coordenador, secretário, ministério de formação, ministério de pregação, ministério de intercessão, ministério jovem etc.

Nesse aspecto, o grupo aspira dons específicos da RCC, como pontuou Maués (2003, p. 17): “Esses fenômenos estão presentes na tradição cristã desde os primeiros tempos do cristianismo (seria de fato rastreá-los desde a tradição judaica)”. Ele aponta para os elementos próprios do G.O., como o dom de falar em línguas, o repouso no Espírito Santo, e as revelações particulares que o grupo tem vivenciado em sua caminhada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mediante a reflexão acerca da memória das manifestações religiosas em Mocajuba, pode-se dizer que muitos desses elementos estão presentes, de forma específica e originária, em outros municípios do Baixo Tocantins. Entretanto, neste recorte temporal e geográfico, é perceptível a presença dos saberes amazônicos, de modo que a interpretação destes fenômenos nos leva a contemplar a diversidade de ritos, matrizes e saberes místicos da religiosidade amazônica.

A ladainha, como um elemento das irmandades que se estabeleceram na Amazônia, em destaque para as irmandades negras como a de Nossa Senhora do Rosário no bairro negro do Arraial, é algo primordial para o entendimento da presença dos leigos como protagonistas da religiosidade popular.

Nesse contexto da religiosidade popular, destacam-se os fenômenos místicos atribuídos a Marita e Edmundo, o que contou com relato de pessoas que tiveram contato com os videntes em Mocajuba. Ainda hoje esses relatos fazem parte da memória coletiva dos mocajubenses.

A partir dos anos 1970, surgem as primeiras comunidades eclesiais de base, tendo como protagonistas os leigos, orientados pelas irmãs e padres vicentinos, que tinham em sua metodologia pastoral o objetivo de evangelizar aos moldes da teologia da libertação. Pode-se dizer que neste momento há uma passagem da irmandade para as comunidades cristãs.

E no final deste panorama, encontra-se o grupo de Oração Divina Graça, o qual faz parte do movimento católico denominado RCC, que no Brasil teve início no Vale do Paraíba, em São Paulo. No Pará, foi em Santarém e em Mocajuba, na Comunidade de São Benedito, no bairro da Cidade Nova.

Nesse sentido, observa-se a complexidade das relações entre as religiosidades amazônicas, pois com este panorama é possível compreender que há uma teia de significados e de sentidos pelos quais se pode dizer que há uma expressão peculiar da religiosidade amazônica em se tratando da memória e de suas cosmologias e desdobramentos no contexto sócio-histórico e do pensamento do amazônida como protagonista de sua história.

REFERÊNCIAS

BUBER, Martin. *EU e TU*. 10. Trad. Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Centauro Editora, 2006.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Revisão da tradução de Enio Paulo Giachini 12.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

HIGUET, Etienne Alfred. **O lugar da religião no pensamento de Paul Ricoeur**. Observatório da Religião. E-ISSN 2358-6087. Volume 2, no. 02, Jan.-Jun. 2015, p. 22-45.

JORNAL DIÁRIO DO PARÁ. **Mons. Edmundo Igreja**. Edição de 21/06/2010.

LE GOFF, Jacques. **A História nova**. São Paulo. Martins Fontes, 1990.

LUCA, Taíssa Tavernard de. **Catolicismo Afro-Amazônico: uma análise do simbolismo da morte na procissão do Senhor dos Passos em Belém-**

PA. Revista Observatório da Religião. V. 3 n. 1 (2016): Dossiê Religiões Afro-Indígenas: História e Ritual no Plural.

MÁRIO MARTINS, S. J. **Ladainhas de Nossa Senhora em Portugal.** Lusitania Sacra. Lisboa, 1960.

MAUÉS, Raimundo Heraldo. **Padres, Pajés, Santos e Festas:** Catolicismo Popular e Controle Eclesiástico. Belém: CEJUP, 1995.

_____. **Bailando com o Senhor: técnicas corporais de culto e louvor (o êxtase e o transe com técnicas corporais).** Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 2003, v. 46, nº 1.

NETO, Isnard de Albuquerque Camara Neto. Diálogos sobre religiosidade popular. **Revista de Ciências Humanas**, v. 8, n. 2, II Semestre de 2002.

PARÓQUIA NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO. **Planejamento Pastoral Paroquial.** 2006. Mocajuba-Pará.

POLLACK, Michel. **Memória e Identidade Social.** Estudos Históricos. Rio de Janeiro. v. 5, nº 10, 1992.

PORTAL BRASIL. **Religiões: Catolicismo.** Disponível em: https://www.portalbrasil.net/religiao_catolicismo.htm. Acesso em 09 de julho de 2024.

RICOUER, Paul. **Interpretação e Ideologias.** Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1988.

SOUZA, Maurício Rodrigues de. **A Igreja em Movimento: catolicismo carismático e identidades religiosas na Amazônia.** São Paulo: Letras à Margem, 2007.

STEIL, Carlos Alberto. As aparições marianas na história recente do catolicismo. In: **Maria entre os vivos: Reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil.** Organizado por Carlos Alberto Steil, Cecília Loreto Mariz e Mísia Lins Reesink-Porto Alegre: Editora UFRGS, 2003.

TEIXEIRA, Faustino. As interpelações da Antropologia para a Teologia do Pluralismo Religioso. In: **Antropologia da Religião: Autores e Temas.** Editora Vozes. Petrópolis, RJ; 2023.





REZADORES E REZADORAS DE LADAINHA NO MARAJÓ: hierarquias, tensões e alianças no cotidiano do Catolicismo em Ponta de Pedras¹

Cintia Nayara Ribeiro de Sousa

Antonio Maurício Dias da Costa

INTRODUÇÃO

O processo colonial do que conhecemos atualmente como Brasil tem como contexto paralelo o ideal de expandir a fé cristã católica para o Novo Mundo, “inculto” e “sem fé”. Este catolicismo colonizador português é marcado por um apego grande aos santos, venerados em suas imagens. Elas materializam a força dos santos e simbolizam também a força da natureza. O catolicismo popular no Brasil incorporou práticas sincréticas, uma proximidade grande com os santos e elevado número de capelas (Macedo, 2008). Essa religiosidade popular é vivida a partir de elementos como: promessas, bilhetes, capelas e oratórios. Desde o período colonial, escravizados faziam suas próprias interpretações de crenças, devoções e rituais (Vainfas; Souza, 2000).

De acordo com Sanchis (1995), o processo de sincretismo não está associado apenas ao campo religioso, mas ao campo genérico da cultura. As identidades estão em jogo de forma assimétrica: a forma de convivência não

¹ Trabalho apresentado na 34a Reunião Brasileira de Antropologia (Ano: 2024).

explosiva se dá a partir da reinterpretação. É importante ressaltar que essa reinterpretação, inicialmente, se realizou em um contexto colonial.

Neste artigo, serão tratadas práticas diversas, associadas entre si, tais como: rezas de ladainha, benzeção e culto afro-brasileiro, nas quais as identidades se mesclam e, por sua característica comum de devoção aos santos, são associadas ao catolicismo popular.

De acordo com Maués (1995), o catolicismo popular estabelece uma relação de tensão com o catolicismo oficial da hierarquia da igreja católica e não se limita a um catolicismo das classes populares, pois é uma forma de se viver o catolicismo observada em todas as classes, até mesmo no próprio clero. Desse modo, o catolicismo popular neste trabalho é aquele reconhecido como prática católica, exercida pelos não especialistas do sagrado, ou seja, os leigos e as leigas.

Tanto o catolicismo oficial como a religiosidade popular têm como fundamento a noção do sagrado. Porém, a ambiguidade da denominação “popular” e seu uso geral, como um marcador referente às classes periféricas ou subalternas de determinada sociedade, podem gerar confusões (Saraiva, 2010). Conforme Maués (1995), há o duplo sentido do termo que ora pode indicar práticas de camadas subalternas, ora pode ser entendido como divergente de uma experiência mais refinada. Por conta dessa ambiguidade do termo “popular” e pelos agentes associados ao catolicismo popular não se reconhecerem como “católicos populares”, usaremos essa literatura com ressalvas, pois se trata de um conceito divisório proposto pela academia e não legitimado pelos atores.

As ladainhas são expressões da fé católica “popular”, que têm por motivação a devoção e a promessa. A palavra tem origem na palavra *litania*, que significa “pedir com insistência”, ou seja, através da repetição, busca-se alcançar as graças e bênçãos por meio da intercessão e da ajuda dos santos e de Nossa Senhora. Essa oração é constituída de duas partes: uma primeira invocação, a principal, realizada pelo rezador ou rezadora e, em seguida, uma resposta de todos os fiéis presentes. De acordo com Damino:

O vocábulo “ladainha” indicou sempre a forma de oração coletiva que foi sempre empregada, desde os primeiros séculos, pelos cristãos que iam em procissão às diversas igrejas ou estações para assistir ao divino Sacrifício, segundo a liturgia do dia (Damino, 1957, p. 222).

Essa oração é composta por recitações cantadas em português e latim, e possui uma unidade. De acordo com o Sr. Luís², a origem dessas orações no Marajó remete ao período da colonização ensinada pelos jesuítas e reinterpretada pelos indígenas (Barros; Abufaiad, 2008). Em Ponta de Pedras, o ritual da ladainha possui uma diferença em relação a outros municípios, como Cachoeira do Arari (Barros; Abufaiad, 2008) e Igarapé-Miri (Sinimbú, 2021). O município, atualmente, não possui grupos de folia. A separação em vozes pode ocorrer, ou não, cantadas em maior parte em uníssono (uma única voz), e também sem o acompanhamento de instrumentos de corda ou percussão.

As ladainhas podem ser percebidas como espaços educativos, em que os saberes circulam, e se ensina e se aprende. Os rezadores se percebem como aprendizes, estão em constante processo de conhecimento ao longo de suas vidas. O conhecimento não é estático e acabado. Os autores também percebem que não há uma escola de rezadores de ladainha. Ou seja, as próprias ladainhas são as aulas nas quais são repassados os ensinamentos sobre essas práticas (Souza; Albuquerque, 2021). Ao mesmo tempo, ao se realizar uma ladainha, emergem memórias de uma coletividade social e familiar, pois a ladainha se caracteriza por ser celebrada publicamente (Jesus, 2006).

O que pode ser percebido é o campo religioso (Bourdieu, 2007), pois dois grupos distintos são delineados nos dados empíricos: os leigos e a hierarquia da igreja. O campo religioso, em sua formação, destitui e desapropria objetivamente aqueles que não fazem parte do seu corpo de especialistas, ou seja, os leigos (ou profanos). Para ocorrer a constituição do campo religioso, acontece uma desapropriação objetiva de capital religioso e do

² Luís nasceu no município de Cachoeira do Arari em 1956. No momento da publicação do livro, era mestre-sala da comissão de São Sebastião (BARROS e ABUFAIAD, 2008).

trabalho simbólico acumulado dos leigos. Essa desapropriação é reconhecida e legitimada por não ser percebida tal como é. O princípio dinâmico do campo religioso se dá pelas relações de transação entre especialistas e leigos, como também de concorrência, fazendo-os competir. Essa relação, ora conflituosa, ora de acordos, marca o jogo de poder entre sacerdotes e leigos.

Para Bourdieu (2007), a monopolização da gestão do sagrado e dos bens da salvação por um corpo de especialistas religiosos acarreta um reconhecimento social. Ou seja, eles acabam por agir como os donos de uma competência específica e de um conhecimento a que os outros não têm acesso. A tentativa radical de afirmar esse monopólio pode causar conflitos com os leigos que possuem prestígio e reconhecimento social pela sua proximidade com o sagrado, como no caso dos rezadores e rezadoras de ladainhas.

O controle eclesiástico é dado através da tentativa de conter a autonomia relativa dos leigos em suas devoções e festividades, classificadas como práticas do “catolicismo popular”, na busca da disciplina e regulação pelas autoridades religiosas. Em décadas atrás, no município de Ponta de Pedras, havia localidades que passavam meses sem a visita de sacerdotes por conta de sua distância e da escassez de ministros ordenados. Assim, muitos leigos assumiam o papel de coordenadores (as) de comunidade, ou os próprios rezadores e rezadoras de ladainha tomavam à frente de momentos de oração comunitária. Esse protagonismo dos leigos e leigas, por vezes, causava conflitos simbólicos ou abertos. Em outros casos, era considerado, tanto por seculares como religiosos, como uma ajuda necessária. Heraldo Maués (1995) ressalta esse fato por ele denominado de “complementariedade contraditória”, envolvendo os leigos e a hierarquia da igreja.

Metodologia

Esta pesquisa tem caráter qualitativo. Trata-se de um trabalho antropológico que, em conformidade com Tim Ingold (2015), pretende uma compreensão generosa, crítica e comparativa do ser humano e suas maneiras de estar no mundo que partilhamos. Logo, os interlocutores farão parte desta

construção como colaboradores, no intuito de se fazer uma antropologia com, e não uma antropologia sobre.

Para isso, a teoria e a prática etnográfica não devem se apartar. A teoria precisa estar imbricada com o fazer etnográfico e servir como base de conhecimento. Porém, a realidade a precede e o pesquisador deve estar preparado e esperar ansioso por essa surpresa, a fim de permitir ser atingido pelo outro, por sua particularidade. O antropólogo e os interlocutores são sujeitos concretos (Uriarte, 2012). As expectativas iniciais no campo se restringiam ao catolicismo popular, em como os rezadores e rezadoras de ladainhas repassavam essas orações cantadas. Todavia, o campo revelou experiências diversas desses homens e mulheres que ultrapassam a fé católica, com cosmovisões, símbolos e práticas múltiplas.

Nesse mesmo sentido, Peirano (2014), ao tratar dessa questão, diz que não há mais a antiga separação entre teoria e empiria. A empiria é tudo que afeta nossos sentidos e que ultrapassa as palavras e os textos. Assim, todos os antropólogos reinventam a antropologia. Portanto, a disciplina não é imutável, mas dinâmica, em constante reinvenção, e assim ela possui um futuro sempre criativo. Esse dinamismo da antropologia permite mudarmos nossos pressupostos mediante a concretude do campo de pesquisa.

Segundo Donna Haraway (1995), os saberes devem ser localizados, pois a posição do(a) pesquisador(a) não é inocente e reflete em seus resultados, na prática da escrita e no modo de ver o mundo. O meu lugar nesta pesquisa será de uma mulher marajoara, pontapedrense e neta de um promotor de ladainha. Logo, sou afetada (Favret-Saada, 2005) por este trabalho, pois a minha história foi marcada pelas ladainhas entoadas, especialmente, na casa dos meus avós Manoel José e Edwiges Ribeiro.

O interesse por este tema se deve exatamente ao fato de que a minha vida sempre esteve em contato com as ladainhas dos santos. Minha infância e adolescência foram marcadas por esse ritual da ordem do extraordinário. A minha família toda era, literalmente, deslocada de seu cotidiano de afazeres, embarcava no barco do patriarca da família e se dirigia a uma localidade

ribeirinha chamada Fortaleza II, isso, alguns dias antes da oração, a fim de que os últimos preparativos fossem realizados. Portanto, sou uma pessoa da cidade em questão e, de certo modo, alguém de dentro.

O método de história de vida foi adotado. Ele consiste em um tipo de metodologia qualitativa biográfica, que se baseia em entrevistas não diretivas que podem ou não ser gravadas, na escuta, na qual o vínculo e a relação entre pesquisador e participante tornam-se fundamentais, e deve ter como base a confiança mútua. E, após a transcrição do material, deve-se realizar a discussão e a análise entre o pesquisador e o participante (Nogueira *et al.*, 2017). A história de vida trata de “interpretações individuais de experiências sociais” (Kofes, 1994, p. 118). Portanto, o objeto de pesquisa partirá de experiências particulares, das emoções, memórias, lembranças do que é vivenciado no ambiente da comunidade e é considerado importante pela força da tradição e como as ladainhas são percebidas pelo grupo.

De acordo com Thompson (1992), o registro da história de vida pode gerar um sentimento individual que ultrapassa a vida pessoal, que é mais duradoura que o tempo de vida. Ela pode servir para escutar outras histórias que não estão presentes na história oficial e, por isso, faz emergir outras dimensões e facetas, uma versão mais realista do passado. Esse tipo de método se mostrou muito útil como facilitador na hora do trabalho de campo, pois foi uma primeira experiência de aproximação com os interlocutores, bem como possibilitou disciplinar o olhar para os elementos considerados mais importantes por eles.

Contudo, isso requer do pesquisador uma compreensão das relações sociais, tempo e poder de escuta, interesse e respeito pelos interlocutores, capacidade de simpatia e compreensão. Também é necessária a construção de perguntas simples e diretas, não interromper o interlocutor, evitar o controle da entrevista e apenas orientá-lo na direção almejada. Em relação às perguntas, buscou-se elaborar perguntas abertas para alcançar liberdade de resposta.

A observação participante foi imprescindível no ritual das ladainhas e buscou proporcionar uma relação dialógica no intuito de criar familiaridade e construir um verdadeiro diálogo entre pesquisador e interlocutor (Uriarte, 2012). Essa experiência foi vivenciada a partir da participação em diversas ladainhas e da Trezena de Santo Antônio; nelas, com o suporte das teorias, a realidade tem o poder de comunicar.

Rezadores e rezadoras de ladainha e o clero: uma relação complexa, entre acordos e conflitos

Os rezadores e rezadoras de ladainhas foram essenciais em um período de falta de sacerdotes em Ponta de Pedras, principalmente até as décadas de 1950 e 1960. Eles eram os responsáveis pelo núcleo da liturgia católica disponível, ou seja, os cânticos de ladainha. Eles reuniam os fiéis para um momento de oração que era seguido por jantares compartilhados, patrocinados pelos donos da casa onde aconteciam e, em alguns casos, também havia festas dançantes. Em muitas, os próprios rezadores tocavam seus instrumentos e cantavam músicas.

Ao longo do século XIX, em muitas igrejas pelo Pará, houve registros de irmandades religiosas, formadas por leigos. Para elas, as estruturas físicas de culto, o templo, eram a marca de identidade das mesmas (Figueiredo, 2001). Já em Ponta de Pedras, as irmandades não ocorreram. No município, o que se observa são as devoções familiares por determinados santos, ou seja, a identidade era determinada pelos sobrenomes das famílias e seus próprios patronos celestiais, o que na literatura ficou registrado como os “donos de santos” (Maués, 1995).

Na década de 1950, chegou o primeiro sacerdote que estabeleceu residência no município de Ponta de Pedras, o italiano, Padre Guido Fossati. Ainda inexistia a casa paroquial ou a Catedral de Ponta de Pedras. Ele morou na sacristia da Igreja Matriz. Ele via com tranquilidade as ladainhas e não houve conflito direto. A situação começou a mudar com a criação da

Prelazia³, em 1963, com a nomeação do primeiro bispo da Prelazia, Dom Ângelo Maria Rivato.

Portanto, a relação de controle eclesiástico presente neste momento, entre as décadas de 1950 e 1990, se dava quase exclusivamente entre membros do clero e famílias do município. Com a criação da Prelazia, em 1963, e principalmente com a nomeação do primeiro bispo, Dom Ângelo Rivato (jesuíta italiano), no ano de 1965, ocorreu uma mudança importante: as capelas começaram a ser criadas gradativamente no modelo de Comunidades Eclesiais de Base⁴ (CEBs). Nesse período de maior presença do recém-nomeado bispo da Prelazia de Ponta de Pedras, os conflitos com os leigos, representados pelas famílias, foram acentuados.

Com a perda de independência, cada rezador e rezadora tomou suas próprias formas de agir e proceder. Serão apresentados três casos a seguir: 1) Antonio Platão; 2) Cirena Gomes Amanajás; e 3) Orestes Benvindo dos Santos. Os três, como protagonistas de suas vidas, fizeram suas escolhas e obtiveram reconhecimento social por conta de sua proximidade com o sagrado.

Antonio Platão Ferreira Ribeiro

De acordo com Ernesto Ribeiro Baía, a família Ferreira-Ribeiro-Baía recebeu uma porção de terra no século XIX, na pessoa do senhor Felipe Ferreira

³ De acordo como Direito Canônico, a Prelazia “é criada em um determinado território cujo cuidado, por circunstâncias especiais, é confiado a um prelado [...], que a governa como seu próprio pastor, à semelhança do bispo diocesano” (<https://www.a12.com/redacaoa12/duvidas-religiosas/o-que-uma-prelazia-precisa-para-se-tornar-diocese>; acessado: 19/02/2025). É um território em preparação para se tornar uma diocese, sendo necessário cumprir os seguintes critérios: clero local próprio, estruturas físicas de culto (igrejas) e casas paroquiais e garantir se sustentar com independência.

⁴ É uma forma de organização eclesial, com base nas ideias da Teologia da Libertação. Ela surgiu no final da década de 1960 e início da década de 1970, possui um compromisso político e social, no qual o pobre se tornou o beneficiário e o protagonista de sua própria libertação, busca conscientizar e engajar politicamente seus participantes (Gordiano, 2017).

Ribeiro. Com a chegada de uma imagem de São Miguel vinda da Europa e pela sua devoção, decidiu denominar o rio de Rio São Miguel. Foi construída inicialmente uma capela de madeira e o santo começou a ser festejado na localidade. Essa capela ficava bem ao lado da sua residência. Também era rezada uma ladainha em sua casa e oferecido um grande banquete. Os rezadores eram da sua própria família.

Figura 1 - Capela São Miguel

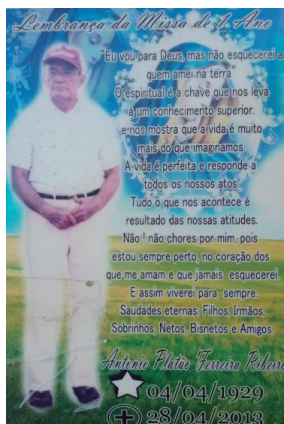


Fonte: autores (2024).

O senhor Antônio Platão foi o herdeiro da imagem familiar. Ele era procedente de uma família de rezadores de ladainha, aprendeu a rezar também. Com a nova forma de organização eclesiástica no município, ele optou por aderir e contribuir e se tornou amigo de Dom Ângelo Rivato. De acordo com Guilherme Ferreira Ribeiro, filho do senhor Antonio Platão, a relação do seu pai com o primeiro bispo Dom Ângelo foi tranquila. Por sua vez, o primeiro sacerdote a residir em Ponta de Pedras, padre Guido Fossati, costumava passar uns quinze dias por ano em retiro espiritual no Rio São Miguel.

A família Ferreira-Ribeiro-Baía construiu a capela na qual a imagem do santo já permanecia. O rezador, em vida, doou o terreno em que a capela está construída para a paróquia e, por muitos anos, foi coordenador da comunidade São Miguel, até a sua morte. A sua sucessora na oração da ladainha, Dona Rosa Baía, é atualmente também a coordenadora da comunidade. Segundo Brandão (1980), o especialista popular, ao precisar se adaptar às regras da igreja, se torna um híbrido, concomitantemente um rezador/a e um/a leigo/a engajado, e isso pode ocasionar perda de legitimidade e autoridade junto à sua comunidade. Porém, no caso de Antonio Platão e de Rosa Baía, um ofício reforçou o reconhecimento social do outro. No ano de 2023, pela primeira vez, a imagem de São Miguel fez as peregrinações na cidade e, nas casas visitadas, Dona Rosa Baía rezou a ladainha em homenagem ao santo.

Figura 2 - Rezador Antonio Platão
Ferreira Ribeiro



Fonte: acervo pessoal de (2024).

Figure 3- Rezadora Rosa Baía



Fonte: autores (2023).

Cirena Gomes Amanajás

Outro caso é o da Trezena de Santo Antônio. Conforme uma das rezadoras atuais, Milena Amanajás, essa festa também é mais que centenária, remonta à chegada da imagem de Santo Antônio vinda de Lisboa, trazida pelos seus bisavôs, o casal Antônio da Conceição Gomes e Felícia Gomes. Depois

deles, quem sucedeu foi a sua filha, dona Cirena Gomes Amanajás e sua filha, dona Marilene Amanajás. Dona Marilene faleceu antes de sua mãe. Então, as filhas de Dona Marilene - Dircilene, Milena, Fernanda e Luana Amanajás - assumiram a festa em parceria com sua avó (dona Cirena) e também aprenderam a cantar a ladainha em latim.

Figure 4 - Dona Adolfina, Dona Marilene e Dona Cirena Amanajás



Fonte: acervo pessoal de Dona Antônio Teixeira (ano desconhecido).

Figure 5 - Milena, Fernanda e Luana Amanajás



Fonte: autores (2024).

A partir de minha experiência de campo, a festa de Santo Antônio inicia-se com uma procissão fluvial no dia primeiro de junho. Em seguida, ocorre uma procissão pelas ruas da cidade, com chegada na residência de Dona Cirena. Posteriormente, o mastro é levantado e a imagem do santo volta para a catedral para participar da missa. De primeiro a treze de junho, ocorrem, a partir das 20:00, o terço, a novena e a ladainha do santo.

Em seguida, os novenários oferecem um jantar ou um lanche, de acordo com suas possibilidades. No dia 13, de manhã, há a missa na própria residência, com bênção e distribuição dos pães de Santo Antônio. Essa bênção dos pães é realizada pelo sacerdote, porém a água utilizada é um banho de cheiro⁵. No horário das 17:00, acontece outra procissão pela cidade; na chegada, fazem a descida do mastro, às 20:00, a programação normal.

⁵ São banhos produzidos a partir de ervas aromáticas e comuns no mês de junho, associado a São João. Esses banhos também podem se relacionar com a purificação e com um poder mágico de trazer boa sorte (Fonseca; Neto; Costa, 2018).

Essa festividade é a que enfrenta mais conflitos com a igreja local e remonta à chegada do primeiro bispo, quando houve enfrentamentos verbais entre o bispo e Dona Cirena. A imagem, que é de propriedade particular, já ficou por um tempo confinada na igreja matriz, sem a aprovação da família. Um desses episódios emblemáticos se concretizou na ameaça que Dom Ângelo Rivato fez à Dona Cirena Amanajás, de a jogar no rio, na chegada da procissão fluvial de Santo Antônio, conforme contou sua neta, Fernanda Amanajás.

Ela [Dona Cirena Amanajás] contava que teve uma vez que ela desceu com o Santo Antônio, e o Dom Ângelo disse para ela que ela não ia descer, e ela disse que ela ia descer com o santo dela. E ele disse que ia jogar ela do trapiche. Aí, ela disse que se ele fosse homem era para ele jogar ela e o santo dela do trapiche. Mas que ela ia descer e vinha com ele (Fernanda Amanajás).

No contexto da festividade ter se mantido familiar no arraial pela festividade, havia venda de bebidas alcoólicas, prática abolida, pelo menos em teoria, das festividades nas comunidades vinculadas à paróquia. Hoje, as duas missas celebradas no decorrer dos treze dias de festa são particulares, portanto, são pagas. O santo não possui capela vinculada à paróquia, tudo é realizado na residência da família.

Então, atualmente, ainda ocorrem divergências. Dona Cirena, além de rezadora de ladainha, atuava em processos de cura, o que é denominado por interlocutores como benzeção. Esses rituais utilizam orações, jaculatórias e rezas e podem ser compostos por práticas mágicas e religiosas (Costa, 2017).

O estudo sobre a cultura e a prática das benzedeiras é um saber da tradição oral que dialoga com a cultura popular, com o sincretismo religioso, com a fé, com o dom, com símbolos imaginários etc. Adentrar nesse universo de saberes é um convite a conhecer e resgatar a memória de um lugar, transitando entre o essencial simples e sutil da vida (Cunha; Gonçalves, 2018, p. 32).

As práticas de benzeção estão ligadas a diversas influências no período colonial. Das populações indígenas, o manuseio e o ensinamento das ervas na cura de males destacam a prática dos pajés. Dos afrodescendentes, destaca-se

o prazer pela dança, a música e a celebração festiva dos santos. Já da religião católica, as fórmulas de oração são o conteúdo predominante, especialmente a ladainha à Nossa Senhora (Cunha; Gonçalves, 2018). A cultura de matriz africana também possui representatividade na utilização de ervas, tanto em processos de cura, como em rituais (Botelho, 2010). É importante destacar que essas diversas formas de contribuição estavam submetidas a um jogo assimétrico, no qual, no topo, se localizam práticas derivadas dos colonizadores portugueses. A oralidade possui destaque tanto para as práticas de benção, quanto na própria ladainha. As netas de Dona Cirena destacam a importância que a avó dava na forma de pronunciar a letra da oração cantada.

Nesse caso, Santo Antônio era invocado com bastante frequência e há a presença de um dom mediúnico de Dona Cirena Amanajás, verificado em relatos de sonhos sobre a arrumação ideal do altar do santo padroeiro. A bênção dos pães e das pessoas presentes é feita com água e mistura de ervas. Os elementos do banho de cheiro desse ano, preparado por Dona Conceição Castro, foram: alecrim, arruda, catinguinha e essência líquida perfumada. Tal prática também causa estranhamento nos sacerdotes locais, pois se prevê apenas a água benta nos ritos oficiais de bênção da igreja católica.

Figure 6 - Preparação do banho de cheiro por Dona Conceição



Fonte: autores (2024).

Figure 7 - Aspersão do banho de cheiro pelo sacerdote



Fonte: autores (2024).

Dona Cirena Amanajás, no final de sua vida, convocou seus netos e netas para falar sobre a continuidade da Festividade de Santo Antônio. Ela propôs duas alternativas: ou eles mantinham a tradição viva, ou destruiriam a imagem do santo em praça pública, pois ela não aceitava a possibilidade de a imagem voltar para o domínio da igreja, portanto, que fosse doada para a paróquia depois de toda a luta que ela enfrentou pela autonomia da sua festa familiar.

Se ninguém mais quisesse fazer a festividade dele, que para a igreja não era para dar. Que era para botar ele no meio da praça e queimar. Mas que para a igreja não era para dar ele. Porque, pela batalha que ela teve para não levarem, para não tomarem dela. Pois foi uma imagem que ela ganhou e queriam tomar dela, enfim, uma série de situações (Fernanda Amanajás).

Orestes Benvindo dos Santos

O senhor Orestes Benvindo dos Santos (1906-2013) contribuía na ladainha de Santo Antônio ao lado de Dona Cirena e de Dona Marilene. Era também um dos responsáveis pelo mastro. Sua família também promovia uma ladainha, a de São Raimundo Nonato. De acordo com Dona Fátima Seara, a sua avó, Dona Amância, foi uma grande parteira do município de Ponta de Pedras e muito devota de São Raimundo Nonato, que é padroeiro das parteiras e muito solicitado pelas gestantes para que os partos ocorram de forma tranquila.

Conforme Cunha e Gonçalves (2018), a figura da parteira era de fundamental relevância no passado. Até a década de 1930, o parto era um evento feminino, no qual as mulheres eram as responsáveis pela chefia. Muitas dessas parteiras estavam ligadas a outras formas de cura, tais como a benzeção. Atualmente, a figura da parteira perdeu espaço para os procedimentos da medicina ocidental e a cirurgia cesariana ganhou destaque, retirando a parteira e a própria gestante do protagonismo.

Dona Amância teria migrado do Maranhão para o Pará. Ela sabia rezar a ladainha e teria ensinado para seu filho, Orestes Benvindo dos Santos. Nos

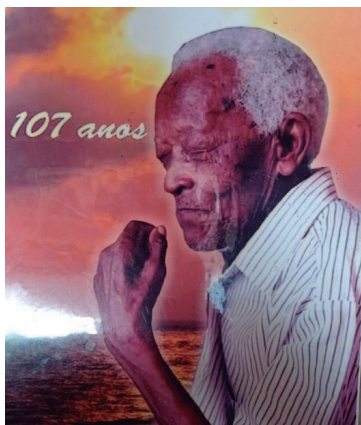
relatos familiares de Fátima Seara, Elsa dos Santos e Orestes Filho dos Santos, foi relatado que essa oração era cantada nas senzalas e teria sido aprendida lá. Alguns membros da família comemoram São Raimundo Nonato por meio das ladainhas e, igualmente no ritual da umbanda, festejam o caboclo seu Zé Raimundo. Este possui uma associação ao santo, conforme a expressão deles: “vai bater tambor para São Raimundo Nonato”. A umbanda, assim como o candomblé, possui um sincretismo com o catolicismo no culto aos santos. A umbanda, por sua vez, também pratica cânticos, orações e valores católicos. Em geral, a umbanda é percebida como mais sincrética do que o candomblé (Prandi, 2004).

A mãe do meu pai, ela era da descendência de escravos maranhenses, e ele já veio com esse dom, com a mãe dele, era maranhense, a gente não conheceu ela. A mãe dele era maranhense, ela era escrava, meu pai aprendeu a rezar com eles. Na época era muito, os negros rezavam dentro das senzalas, as ladainhas, faziam aqueles rituais de tambores, e ele aprendeu com a mãe dele (Orestes dos Santos Filho).

A relação do senhor Orestes com a hierarquia da igreja era escassa. Como seu filho, Orestes dos Santos Filho, enfatizou, ele não costumava participar das missas, preferia fazer suas orações em casa e, na maior parte das vezes, a ladainha era cantada. De acordo com Camargo (1975 *apud* Teixeira, 2005), esse catolicismo popular pode ser chamado de catolicismo santoral, porque as orações e os santos são os núcleos da fé do povo e, apesar da presença sacerdotal e os sacramentos disponíveis, muitas pessoas optam por se manterem com suas devoções individuais.

O próprio rezador geria sua relação com o sagrado, sem passar por intermediários, pela hierarquia ou pela frequência nos sacramentos, o que é uma marca forte desse catolicismo conhecido como popular. O senhor Orestes era muito solicitado para rezar ladainhas nas localidades ribeirinhas do município e atendia a todos os convites. Ele teve uma vida longa, faleceu com 107 anos.

Figura 8 - Rezador Orestes Benvindo dos Santos



Fonte: acervo pessoal de Orestes Filho.

Figura 9 - Rezadora Elsa Maria



Fonte: acervo pessoal de Orestes Filho.

As formas de lidar com a mudança e com a presença frequente de membros do clero foram diversas. Antônio Platão optou por contribuir com a recém-formada Prelazia. Colocou à disposição seu trabalho e a capela de sua família e foi nomeado coordenador da Comunidade São Miguel. Dona Cirena enfrentou embates abertos com o bispo nomeado para a Prelazia. A Trezena de Santo Antônio, atualmente, continua familiar e independente da paróquia, mas também sofre algumas restrições por conta disso. Já Orestes Benvindo dos Santos manteve-se fora da nova forma de gestão espiritual e se apegou à sua própria forma de devoção.

Considerações Finais

Os rezadores e rezadoras de ladainhas são leigos católicos que possuem prestígio por conta de seu ofício, muitas vezes reconhecidos como detentores de um dom, pois suas orações têm o poder de proteção dos santos invocados, da mesma forma que especialistas de cura como os benzedores e

parteiras (Custódio; Videira; Bezerra, 2019). O dom é dado de forma gratuita pela divindade e a pessoa a quem é concedido tem a obrigação de colocá-lo em prática.

Este prestígio foi mantido nos três casos apresentados – Antônio Platão, Cirena Gomes e Orestes Benvindo dos Santos –, mesmo havendo atitudes distintas diante da nova ordem que a Prelazia representou. Afinal, o prestígio foi construído no decorrer de anos de serviço, junto ao povo da cidade, em suas residências, comemorações de santos de devoção familiar e, por isso, persiste até hoje. As missas se tornaram frequentes até em localidades ribeirinhas distantes, porém as ladainhas se mantêm, apesar de sua diminuição por conta da morte de inúmeros rezadores antigos.

A complementariedade contraditória (Maués, 1995) é o que marca a relação entre hierarquia católica e leigos. Por um lado, a hierarquia traz as regras e os sacramentos; por outro, os leigos expressam suas festas e devoções. Essa normalização e controle podem acarretar reações contrárias dos leigos, de afastamento dos fiéis a embates graves. Os fiéis, que apenas participam das festividades e não estão envolvidos na organização, percebem, na maior parte das vezes, os sacramentos e a devoção, padres e rezadores, missas e ladainhas de forma complementar, pois coexistem em suas práticas espirituais e são consideradas pelos leigos como católicas de forma plena.

Este modo de viver o catolicismo se constitui como prática/concepção que precisa do concreto, do tocável, que é apegada às festas dos santos e às imagens que possuem agência. O fato de acreditar em práticas de cura e respeitar outras cosmovisões, para os interlocutores, não os torna menos católicos, pois sua religiosidade tem suas práticas culturais assentadas no cotidiano. Elas estão envolvidas com elementos diversos, muitos dos quais compõem o universo da religiosidade afroindígena, por isso, ultrapassam aquilo que é considerado formalmente como fé católica. De todo modo, a autopercepção dos leigos como católicos é uma marca desse arranjo religioso (Custódio; Videira; Bezerra, 2019). Temos, com isso, novas chaves de leitura socioantropológica das religiosidades amazônicas, que se mostram dotadas de dinamismo e riqueza imensos.

Referências Bibliográficas

- BARROS, Lilian; ABUFAIAD, Verena. **Folias de São Sebastião. Estudo da transmissão musical. Cachoeira do Arari, Marajó.** 2ª Superintendência Regional no Pará e Amapá. Belém: IPHAN, 2008.
- BOTELHO, Pedro Freire. O segredo das folhas e os rituais de cura na tradição afro-brasileira.. *In*: VI ENECULT., Facom-UFBA, Bahia. P. 1-12, **Anais**. 2010. [Disponível em: <https://www.cult.ufba.br/wordpress/24807.pdf>].
- BOURDIEU, Pierre. Gênese e Estrutura do Campo Religioso. *In*: **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 27-78.
- CAMARGO, Cândido. Católicos, Protestantes, Espíritas. 1975 *Apud* TEIXEIRA, Faustino. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo. **Revista USP**, São Paulo, n. 67, setembro/novembro, p. 14-23, 2005.
- COSTA, Iracema Silva. Mulheres benzedadeiras em Belém (PA): relações de gênero e trajetória religiosa. **Gênero na Amazônia**, Belém, n. 7-12, jul./dez., p. 51-62, 2017. [Disponível em: <https://www.generonaamazonia.ufpa.br/edicoes/edicao-7/05-mulheres-benzedeiras-em-belem-pa.pdf>].
- CUNHA, Celina Gontijo, GONÇALVES, Clézio Roberto. A tradição oral das práticas de benzeção. **Revista da ABPN**, v. 10, Ed. Especial – Caderno Temático: Letramento de Reexistência, janeiro, p. 30-42, 2018.
- CUSTÓDIO, Elivaldo; VIDEIRA, Piedade; BEZERRA, Moisés. As práticas culturais/ religiosas afroindígenas na Amazônia. **Caminhos**, Goiânia, v. 17, n. 1, jan./jul, p. 80-95, 2019.
- DAMINO, A. **Na escola de Maria**. 3 ed. São Paulo: Paulinas, 1957.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. “Ser afetado”, de Jeanne Favret-Saada. **Cadernos de Campo (São Paulo - 1991)**, São Paulo, Brasil, v. 13, n. 13, p. 155–161, 2005. DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v13i13p155-161. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50263>. Acesso em: 7 mar. 2025.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. Escravos e senhores nas irmandades religiosas na Amazônia do século XIX. In: **Amazônia Ipar**, Belém, IPAR, 2001, V. 5, N. 3, PP. 28-50.

FONSECA, Dyana Joy dos Santos; NETO, José Pompeu de Araújo; COSTA, Jeferson Miranda. Banho de Cheiro de São João no município de Abaetetuba, Pará, Brasil. **Revista África e Africanidades** - Ano XI – n. 27, jul., 2018 – ISSN 1983-2354.

GORDIANO, Raimundo C. Elementos de Teologia Amazônica. **Revista Eletrônica Espaço Teológico**. Vol. 11, n. 20, jul/dez, p. 122-130, 2017.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 5, 1995. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773/1828>. Acesso em: 7 mar. 2025.

INGOLD, Tim. Antropologia não é etnografia. In: INGOLD, T. **Estar vivo. Ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

JESUS, Elivaldo Souza de. **“Gente de promessa, de reza e de romaria”: experiências devocionais na ruralidade do Recôncavo Sul da Bahia (1940-1980)**. 2006. 142f. Dissertação de Mestrado em História Social. Programa de Pós-Graduação em História. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2006.

KOFES, Suely. Experiências sociais, interpretações individuais: histórias de vida, suas possibilidades e limites. **Cadernos Pagu**, (3), 117–141, 1994. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1725>. Acesso em: 7 mar. 2025.

MACEDO, Emiliano Unzer. Religiosidade popular brasileira colonial: um retrato sincrético. **Revista Ágora**, Vitória, n. 7, p. 1-120, 2008.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Padres, Pajés, Santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia**. Belém: Cejup, 1995.

NOGUEIRA, Maria Luísa Magalhães et al. O método de história de vida: a exigência de um encontro em tempos de aceleração. **Pesqui. prá. psicossociais**, São João del-Rei, v. 12, n. 2, p. 466-485, ago. 2017. Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S180989082017000200016&lng=pt&nrm=iso . Acesso em: 7 mar. 2025.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. **Horizontes antropológicos**, Porto Alegre, v. 20, n. 42, p. 377-391, dez. 2014. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832014000200015&lng=pt&nrm=isso. Acessado em: 07/03/2025.

PRANDI, Reginaldo. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. **Estudos Avançados**, São Paulo, Brasil, v. 18, n. 52, p. 223-238, 2004. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/10033> . Acesso em: 7 mar. 2025.

SANCHIS, Pierre. As tramas sincréticas da história: sincretismo e modernidades no espaço luso-brasileiro. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 10, n. 28, ANPOCS, 1995.

SARAIVA, Adriano Lopes. Religiosidade popular e festejos religiosos: aspectos da espacialidade de comunidades ribeirinhas de Porto Velho, Rondônia. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano III, n. 7, Maio, ISSN 1983-2850, 2010. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao>. Acesso em: 7 mar. 2025.

SININBÚ, Renato. Ladainhas e Esmolações: práticas do catolicismo popular como espaço de formação musical no município de Igarapé-Miri (1940-1970). In: COSTA, A. M; MORAES, C.; SILVA, E. M. (Orgs). **História Social da Música Popular na Amazônia Paraense**. SP: Livraria da Física, 2021, p.69-87.

SOUZA, Paula Fernanda; ALBUQUERQUE, Maria Betânia B. Rezando também se aprende: saberes e práticas educativas das ladainhas em Breves-Pará. **Revista Cocar**. v. 15 N. 32/2021. p. 1-17, 2021.

THOMPSON, Paul. **A Voz do Passado - História oral**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992.

URIARTE, Urpi M. O que é fazer etnografia para os antropólogos. **Ponto Urbe**, São Paulo, vol. 11, p. 1-11, 2012.

VAINFAS, Ronaldo e SOUZA, Juliana Beatriz. **Brasil de Todos os Santos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.





LISTA DE PARECERISTAS

Almires Martins Machado (UFPA)

Antônio Mauricio Dias da Costa (UFPA)

Daniela Ribeiro de Oliveira (UFPA)

Denise Machado Cardoso (UFPA)

Egnaldo Rocha da Silva (CEFET/RJ)

Giulianna Bueno Denari (UFSCar)

José Heder Benatti (UFPA)

Kátia Solange do Nascimento Demeda (Instituto Avaliação)

Leonardo Ribeiro da Cruz (UFPA)

Marcia Daniele dos Santos Lobato (UFPA)

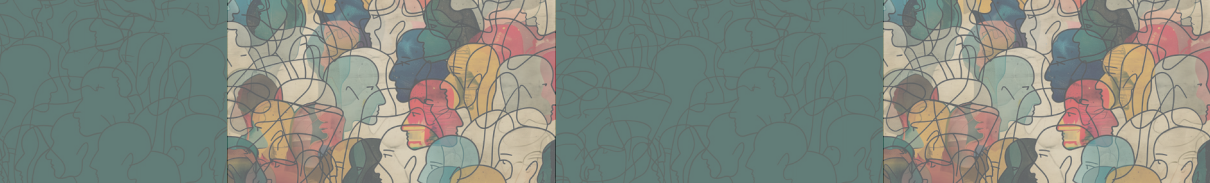
Márcia Vanessa Malcher dos Santos (UFPA)

Nelissa Peralta Bezerra (UFPA)

Sônia Cristina de Albuquerque Vieira (UFPA)

Violeta Refkalefsky Loureiro (UFPA)

Voyner Ravena Cañete (UFPA)



SOBRE AS AUTORAS E OS AUTORES

ANTONIO MAURÍCIO COSTA

Doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (2004) e Professor Associado IV da Universidade Federal do Pará, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da mesma instituição. Desenvolve pesquisas nas áreas de Antropologia Histórica e de Antropologia Urbana. E-mail: macosta@ufpa.br

ARTEMISA PIMENTA

Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia - PPGSA/UFPA. Analista Fundiário/Assistente Social da Companhia de Desenvolvimento e Administração da Área Metropolitana de Belém (CODEM), atuando como gerente de projetos em Áreas Públicas. Especialista em tecnologias aplicadas à regularização fundiária e prevenção de conflitos socioambientais, habitacionais e sanitários (2022) pela UFPA. Especialista em políticas públicas e Serviço Social (2014) pela UFPA. Especialista em serviço social e oncologia, com residência multiprofissional em Saúde com ênfase em Oncologia (2017) pela UFPA. Graduada em Serviço Social (2009) pela UFPA. Tem experiência na área da Habitação, Regularização Fundiária, Serviço Social, Assistência Social e população ribeirinha. Atua principalmente nos seguintes temas: Habitação, Regularização Fundiária Urbana, Serviço Social e Antropologia. E-mail: artemisapimenta@gmail.com

CARLA FIGUEIREDO MARINHO SALDANHA

Doutora em Antropologia, pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará (PPGSA/UFGA). Mestre em Antropologia (PPGSA/UFGA). Especialista em Políticas Públicas na Amazônia (FIPAM XXI/NAEA). Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Pará e Letras pela Escola Superior da Amazônia – ESAMAZ. Professora da Fundação Escola Bosque – FUNBOSQUE. E-mail: marinhocarla83@gmail.com

CARLOS POTIARA CASTRO

É professor do Magistério Superior, nível Adjunto, da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal do Pará e Secretário-Executivo da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ambiente e Sociedade (ANPPAS). Trabalhou no Ministério do Meio Ambiente e Mudança do Clima com cooperação internacional – a Convenção sobre Diversidade Biológica e Protocolos de Consulta. Foi pesquisador do Centro Internacional de Políticas Públicas para o Crescimento Inclusivo (IPC-IG) da Organização das Nações Unidas. Realizou Pós-Doutoramentos no Instituto de Relações Internacionais e no Departamento de Estudos Latino-Americanos da Universidade de Brasília. Formado em Jornalismo e Mestre em Ciência Política pela Universidade de Paris 8, é doutor em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas. Passou um ano letivo junto ao Brazil Center da Universidade do Texas, em Austin. Traduziu dois livros sobre cooperativismo: “As caixas populares Desjardins” e “História das doutrinas cooperativistas”, além das cartilhas: “Introdução a Acesso” e “Repartição de Benefícios”. Co-coordena o Grupo de Trabalho “Sistema-mundo, capitalismo histórico e crise ambiental global”, na ANPPAS. E-mail: carlospotiara@gmail.com

CINTIA NAYARA RIBEIRO DE SOUSA

Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Pará (UFPA), Mestra em Sociologia e Antropologia (PPGSA) pela Universidade Federal do Pará (UFPA), Doutoranda em Sociologia e Antropologia pela Universidade Federal do Pará (UFPA). E-mail: nanaribeiro0608@gmail.com

DENISE MACHADO CARDOSO

Antropóloga e historiadora, doutora em desenvolvimento socioambiental (NAEA-UFPA). Atua como docente no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) e na Faculdade de Ciências Sociais, ambos na UFPA. Coordena o Grupo de Estudos sobre Populações Indígenas (GEPI) e o Grupo de Pesquisa sobre Antropologia Visual e da Imagem (VISAGEM). E-mail: denise@ufpa.br

ELISA GONÇALVES RODRIGUES

Doutoranda e Mestra em Sociologia e Antropologia (PPGSA-UFPA). Graduada em Ciências Sociais (UFPA). Pesquisadora e membro da diretoria (2025-2029) da Associação Brasileira de Estudos Cemiteriais (ABEC). Integra o Núcleo de Antropologia Urbana - Nau Cemiterial (LabNau-USP) e o Grupo de Pesquisa Antropologia das Paisagens: memórias e imaginários na Amazônia (Naverâncias-UFPA). Coordena o Grupo de Estudos e Pesquisa em Antropologia da Morte (GEAM). Possui experiência em Antropologia e Estudos Cemiteriais, especialmente em: Antropologia da Morte, Antropologia das Emoções, Antropologia Urbana, Imaginário, Sociabilidades entre humanos e não-humanos, Memória, Morte, Luto, Ritos Funerários e Santos Populares/Milagreiros. E-mail: elisagoncalves00@gmail.com

ELTON LUÍS DA SILVA JÚNIOR

Licenciado em História pela Universidade Federal do Pará (UFPA/2017). Mestre em Linguagens e Saberes na Amazônia (UFPA/2019) Campus Bragança, na Linha de Pesquisa: Educação, Cultura e Sociedade. Doutor em Sociologia (2023) pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da UFPA, vinculado à Linha de Pesquisa: Geração, Gênero e Relações Étnico-Raciais. Atualmente, desenvolve pesquisas sobre a ascensão do autoritarismo no Brasil e os processos de desigualdades sociais e raciais no país, com enfoque crítico e interseccional. Desde 2016, ocupa o cargo efetivo de Assistente em Administração na Universidade Federal do Pará – Campus Bragança, exercendo a função de Secretário Acadêmico da Unidade, atuando na gestão administrativa e acadêmica. E-mail: eltonluis@ufpa.br

GABRIEL SILVA BRAGA

Mestrando em Sociologia e Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (linha de pesquisa Gênero, Geração e Relações Étnico-Raciais) da Universidade Federal do Pará (PPGSA/UFPA), com concentração em Antropologia. Também é graduando em Bacharelado em Direito pela Universidade Federal do Pará. Graduado em Licenciatura em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Atua desde 2019 no Grupo de Estudos sobre Populações Indígenas Eneida Correa de Assis (GEPI/UFPA) e no Grupo de Pesquisa em Antropologia Visual e da Imagem (VISAGEM/UFPA). E-mail: gabriel.braga@ifch.ufpa.br.

GUILHERME LUÍS MENDES MARTINS

Graduado em Letras Inglês (UFPA), especialista em Língua Inglesa e suas Literaturas (UFPA) e em História e Cultura Afro-Brasileira (UFPA). Mestre em Ciências da Religião (UEPA). Na oportunidade, participou do grupo de pesquisa GERMA (Grupo de Estudo de Religiões de Matriz Africana), coordenado pela Prof.^a Taissa Tavernard. Cursa doutorado no programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (UFPA) e faz parte do grupo de Pesquisa Imagem, Arte, Estética e Sociedade, coordenado pela Prof.^a Katia Marly Leite Mendonça. É professor efetivo da SEDUC-Pará, ministrando disciplinas de História, Sociologia, Filosofia e Língua Estrangeira, e também da SEMEC-Mocajuba, ministrando disciplinas de Língua Estrangeira. Possui experiência na educação superior no curso de Educação e Administração da Faculdade FACESP. E-mail: guigomendes@yahoo.com.br

KARINA CUNHA PIMENTA

Antropóloga formada pela Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA). Mestre e doutoranda em Sociologia e Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (UFPA). Integra o GUAMÁ – Coletivo de Pesquisa da Amazônia Urbana. Pesquisa narrativas orais, trajetórias de vida, fotografia, memórias, imaginários e paisagens amazônicas em transformação. Seu trabalho articula memórias e imaginários, costurando afetos, imagens e saberes na escuta sensível dos mundos amazônicos. E-mail: karinapimentac@gmail.com

KÁTIA MARLY LEITE MENDONÇA

Bolsista de produtividade do CNPq, professora e pesquisadora do Programa de pós-graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA/UFPA), trabalhando com as relações entre ética, imagem, literatura e sociedade. E-mail: guadalupelourdes@hotmail.com

LEONARDO SILVEIRA SANTOS

Graduado em Administração e Ciências Sociais, mestre em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará e doutorando em Sociologia e Antropologia pela Universidade Federal do Pará, com estágio doutoral na Université du Québec à Montréal. Atua como pesquisador colaborador no Laboratório Multiusuário Herbário Prof.^a Dr.^a Marlene Freitas da Silva (MFS). Suas pesquisas concentram-se nos saberes locais relacionados às práticas de cura, cuidado e proteção entre grupos ameríndios e comunidades tradicionais da Amazônia. E-mail: leonardosilveirasantos7@gmail.com

LUANA DE NAZARÉ PINTO PENA

Natural de Belém do Pará, mestra em Sociologia e Antropologia pela Universidade Federal do Pará (UFPA), onde participa do Grupo de pesquisa PUGNA - Etnografia, Poder e Socialidades. Durante sua graduação em Ciências Sociais pela Universidade da Amazônia (UNAMA), atuou como bolsista de pesquisa em Arqueologia pelo Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG). Ao longo de sua carreira acadêmica, adquiriu experiência em Arqueologia e Antropologia. Atualmente, desenvolve pesquisas na área de gênero, capoeira e mídias sociais e exerce o cargo de professora de Sociologia pela Secretaria de Educação do Estado do Paraná (SEED). E-mail: luanappena@gmail.com

MARCELO ALVES COSTA

Mestrando em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará (PPGSA-UFPA), licenciado em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Pará (UEPA). Integra o grupo de Antropologia da Morte (GEAM). Tem interesse nas áreas de Religião, Antropologia da Morte, etnologia indígena e antropologia da alimentação. Pesquisa a relação do mingau de manicuera com o Dia de Finados, realizando um diálogo entre as heranças étnicas, ressignificações culturais e as memórias afetivas em torno da bebida e outros alimentos presentes na ocasião fúnebre, registrando também os demais agentes simbólicos presentes no ritual da iluminação aos mortos no município de Vigia - PA. E-mail: marcielloalves@gmail.com

MARIA ANGELICA MOTTA-MAUÉS

Graduação em História/Universidade Federal do Pará (UFPA). Mestra em Antropologia/Universidade de Brasília (UnB). Doutora em Sociologia/ Instituto de Universitário de Pesquisa do Rio de Janeiro (IUPERJ). Professora Aposentada da Universidade Federal do Pará. Pesquisadora do GEPEM (Grupo de Estudos sobre Mulher e Gênero / UFPA). Temas de pesquisa: Mulheres, Gênero, Questão racial, Família, Crianças. E-mail: angelicamaues@uol.com.br

MARIA JOSÉ DA SILVA AQUINO TEISSERENC

Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (1988), mestra em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (1994) e doutora em PPG Sociologia e Antropologia (Conceito CAPES 7) pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2003). Cumpriu estágio de Postdoc em 2011 no Centre de Recherches Sur Les Actions Locales (Université Paris 13 - Sorbonne - Paris - Cité). Membro da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Ambiente e Sociedade e da Sociedade Brasileira de Sociologia. Professora titular, aposentada, da Universidade Federal do Pará, onde integra o quadro de professores permanentes da Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da mesma universidade. Tem experiência na área de Sociologia Política, abordando os temas da ação pública, território e ambiente na Amazônia.

MARLON KAUÃ SILVA CARDOSO

Doutorando em Sociologia e Antropologia (Sociologia) pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) da Universidade Federal do Pará (2024). Mestre em Sociologia e Antropologia (Sociologia) pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) da Universidade Federal do Pará (2024). Licenciado pleno em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Pará (UEPA). Tem experiência de pesquisa nas áreas de: Sociologia do trabalho, Sociologia do meio ambiente, Sociologia rural e Sociologia Urbana. Atua principalmente nos seguintes temas: Capitalismo e Amazônia paraense. Bolsista Capes. E-mail: marlonka.MK@gmail.com

MAYARA FEITOSA TEODORO

Mestra em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará (UFPA). Bacharela em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Pesquisadora vinculada ao Grupo de Estudos e Pesquisas Antropologias do Trabalho, Memórias, Cidades e Interseccionalidades (GATI/PPGSA/UFPA); colaboradora no projeto de pesquisa “ÁWA SURARA. Quilombolas e Indígenas na universidade e nas comunidades” e do grupo VISAGEM/UFPA. Temas de interesse: antropologia da técnica, antropologia urbana e do trabalho, antropologia da mobilidade, educação, trabalho doméstico, migração, populações tradicionais, comunidades de remanescentes de quilombo e políticas públicas. E-mail: mftems@gmail.com

MÔNICA DA COSTA OLIVEIRA

Advogada, iniciou sua formação em Direito na Universidade Federal do Rio de Janeiro, sob orientação da professora Mariana Trotta Quintans e passou a pesquisar Conflitos Agrários no judiciário fluminense. Concluiu sua graduação no CESUPA, dando continuidade aos estudos sobre o judiciário e conflitos agrários, desta vez com enfoque no Estado do Pará. Atualmente, é mestranda no Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia da UFPA, na linha Ações pública e coletiva, Território e Ambiente, na qual desenvolve sua pesquisa de dissertação sobre o discurso de ódio presente no judiciário no caso Dorothy Stang. Além de advogada, compõe a Rede Jandyras, uma rede de articuladoras ambientais frente às mudanças climáticas na cidade de Belém. E-mail: monicadacostaoliveira@gmail.com

PATRÍCIA DA SILVA SANTOS

Professora do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará (UFPA). Doutora em sociologia pela Universidade de São Paulo (USP), com período sanduíche na Universidade de Munique. Desenvolveu pós-doutorado na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), na Universidade Humboldt de Berlim e na Universidade de Brasília (UnB). Entre outras publicações, é autora de “Sociologia e superfície” (ed. Unifesp, 2016). Atua principalmente nos seguintes temas: teoria social, sociologia da literatura e da cultura, autoritarismo e gênero/feminismo. E-mail: patricia215@gmail.com

TÂNIA GUIMARÃES RIBEIRO

Doutora em Sociologia (PPGSA/ UFRJ), atualmente é Professora Associada (Nível IV) da Faculdade de Ciências Sociais e do Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) da Universidade Federal do Pará (UFPA). É coordenadora do PPGSA/UFPA e líder do Núcleo de Pesquisa ACTA (Ação Pública, Território e Ambiente) – UFPA/CNPq. Desenvolve projetos de pesquisas e de extensão segundo o aporte teórico da sociologia ambiental, sociologia política e ecologia política em torno de temáticas como: Conflitos Socioambientais nas Reservas Extrativistas Marinhas; Políticas Públicas, Participação Sociopolítica e Desigualdades Sociais; Movimentos Socioambientais Populares. E-mail: taniagr@ufpa.br

TELMA AMARAL GONÇALVES

Professora do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará (UFPA). Doutora em Ciências Sociais, pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Pará (PPGCS/UFPA). Mestra em Antropologia pela UFPA. Especialista em Teoria Antropológica pela UFPA. Temas de interesse: Teorias de Gênero e Relações de Gênero, Epistemologias Feministas, Sexualidades Dissidentes, Afetividades e Cisgeneridade. Email: telmaral@ufpa.br



ISBN 978-85-7143-252-9



9 788571 432529