

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ – UFPA
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – IFCH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA –
PPGSA

URIENS MAXIMILIANO RAVENA CAÑETE

**“EU GOSTO DAQUI”: ESCOLHAS ONTOLÓGICAS QUE SE EXPRESSAM
NA RELAÇÃO ENTRE HUMANOS E NATUREZA**

BELÉM
2020

URIENS MAXIMILIANO RAVENA CAÑETE

**“EU GOSTO DAQUI”: ESCOLHAS ONTOLÓGICAS QUE SE EXPRESSAM
NA RELAÇÃO ENTRE HUMANOS E NATUREZA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará, para obtenção do grau de doutor em Sociologia e Antropologia.

Área de concentração: Antropologia

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Sônia Maria Simões
Barbosa Magalhães Santos

BELÉM
2020

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

R253e RAVENA CAÑETE, URIENS MAXIMILIANO.
"EU GOSTO DAQUI" : ESCOLHAS ONTOLÓGICAS QUE
SE EXPRESSAM NA RELAÇÃO ENTRE HUMANOS E
NATUREZA / URIENS MAXIMILIANO RAVENA CAÑETE. —
2020.
306 f. : il. color.

Orientador(a): Prof^a. Dra. Sônia Maria Simões Barbosa
Magalhães Santos
Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em
Sociologia e Antropologia, Belém, 2020.

1. Episteme. 2. Resex Marinha Mocapajuba. 3. Monte
Alegre da Barreta. 4. Etnografia. 5. Decolonialidade. I. Título.

CDD 301

**“EU GOSTO DAQUI”: ESCOLHAS ONTOLÓGICAS QUE SE EXPRESSAM
NA RELAÇÃO ENTRE HUMANOS E NATUREZA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará, para obtenção do grau de doutor em Sociologia e Antropologia.

Banca Examinadora:

Orientadora: Sônia Maria Simões Barbosa Magalhães Santos
PPGSA – Universidade Federal do Pará

Avaliadora interna: Denise Machado Cardoso
PPGSA – Universidade Federal do Pará

Avaliadora interna: Lourdes de Fátima Gonçalves Furtado
PPGSA – Universidade Federal do Pará

Avaliadora externa: Ivânia dos Santos Neves
PPGECOM – Universidade Federal do Pará

Avaliadora externa: Rosa Elizabeth Acevedo Marin
NAEA – Universidade Federal do Pará

*Dedico esta tese às sociedades alternativas, em especial aos povos das águas.
Esses povos fazem enfrentamento ao modelo civilizatório em que vivemos, sem
sucumbir ao moinho satânico.*

*Em especial, dedico ao povo de Monte Alegre da Barreta, à família Reis e a Jerusalina
Reis, amiga que viabilizou o campo e a teorização desta tese.*

Agradecimentos

Devo agradecer a muitos e por certo não conseguirei recordar de todos que me auxiliaram na confecção desta tese. Em primeiro lugar, sou grato ao povo de Monte Alegre da Barreta (PA), que de maneira paciente e didática me mostrou que modos de vidas alternativos são possíveis, bem como conseguem teorizar suas vidas de forma tão complexa e conceitual quanto científica.

Agradeço aos órgãos de fomento à pesquisa (CAPES e CNPq) – sem eles nada disto seria possível e muito da ciência e do sonho de vários brasileiros tampouco. Fico feliz e triste ao mesmo tempo por ter vivido a confecção desta tese entre os anos de 2015 a 2020 – no início, com um grande estímulo à pesquisa, e atualmente, um sucateamento lamentável. Sinto-me consternado pelos novos estudantes que não desfrutarão de bolsas imediatas como eu desfrutei, talvez não concretizem seu sonho pela falta de investimento. Infelizmente venderão sua força de trabalho em outro lugar e o mundo jamais saberá com o que essas mentes brilhantes poderiam ter contribuído para a ciência.

Agradeço à Universidade Federal do Pará (UFPA) e a todos os que compõem essa instituição magnífica. Estudar nessa universidade abriu-me a visão de mundo sobre Estado; nela a democracia pulsa, e foi muito importante frequentar esse ambiente para compreender melhor por que estamos neste mundo, que para mim é para lutar por uma sociedade mais justa, fraterna e inclusiva.

Agradeço aos professores do Programa de Pós-Graduação em Gestão de Recursos Naturais e Desenvolvimento Local na Amazônia (PPGEDAM) e do Núcleo de Meio Ambiente (NUMA), que mesmo após meu egresso foram fundamentais para a conclusão desta tese. Sou grato pelos professores do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA), em especial Heraldo Maués, Angélica Motta, Carmem Izabel, Denise Cardoso, Romero Ximenes (que não é do programa, mas foi um professor imprescindível para o meu estudo), Lourdes Furtado, Cláudia Garcez, entre outros. Todos trouxeram conteúdo impecável, e tenho muito orgulho e uma imensa satisfação de ter sido aluno deles, principalmente do professor Heraldo Maués, pela humildade frente ao seu conhecimento, a qual de fato é inspiradora.

Agradeço aos colegas de curso Mariana, Eusébio, Alessandro, Jackson, Braço, entre outros, que transbordavam felicidade ao ver a conquista dos demais. Com frequência nos reuníamos para conversar sobre nossas teses, e críticas construtivas eram

tecidas. Imaginávamos que todos conseguiriam publicar artigos, qualificar e defender a tese. Dispor de amigos assim é um prazer enorme.

Agradeço aos meus amigos e familiares próximos Pilar, Rominho, Nírvia, Rômulo, Kadu, Juliana, Camarão, Gio, Fernando, Henrique, Renan, Alisson, Filipe, Berna, Moyses, Chico, e mais, que fazem da minha vida mais alegre. Estão sempre dispostos e disponíveis para me motivar quando preciso.

Sou grato pela vida de Yanne, minha namorada, por fazer com que eu me sinta especial. Yanne trouxe novas emoções e dela partiu a gana de eu ser hoje quem sou, o eterno intento de ser a minha melhor versão. Ela ensinou-me a ver a energia maior e suprema como algo a ser cultivado periodicamente em nossa vida para que tenhamos equilíbrio.

Agradeço a meus familiares do Chile e do Brasil, que me proporcionam muita alegria e valorizam quem de fato eu sou.

Finalmente, agradeço a minha mãe, Voyner e a meu pai Roberto, por serem uma fonte inesgotável de carinho, preocupação e afeto, por serem mentores em tudo que construí até hoje. Ao meu irmão, que é meu espelho, meu eterno desafio de ser igual a ele. Agradeço a Clarisse, parceira de meu irmão, que muito nos ensinou em nossas desconstruções e por ser mãe da Nina, o sol de nossas vidas.

À professora Sônia, agradeço por ter aceitado o desafio, por ter sido paciente, persistente, rigorosa e uma interlocutora que fez despertar minha versão mais exigente. Sua orientação exigiu que eu superasse a preguiça e a mediocridade, que eu chegasse ao limite para encontrar respostas na pesquisa; sem essa orientação eu não teria a autonomia acadêmica para concluir esta tese.

À professora Ivânia, sou grato por ter plantado, há oito anos, uma semente em minha vida, que foi perceber que havia ontologias diversas neste mundo, que o mundo ameríndio era muito mais do que o senso comum. Nunca tive vontade de me aprofundar nesses estudos e desde que fui seu aluno e orientando, essas leituras tomaram protagonismo em minha vida. Hoje minha vida se pauta nesses estudos e agradeço pelo prazer de tê-la em minha banca.

À professora Lourdes, sou grato imensamente pelas memoráveis ponderações em toda a minha trajetória. Sinto-me muito bem sempre que conversamos e me considero valorizado por quem eu sou. A senhora é uma inspiração para mim e para muitos, agradeço por sua bondade para com todos.

Sumário

1. INTRODUÇÃO	14
2. METODOLOGIA: VIVENDO A VIDA E CONSTRUINDO O FAZER ETNOGRÁFICO	30
2.1 Etnografia não é método: sendo afetado pela antropologia e pela etnografia a partir da trajetória pessoal	30
3. OS MORADORES DE MONTE ALEGRE DA BARRETA E SEU MODO DE VIDA: POR QUE E COMO ESTE LUGAR ME INSTIGOU	64
3.1 Populações, povos e comunidades tradicionais e suas conquistas jurídicas.....	65
3.2 Resex Marinha Mocapajuba e a comunidade de Monte Alegre da Barreta: ingressando em um mundo coviável	78
4. A INSERÇÃO DE CAMPO COMO UMA DIFICULDADE METODOLÓGICA DA ETNOGRAFIA: ETNOGRAFANDO UMA TEORIA	114
4.1 Um lugar que faz parte da minha realidade, mas uma realidade que eu não componho	115
4.2 Estar e viver em Monte Alegre, mas ser um estranho que inspira desconfiança e cuidado entre os moradores	134
4.3 Finalmente, as aceitações, os ritos de passagem	145
5. MONTE ALEGRE DA BARRETA – SÃO CAETANO DE ODIVELAS – PARÁ – BRASIL	155
5.1 O local de onde falo.....	156
5.2 História oral da comunidade pelos próprios moradores	170
6. DECOLONIALIDADE DO CONHECIMENTO COMO ALTERNATIVA ONTOLÓGICA DE SE VIVER A VIDA.....	179
6.1 Iluminando a gênese da ciência moderna e a antropologia como a ciência da alteridade	180
6.2 Antropologias outras: rompendo com a produção clássica do conhecimento....	199
7. TRAJETÓRIAS E COTIDIANOS: ENTRE ONTOLOGIAS E ESCOLHAS.....	213
7.1 Vida indesejada marcada por desconfortos: a <i>gastura</i>	215
7.2 Uma vida almejada e vivida: <i>sossego</i>	257
CONCLUSÃO.....	281
Referências	296

Lista de Figuras

- Figura 1. Encontro de Ciências Sociais Norte e Nordeste (2003).
- Figura 2. Eu, minha mãe Voyner e meu irmão Thales em um igarapé no caminho de Belém (Abaetetuba).
- Figura 3. Cadernos de campo com o conteúdo.
- Figura 4. Capas dos cadernos de campo.
- Figura 5. Ponte do pescador.
- Figura 6. Mangal que envolve as comunidades que compõem a Resex-Mar Mocapajuba.
- Figura 7. Pata de caranguejo tirado do mangal.
- Figura 8. Disponibilidade de recurso.
- Figura 9. Banco da praça da comunidade de Monte Alegre da Barreta.
- Figura 10. Vista a partir do banco da praça da comunidade Monte Alegre da Barreta.
- Figura 11. Rio Barreta.
- Figura 12. Quintal de uma casa em Monte Alegre com muitas árvores frutíferas.
- Figura 13. As saputilhas que ganhei.
- Figura 14. Barcos de Belém de aproximadamente 15 toneladas, com capacidade para até sete tripulantes, após uma viagem de três semanas em alto mar reabastecendo o barco: lavando e organizando o barco, comprando pequenos mantimentos para o barco e a tripulação e trocando óleo diesel por água potável.
- Figura 15. Barco da comunidade de Monte Alegre com capacidade de meia tonelada de pescado, evidenciando o comparativo do tamanho dos barcos de fora com os barcos da comunidade.
- Figura 16. Porto com a ponte que eles utilizam para pescar e desembarcar.
- Figura 17. Vendas ao redor das lombadas.
- Figura 18. Fachada da venda onde compro os derivados do leite.
- Figura 19. Sr. Aldebaro pescando siri no trapiche do porto.
- Figura 20. Página 198 do livro *O Pará* (1908).
- Figura 21. Registro de terras com a propriedade na comunidade de Monte Alegre da Barreta, no século XIX.
- Figura 22. Sr. Maru no dia em que me explicou o significado da palavra/nome Sibiduíá.
- Figura 23. Na feira da Cidade Nova VI, vendendo camarão e bacuri com o sr. João.
- Figura 24. Cortando grude para vender no porto de Vigia.
- Figura 25. Ajudando a sra. Jerusa a cortar frutas para vender a polpa enquanto assistíamos à novela.
- Figura 26. Ajudando o sr. João a despescar peixe e a guardar o barco.
- Figura 27. Uma “pêra”, entrelace de folhas de palmeiras que serve como recipiente.

Lista de Mapas

Mapa 1. Mapa de localização da comunidade de Monte Alegre da Barreta na Resex-Mar Mocapajuba.

Mapa 2. Território da Resex-Mar Mocapajuba.

Mapa 3. Trajeto de Belém ao município de São Caetano de Odivelas.

Mapa 4. Localização da comunidade de Monte Alegre da Barreta na Resex-Mar Mocapajuba.

Mapa 5. Vista de cima da comunidade de Monte Alegre da Barreta na Resex-Mar Mocapajuba.

Lista de Gráficos

Gráfico 1. Principais atividades de uso dos recursos naturais das comunidades que compõem a Resex-Mar Mocapajuba, em São Caetano de Odivelas.

Gráfico 2. Principais atividades econômicas das comunidades que compõem a Resex-Mar Mocapajuba, em São Caetano de Odivelas (PA).

Gráfico 3. Ocupação de terreno de famílias residentes em Monte Alegre.

Lista de Tabela

Tabela 1. Comunidades que fazem parte do território da Resex-Mar Mocapajuba, número de famílias estimadas por comunidade segundo o ICMBio e quantidade de questionários aplicados pela equipe do projeto.

Lista de Quadro

Quadro 1. Principais usos dos recursos naturais na comunidade de Monte Alegre, em São Caetano de Odivelas (PA).

Resumo

Esta tese figura como uma tentativa de construção de etnografia de cunho decolonial, compreendendo decolonial como uma temática ainda em construção e que carece de aprimoramento e debate. O argumento central parte da perspectiva de que sociedades alternativas, na periferia do sistema hegemônico, constroem seu conhecimento a partir do afeto, particularmente entretecido na relação com a natureza. No que se refere ao método, faz uso da etnografia não convencional, marcada pela condição de ser afetado, portanto, decorrente das próprias trajetórias pessoais do etnógrafo. Ela apresenta um teste teórico que, a partir da alteridade e de conceitos decoloniais, intenta compreender quais são os motivos que levam os moradores da comunidade de Monte Alegre da Barreta, situada na Reserva Extrativista Marinha Mocapajuba, em São Caetano de Odivelas (PA), a fazer escolhas que os conduzem a um modo de vida que se diferencia e se opõe à sociedade hegemônica. As estratégias metodológicas que fundamentam esta reflexão repousam na presença de categorias êmicas percebidas e debatidas a partir do acúmulo de leituras que discutem a decolonialidade do conhecimento. Ampliando a discussão, ao mesmo tempo que a condensando, a questão que move a empreitada, e assim embasa esta tese, se orienta pelos motivos que desenham, entre seus moradores, o desejo de morar em Monte Alegre da Barreta. O texto traz a trilha percorrida em um caminho de produção etnográfica capaz de compreender a ontologia e a episteme construídas pelo afeto dos interlocutores da pesquisa e pelo próprio etnógrafo.

Palavras-chave: Episteme; Resex-Marinha Mocapajuba; Monte Alegre da Barreta; Etnografia; Decolonialidade.

Summary:

This thesis appears as an attempt to build a decolonial ethnography, comprising decolonial as a theme still under construction and which needs improvement and debate. The central argument starts from the perspective that alternative societies, on the periphery of the hegemonic system, build their knowledge from affection, particularly woven in the relationship with nature. With regard to the method, it makes use of unconventional ethnography, marked by the condition of being affected, therefore, due to the ethnographer's own personal trajectories. It presents a theoretical test that, based on alterity and decolonial concepts, tries to understand the reasons that lead the residents of the community of Monte Alegre da Barreta, located in Resex-Marinha Mocapajuba-São Caetano de Odivelas (PA), to making choices that lead them to a way of life that differs and opposes hegemonic society. The methodological strategies that underlie this reflection rest on the presentation of the emic categories perceived and debated from the accumulation of readings that discuss the decoloniality of knowledge. Expanding the discussion, while condensing it, the question that moves the enterprise and, therefore, supports this thesis, turns to the reasons that draw, among its residents, the desire to live in Monte Alegre da Barreta. The text traces the path taken in an ethnographic production path capable of understanding the ontology and episteme constructed by the affection of the research interlocutors and by the ethnographer himself..

Keywords: Episteme; Resex-Marinha Mocapajuba; Monte Alegre da Barreta; Ethnography; Decoloniality.

1. INTRODUÇÃO

Em primeiro lugar, escuso-me dos equívocos que cometi na confecção desta tese, pois ainda me sinto extremamente limitado academicamente e em várias áreas que alço discussão, como filosofia, ecologia, antropologia, comunicação e demais áreas epistêmicas e ontológicas que originaram as reflexões contidas nesta tese. Expresso minhas desculpas com o intuito de alertar o leitor de que esta tese ambiciona ser um ensaio descritivo e interpretativo sobre ontologia a partir de uma perspectiva decolonial da antropologia alicerçada em uma etnografia.

Assim, apresento imediatamente meu problema de pesquisa, de difíceis aportes teóricos; apresentá-lo imediatamente ilumina o trajeto que será percorrido para que eu possa responder a ele: *em que medida a abordagem decolonial e o afeto como forma de conhecimento figuram como estratégia reflexiva capaz de trazer luz aos motivos que impulsionam os habitantes de Monte Alegre da Barreta a fazer escolhas que os conduzem a um modo de vida que se diferencia da sociedade hegemônica e se opõe a ela?*

Esta tese baseia-se em uma forma um tanto diversa daquela orientada pelo fazer científico convencional, mas ainda assim se propõe a realizar um teste teórico pautado na etnografia confeccionada aqui e em minhas experiências etnográficas pretéritas, que uso como balizador final para meu argumento. Parto da perspectiva da articulação indivisível da etnografia como método e principalmente como teoria, sendo tal articulação a mais importante ferramenta que me leva à resposta da pergunta de pesquisa. Quero deixar claro que não escrevo uma etnografia clássica, não me prendo aos detalhes, pois meu intuito vai para além desse movimento. Em verdade, a etnografia como teoria (PEIRANO, 2014) aborda a capacidade do pesquisador em compreender cenários e dados etnográficos, e assim conseguir escrever uma etnografia, que é um olhar diferenciado de uma realidade pautada na alteridade. Essa é a abordagem que me orienta.

Compreendo a etnografia como teoria (PEIRANO, 2014) e o afeto como forma de conhecimento (SANTOS, 2011), este último construí no decorrer de minha vida como filho de pesquisadora, acompanhando seus muitos trabalhos na academia, permitindo-me ser afetado pela vida¹ e pelo campo desta pesquisa (FAVRET-SAADA,

¹ O afeto para Favret-Saada (1990) significa o ser humano dispor de capacidade para compreender o sensível a partir da vivência e da experiência humana em sociedades e culturas. A autora explicita que os

1990). Posiciono-me nesta tese como um condutor a fim de compreender e descrever, elucidando minhas trajetórias, as categorias êmicas apresentadas que iluminam a ontologia própria da população de Monte Alegre da Barreta, que é o sujeito e ocupa lugar privilegiado nesta tese.

Construo esta etnografia com o propósito de estabelecer uma produção científica supostamente decolonial. O termo *supostamente* é utilizado com o intuito de elucidar que a decolonialidade não é uma realidade vivida, afinal não é real e nem possível, pois decolonialidade seria a ausência da colonialidade, e a própria ciência é a expressão de uma colonialidade ontológica e epistêmica no que se refere à produção fidedigna sobre uma realidade. Já o conceito de decolonialidade repousa na premissa de superar o colonialismo. Lanço mão da decolonialidade como uma tentativa de ultrapassar perspectivas de colonialidade do ser (CASANOVA, 2003). Também compreendo uma colonialidade que rege a sociedade moderna ocidental, que é a colonialidade do poder (QUIJANO, 2005), na qual o modelo de sociedade capitalista se impõe como modelo final a ser alcançado por todos os Estados numa relação que se dá por premissas de subalternidade (QUIJANO, 2005).²

Arrogar uma decolonialidade seria assumir e proclamar um falso triunfo sobre a colonialidade, uma ilusão que pode trazer falsas compreensões sobre o que seria a colonialidade. Nesse sentido, deixo evidente que o conceito de decolonialidade ainda é balbuciante, pelo menos em minha visão, pois o conhecimento acadêmico por si só já expressa uma colonialidade de formas de produzir e legitimar um conhecimento a partir de outras epistemes. No entanto deve haver um enfrentamento capaz de trazer luz sobre essas discussões. É a etnografia, como teoria, que fundamenta meu ponto de vista e move ainda mais minha inquietude, e é com ela e nela, portanto, que vivo essa inquietação.

A etnografia desponta como alternativa teórica que expressa perspectivas de enfrentamento epistêmico e ontológico, pois antes de ser epistemologicamente revisada para alcançar o status de teoria, ou pelo menos pleitear tal status, a etnografia se

antropólogos deixaram de lado a questão de ser afetados em campo para construir etnografias e dedicou-se a construir categorias para definição do outro, perdendo então sua experiência e sua trajetória de se permitirem ser afetados pelo campo e pelas experiências.

² Emprego o termo decolonial, pois a decolonialidade é considerada por muitos acadêmicos como um debate ainda em construção e que carece de aprimoramento. Ao mesmo tempo que a decolonialidade é uma ficção de uma realidade pautada no não colonialismo, afinal o colonialismo do poder é evidente e potente até os dias de hoje, deixar de mencionar processos de decolonialidade, como afronta à colonialidade, seria normalizar a colonialidade.

concretizou como um método que permitiu que a antropologia figurasse como área do conhecimento científico e fosse sua protagonista. No entanto, a partir de Peirano (2014), a etnografia passa a se destacar, pelo menos para os leitores da autora mencionada que legitimam essa teoria, como uma maneira de teorizar o trabalho antropológico, pois a etnografia, na realidade, é a condição do antropólogo para alçar estranhezas e problematizações acadêmicas peculiares que são possíveis apenas a partir de um olhar etnográfico, o que traz a etnografia não como método, mas como modo teórico de se pensar um cenário de estudo. Finalmente, tomando emprestado o olhar de Vasco (2017) e no exercício de buscar uma decolonialidade, me arrisco a dizer que o olhar antropológico e etnográfico é, sobretudo, o olhar de um ser humano dotado de trajetória específica moldada em perspectivas reflexivas.

A etnografia como teoria (PEIRANO, 2014) pode ser compreendida como uma espécie de teoria decolonial, ou ao menos dotada de um status decolonial, pois sob essa compreensão fundamenta experiências por parte do pesquisador como alguém sensível às diferentes ontologias do mundo e as legitima a partir de coteorizações e superações paradigmáticas da ciência. Ou seja, a etnografia pode ser entendida como teoria dialógica entre ontologias que resultam produções de conhecimento científico alternativo. Também evidencia a alteridade como ferramenta norteadora e legitimadora das epistemes alternativas do mundo.

Para fundamentar as fragilidades da ciência como modelo soberano de produção de conhecimento, tomo como norte a reflexão de Bruno Latour (2004), o qual afirma que a ciência está norteada por interesses dotados de valores que muitas vezes usurpam e deslegitimam conhecimentos alternativos. O autor constrói, no decorrer de sua trajetória, uma definição de “Ciência” e “ciências”, e como elas são desenvolvidas no mundo, discriminando-as como produções científicas que cumprem um papel e uma função social. A “Ciência”, com “c” maiúsculo, pode ser compreendida como uma ciência em que existe uma gênese e um final. Ou seja, uma ciência pronta, limitada dentro de si mesma, fechada, imutável, não importa quem a produza; como uma espécie de explicação do conhecimento incontestável e óbvia por si só, como se as ciências duras ou matemáticas fossem elementares e não tivessem divergências em outras perspectivas – por exemplo, dois mais dois são quatro, e a esse resultado chegamos de forma absoluta e incontestável, independentemente de qualquer adversidade. Em verdade, não há espaço para adversidades. Já as “ciências”, com “c” minúsculo e no plural, são as ciências em constante mudança e dinamicidade – uma construção de

conhecimento que está sempre aberta para debate, discussão e aprimoramento. O plural agregado à ciência com “c” minúsculo é posto para a compreensão de um diálogo entre ciências, ou seja, uma ciência permeia a outra, todas são dinâmicas, em transformação e em construção. A interdisciplinaridade, a multidisciplinaridade e a transdisciplinaridade são perspectivas e resultados de “ciências”. As “ciências” não estão limitadas em seu resultado, que é produzir o conhecimento pelo rigor da produção do conhecimento de cunho científico, mas sim em ultrapassar a finalidade que deu a “ciências” status de “ciências”, uma produção de conhecimento fidedigna. As “ciências” têm como propósito fazer um enfrentamento ou dar valor e utilidade para a Ciência, tal como é a antropologia, uma ciência que está extremamente engajada e envolvida com decisões políticas a partir do seu embasamento não só teórico, mas também empírico. Esse cenário revela que a produção do conhecimento de maneira alternativa permite outros desenhos relacionais de sociedades menores na interface com a sociedade hegemônica (LATOURET, 2014).

Latour, em seu texto “Para distinguir amigos e inimigos no tempo do antropoceno” (2014), credita e relaciona a produção da “Ciência” ao interesse da política hegemônica ocidental regido pelo capitalismo, ou seja, vislumbra a hegemonia do lucro. Assim, a política hegemônica ocidental financia a “Ciência”. A partir do respaldo da “Ciência”, a política hegemônica ocidental apoia-se no discurso científico que proporciona dualidade na discussão científica. Ou seja, a “Ciência” torna-se apenas uma ferramenta que auxilia interesses políticos do capital para fazer contraponto a evidências científicas produzidas pelas “ciências”. O autor utiliza como exemplo as mudanças climáticas, apresenta os negacionistas e os que as confirmam em crivos científicos estas mudanças. De fato, não há conclusão científica que esteja 100% correta sobre a realidade das mudanças climáticas, contudo os que as confirmam apresentam indícios científicos de que elas são reais e estão prestes a acontecer de modo irreversível. Uma vez que a ciência foi construída e estabelecida no mundo moderno como a fidedigna e absoluta forma de produção de conhecimento, a não certeza de produção de “ciências” (que confirmam as mudanças climáticas) deixa dúvidas para que a “Ciência” (que nega as mudanças climáticas) coloque em cheque os resultados das “ciências”. Dessa maneira, sempre haverá dúvida na afirmação das mudanças climáticas e a inutilidade de políticas públicas para a proteção da natureza, pois as “ciências” confirmam e a “Ciência” nega, o que deixa em cheque a própria episteme e a essência científica. Esse cenário de discussão científica para tomadas de decisões políticas finda

impulsionando a exploração da natureza sem obliterações por parte alguma.³ Assim, ciência e política protagonizam decisões embasadas em um processo de interesses sociopolíticos e especialmente econômicos que acabam sendo majoritariamente interesses do capital.

Bem, se existe uma dicotomia em relação à produção científica e como esta toma importância em cenários políticos, ou seja, se há dualidade e guerra de resultados científicos por parte da ciência como episteme a partir da produção de “Ciência” e “ciências”, porque não dar legitimidade e espaço também a epistemias distintas para fomentar debates políticos e tomadas de decisões políticas? Porque a ciência moderna deve ser soberana e legitimadora de tudo e todos, sendo que existem maneiras de se pensar distintas, que perpassam por premissas extremamente pertinentes, como, por exemplo, pelas ontologias e epistemias de povos e comunidades tradicionais, indígenas, entre outras? Não são eles legítimos tanto quanto as outras formas de se conceber e explicar o mundo? Se a política se utiliza da “Ciência” e das “ciências” para empregar e justificar suas ações, talvez algumas outras políticas também deveriam dispor desse diálogo e dessa utilização.

A exemplo desta discussão, pode-se considerar o conceito “*Buen Vivir*” ou *Sumak Kausai*, na língua kichwa. Este pode ser entendido como uma cosmovisão de povos e nações indígenas sobre a compreensão de mundo. Esse pensamento se fundamenta em um equilíbrio entre humano e natureza, no qual a distinção entre ambos não existe, pois todos são seres vivos e devem desfrutar a condição de ser e existir no mundo. Os autores Eduardo Gudynas e Alberto Acosta em suas obras (GUDYNAS; ACOSTA, 2011; ACOSTA; GUDYNAS, 2011; SCHAVELZON, 2015) expressam que o “*Buen Vivir*” é compreendido e interpretado pela sociedade moderna ocidental como uma substituição do conceito de desenvolvimento, como uma espécie de aprimoramento desse conceito que perpassa também pelo desenvolvimento sustentável, pela sustentabilidade, e tudo isso fundamentado no colapso socioambiental vivido pela sociedade hegemônica que reproduz a necessidade de desenvolvimento a partir do crescimento econômico.

Esses autores evidenciam que existe a necessidade de se desvencilhar da perspectiva que norteia o conceito de desenvolvimento na ontologia ocidental, pois ele reflete uma perspectiva colonizadora do poder, já que atende as premissas de

³ A discussão sobre a pandemia de Covid-19 atualiza este debate.

crescimento econômico como forma de desenvolvimento. Dessa maneira, compreende-se que se deve romper com essa premissa de desenvolvimento. Contudo tal ruptura de pensamento exige um processo de descolonização ontológica, exige que novos conceitos endógenos sejam pensados a partir de ontologias outras. Nesse sentido o conceito “*Buen Vivir*” desponta como caminho e exemplo de ontologias não colonizadas que abrangem formas de reprodução de vida alternativas e que refletem em um modo de vida distinto ao que o ocidente reproduz.

Na Bolívia e no Equador, o “*Buen Vivir*” foi inserido na constituição federal com o objetivo de resguardar direitos sociais à população e à natureza, ou seja, valorizando saberes locais, mantendo um ecossistema equilibrado e dando direitos sociais à natureza.

Finalmente, se essa dialética de sobreposição e legitimidade epistêmica está posta, nesta tese ensaio realizar uma construção decolonial das ciências, dando espaço e legitimidade a ontologias alternativas para a explicação de mundo delas mesmas. Nesse sentido, elaboro uma desconstrução epistêmica e decolonial da antropologia, e a etnografia como teoria figura como pedra de toque para compreender categorias êmicas que têm por objetivo explicar e compreender como uma população tradicional escolhe viver a partir de certo modo de vida, mais especificamente como essas categorias êmicas expressam as escolhas ontológicas para viver tal modo de vida. Ou seja, descrevo aqui os conceitos êmicos⁴ que identifiquei em meu campo, que são “*sossego*” e “*gastura*”, embasados por sua ontologia particular, tal como o “*Buen Vivir*”.

Boaventura de Sousa Santos expressa em sua obra seminal *Epistemologias do sul* (2009), articulada com outros autores de notória importância, especificamente antropólogos decoloniais da América Latina espanhola, em especial dos países andinos, que a episteme predominante nas formas de conceber e construir o conhecimento são epistemes eurocêntricas. Ou seja, o eurocentrismo não foi somente uma forma colonizadora do corpo, dos costumes, da cultura e da identidade, mas também das próprias epistemes.

⁴ Êmico e ético são tentativas de separação de interpretações culturais estabelecidas por antropólogos e etnobiólogos. Nesse sentido, interpretações êmicas são as categorias cognitivas e reflexivas dos nativos interlocutores de pesquisadores, e as interpretações éticas são aquelas desenvolvidas pelos pesquisadores que expressam perspectivas analíticas para uma pesquisa [POSEY, D. A. *Interpretando e utilizando a “realidade” dos conceitos indígenas: o que é preciso aprender dos nativos?* Disponível em: <<http://nupaub.fflch.usp.br/sites/nupaub.fflch.usp.br/files/color/posey.pdf>>. Publicação original: POSEY, D. A. Interpreting and Applying the “Reality” of Indigenous Concepts: What is Necessary to Learn from the Natives? In: REDFORD, K. H.; PADOCH, C. (Eds.). *Conservation of Neotropical Forests: Working from Traditional Resource Use*. New York: Columbia University Press, 1992. p. 21-34.]

Então, se sempre foram explícitos os males da colonização em todas suas nuances, por que seguir produzindo conhecimento exclusivamente a partir da episteme científica? Por que ainda subjugamos conhecimentos alheios à ciência, os categorizamos como subalternos e anedóticos, uma espécie de ingenuidade ou infantilidade das explicações de mundo das sociedades marginais em conceber conhecimento e respostas para o mundo? Por que não utilizamos as epistemologias do Sul para também conceber novas maneiras de se ver e estar no mundo de formas alternativas, mesmo não sendo científicas (SANTOS, 2009)? O emprego de epistemologias do Sul, não somente para contribuir e dar continuidade às “ciências”, deve ser também para transformar e revalorizar epistemes alternativas pela própria essência, e legitimá-las como caminhos para se produzir conhecimento. A legitimação de um conhecimento não pode e não deve estar necessariamente atrelada aos critérios da “Ciência” e sequer às “ciências”. Nesse sentido, esta tese utiliza epistemes do Norte (SANTOS, 2009), mas constrói um processo de abandono desta para se concluir como intento decolonial que deságua na resposta para seu núcleo. Como já anunciado, este trabalho tem por objetivo compreender, a partir de um processo decolonizador da antropologia, quais são os motivos que impulsionam a população de Monte Alegre da Barreta, no Pará, a escolher viver na comunidade e distanciar-se do meio urbano.

Para tanto, espero conseguir, em alguma medida, dar conta de contextos de decolonização já debatidos e estudados. Nesse sentido, busco compreender o limite das “ciências” (“c” minúsculo), que é uma episteme, e legitimar ontologias, epistemes e conhecimentos alternativos produzidos por populações periféricas (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1998). Em “Para distinguir amigos e inimigos no tempo do antropoceno” (2014), Bruno Latour expressa como o enfrentamento científico entre “Ciência” e “ciências” se configura de modo desigual e pode ser pensado também como uma batalha perdida, uma vez que a ciência fomenta decisões políticas e de grande poder, desencadeando interesses financeiros extremamente poderosos neste mundo hegemônico moderno e ocidental, o que faz com que decisões sociopolíticas estejam embasadas cientificamente seguidas de um interesse. Assim, qual a legitimidade do conhecimento alternativo, ou melhor, da episteme alternativa? Bem, essas epistemes são marginalizadas e praticamente desconsideradas, sendo levadas como processos infantis evolucionistas do conhecimento humano.

Nesse sentido, a ciência sempre terá dois lados em um debate, o que finda por incentivar, por exemplo, financiadores da “Ciência” que acabam contemplados com o

debate acadêmico em prol de seus interesses políticos. Dessa maneira, as “ciências” se encontram em xeque pela própria natureza, haja vista que é supostamente⁵ precisa e irrefutável, e se existem estudos científicos capazes de debater um mesmo acontecimento de maneiras distintas, então quem produz “Ciência” (cientistas financiados por interesses privados) sempre despondará em vantagem em relação a quem produz “ciência” (cientistas financiados e comprometidos em desenvolver ciência em seu estado da arte e para uso social). Esse cenário não pode ser compreendido apenas como debate científico, mas sim como debate que permite reconhecimento e produções decoloniais, pois ciência e política são formas também de colonização. Repensar o debate perdido/desigual (LATOURET, 2014) de conclusões científicas entre “Ciência” e “ciências” significa estabelecer outras formas de enfrentamento, abrindo espaço também para legítimas ontologias e epistemes alternativas.

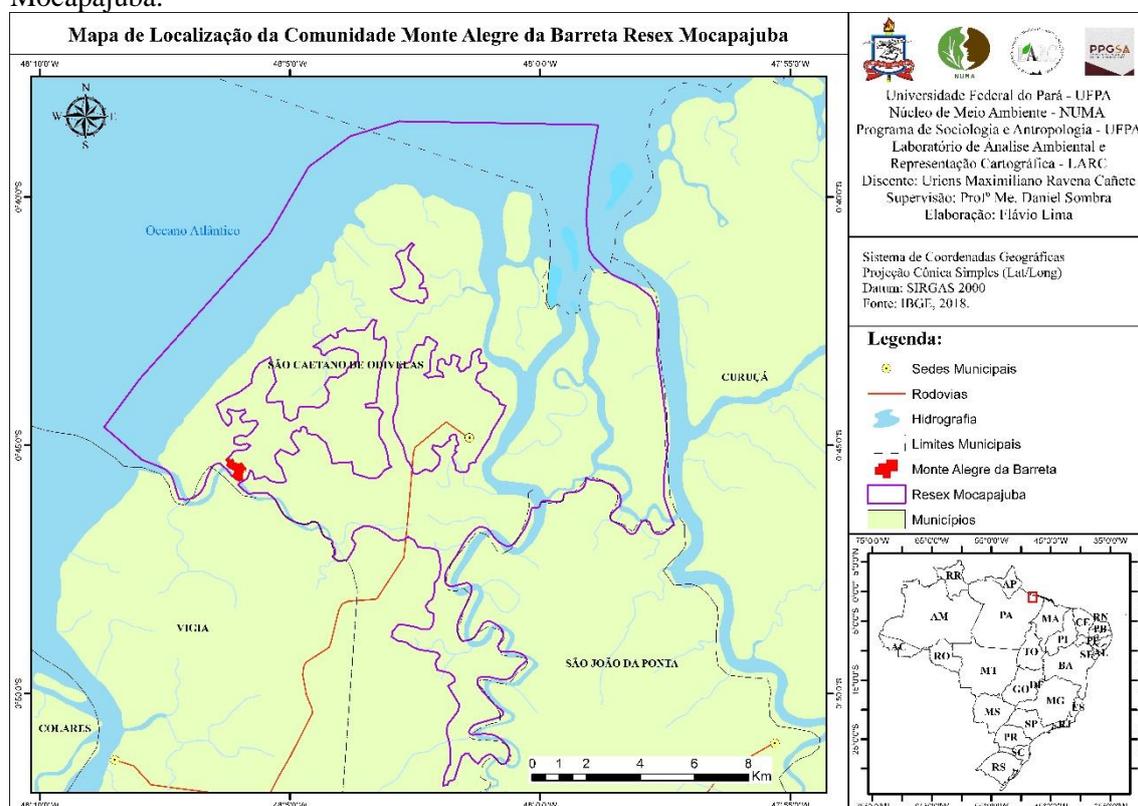
Entendo e visualizo, assim, a possibilidade de ser estabelecida outra perspectiva de enfrentamento. Este pode ter caráter libertador, no qual outras ontologias, epistemes, “ciências” e formas de produção de conhecimento se igualam ao patamar de produção de conhecimento, em nada perdendo para quaisquer “ciências” ou “Ciência” e epistemes, como qualquer outra forma de produção de conhecimento legítima. Ao problematizar a relação entre outras ontologias, epistemes, “ciências/Ciência”, não tenho por intuito diminuí-las na relação com as anteriores, mas apenas tratar da perspectiva de que esse conjunto de formas de produzir conhecimento não apresenta um caráter hierarquizador entre si. A irrefutabilidade científica deve ceder lugar à perspectiva plural da produção de conhecimento.

Compreendo, portanto, que a produção de conhecimento pode ser entendida como toda e qualquer maneira de conceber, pensar, explicar e representar o mundo, ou seja, as explicações de mundo de sociedades periféricas são modos, dentre muitos, de produção de conhecimento tal como a ciência, sendo que esta não desponta como exclusiva em se tratando de produção e modos de se ver, pensar e compreender o mundo. Ou seja, “ciências” e “Ciência” são apenas pedras de um mosaico que compõem um cenário muito mais vasto e complexo de formas de se explicar o mundo.

⁵ Os avanços científicos mostrados na história da humanidade evidenciam uma gradativa evolução em teorias e práticas científicas, assim não é possível legitimar irrefutabilidade e soberania eterna a uma teoria ou a uma conclusão científica. A partir dessa compreensão de ciência, justifico o uso do termo supostamente.

Nesse sentido, proponho uma desconstrução epistêmica e decolonial da antropologia. Para esse intento, uso como cenário empírico a comunidade⁶ de Monte Alegre da Barreta, localizada no município de São Caetano de Odivelas, no estado do Pará, especificamente na microrregião do salgado paraense⁷ e mesorregião do nordeste paraense, a aproximadamente 80 quilômetros da capital e inserida no território da Reserva Extrativista Marinha (Resex-Mar) Mocapajuba (ATLAS DO DESENVOLVIMENTO URBANO NO BRASIL, 2013). Abaixo o mapa 1 situa a localidade.

Mapa 1. Mapa de localização da comunidade de Monte Alegre da Barreta na Resex-Mar Mocapajuba.



⁶ Não é minha intenção fazer um trabalho marcado pela abordagem de estudos de comunidade amazônica que caracterizaram particularmente a antropologia brasileira, como Eduardo Galvão e Charles Wagley. No entanto compreendo comunidade a partir da premissa conceitual de Wagley (1988), um grupo de seres humanos que estabelecem relações culturais específicas em suas organizações sociais, desde relações mais simples às mais complexas. Mais uma vez declaro que esta etnografia destoa da percepção clássica da etnografia referente a uma descrição densa de uma realidade. Ela se pauta em uma teorização sobre a realidade local e na tentativa de explicar como cheguei à compreensão das categorias êmicas que o campo me apresentou.

⁷ Os zoneamentos foram repensados e categorizados novamente em 2010, contudo a classificação antiga ainda permeia o meio acadêmico e também o social. Atualmente, a região do salgado paraense a que faço referência faz parte do Zoneamento Econômico Ecológico (ZEE) da Zona Leste do Estado do Pará, instituída pela Lei nº 7.398/2010. Mas para esta tese, uso a definição local, originada na interlocução com os moradores de Monte Alegre. Estes definem sua região como o “salgado paraense”, assim utilizarei tal terminologia até o final desta tese.

Essa escolha não é aleatória. A área onde a comunidade surgiu e se desenvolveu passou por diferentes processos de relação com a sociedade do entorno, o que lhe confere um caráter particular na intenção de tomá-la como fonte de reflexão para a questão que engendra esta tese. Essa região figura como um lugar de ida e vinda em processos históricos mais amplos, com reflexos nas trajetórias individuais dos moradores.⁸ Entendo-a, ainda, a partir do conceito de sociedade bilocal⁹ (SAHLINS, 1997), dado que Monte Alegre se apresenta como uma comunidade formada por pessoas que já estiveram ou estão com certa frequência em centros urbanos, especialmente na capital do Pará, Belém.

A maior parte das pessoas em Monte Alegre tem parentes na capital e os visita. No entanto a estada em Belém não é uma prática muito desejada, pois ir ao centro urbano requer um esforço imenso por parte dos moradores de Monte Alegre. Não me refiro ao esforço financeiro e de disponibilidade de tempo, que também são motivos relevantes para evitar as viagens à capital, mas sim ao que eles chamam de *gastura*. Eles expressam na *gastura* o cansaço e o desgaste físico e mental consequente, especialmente para fazer algo que lhes demanda um esforço muito grande. A *gastura* também pode ser compreendida como exaustão física e mental.

Visitar, frequentar, viver em centro urbano e estar no centro urbano demanda uma mudança de cotidiano que causa um imenso desconforto. Encarar a rotina e apenas estar em Belém é motivo de moléstia emocional que também desencadeia incômodo físico, pois para eles a rotina da cidade é um sacrifício. Tomo *gastura* como um conceito nativo que para mim funciona como dado etnográfico importante para a construção dos argumentos que envolvem esta tese, uma vez que, como já mencionado, compreendo o fazer etnográfico como um processo teórico e reflexivo (GUBER, 2001; PEIRANO, 1998).

Finalmente, percebe-se no discurso dos moradores de Monte Alegre um anseio e uma vontade de morar na comunidade e não frequentar centros urbanos, mesmo que

⁸ São Caetano de Odivelas, particularmente, tem sua história vinculada ao município de Vigia de Nazaré, que figura como o mais antigo município do Pará, fazendo contraposição inclusive a Belém. Não é intenção deste trabalho assumir essa discussão, mas evidenciar que a trajetória histórica dessa região foi perpassada pelos diferentes movimentos econômicos que desenharam o processo histórico do Pará. A região do salgado paraense integrou a área de colonização Belém-Bragança, sendo foco dos diversos movimentos econômicos que marcaram o estado: das drogas do sertão à economia do cacau, da borracha, e finalmente às culturas de subsistência, particularmente a mandioca. Vale ressaltar que o capítulo 4 desta tese tratará sobre o histórico de Monte Alegre.

⁹ As populações as quais me refiro são “sociedades bilocais” (SAHLINS, 1997). Esse conceito expressa uma sociedade que permeia dois ambientes, o urbano e rural, com suas devidas particularidades.

pequenos, como a própria sede municipal de São Caetano de Odivelas, que dispõe de apenas dezessete mil habitantes. Essas pessoas desejam permanecer na comunidade desenvolvendo seu modo de vida, fazendo escolhas que as distanciam de centros urbanos. Por fim, compreendo que o conhecimento construído por elas, o qual embasa as decisões tomadas para morar em Monte Alegre e ter incômodo em morar ou frequentar centros urbanos, se fundamenta no afeto como modo de construção de conhecimento (SANTOS, 2011). Essa é uma categoria que perpassa pela filosofia desde Platão até Deleuze. O afeto é uma habilidade que pode ser compreendida como um bloco de sensações compostas por perceptos e afetos: 1) percepto – paisagens não humanas da natureza; 2) afetos – devires não humanos do homem (DELEUZE & GUATTARI, 2010). Ou seja, o afeto representa as sensações do corpo e da mente que permitem elaborar e compreender sentidos e sentimentos da vida e do mundo. A partir do afeto, as pessoas de Monte Alegre e eu mesmo (SANTOS, 2011; FAVRET-SAADA, 1990) construímos conhecimento que norteia nossas escolhas e se transforma em alternativa de construção de conhecimento para além da ciência, caracterizando-se assim como caminho de construção de conhecimento a partir da experiência afetiva que influencia diretamente o corpo (físico/psíquico) (SANTOS, 2011; FAVRET-SAADA, 1990).

Assim, este estudo, ao tomar Monte Alegre como caso empírico que embasa e ilumina o argumento central reflexivo que o movimenta, tem seu núcleo na relação intrínseca entre humano e natureza, expressa num modo de vida que representa uma ontologia específica. Ou seja, a população de Monte Alegre, ontologicamente, vive seu modo de vida atual, pautado em uma peculiar relação entre humano e natureza, porque construiu uma ontologia distinta.¹⁰

Parto do pressuposto de que tal movimento se baseia em valores orientados por uma compreensão de mundo que aqui permito chamar de ontologia e de cosmologia¹¹

¹⁰ Mesmo sendo insistente, devo reafirmar que a metodologia para fundamentar esta reflexão não poderia ser outra se não a apresentação de categorias êmicas que foram percebidas e debatidas a partir do acúmulo de leituras que tratam da discussão decolonial do conhecimento. Ampliando a discussão, ao passo que a condensa, a questão que me move volta-se aos motivos que desenham, entre seus moradores, o desejo de morar em Monte Alegre. Apenas etnografar, em uma perspectiva de método, não me levaria a essa resposta. A partir dessa premissa que elaboro como escolha estratégica a abordagem decolonial de uma etnografia como teoria, ainda que reconhecendo as questões contraditórias sobre o conceito decolonial, já mencionadas, envolvidas nesse processo.

¹¹ Tomo emprestada a definição de cosmologia de Arhem citada por Wawyzniak (2003) e Maués (2012): “um constructo cultural holístico por um conjunto de representações e saberes que orientam os indivíduos, moral e existencialmente, na sua interação com a natureza. No caso amazônico, trata-se de um sistema de pensamento em que a maioria dos seres, humanos e não-humanos, compartilham das mesmas

que valorizam elementos diferenciados daqueles que guiam o ser e o existir de indivíduos submetidos à lógica da sociedade maior. Esse movimento parece estar organizado em uma percepção de mundo construída numa relação direta com a natureza, e tal relação é a responsável por escolhas tão diferenciadas. Ou seja, a relação dos humanos com a natureza pauta a escolha deles por desenvolver um modo de vida específico e dispor de elementos naturais e feitos pelo ser humano para que essa vida seja possível.

Estruturei esta tese em sete capítulos contando com a introdução como o primeiro e somando-se a tudo as considerações finais. Nesse sentido, exponho e descrevo os capítulos a seguir.

No segundo capítulo, intitulado “**Metodologia: vivendo a vida e construindo o fazer etnográfico**”, apresento meu histórico de vivências e experiências etnográficas,¹² uma vez que foram elas que construíram minha percepção de campo e toda a trajetória de pesquisa que experienciei até a escolha e o desenho do objeto desta tese. Essa trajetória compõe o cenário de compreensão da etnografia não apenas como método, mas como teoria antropológica. Mariza Peirano (1995; 2013) e Rosana Guber (2010) fundamentam o processo de compreensão da etnografia como teoria, e tal reflexão toma protagonismo na construção deste capítulo. Essas autoras me inspiraram a problematizar a etnografia e me obrigaram a travar uma reflexão pessoal sobre quem eu sou teoricamente, visto que a etnografia é a teoria vivida. O capítulo, então, se divide em duas seções. A primeira objetiva descrever meus percursos pessoais até finalmente ingressar na universidade. Mais especificamente minha trajetória como filho de uma antropóloga, pesquisadora e professora, que foi compelido a acompanhá-la na maioria de seus compromissos profissionais. Compreendo que isso me permitiu um contato com a pedra de toque da antropologia, que é a alteridade, assim como a etnografia como método. Ser também participante¹³ permitiu me familiarizar com a estranheza e a

faculdades, comportamentos e códigos morais atribuídos ao homem [refere-se ao ser humano] (DESCOLA, 1992, 1997), formando uma oportunidade de pessoas ordenadas conforme os mesmos princípios (ARHEM, 1993)” (WAWYZNIAK, 2003, p. 41).

¹² Santos (2009) expressa que as experiências vividas por um ser constroem não somente as formas de ser, pensar e estar no mundo, mas a construção epistêmica do pensar. Nesse sentido, Descola (2007), afirma em seus relatos teorizados em campo, que sua mudança como ser foi para além da alteridade ou da sua prática, ele se desconstruiu até mesmo em sua forma de conceber um “raciocínio lógico”, pois o senso comum do lógico racional do Norte está a um abismo de distância da episteme do Sul. Para tanto, a mescla de construção epistêmica que expresse em minha trajetória evidencia e se justifica nessas obras fundamentais para compreender o contexto da minha teorização.

¹³ Esta terminologia autoral evidencia o resultado de minha trajetória ao lado de minha mãe, uma acadêmica que me levava a todos os seus compromissos profissionais, do campo à sala de aula, até a

problematização etnográfica que posteriormente, já como doutorando de sociologia e antropologia, fizeram sentido para perceber e compreender a etnografia como teoria (PEIRANO, 2013). Ainda construo um texto sobre minha teoria vivida que desponta também como tessitura na busca da construção de uma competência antropológica articulada a minha trajetória acadêmica, que, por fim, deságua no problema deste trabalho. A segunda seção desse capítulo descreve parte da minha trajetória como doutorando inserido em um projeto de extensão que abriu espaço para diversas viagens de campo, as quais me seduziram e encantaram para desenvolver uma pesquisa na localidade de Monte Alegre. O projeto em questão, “Empoderamento, Ethos Local e Recursos Naturais: A Cartografia Social como Estratégia para a Elaboração de Planos de Ação em RESEX’s Marinhas do Salgado Paraense”, me permitiu proximidade com a população de Monte Alegre, e isso descreve parte do campo que originou o problema desta tese.

O terceiro capítulo, “**Os moradores de Monte Alegre da Barreta e seu modo de vida: por que e como este lugar me instigou**”, descreve minha inserção na comunidade. Tal ingresso aparece como um passo importante que permite desvelar as agruras do trabalho etnográfico e, igualmente, figura como uma estratégia de apresentação parcial¹⁴ do lugar. Assim, esse capítulo tem por objetivo apresentar as dificuldades vividas na inserção do campo articuladas a uma percepção metodológica da etnografia, bem como abrir diálogo da etnografia como teoria. A estratégia metodológica para esse intento repousa, como mencionado, na minha narrativa de inserção no lugar, no entanto isso não acontece aleatoriamente, mas como resultado da conversa com os moradores que se mostraram os principais interlocutores no transcórre do meu trabalho de campo. Portanto, a primeira seção se detém no estigma que marca o trabalho de campo movido pela necessidade de teorização e adequação do cenário empírico ao escrutínio e esquadramento da teoria. Trata-se de uma seção marcada pelas minhas angústias de chegada ao campo, pelas primeiras interlocuções e pelo impulso de empregar categorias analíticas no afã de lograr o encaixe entre teoria e empiria. Ressalto aqui, particularmente, meu olhar sobre o porto de Monte Alegre, no qual busquei incessantemente o uso da categoria conflito como ponto de partida para o

reuniões como chefe de gabinete de Icoaraci (distrito de Belém). Nesse sentido, eu fiz uma espécie de observação acompanhante de uma antropóloga.

¹⁴ Se no capítulo anterior Monte Alegre é apresentado de modo preliminar, neste outros aspectos da comunidade vêm à cena, daí o uso da expressão “parcial”. Em verdade, este trabalho tenta fugir de uma descrição convencional do campo.

cotidiano da comunidade, contudo não o encontrei como imaginava, tendo a busca pela categoria em campo me permitido intensificar minhas relações com os interlocutores. Essa relação possibilitou a compreensão, depois, das ontologias que regem a vida daquelas pessoas. Na sequência, na segunda seção, descrevo o dia a dia de Monte Alegre visto por um completo estranho que, com o passar do tempo, integra alguns espaços coletivos e deles subtrai percepções elementares do cotidiano, ainda nebulosas, pois as questões mais densas seguiam veladas diante da desconfiança dos moradores frente a minha presença. É nessa seção que descrevo a paisagem de Monte Alegre, as atividades corriqueiras na escola, nos bares, nos caminhos e no porto. Nela, constam as falas e os principais interlocutores que deram luz a essas percepções. Finalmente, na última seção, descrevo o período iniciado a partir do ingresso e da estada na casa de minha principal interlocutora em Monte Alegre, sra. Jerusa. É nessa seção que os pontos nebulosos passam a se revelar e a dar sentido a um cotidiano que, mesmo já conhecido, se mostra novo para mim. Aqui, a história formal, articulada com os relatos dos novos interlocutores que chegaram nesse período do campo, permite apresentar a narrativa de Monte Alegre.

O quarto capítulo, **“A inserção de campo de como uma dificuldade metodológica da etnografia: etnografando uma teoria”**, tem também por objetivo situar Monte Alegre da Barreta, pois o município de São Caetano de Odivelas e o estado do Pará são localidades que influenciam e se constroem socioculturalmente em uma imensidão de particularidades que dão vida e alma ao modo de vida de Monte Alegre. Tendo essa interligação como ponto de referência, na primeira seção descrevo parte da história do Pará, e então, na sequência, situo São Caetano de Odivelas, um município folclórico caracterizado por sua população, sua cultura e seus recursos naturais, como o caranguejo e o pescado. Também conhecido historicamente como um dos municípios mais antigos do estado. Na segunda seção descrevo duas versões estruturais da história de Monte Alegre. A primeira se dedica a dar voz à história da comunidade contada e legitimada pelos moradores mais velhos, acima de 60 anos. Para tanto, a sra. Jerusa protagoniza essa história oral. Em seguida, outra versão estrutural surge, mas a partir dos moradores mais jovens, que reivindicam uma versão mais precisa e atualizada, referenciada historicamente pelos livros didáticos e por alguns registros históricos. Assim, para essa seção, a categoria “história oral”, construída por Paul Thompson (1998), torna-se essencial na condução dos relatos desses moradores. Por fim, na terceira seção, após o afunilamento histórico e as pequenas introduções ao local,

apresento a tese especificando-a em perspectivas metodológicas da etnografia, dando a ela esqueleto, carne e sangue. Descrevo as principais atividades na relação com a natureza, as quais orientam a vida dos ocupantes de Monte Alegre. Introduzo o ambiente a partir da descrição que os moradores fazem da pesca. Uso como estratégia os episódios vividos em campo que tive a oportunidade de compartilhar. Também faço a descrição da relação e das atividades vinculadas a terra, usando da mesma estratégia metodológica voltada aos episódios vividos.

No capítulo cinco, “**Monte Alegre da Barreta – São Caetano de Odivelas – Pará – Brasil**”, conduzo o leitor em um pensamento complexo pautado em quatro etapas de iluminação e compreensão teórica, divididas em dois itens. O primeiro se refere à ciência como construção de conhecimento, assim como fundamenta a antropologia como um conhecimento científico construído a partir da alteridade e capaz de sensibilizar construções de conhecimentos científicos para além de perspectivas coloniais. O segundo, figura com a corrente decolonial da antropologia como ciência, etapa que protagoniza a transição de compreensão ontológica do nativo amazônico, interlocutor da tese. Finalizo com a construção de uma legitimação epistêmica e ontológica a partir de perspectivas dos interlocutores que desembocam em conceitos ênicos. A ontologia de populações tradicionais¹⁵ vai além da interpretação do conhecimento científico: são alternativas de construção de conhecimento, tal como é o conhecimento científico, ou seja, um modo diferente de se ver, perceber e compreender o mundo, como a religião, a filosofia, entre outros.

O sexto capítulo, “**Decolonialidade do conhecimento como alternativa ontológica de se viver a vida**”, apresenta uma breve perspectiva histórica da antropologia como ciência e como ela se embasou em uma perspectiva decolonial. Finalmente, ingresso na dicotomia da decolonialidade e apresento uma visão sobre o caso da decolonialidade como um exercício necessário para que a discussão da

¹⁵ A definição de populações, povos e comunidades tradicionais é variada. Desde instrumentos jurídicos, administrativos, passando pela discussão acadêmica. Esse conceito assume diversos contornos, utilizam-se neste trabalho os conceitos elaborados por Almeida (2008 a), Cunha e Almeida (2001) e Diegues (1993, 2008), que enfatizam, cada um a sua maneira, duas características essenciais dessa categoria analítica: a dimensão de uma identidade jurídica e política do conceito, bem como a dimensão socioambiental atrelada a ele. O conceito jurídico adotado repousa na definição encontrada no Decreto nº 6.040/2007, que assim se manifesta em seu artigo 3º, inciso I: “Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição” (BRASIL, 2007).

pluralidade de formas de se conceber a vida, epistemes, conhecimento, ontologia, modos de vida, entre outros, sejam legítimos e tão autênticos quanto valores sociais modernos ocidentais.

O último capítulo, **“Trajetórias e cotidianos: entre ontologias e escolhas”**, conclui e solidifica a resposta deste estudo, o qual versa sobre uma etnografia êmica possível e sobre os motivos que impulsionam os moradores de Monte Alegre a escolher morar na comunidade. Essa escolha está pautada em um modo de vida particular, o qual se caracteriza pela estreita relação entre os humanos e a natureza. O sexto capítulo, então, considera o sentido da vida para os moradores de Monte Alegre da Barreta. No transcorrer do campo, nas conversas travadas, na convivência compartilhada e na experiência do modo de vida deles percebi duas categorias êmicas que são reveladoras, pois estão presentes nas falas e desencadeiam percepções ontológicas complexas que se expressam no viver deles: *gastura* e *sossego*. Discorrer sobre essas categorias foi um desafio, pois vão além da episteme científica e também de meus limites ontológicos como pessoa e pesquisador. Isso demandou um esforço de alteridade epistêmica imenso, como descrito no decorrer deste trabalho, o que, por consequência, também demandou uma extensão textual sobre as categorias para que elas atingissem sua plenitude compreensiva por parte do leitor e de minha parte também. Para tanto, esse capítulo descreve as categorias *gastura* e *sossego* articuladas a premissas decoloniais do conhecimento, epistemes e ontologia.

Concluo a tese afirmando que nós não seguimos ser o outro (GEERTZ, 2005), mesmo em um mundo globalizado, onde a percepção de diferenças ontológicas dentro de centros urbanos e entre populações sejam tão reduzidas. Também concluo que as ontologias, as epistemes e os modos de vida alternativos são peculiares a cada população do mundo, sendo esta a minha percepção sobre os moradores da comunidade pesqueira Monte Alegre da Barreta.

2. METODOLOGIA: VIVENDO A VIDA E CONSTRUINDO O FAZER ETNOGRÁFICO

A etnografia é protagonista nos estudos antropológicos e desponta nessa condição por ser a pedra de toque metodológica que fundamenta essa disciplina como ciência (MALINOWSKI, [1922]1984; GEERTZ, 1989; CLIFFORD, 1998; PEIRANO, 2014; GUBER, 2001). Nas últimas décadas, muito se tem discutido sobre uma nova maneira de vê-la e utilizá-la (GUBER, 2001; PEIRANO, 2014; VASCO, 2017), pois talvez não seja exclusivamente uma ferramenta metodológica em sua plenitude, mas esteja alçada em algo ainda pouco compreensível para iniciantes e até mesmo experientes antropólogos, que é a etnografia como teoria.

Divido este capítulo em duas seções. Inicialmente trato da desconstrução do uso da etnografia como ferramenta metodológica para a condição daquele que etnografa. Essa afirmação se sustenta na abordagem teórica construída por Mariza Peirano (2014) sobre a etnografia como instrumento antropológico que vai além do método, pois se configura também como uma maneira de teorizar contextos empíricos. Nesse sentido, elaboro uma construção textual sobre a desconstrução da etnografia vista exclusivamente como método, e situo a mim mesmo, expressando minha trajetória pessoal, sendo afetado e me permitindo ser afetado (FAVRET-SAADA, 1990), na compreensão dessa afirmação tão distante dos manuais etnográficos da antropologia. A segunda seção situa o lugar de estudo na condição particular que é Monte Alegre da Barreta, uma comunidade tradicional bicentenária, localizada no litoral do estado do Pará, e que, em 2014, teve parte de seu território aquático transformado em território da Reserva Extrativista Marinha Mocapajuba (Resex-Mar Mocapajuba). Apresento como conheci o local, como ele se tornou instigante e atrativo à pesquisa, e finalmente como e por que teorizei um problema de pesquisa a partir das experiências vividas ali.

2.1 Etnografia não é método: sendo afetado pela antropologia e pela etnografia a partir da trajetória pessoal

Na abertura do texto “Etnografia não é método”, Peirano (2014) argumenta que a estranheza e a problematização, peculiares ao fazer etnográfico, advêm de uma trajetória que molda o antropólogo e na qual nada mais passa sem o olhar reflexivo que

o fazer etnográfico engendra. De fato, o texto da autora foi e é inspirador para mim, ao passo que ilumina os argumentos dos quais lanço mão para pensar e apresentar meu problema de pesquisa. Orientado por Peirano (2014), mas também por Guber (2001), recorro aos momentos de minha vida que contribuíram e moldaram meu olhar.

Acredito que seja importante situar minha condição pessoal de doutorando em processo de amadurecimento no uso das habilidades para a construção etnográfica. Nesse sentido, penso que informações importantes que marcaram meu olhar merecem ser descritas, portanto me remeto à condição de filho de antropóloga, uma vez que foi esse privilégio que me deu a oportunidade de estar presente na construção e solidificação de sua trajetória como pesquisadora, o que marcou meu olhar de modo indelével. Assim, me deixei ser afetado (FAVRET-SAADA, 1990) pela antropologia de maneira involuntária, e mais tarde eu resgataria esse viver para fundamentar-me de forma mais rigorosa e completa como antropólogo. Foi a experiência da teoria antropológica vivida que me permitiu perceber as categorias êmicas que são resultados desta tese.

Não há como desconsiderar essa vivência, de certa maneira híbrida, entre a condição familiar¹⁶ e um cotidiano acadêmico involuntário,¹⁷ e não a descrever como ponto importante que orienta o argumento desta reflexão. Não quero cansar o leitor com histórias pessoais, mas não posso me esquivar da minha trajetória como “observador acompanhante” de uma antropóloga. Para tanto, escolho aquelas histórias que, de fato, marcaram meu olhar e, mesmo após anos, as tenho na memória e a elas me remeto para viver a experiência etnográfica, além de serem as memórias que solidificaram a leitura e

¹⁶ Novamente minha intenção não é cansar o leitor com histórias pessoais, mas ao olhar para minhas vivências na condição de filho de antropóloga e professora, vejo o diferencial na maneira como as informações, me eram passadas, em como a própria antropologia, marcada pela alteridade orientava o conduzir de minha mãe sobre minha formação. Não estou fazendo uma apologia à condição que tive, mas me remeto ao reconhecimento de como a alteridade e a relativização aplicadas aos contextos culturais constroem um olhar e uma postura diferentes diante da vida. Hoje me dou conta de como fui conduzido, na formação da personalidade e do caráter, através desses movimentos e como eles me desenharam e perfilaram meu olhar sobre o mundo. O empoderamento proporcionado pelo conhecimento como caminho emancipador vivido por minha mãe me proporcionou uma educação libertadora. De certa maneira, hoje me vejo como pessoa, uma espécie de prática sobre a teoria acadêmica que minha mãe escolheu seguir para educar-me além de ser filho.

¹⁷ Quando criança, minha mãe nos levava, a mim e meu irmão, às salas de aula onde lecionava no projeto de interiorização da UFPA, particularmente no campus de Abaetetuba. Nós a acompanhávamos nas viagens percorrendo e nos banhando em um sem número de igarapés entre o porto do Arapari e o nosso destino, o campus da UFPA, em Abaetetuba. Essa vivência foi marcante, pois desenhou em nossa personalidade o prazer na relação com a natureza, ao passo que nos possibilitou, ainda que sem saber, relativizar nossa vida e nosso cotidiano por meio do contato com essa realidade do interior do baixo Tocantins em particular.

a reflexão sobre a teoria antropológica e o método etnográfico, me permitindo compreender finalmente porque ambos se fundem.

Minha mãe, Voyner, ainda como mestrande de antropologia, esteve, com alguma frequência, engajada em projetos de pesquisa e extensão, nos quais ela figurava como antropóloga responsável por um movimento de alteridade. A alteridade nos transforma, e o processo é de fato sensibilizador do ser humano. O processo se consolidou para ela, o que lhe rendeu uma frase que posteriormente passou a fazer sentido para mim: “Após se tornar antropólogo, você nunca mais se desvencilha dessa condição”. Palavras semelhantes também me foram ditas por uma professora da Universidade Federal do Pará (UFPA), com outro formato, mas de mesmo sentido: “Depois de ligar a máquina etnográfica, ela nunca mais para de funcionar”. Essa afirmação foi proferida pela professora Wilma Leitão, na condição de professora convidada e expositora de seus projetos de pesquisa durante a disciplina populações haliêuticas, ofertada e ministrada pela professora Lourdes Furtado no transcorrer do curso de doutorado no Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA/UFPA).

Essas palavras trazem luz ao texto de Peirano (2014), “Etnografia não é método”, pois problematizam o que por muito tempo foi firmado como um componente metodológico na antropologia, dado que a etnografia é o método que fundamenta e sustenta a antropologia como ciência. Contudo, se o fazer etnográfico compõe o cotidiano do antropólogo de maneira involuntária e instintiva, a etnografia pode figurar mais como um meio de teorizar cenários do que um método a cumprir, uma etapa da construção etnográfica como um método que compõe a ciência antropológica.

A etnografia pode ser repensada como um modo de enxergar o mundo que nos rodeia, e esse olhar que os antropólogos dispõem não é construído apenas com a teoria, mas especialmente de empirias e sensações de vivência que o tempo proporciona. Na tentativa de oferecer cientificidade à antropologia, a etnografia como método é pensada por Malinowski ([1922] 1984) a partir de uma estratégia de elaborar uma ciência fundamentada em objeto, método e teoria. Nesse sentido, não poderia ou não seria legítimo dar ao mesmo tempo à teoria e ao método um mesmo fazer. É nesse nascedouro que a etnografia desponta como método que compõe um desenvolvimento prévio e póstumo de sobreposição de conhecimentos, pois se experiencia o cotidiano do outro, compreende a vida simbólica do outro, mas se despreza a explicação do outro sobre ele mesmo e se classifica tal realidade de acordo com a teoria do pesquisador. Ou seja, a construção científica da antropologia, ao menos em sua origem, na verdade não

vai além de uma colonização de epistemes e ontologias, uma colonização de saberes, em que se deslegitima o êmico e se legitima o ético, uma espécie de desqualificação do outro para qualificar o eu.

De todo modo, em uma perspectiva de interface da antropologia com as demais ciências, fazer etnografia seria exclusivo de antropólogos pelo fato de o método antropológico ser desenhado e autenticado pelo fazer etnográfico, o qual, articulado a uma teoria, leva à proposição de que a teoria compõe a etnografia. Contudo Peirano (2014) nos leva para além dessa compreensão quando mostra como a etnografia pode ser entendida a partir de um emaranhado em movimento dos conhecimentos da pessoa que a pratica, sendo que esse conhecimento pode ser acadêmico ou não, no sentido de que a etnografia é o ato de problematizar. Orientado por essa proposição, a etnografia é compreendida por mim como um emaranhado de conhecimentos e tempo de vida refletidos em uma produção etnográfica no contexto da própria vida. Ou seja, podemos construir etnografias ou pseudoetnografias apenas em pensamento e em várias etapas de um único dia. Acredito que etnografia possa ser uma forma de pensar.

Mariza Peirano (2016) destaca que um trabalho de cunho etnográfico está para além do protocolo marcado pelos procedimentos que envolvem a ida do pesquisador a campo, cumprindo uma lista de critérios que a antropologia estabeleceu rigorosamente para estipular e cunhar a etnografia como método exclusivo e formador desta como ciência.¹⁸ Em seu texto “Etnografia não é método”, Peirano (2014) lança mão de uma conclusão perturbadora e subversiva para nós, aprendizes de antropólogos, dentro de uma realidade extremamente normativa, fazendo uso de uma experiência cotidiana, na qual destaca que, para além das travessias e viagens ao outro distante, o que importa na etnografia é a “potencialidade do estranhamento, do insólito da experiência, da necessidade de examinar por que alguns eventos, vividos ou observados, nos surpreendem”, e segue afirmando que “é assim que nos tornamos agentes na etnografia, não apenas como investigadores, mas como nativos/etnógrafos” (p. 379).

Então onde começaremos nossas etnografias, para que elas servem se não figurar como método? Se é um método, não teríamos supostamente o controle da hora e do

¹⁸ Destaco aqui, particularmente, o seguinte argumento da autora: “tenho proposto que etnografia não é método. Dizer que se utiliza o método etnográfico é um artifício, um jargão para não-iniciados, com o objetivo de dar sustentação, quiçá científica, à pesquisa, inferindo que se farão entrevistas, genealogias, mapas, gráficos, observações em campo que podem ser de grande valia, mas não resumem o empreendimento etnográfico – são apenas, se tanto, algumas técnicas de investigação que, embora direcionadas, não necessariamente levam à compreensão antropológica” (PEIRANO, 2016, p. 237-238).

local de onde elas começariam a acontecer, ou melhor, usaríamos o método etnográfico apenas como composição metodológica de uma pesquisa (PEIRANO, 2014)?

Na verdade, etnografia é como um modo de vida que o antropólogo conseguiu compreender a essência ou conseguiu internalizar a essência. Existe uma teorização dinâmica que nos transforma continuamente, e podemos chamar isso de etnografia, uma teoria que foi construída com conhecimento acadêmico e percepção empírica, mas sobretudo com o tempo que nos demanda internalizar os sentidos que esse exercício promove. A etnografia se transforma na sensibilidade como um modo de vida, uma espécie de *modus operandi* do antropólogo, ou qualquer outra pessoa que internalizou essa essência.¹⁹ Não sei se eu deveria me colocar como modelo, pois temo soar prepotente, no entanto é apenas esse exemplo de que disponho para legitimar a reflexão que apresento. Então, após três anos no curso de doutorado, finalmente algumas coisas que me eram habituais, hoje em dia não são mais, evaporaram de meu cotidiano; não consigo pensar mais da mesma maneira, como, por exemplo, rir de piadas de cunho discriminatório, tão recorrentes na sociedade.²⁰ Para mim, é incabível sorrir. Construí em mim mesmo a alteridade de pensar como algumas minorias e, afinal, o que antes era cultural, tornou-se anticultural para mim.

Não se pode pensar que a gênese da antropologia é exclusivamente domesticadora ou colonizadora. Em verdade, na antropologia, o pensamento colonizador da ciência se propôs a discutir e a considerar alternativas de modos de vida tais como a legitimação do modo de vida dos estranhos, do outro (GEERTZ, 2003). Ao se propor a pensar o outro, o diferente, ainda que em moldes herméticos, deixando, pois, pouco espaço para esse outro falar de si, a antropologia foi a porta para um caminho contrário à colonização do conhecimento. Seus pesquisadores ousaram e foram contra e além das explicações científicas de outrora, como a economia, a sociologia, a filosofia, a matemática, a química e a física (PEIRANO, 2016). Seus clássicos fundadores foram à frente do possível para que a antropologia se estabelecesse como ciência. Mesmo que

¹⁹ É nesse sentido que Peirano (2016) afirma que “etnografia não se opõe à teoria, nem dela se distingue. A separação entre etnografia e teoria foi uma perspectiva datada, quando a antropologia queria se firmar como ciência nos anos 1940/1950. Foi este o período em que se contrastava etnografia, um empreendimento meramente empírico e descritivo, com etnologia, esta, sim, teórica e analítica. Hoje é preciso reconhecer que monografias são textos que englobam evidências etnográficas tanto quanto revelam interpretações e propostas teóricas” (p. 238).

²⁰ Ainda que formado em um lar onde a diversidade sociocultural foi festejada e valorizada, cresci em uma sociedade discriminadora, homofóbica, racista, dentre tantas outras formas de perseguição às minorias, e dizer que isso não me afetou, ou turvou meu imaturo olhar, seria, no mínimo, hipocrisia, além de tolice.

colonizadora em seu nascedouro, ela toma forças e importância em um cenário de discussão do outro e para desenhar teoria e método como marca da construção de ciência moderna (CLIFFORD, 1998).

Nesse sentido, a história da antropologia nos mostra como esta se preocupou em fundamentar a produção de conhecimento através do método. Ou seja, trazer colonização ao conhecimento, desconsiderar algo do outro e validá-la com conceitos europeus que legitimariam algum conhecimento construído com o outro. Não quero ser a favor da colonização do pensamento através da ciência, muito pelo contrário, dedicarei um capítulo para desconstruir essa premissa, no entanto vejo a necessidade de expor uma reflexão sobre a relevância da antropologia para futuros cenários de discussão de ciências. Insistindo no exercício reflexivo sobre a etnografia e seu caráter reflexivo, capaz de consolidar um *modus operandi* no olhar de quem a faz, retorno para minha trajetória, pois nela se encontra parte daquilo que bem à frente em minha vida eu iria compreender como etnografia.

Não pretendo cansar o leitor com meus percursos, mas tão-somente mostrar como esse fazer etnográfico passa a funcionar e como as experiências pessoais e as trajetórias subjetivas contribuem para esse funcionamento. Aqui situo o afeto como forma de conhecimento (SANTOS, 2016) e se permitir ser afetado (FAVRET-SAADA, 1990). Construí parte do meu conhecimento pelo afeto (categoria sobre a qual me debruçarei ainda nesta seção) e em me deixar ser afetado pela experiência de vida que tive com minha mãe (FAVRET-SAADA, 1990).

Ainda criança, não gostava muito de quando minha mãe me estimulava a fazer reflexões de cenários complexos e problemas sociais sistêmicos da sociedade. Particularmente, uma criança de dez anos pouco se interessa pelo mundo e pelas condições em que ele está. Estávamos mais propensos a brincar com irmãos e primos do que aprender antropologia na prática com minha mãe.²¹

Na condição de professora substituta da UFPA, muitas vezes minha mãe ministrava aulas em diferentes municípios do interior do estado pelos programas de capacitação de professores do ensino público. Em muitas ocasiões, ela levava a mim e a

²¹ Uso o plural por dois motivos: o primeiro, não sou filho único, tenho um irmão, que assim como eu, fez um exercício de construir a própria trajetória e se desvencilhar das “amarras” que a condição mãe e filho finda por impor. Ele e eu buscamos trajetórias independentes, mas incrivelmente a vida nos levou, ao final, para a antropologia, talvez pelo irônico motivo a nós enunciado: uma vez exercida a alteridade, nunca mais seremos os mesmos. Não poderia dizer que tive o exercício da alteridade sozinho, ele foi um processo conjunto e aqui nomeio especialmente meu irmão e minha mãe, que em muito me ajudaram a fazê-lo.

meus irmãos nessas viagens; estávamos sempre presentes dentro da sala de aula, e essa condição de ouvinte, mesmo para uma criança, nos dava a oportunidade, ainda que de maneira involuntária, de fazer reflexões antropológicas. Assim, passei grande parte da infância acompanhando minha mãe, ouvindo sobre antropologia, alteridade, multiculturalismo, dentre tantos outros conceitos trabalhados na antropologia e proferidos por ela para alunos, orientandos e também para nós, seus filhos. Frequentávamos, literalmente, as salas de aula das disciplinas que ela ministrava.

Nessas aulas, nos tempos livres, minha mãe nos colocava em situações reflexivas, nos estimulando a sempre olhar as coisas por outros ângulos, tal qual um caleidoscópio. Ela nos dizia: “Olhe um mesmo objeto por perspectivas diferentes e sempre verá algo distinto do que viste inicialmente”. Sem saber, me conectava às reflexões que consolidaram a antropologia. De maneira mais simples, colocar-se no lugar do outro e ver situações sob ângulos diversos eram as perspectivas antropológicas na década de 1990: multiculturalismo – um mesmo mundo dotado de significados múltiplos a partir da lente na qual a cultura que você está inserido lhe permite ver. Não apenas isso, mas também acumular pensamentos e reflexões críticas que possibilitam compreender cenários complexos. Posteriormente, já na adolescência, descobri que esse olhar crítico vinha de um acúmulo teórico da trajetória da antropologia como ciência que minha mãe praticava e nos demandava.

A antropologia a que minha mãe se fundamentava era especialmente estruturalista, assim, como expus antes, a antropologia carrega em seu bojo, como ciência, uma conotação colonizadora por si só, trazendo a debate o senso comum, mas explicando-o de acordo com as premissas e os conceitos criados para tal. Contudo esse fazer antropológico culmina na depreciação do senso comum em alguns momentos para o enaltecimento da construção científica antropológica. Minha mãe fazia isso conosco, então também fomos moldados a ler muito; consumir, processar e refinar as informações do senso comum, e finalmente estabelecê-las como um modo de expressão do mundo, no entanto expondo a conclusão científica antropológica como absoluto. Em algum momento li algo semelhante no texto da professora Mariza Peirano, “Etnografia e rituais: relato de um percurso” (2016).

Nem sempre pensei assim [ela se refere a uma perspectiva de inclusão do outro e valorização do senso comum, do conhecimento do outro, conectar e permear dados, teorias e métodos como uma coisa só, que compõe produções etnográficas e antropológicas]. Sou de uma geração que, ao longo de sua formação, não apenas separava dados e teoria, mas considerava o interesse na teoria, superior, e menosprezava dados como lamentavelmente “empíricos”,

ou “empiricistas”. E, portanto, quando abandonei a arquitetura na UnB, no meio do curso, em 1964, e iniciei minha trilha nas ciências sociais no Rio de Janeiro, o fiz via sociologia e ciência política. A antropologia, logo depois do golpe militar, não apresentava muita motivação – ela estava, na época mais dedicada ao estudo de grupos indígenas, o que, para mim, não fazia sentido frente ao momento político de então. É preciso levar em conta que éramos herdeiros dos projetos iniciais da institucionalização das ciências sociais, criadas nos anos 1930 para ajudar a formar elites políticas preparadas para deslanchar o “futuro da nação”. Este “futuro”, parte da nossa cosmologia de jovens então, e sempre no nosso horizonte, seria viável se fundamentado por uma profunda elaboração teórica que, então, iluminaria o caminho de mudança. A teoria era, assim, o acesso nobre para mudanças e revoluções – as utopias estavam à mão. E, em consequência, o reconhecimento da competência e do “caminho certo” se dava por meio de discussões teóricas abstratas, geralmente apoiadas (para não dizer calcadas) em autores franceses que líamos no original, com grande sacrifício por seu custo elevado para nós, estudantes. Até o momento em que percebi que não conseguia produzir um projeto de pesquisa que satisfizesse. *A teoria era sofisticada, e dessa perspectiva em que a teoria “englobava” os dados, estes (os dados) pareciam banais – e, quem sabe, até dispensáveis. A teoria já implicava uma solução antecipada.* (p. 239, 240, grifo nosso).

Nesse sentido, dentro de nossas limitações, inclusive da antropologia na época, estávamos exercendo uma violência simbólica com “o outro” em uma perspectiva colonizadora do conhecimento, pois a teorização científica já traz consigo o fardo de único conhecimento veraz. Por isso grifei a citação, pois as teorias antropológicas francesas, apesar de serem complexas e completas em um cenário teorizado, talvez não deem conta de cenários que não estejam articulados com a realidade na qual essa teoria se forjou.

A participação nos eventos acadêmicos também marcou minha infância. Minha mãe fazia-nos refletir a partir de suas análises etnográficas quando viajávamos pelo Brasil para presenciar os congressos acadêmicos dos quais ela participava. Sempre havia momentos de reflexão, os quais eu achava extremamente desnecessários e monótonos, pois estávamos em viagem, a trabalho por parte dela, no entanto a passeio por nós (meu irmão e eu). Alguns dos eventos de que me lembro foram a Reunião Brasileira de Antropologia (RBA, 2002) em Gramado (RS),²² o Encontro de Barragens em Salvador (2007), o Encontro de Ciências Sociais Norte e Nordeste (2003), entre outros, como ilustra a Figura 1.

²² Esta foi a primeira RBA no Rio Grande do Sul, portanto foi um evento repleto de grandes nomes da antropologia brasileira, como Roberto Cardoso de Oliveira, assim como conferências e palestras de importantíssimos antropólogos, como Adam Kuper, entre outros.

Figura 1. Encontro de Ciências Sociais Norte e Nordeste (2003).



Fonte: acervo pessoal.

Contudo estar presente nesses espaços se tornou um diferencial no acúmulo de experiência, e em se tratando de reflexão, resalto seu mestrado e seu doutorado (me refiro a mim e a meu irmão, pois, como éramos crianças e não podíamos ficar sozinhos, ela nos levava a seus campos).

Passamos a compreender e experienciar fazeres etnográficos e construções conceituais antropológicas, tais como o que era ser um caboclo²³ ou pertencer a uma população tradicional;²⁴ saberes tradicionais, parentesco, produção de farinha, modo de vida,²⁵ dentre tantas outras experiências que os oito anos de mestrado e doutorado da

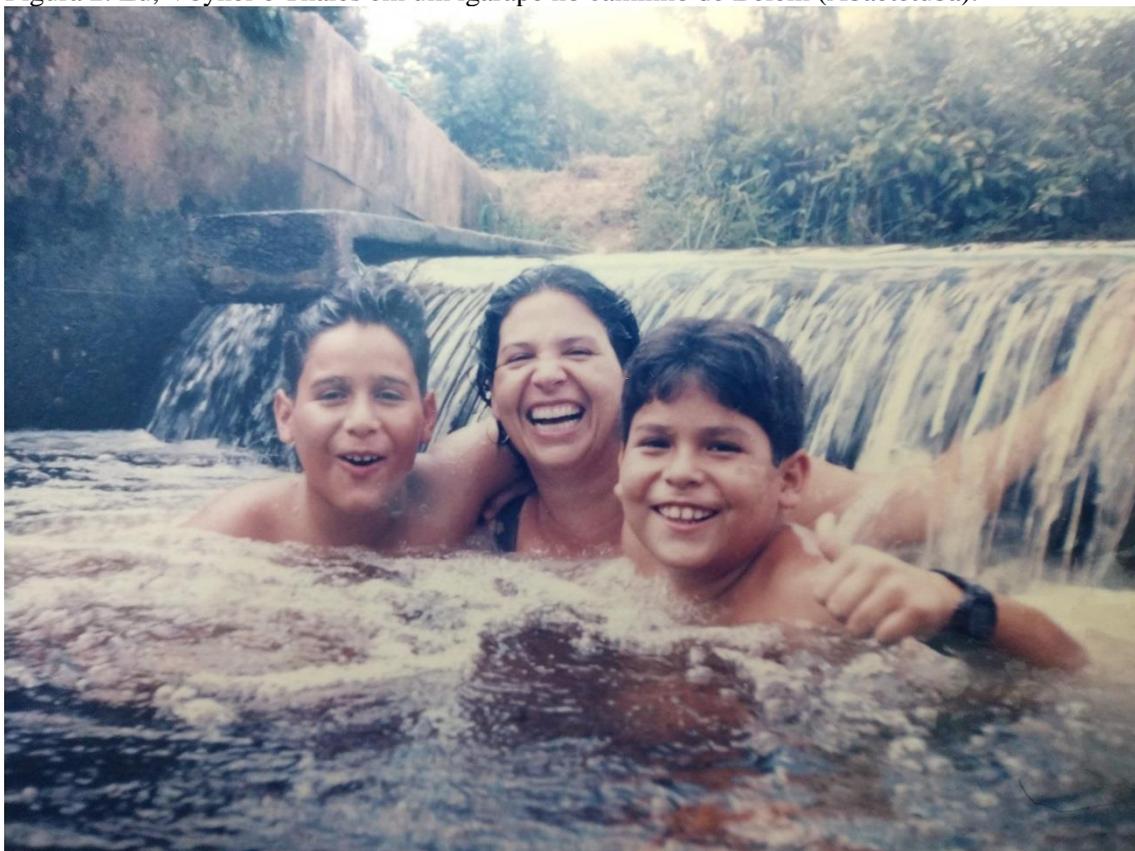
²³ O conceito de caboclo utilizado nesta tese baseia-se na construção deste a partir da tese de doutorado de Lima (1992), em que a autora elabora uma densa construção da categoria caboclo a partir de um gradiente histórico percorrido por diversas vertentes, desde os agentes da época da colonização, até a conceituação acadêmica dos principais antropólogos na Amazônia, Wagley e Galvão, que desenvolveram estudos com esses povos. A autora, de maneira geral, expressa o conceito caboclo como a população miscigenada, colonizada e subalternizada que habita a Amazônia. Também compreende que o termo caboclo está em intenso processo de ressignificação tanto para abandonar sentimentos de inferioridade impostos na colonização, como para enaltecer a cultura desta população que hoje se assume importante e valorizada de maneira endógena e exógena.

²⁴ A subseção do capítulo 3 apresentará e situará devidamente a construção das categorias população tradicional e povos e comunidades tradicionais.

²⁵ Modo de vida é uma categoria que aparece de forma diluída na literatura das ciências sociais. No entanto neste trabalho, entende-se modo de vida como uma forma de viver marcada por uma lógica

minha mãe nos permitiu. Crianças, fomos importantes para sua inserção em campo: ela nos levava e logo fazíamos amizade com as demais crianças,²⁶ e isso a auxiliava a inserir-se entre as mulheres.²⁷ Íamos lavar roupa e louça no igarapé, e então as pessoas conversavam com ela, e essa foi uma das estratégias empregadas para inserir-se em seu campo. Utilizava-se apenas sabão grosso e areia, então, quando íamos aos interiores, a algum igarapé isolado, minha mãe nos estimulava a lavar a louça da mesma maneira (ver Figura 2).

Figura 2. Eu, Voyner e Thales em um igarapé no caminho de Belém (Abaetetuba).



Fonte: acervo pessoal.

Também vi muitas vezes, antes de dormir, minha mãe escrever um diário de campo, páginas e páginas, que mais à frente passaram a fazer sentido para mim diante

orientada por uma relação específica com os recursos naturais. Discussões sobre essa temática podem ser consultadas em: Diegues (1993, 2001, 2008), Almeida (2008 **a** ou **b**), Cunha e Almeida (2001).

²⁶ Muitos anos depois, ao ler Anthony Seeger, *Os índios e nós: estudo sobre sociedades tribais brasileiras* (1980), muita coisa passou a fazer sentido para mim, especialmente a estratégia de inserção em campo e compreender o campo a partir da interlocução entre pesquisador e crianças.

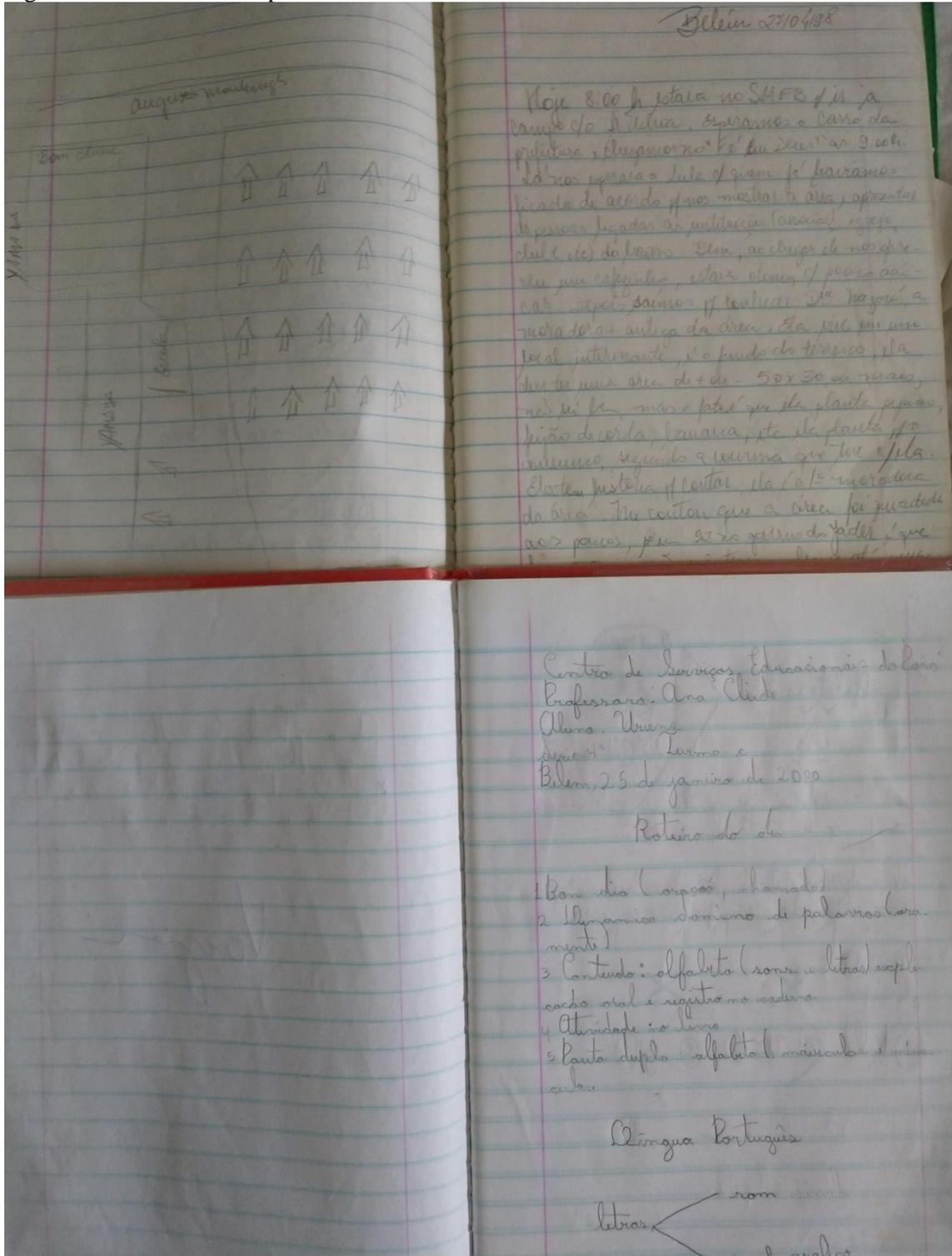
²⁷ O esforço de trabalho e o exercício da maternidade permitem a aproximação da identidade de pesquisadora e interlocutoras; ela deixa de ser pesquisadora e intrusa, e passa a ser alguém em estado probatório de uma mulher camponesa que desenvolve as mesmas atividades que as demais e se aproxima ao modo de vida dos interlocutores. Então passa a ser um semelhante, uma força de trabalho no campo, e não um intruso para os nativos, como um pesquisador frequentemente o é.

da necessidade de descrever em detalhes, já na minha experiência de campo, percepções empíricas e críticas do cotidiano da comunidade que foi meu cenário de interação etnográfica. São questões simples e básicas, mas que nos trazem um diferencial sobre como portar-se e ir a campo. Aos dez anos eu já havia passado muito tempo em campo, em uma comunidade que até hoje tenho em minha memória, e consigo perceber como isso foi importante para minha formação e para minha atual condição de aprendiz de antropólogo.

Recordo-me com nitidez a primeira vez que acompanhamos minha mãe em sua viagem de campo no transcorrer do mestrado. Ela me fez dormir em uma rede com mosquiteiro, e após me dar o boa-noite, foi ao encontro de uma lâmpada amarela no meio da sala, entre diversas redes atadas. A lâmpada pouco iluminava, mas mesmo assim começou a escrever em seu caderno de campo. Dormi e acordei, e ela seguia escrevendo, iluminada por uma única lâmpada amarelada. Percebi que ela não saía de lá e lhe perguntei por que não ia dormir; mas ela apenas me respondeu que precisava terminar de escrever o que havia acontecido no dia, como um diário. Voltei a dormir e esse foi meu primeiro contato com o caderno de campo. Essa foi também minha primeira lição de campo: não importa o quão cansado você está, sempre finalize seu caderno de campo; descreva, descreva densamente. Dados etnográficos são preciosos e precisam estar em sua descrição para que não evaporem da mente.

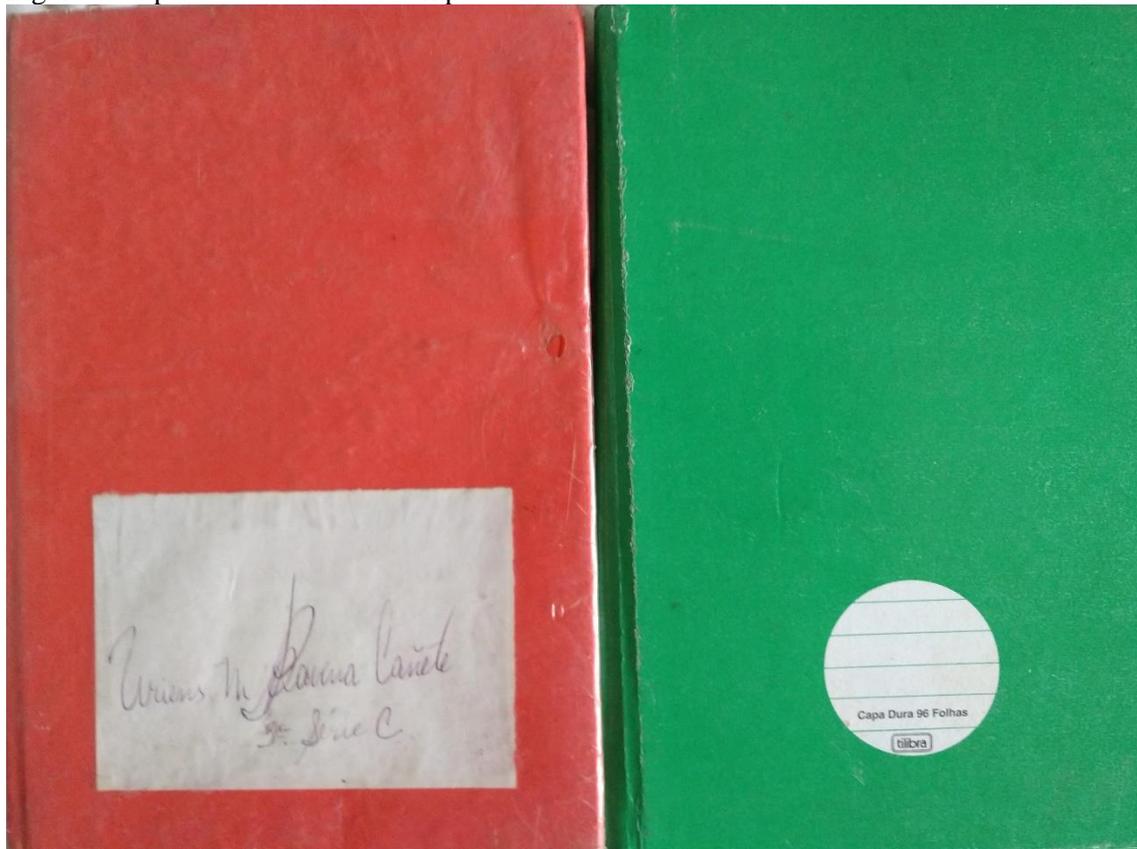
Anos depois, acidentalmente peguei um dos cadernos de campo dela. Eram cadernos iguais aos que eu levava para a escola, pequenos e de capa dura, com cores alternativas, todos plastificados, como um modo de conservá-los. Havia uns quatro ou cinco cadernos completamente cheios de descrições e anotações. Esse episódio ativou a recordação dos momentos vividos em campo com minha mãe. Em meu doutorado, lendo Clifford Geertz (1989), deparei com a expressão *caderno de campo e descrição densa*, a primeira memória que me veio à mente foi exatamente essa que acabo de descrever. Eu já estava familiarizado com isso e, em alguma medida, esse conhecimento esteve em minha mente, trabalhando e articulando essa memória de maneira não academicamente fundamentada, mas ela existia e eu sabia que era importante. Hoje me dou conta de como essas experiências me construíram como antropólogo (Figuras 3 e 4).

Figura 3. Cadernos de campo com o conteúdo.



Fonte: acervo pessoal.

Figura 4. Capas dos cadernos de campo.



Fonte: acervo pessoal.

Evocando essas memórias percebi o que era estar em campo, lá²⁸ e posteriormente aqui²⁹ – a imagem da minha mãe em frente a um computador, transcrevendo entrevistas, cadernos de campo e depois lendo e resenhando livros e textos fotocopiados. Fui apresentado à pesquisa antropológica muito cedo, o que me permitiu ver de maneira estrutural e real como se produz uma pesquisa, ou seja, todas as etapas que a compõem, desde a revisão teórica, a construção de um instrumento de coleta de dados, a coleta dos dados propriamente e o tratamento, e fazer a tessitura do campo e a literatura. Vi e, de alguma maneira, vivi essas etapas sem de fato saber que as vivia.

O mesmo se repetiu no doutorado dela. Com 14 anos voltei a Concórdia do Pará, uma comunidade completamente modificada em relação àquela que eu me recordava, quando a acompanhei em seu campo de mestrado. Minha mãe me dizia algo como:

²⁸ Essa terminologia é utilizada por Geertz (1989) para elucidar a condição que o campo lhe permite. Para fazer uma pesquisa etnográfica, sem escusas, existe a necessidade de se fazer campo, estar em campo e perceber suas riquezas.

²⁹ Terminologia de Geertz (1989) para dar continuidade em uma pesquisa etnográfica que é o distanciamento e a possibilidade de reflexão para tratamento e refinamento dos dados recolhidos em campo.

“Uriens, lembra como era diferente aqui? Agora tem energia, eles têm televisão”. Essa fala me forçou a um estímulo crítico, e hoje me dou conta do que acontecia com as comunidades sendo coagidas a ingressar no sistema capitalista ocidental por meio da monocultura, do fetiche do consumo, da ilusão de compensação do capital por uma lógica de competição, entre outras reflexões possíveis hoje devido ao acúmulo literário que o mestrado e o doutorado me trouxeram. Mas, sem me dar conta e de maneira nada intencional, minha vida se teceu entre uma empiria reflexiva na infância “esquentada” por uma construção teórica vivida na juventude.

Aquela vida se consolidava no afeto como forma de conhecimento, também como forma de afeição a minha mãe, mesmo porque eu estava sendo afetado pela antropologia, pela etnografia, pela pesquisa e pelo campo que vivia com ela (SANTOS, 2016; FAVRET-SADA, 1990).

Como descrevi antes, minha trajetória até o ingresso no ensino superior foi uma “observação de acompanhante”. Esse fazer não foi gratuito, tampouco banal, foi fundamental para que antes de absorver a teorização proposta pela formação *stricto sensu* em antropologia, eu já tivesse o contato com a teoria antropológica, ainda que de maneira não intencional. Essas experiências compuseram uma forma de construir um olhar etnográfico, assim como compreender ontologias e epistemes alternativas.

Desejei por muito tempo trabalhar como jornalista esportivo, pois gostava de praticar esportes desde muito novo, e também era fascinado por eventos esportivos. Encantava-me com o glamour de estar em um estúdio narrando ou comentando uma partida de futebol, ou qualquer outro esporte que me agradasse, o que me levou a cursar jornalismo na graduação. Assim, as reflexões e aprendizagens antropológicas permaneceram em minha formação como ser humano, o que me levou a não ser simplesmente uma pessoa que reproduz o que os meios de comunicação nos induzem a pensar. Comecei a cursar Comunicação Social – Jornalismo, e sendo uma pessoa comunicativa e amante de esportes, achava que poderia seguir nessa carreira, contudo desencantei-me com o curso, pois era extremamente técnico, e o mercado de trabalho na cidade girava em torno de uma oligarquia na área midiática. Por fim, ingressei em um grupo de pesquisa³⁰ que me proporcionou muitas reflexões e trabalho de campo desde

³⁰ Nessa época, minha mãe e minha tia eram parceiras de pesquisa na Universidade da Amazônia (UNAMA), formando um grupo grande de alunos que desenvolvia diversos projetos, tanto em pesquisa como em extensão. Assim, os alunos ingressavam nos projetos a partir de processos seletivos, mas na realidade, o aluno ingressava em um grupo de pesquisa, e então tinha a oportunidade de desenvolver tarefas de todos os projetos que as professoras coordenavam.

meu ingresso na universidade, em 2008, até a conclusão do curso 2011. Iniciei oficialmente minha trajetória acadêmica ingressando, como voluntário, em um projeto de extensão.³¹

Esse projeto me permitiu, de fato, uma inserção consciente no campo, a partir da perspectiva do estar lá (MALINOWSKI, [1922]1984). Mesmo não citando autores clássicos da antropologia, tampouco mencionando métodos antropológicos de percepção e coleta de dados, a coordenadora incitava os alunos a perceber e a refletir antropológicamente a condição de agente estranho dentro da comunidade. Havia reuniões semanais antes da ida a campo e depois, abrindo espaço para a discussão de percepções sobre o estranhamento em uma espécie de grupo focal. Foi ressaltada a necessidade de compreender como deveríamos pensar a partir de um cenário complexo e não reducionista, pois a antropologia percebe aquilo que as demais ciências não percebem: o detalhe, e tentar compreendê-lo a partir da perspectiva do outro.³² Nesse sentido, inconscientemente, estávamos fazendo um exercício prático dos clássicos antropológicos com o “estar lá e aqui”,³³ a inserção a campo,³⁴ o estranhamento,³⁵ entre outras reflexões teóricas da antropologia.

No segundo semestre de 2008, ingressei, ainda na condição de voluntário, em outro projeto de pesquisa no qual permaneci até 2010: “Gestão das Águas na Amazônia: Peculiaridades e Desafios no Contexto Sociopolítico Regional da Bacia do Rio Purus”. Esse projeto já estava em andamento, portanto não fui a campo, mas tive a oportunidade de tratar os dados coletados. Experimentei o processo de organizar os questionários e tabular manualmente os dados coletados, o que me permitiu compreender a função dos dados, como produtor da informação; e do instrumento de coleta de dados, como extrator daquilo que se quer entender. Parece uma questão óbvia e elementar, no entanto compreender o processo produtivo de uma pesquisa é muito importante, pois dessa maneira o pesquisador se emancipa de ferramentas tecnológicas e consegue pensar uma

³¹ Financiada e desenvolvido pela UNAMA, no primeiro semestre de 2008, o projeto “O Fazer Virtuoso: Geração de Renda, Empoderamento e Consciência Ambiental no Igarapé Mata Fome – Belém/Pará” tinha como propósito empoderar mulheres a partir do fortalecimento da autoestima e de capacitação técnica para confeccionar itens escolares, cadernos e pastas a partir de produtos e materiais reciclados. Possibilitava a geração de renda e capacitação para uma consciência socioambiental dessas mulheres a partir da intervenção de alunos de comunicação, fisioterapia e psicologia.

³² A antropologia na realidade é algo muito mais complexo, no entanto o grupo lidava particularmente com calouros; nesse sentido, não era possível formar o aluno a partir de uma abordagem *stricto sensu*. Dessa maneira, eram trabalhadas perspectivas antropológicas para iniciantes.

³³ Essa terminologia é trabalhada e referenciada por Geertz (1989) e Oliveira (1998).

³⁴ Malinowski ([1922]1984); Geertz (1989).

³⁵ Esse conceito é trabalhado por Clifford Geertz em sua obra *A interpretação das culturas* (1989).

conjuntura complexa, fora de um cenário de alienação que muitas vezes marca o processo de produção de pesquisa.

Hoje compreendo o porquê de minha mãe me conceder rotatividade nos projetos e nas etapas da pesquisa. Não basta ser um pesquisador de laboratório ou de gabinete, bem como não basta ser um pesquisador de campo. Para que a produção de conhecimento alcance sua plenitude na formação do pesquisador é necessário que este passe por todas as etapas: capacitação e construção teórica, campo e tessitura do campo com a teoria.³⁶

Em meados de 2009, finalmente passei a bolsista de iniciação científica,³⁷ e em 2010, finalizei minha pesquisa na Universidade da Amazônia (UNAMA): “Técnicas Informativas Impressas para Cidadania e Acesso à Justiça em Populações Socialmente Vulneráveis”. Nessa experiência, tentei compreender se a capacitação realizada no primeiro projeto de extensão que participei, “O Fazer Virtuoso: Geração de Renda, Empoderamento e Consciência Ambiental no Igarapé Mata Fome – Belém/Pará”, conseguia realmente ser eficiente e ser compreendido pela população atendida. Assim, busquei averiguar se os participantes do projeto de fato absorviam as informações que lhes eram repassadas a partir de reuniões, cursos, cartilhas, palestras, entre outras formas de capacitação que compunham os objetivos do projeto.

Ao final do curso de jornalismo, no auge da imaturidade, me sentia praticamente um antropólogo, pois o campo me mostrara o processo de alteridade, que é o cerne da antropologia, e essa compreensão me enchia de segurança do ponto de vista intelectual. Tal sentimento se desenhou especialmente no transcorrer do desenvolvimento do meu trabalho de conclusão de curso. Realizei um estudo sobre como o uso do celular, sendo um instrumento de mídia, transformava as formas de sociabilidade em uma cidade no interior da Amazônia, especificamente Santa Rosa do Purus, no Acre, município composto por mais de 50% de indígenas em sua população. Uma pesquisa instigante, que me encantou e fez realmente aproximar minha trajetória para a área da antropologia.

³⁶ Minha trajetória me permitiu passar pelas etapas da estrutura universitária, desde o ensino, a pesquisa e a extensão, até a autonomia como pesquisador. Dessa maneira, o mestrado me pôs à prova ao produzir um conhecimento, assim como atualmente o doutorado me impõe. Dessa experiência consegui compreender, na disciplina teoria antropológica, os clássicos etnólogos de gabinete e os clássicos de campo. Não basta experienciar exclusivamente nem apenas o campo ou o gabinete, mas ambos. Assim, essa etapa de capacitação pessoal do doutorado proporciona ao estudante em formação alcançar uma autonomia na e para a produção de conhecimento.

³⁷ Concorri em edital interno da UNAMA a uma bolsa de iniciação científica.

Após a formatura ingressei no mestrado,³⁸ na oportunidade, ainda uma área interdisciplinar, devido à minha participação em dois projetos de pesquisa distintos, a saber: “Captura, Beneficiamento e Cadeia Produtiva da Frota de Emalhe na Região Norte do Brasil – MPA” (2009-2012), doravante MPA; e “Observation Satellites Environment – OSE”³⁹ (2010-2014), doravante OSE. No primeiro projeto, MPA, atuei na condição de voluntário, desenvolvendo atividades de coleta e tratamento de dados durante 20 meses. O projeto foi desenvolvido no decorrer de 2010 a 2012, e coordenado pela Prof^a. Dr^a. Victoria Judith Isaac Nahum.

Nesse projeto, tive a oportunidade de realizar quatro viagens a campo, com duração média de dez dias em cada estado envolvido no projeto (Maranhão, Pará e Amapá), entre 2010 e 2011. No Pará, estive nos municípios de Belém, Vigia, Curuçá, São João de Pirabas e Bragança.⁴⁰ No Maranhão, tive a oportunidade de visitar Cedral, Raposa e São Luís. Finalmente, no Amapá, visitei os municípios de Calçoene e Macapá. Em um grupo de três estagiários, fui o responsável por realizar as entrevistas e aplicar questionários junto aos pescadores artesanais. Essa experiência me permitiu presenciar o descarregamento de pescados, a tessitura de redes, as diferentes formas de reparo e entralhe de apetrechos de pesca, bem como carregamento de barcos para viagens, negociações entre pescadores e demais atores da pesca, entre outros cenários que fazem parte do cotidiano de um pescador artesanal. A partir dessa experiência, construí um conhecimento elementar sobre a pesca que posteriormente me ajudaria na inserção a campo no Oiapoque, município no qual realizei a dissertação.

Um ano e meio após a coleta de dados do projeto MPA, em 2013, recebi uma indicação para participar como coletor e analista de dados do Institut de Recherche pour le Développement⁴¹ (IRD), para o projeto Observation Satellites Environment (OSE), coordenado pela Dr^a. Maria Thereza Prost. Nesse projeto, tive a oportunidade de fazer duas viagens a campo, a saber: uma para realizar um grupo focal⁴² junto aos pescadores

³⁸ Realizei o mestrado no Programa de Pós-graduação em Gestão de Recursos Naturais e Desenvolvimento Local na Amazônia (PPGDAM/UFGA).

³⁹ Observatório Espacial por Satélite (tradução livre).

⁴⁰ Esse projeto me oportunizou ver uma pesquisa mais complexa, um projeto interdisciplinar com um instrumento de coleta de dados complexo e extremamente denso. Também fiz a coleta e o tratamento de dados, assim como participei da confecção do relatório final. Com esses dados e com o resultado do projeto, submetemos artigos para eventos e periódicos. Ou seja, um fazer completo da pesquisa, compreende a “cadeia produtiva” da pesquisa em sua plenitude prática e teórica.

⁴¹ Instituto de Pesquisa para o Desenvolvimento (tradução livre).

⁴² “Os grupos focais utilizam a interação grupal para produzir dados e *insights* que seriam dificilmente conseguidos fora do grupo. Os dados obtidos, então, levam em conta o processo do grupo, tomados como maior do que a soma das opiniões, sentimentos e pontos de vista individuais em jogo. Apesar disso, o

de Oiapoque (AP) durante uma semana; e outra, com duração também de uma semana, para a coleta de dados por meio de aplicação de questionários. Tais experiências merecem algumas reflexões do ponto de vista antropológico, dado que a construção do problema desse projeto de tese envolvia a percepção de ontologias articuladas, como será devidamente definido ao final deste capítulo.

O projeto OSE me deu a oportunidade realizar a pesquisa de campo de mestrado no Oiapoque, onde o cenário de pesca se desenhava em um conflito socioambiental complexo e particular. Na década de 1980, foi criado o Parque Nacional do Cabo Orange (PNCO), e duas comunidades estavam inseridas em seu interior: Caciporé e Cunani. Os moradores de Caciporé, uma comunidade tradicionalmente pesqueira, experienciaram um deslocamento compulsório no decorrer dos anos seguintes à criação do parque, até o início dos anos 2000, quando, por fim, a comunidade ficou praticamente abandonada. A maioria dos moradores da Vila de Taperebá migrou para a sede municipal de Oiapoque, onde se estabeleceram em palafitas erguidas na beira do rio a partir de duas justificativas: a) a sede municipal não dispunha de tantos loteamentos a preços acessíveis aos deslocados, assim como não eram lotes de agrado dos próprios deslocados; b) a Vila de Taperebá, que era a vila de moradia original, era composta de pescadores, então eles queriam estar perto do rio para seguir desenvolvendo seu trabalho, que é pescar. Esses pescadores foram meus interlocutores.

Nos momentos de interação com essas pessoas, em 2012, me chamava atenção o léxico e as expressões que representavam emoções e valores de suas vidas. Essas percepções se mostravam completamente distintas das sociedades urbanas. Nesse sentido, os relatos da interação e o modo de vida local demonstravam que o conhecimento construído por eles se pautava pelo afeto (DELEUZE & GUATARRI, 2011; SANTOS, 2011⁴³). Ou seja, um conhecimento construído a partir daquilo que afeta o corpo (físico e psíquico), além de desenvolver afeição por aquilo que afetou ou segue afetando.⁴⁴ Afeto advém do latim *affectus*, e é compreendido como um

grupo focal conserva o caráter de técnica de coleta de dados, adequado, *a priori*, para investigações qualitativas” (KIND, 2004, p. 125).

⁴³ As reflexões aqui construídas sobre afeto foram norteadas pelos capítulos 1-3 da dissertação *A escrita e o afeto: o impulso inventivo de João Guimarães Rosa em seu Corpo de baile* (2011), na qual o autor constrói em seu texto o debate histórico do conceito afeto, que me orientou e auxiliou a consultar obras e autores que discutem afeto, com exceção de Deleuze & Guatarri (2011).

⁴⁴ O conceito afeto como forma de conhecimento me foi apresentado pela professora Ivânia Neves, em minha qualificação de doutorado. Ela foi minha orientadora de TCC e acompanhou meu desenvolvimento acadêmico, compreendendo minhas angústias sobre alternativas de construir conhecimento que vão além da episteme científica. Assim, ela percebeu e anteviu meus anseios de compreender como essas pessoas norteiam e constroem seus conhecimentos e me orientou a entender melhor o conceito afeto como mais

“sentimento de afeição ou inclinação por alguém; amizade, paixão, simpatia; ligação carinhosa em relação a alguém ou algo” (MICHAELIS, 2019). Isso significa que dentro do senso comum, a compreensão de afeto está ligada a uma sensação física e mental que está relacionada à paixão, à emoção e aos sentimentos. Assim, há certa confusão sobre o conceito de afeto, o qual está atrelado à percepção de afeição.

Bem, a afeição compõe o conceito afeto, contudo não é esta a premissa principal do conceito, mas assumo em alguns momentos o afeto também como afeição, ou seja, como um sentimento passional sobre aquilo que afeta o corpo (físico e psíquico). Meus interlocutores demonstram e expressam afeição sobre seu modo de vida, seu conhecimento, seu lugar, mas também é perceptível que seus conhecimentos são construídos por experiências afetivas (SANTOS, 2011), ou seja, a partir de sensações que afetam o corpo (físico/psíquico) (DELEUZE & GUATARRI, 2010, 2011).

O afeto como forma de conhecimento está ligado à filosofia, desde Platão até Lacan, Espinoza e Deleuze. Para eles, a filosofia deve permitir tessituras e articulações entre seus princípios racionalistas e empiristas, em que um não exclui o outro, mas permite embasamentos mais complexos dentro da episteme filosófica (SANTOS, 2011). O afeto não deve ser visto como uma forma negativa da empiria, na qual a paixão obnubila a razão. Finalmente, o afeto é compreendido não mais como sentimentos ou afeições, mas por sensações que transbordam e atravessam o corpo (DELEUZE & GUATARRI, 2011).

Assim, essas pessoas escolhem viver de um modo, existe um afeto (DELEUZE & GUATARRI, 2010; SANTOS, 2011) ao seu modo de vida que envolve perspectivas ontológicas que vão além das que norteiam as populações urbanas modernas ocidentais. São elas que constroem sua vida a partir de normas e regras modernas e ocidentais, ou seja, as populações rurais e urbanas se distinguem a partir de uma premissa ontológica que norteia o modo de vida.

Os deslocados⁴⁵ da Vila de Taperebá (os interlocutores da minha dissertação), quando chegaram a Oiapoque, não foram para terra firme, mas para a beira do rio, e lá

do que uma percepção do senso comum de sensação, e sim um conceito filosófico que se sustenta em sentimentos que afetam o corpo. A partir das sugestões de leituras oferecidas pela professora, me debrucei sobre os principais autores que trabalharam essa categoria para nortear esta tese.

⁴⁵ Essa categoria é muito bem trabalhada por Sônia Magalhães dos Santos (2006) em sua tese de doutorado. A autora dedica uma seção do capítulo I para elucidar a discussão sobre deslocado. Expressa a ausência de uma convenção nacional e internacional que dialogue sobre a temática de deslocamento compulsório de populações, povos e sociedades dentro do país, onde o deslocamento ocorreu. Também apresenta os caminhos trilhados pela ONU a fim de construir um relatório que conseguisse de alguma maneira nortear e dar suporte teórico e jurídico para as nações onde isso ocorre.

construíram um emaranhado de palafitas que se interligam, formando casas e espaços comuns, como um bairro flutuante chamado “a ponte do pescador” (RAVENA-CAÑETE, 2014), como mostra a Figura 5. Quando perguntei se não havia mais terra para construir as casas em outros lugares senão na beira do rio, em palafitas, me surpreendi com a resposta dos interlocutores:⁴⁶ “Pescador gosta de água, pescador vive na água pescando, então a gente ficou aqui perto da água”. Outro pescador me apresentou uma resposta semelhante: “Quando os pescadores chegaram aqui, não tinha mais terra aqui na orla, daí a gente fez as palafitas, aí a gente ficou nessa beira aqui e como eles são pescadores e a tendência é estar na água, eles procuram a margem, porque querem estar perto do rio”.

Figura 5. Ponte do pescador.



Fonte: Ravena-Cañete (2014).

Os dados etnográficos mencionados também estão presentes em outras etnografias amazônicas, e evidenciam, por parte dos nativos dessas produções

⁴⁶ Apresento apenas dois relatos no texto, contudo diversos interlocutores me deram respostas semelhantes. Assim, tomo as citações descritas como representantes dessas respostas que majoritariamente afirmavam querer estar em palafitas próximas à água (rio) e a seus parentes, pois essas palafitas compõem o bairro “a ponte do pescador” (RAVENA-CAÑETE, 2014).

etnográficas, uma vontade de viver especificamente uma vida pautada em escolhas que contemplam sua existência física, emocional e transcendental (metafísica). Essa existência está atrelada a uma estreita relação entre humano e natureza, mais especificamente ao modo de vida de povos tradicionais. Os interlocutores, que são comunidades tradicionais, pautam suas escolhas de vida em produções de conhecimentos êmicos, muitas vezes distante daquilo que a sociedade hegemônica⁴⁷ (POLANYI, 2000) concebe como ideal. Assim, é sobre esse almejar viver a vida e o afeto (DELEUZE & GUATARRI, 2010; SANTOS, 2011) como um modo de conceber um conhecimento, e a afeição sobre esse conhecimento e modo de vida é para onde minha atenção recai.

Finalmente, se os moradores de Monte Alegre constroem seu conhecimento a partir do afeto, eu também o faço. Não me excludo disso, e então me utilizo como condutor desta tese, pois ela não percorre exclusivamente a ontologia da sociedade, mas sim evidencia como cheguei ao processo de compreender e identificar categorias êmicas e dados etnográficos que são o resultado desta pesquisa. Assim, situo minha história de afeto e de me permitir ser afetado para embasar teoria e metodologia antropológica a partir de uma teoria vivida (FAVRET-SAADA, 1990). Favret-Saada afirma que nós, cientistas, nos excluimos de ser afetados, pois nos colocamos na condição de acadêmicos que se fundamentam em teorias e epistemes científicas que subjagam os outros. Apesar da antropologia e da etnografia se embasarem e se fundamentarem nas experiências do pesquisador (FAVRET-SAADA, 1990), parece que essas reflexões são menos importantes que as teorias e os manuais da disciplina.

A autora conta que sua trajetória pessoal possibilitou compreender a feitiçaria no Bocage (local de estudo da pesquisadora), pois ela se deixou afetar e assim conseguia ir além do que os acadêmicos antropólogos de qualquer escola iam. Enquanto eles se esforçavam tanto para aproximar-se e distanciar-se do seu objeto e esquadrihar sua teoria na realidade, a autora se deixou afetar pela feitiçaria. Ou seja, esteve ali sendo afetada pela feitiçaria, sendo enfeitiçada e desenfeitiçando – vivendo a feitiçaria.

Dessa maneira, me posiciono aqui em uma mescla de Peirano (2014) e de Favret-Saada (1990), alguém que aquinhoou, no decorrer da vida, experiências de campo com a mãe e obrigatoriamente leituras antropológicas pela condição de

⁴⁷ Karl Polanyi, em sua obra *A grande transformação: as origens da nossa época* (2000), constrói um gradiente histórico dos processos da sociedade humana, e escolho referenciá-lo para referir-me à sociedade moderna ocidental, que é hegemônica e predadora em relação às sociedades menores, como pequenos municípios e comunidades.

acadêmico, e que passou um tempo em campo vivendo com pessoas que o aceitaram em seu cotidiano, pelo qual deixou ser afetado. Aqui descrevo duas categorias êmicas que expressam o afeto como forma de conhecimento e que se fundamentam em uma ontologia alternativa, que é a ontologia deles.

A autora também expressa uma inversão da antropologia no processo de promoção pessoal pelo antropólogo, em subjugo do outro, tal como Peirano (2014). Ou seja, o afeto como forma de conhecimento por parte dos moradores de Monte Alegre é completamente legítimo, como já foi para nós há algumas dezenas ou centenas de anos, ou melhor, como ainda é. Para tanto, explano trajetórias pessoais que fundamentam e permitem que o leitor compreenda que a etnografia não é um método, mas sim uma teoria, pois a etnografia também é ser afetado, e permite que o pesquisador compreenda a realidade do outro a partir desse afeto.

A antropologia contemporânea se revisa a todo o momento e tenta alcançar novos paradigmas da disciplina. Um paradigma significativo que a disciplina percorre atualmente é a importância e a legitimidade de novos conhecimentos e ontologias, pois apesar dessa ciência ser pautada na alteridade, ainda assim se construiu em uma hierarquia de escolas e subalternização de um conhecimento em relação ao outro. Muitos autores revisaram a condição de conceber o outro como subalterno, de ver a cultura e a ontologia alheia como uma condição infantil ou menos importante que a cultura moderna ocidental: Clifford (1989), Lévi-Strauss ([1962]1989), Boaventura de Sousa Santos (2009), Descola (2006, 2007), Viveiros de Castro (2015) e Latour (200, 2004, 2014). Esses autores norteiam minhas reflexões iniciais antes de chegar aos decoloniais. Os conceitos debatidos por eles estão o tempo todo articulados com ontologias outras e saberes outros de populações outras. Eles empregam em sua produção acadêmica conceitos filosóficos que abrem espaço para a reflexão de outras epistemes para além da filosófica e científica, assumindo que existem outras maneiras de se conceber o mundo, norteado por outras ontologias que são tão importantes, legítimas e complexas como a hegemônica. Ou seja, esses autores problematizam e reconhecem que existe um centrismo ontológico que corresponde à ontologia eurocêntrica.

Como já mencionado, esta tese propõe um esforço de compreensão de epistemes e ontologias outras, assim torna-se necessário abrir espaço para outras ontologias. Eduardo Viveiros de Castro menciona em suas diversas palestras a terminologia “a filosofia indígena, não pensa como nós pensamos”. Ou seja, são eles filósofos como

nós? Viveiros de Castro (2015) coloca o perspectivismo⁴⁸ indígena como uma ontologia particular, que é uma quebra paradigmática no que se refere a legitimar e compreender a ontologia indígena. Dessa maneira, para que desenvolvemos conhecimentos e reflexões filosóficas deles e do mundo deles na tentativa de não só compreendê-los, mas categorizá-los diante de uma necessidade científica?

Quando Descola (2007) diz que precisa desaprender a raciocinar e deixar livre seu pensamento para compreender perspectivas elementares do senso comum ameríndio, isso quer dizer que nossas sinapses e cognições não são nem de longe semelhantes à dos indígenas. Compreendo o que Descola (2007) apresenta a partir de Lévi-Strauss ([1962]1989); este expressa em sua obra *Pensamento selvagem* ([1962]1989) que a “ciência do concreto” é uma ciência que permite devires a partir de um pensamento selvagem, livre, ou seja, uma maneira de construir conhecimento a partir de premissas ontológicas não domesticadas por práxis metodológica e teórica que contemplam um cunho científico ou filosófico. Estar livre também significa permitir tudo ser possível e levar em consideração não somente o racional e o físico, mas o metafísico como componente de um pensamento racional e empírico (LÉVI-STRAUSS, [1962]1989).

Assim, mesmo que populações tenham sido aproximados fisicamente pela globalização, a sociedade hegemônica em relação a povos e comunidades tradicionais, ainda se percebe um abismo ontológico entre as ontologias dessas sociedades. As ciências sociais, e mais especificamente a antropologia, construíram-se como ciência da alteridade, compreendendo, traduzindo e interpretando culturas outras, contudo atualmente apresenta o paradigma da decolonização do conhecimento. A partir disso lanço a pergunta: por que estamos traduzindo o conhecimento deles (nativos) se não para compor um hall teórico de uma disciplina? Pois, apesar de a ciência estar atrelada à política, ainda são muito baixos o reconhecimento e a legitimação da ontologia de povos outros em relação a tomadas de decisões políticas – pode-se ter como exemplo o “*Buen Vivir*” (GUDYNAS; ACOSTA, 2011; ACOSTA; GUDYNAS, 2011). Talvez se

⁴⁸ Viveiros de Castro (2015) compreende o perspectivismo como uma ontologia geral ameríndia que se baseia em um multinaturalismo. Humanos e alguns não humanos são diferenciados pela sua natureza, e não pela sua essência, pois sua essência é humana, e o que os difere é apenas a natureza, ou seja, seus corpos. Assim, porcos são humanos em sua essência, ou seja, culturalmente os porcos são humanos travestidos de porcos, bem como onças também são humanos travestidos de onças. Meu intuito não é apresentar a teoria de Viveiros de Castro, mas elucidar que a ontologia ameríndia desenvolve uma filosofia extremamente densa no que se refere a multiversos e que as explicações de mundo e o gozo da condição humana exercida por eles é tão diferente, pelo que norteia a concepção; mas tão semelhante, a partir da importância reflexiva da vida e sobre a vida.

possa pensar na ciência como uma possibilidade de avanço do conhecimento a partir de determinado crivo e dando utilidade a ela (LEVI-STRAUSS [1962]1989). A ciência e a política caminham juntas para debates, discussões e tomadas de decisões (LATOURE, 2004), contudo é uma colonização do poder, e apesar de a antropologia ser a ciência da alteridade, ainda é ciência, ou seja, colonizadora.

Exemplos no Brasil da ciência articulada com os movimentos sociais conquistando direitos é o caso das reservas extrativistas como um território de uso de direito. Um exemplo internacional é o “*Buen Vivir*” (GUDYNAS; ACOSTA, 2011; ACOSTA; GUDYNAS, 2011) integrando a constituição do Equador e da Bolívia. Finalmente, meu desejo não é dar voz a eles, mas compreender o conhecimento deles como legítimo e abandonar conceitos ocidentais para dar valor e significado ao conceito êmico da população de Monte Alegre. No entanto, se o afeto é um conceito da filosofia ocidental, por que preciso encaixar uma percepção ocidental em uma realidade não ocidental? Por essa razão elaboro uma retórica de abandono de conceitos éticos para assumir conceitos êmicos como resultado.

Acredito que a resposta para tudo isso é a aceitação e a validação social do eurocentrismo e das conquistas sociais que essa ontologia permite a seres humanos como eu, pleiteadores de melhores capacitações para poder fazer mais dinheiro em minha sociedade. Ademais, nesta sociedade, o que está posto é um anseio eterno em vencer na vida, e essa vitória significa o fracasso do outro. Também vale levar em consideração que historicamente os que colonizaram e dispunham de poder transformaram os colonizados e os menos favorecidos em eternos subalternos, pois nessa competição os remanescentes de privilegiados, como eu, dispõem de regalias que perpassam desde a etnia até os recursos financeiros outros que foram subalternizados e marginalizados, e que hoje é difícil manter até para questões básicas como alimentação. Também serve como um processo de colonização ou neocolonização do conhecimento, da política, do corpo e do modo de vida.

Nesse sentido, não posso escrever o que eles me dizem tal como foi dito, preciso decifrar, compreender, traduzir, entre tantos outros processos que a colonização do conhecimento estabeleceu como resultado de produção científica moderna ocidental. Finalmente, a tentativa de encaixar um ovo em uma forma redonda jamais será

possível,⁴⁹ pois como Descola (2007) argumenta, sequer o senso comum de percepção de mundo é compartilhado entre eles e nós, como nossa interpretação e tradução pode ser de fato fidedigna. Lacunas de compreensão de mundo ficarão sempre evidentes e são os espaços primordiais para a compreensão profunda dos conhecimentos alternativos produzidos por sociedades outras. Em campo, conclui que eles escolhem morar em Monte Alegre ou em outras comunidades tradicionais em vez de em centros urbanos. Em muitos momentos, as explicações que apresentavam se configuravam em respostas que não faziam sentido para mim, pois não compartilhamos sequer de um senso comum sobre valores da vida.

Muita literatura filosófica e científica permite aproximações de uma teoria sobre o que se experiencia em campo, como, por exemplo, os cenários amazônicos sobre animismo de Descola (2006), entre outros autores e cenários, contudo, como já afirmado, não compartilhamos de uma mesma ontologia. Então se eles são tão distintos de nós que até nosso senso comum destoa, como podemos afirmar que a ontologia deles não é uma forma redonda e nossas conclusões são ovos postos nessa forma? Afinal, podemos encontrar teorias que se encaixem muito bem e que até contemplem o crivo acadêmico sobre a ontologia do outro.

Percebe-se que tanto a ciência não é tão precisa assim, quanto a filosofia não é um dever tão universal da condição humana. Nesse sentido, existe uma lacuna que estou tentando preencher há pelo menos seis anos, desde que ingressei no mestrado. Se a sociedade moderna ocidental não é a sociedade exclusiva de produção de conhecimento refinado, tal como a filosofia e a ciência, por que ela sempre está adequando realidades aos parâmetros de conhecimento filosófico e científico? Por que esta sociedade segue a colocar ovos em formas redondas? Por que não legitimar a ontologia, a episteme e o conhecimento do outro nos espaços de produção do conhecimento, como nas universidades e também na política? Lévi-Strauss ([1962]1989) revela que:

Entretanto, não voltemos à tese vulgar (e aliás inadmissível, na perspectiva estreita que se coloca) segundo a qual a magia seria uma forma tímida e balbuciante da ciência, pois privar-nos-íamos de todos os meios de compreender o pensamento mágico se pretendêssemos reduzi-lo a um momento ou a uma etapa da evolução técnica e científica. Mais uma sombra que antecipa seu corpo, num certo sentido ela é completa como ele, tão acabada e coerente na sua imaterialidade quanto ao ser sólido que por ela simplesmente precedido. O pensamento mágico não é uma estreia, um começo, um esboço, a parte de um todo ainda não realizado; ele forma um

⁴⁹ Essa metáfora representa o paradigma de Geertz (2003) no que se refere ao fato de que o pesquisador jamais será o outro e a ontologia do outro jamais será representada em sua plenitude por uma episteme científica.

sistema bem articulado; independente, nesse ponto, desse outro sistema que constitui a ciência, salvo a analogia formal que os aproxima e que faz do primeiro uma espécie de expressão metafórica do segundo. Portanto, em lugar de opor magia e ciência, seria melhor colocá-las em paralelo, como dois modos de conhecimento desiguais quanto aos resultados teóricos e práticos (pois, desse ponto de vista, é verdade que a ciência se sai melhor que a magia, no sentido que algumas vezes ela também tem êxito), mas não devido à espécie de operações mentais que ambas supõem e que diferem menos na natureza que na função dos tipos de fenômenos aos quais são aplicadas. (p. 28).

Considerando as reflexões e as experiências aqui expostas, vale evocar Peirano (2014) quando discorre sobre como a etnografia realmente não tem espaço e nem hora para começar ou terminar. Dessa maneira, o campo da antropologia passa a ser tudo e não mais necessariamente ilhas e populações isoladas, já que a empiria favorece o estranhamento, sendo que este, conjugado à empiria e a um arcabouço teórico, pode ser compreendido como “fatos etnográficos” (PEIRANO, 2014). A empiria e a teoria não devem se opor, mas ser complementares e caminhar juntas, e essa junção pode ser compreendida como a etnografia, pois o estranhamento é possível apenas a partir dessa junção, caso contrário não passa de senso comum ou talvez sequer exista um estranhamento e uma reflexão.

Em 2015, iniciei meu doutoramento no Programa de Pós-graduação em Antropologia e Sociologia, na Universidade Federal do Pará (UFPA). Percebi, então, que apesar de ter vivido, mesmo que de modo inconsciente, um processo de treinamento de pesquisa antropológica, eu não dispunha de literatura para desenvolver uma pesquisa nesse campo do saber. Foi após realizar três disciplinas sobre teoria antropológica, duas como aluno de antropologia clássica até a contemporânea, e por fim o estágio em docência, que entendi a articulação empiria/teoria e o fazer etnográfico como teoria/método (PEIRANO, 2014). Tornei-me outra pessoa, e acadêmico, a partir dessa competência antropológica que passou a tomar outro sentido para mim.

Em 2016, ingressei em um projeto de extensão⁵⁰ e pude acompanhar a coleta e o tratamento de dados. No decorrer das primeiras viagens a campo, cumprindo a etapa de teste do instrumento de coleta de dados, nosso grupo de pesquisa iniciou um debate sobre a temática felicidade. Começamos a pensar em como seria possível compreender a percepção de felicidade dos moradores da região em que o projeto atuava e se eles eram pessoas felizes. Elaboramos e incorporamos no instrumento de coleta de dados

⁵⁰ “Empoderamento, Ethos Local e Recursos Naturais: A Cartografia Social como Estratégia para a Elaboração de Planos de Ação em RESEX’s Marinhas do Salgado Paraense”.

quatro perguntas para tentar compreender a percepção de felicidade e se eles eram felizes.

As perguntas estavam pautadas em subjetividades, particularmente relativas à esfera sentimental: o motivo de aquelas pessoas gostarem de morar nas comunidades que moravam; se existia vontade de deixar aquele lugar ou de deixar de viver daquele modo; se eles percebiam a vida como uma vida feliz; se existia sentimento cosmológico pelo lugar e pelo modo de vida que desenvolviam etc. Concluímos que subjetividades assim não são possíveis de ser compreendidas a partir de um instrumento de coleta de dados e sequer em entrevistas. Para compreender essas agruras, seria necessário um trabalho etnográfico.

Esta tese não objetiva definir conceitualmente felicidade, contudo acredito que seja necessário discorrer um pouco sobre isso, pois esse conceito esteve presente na construção do problema de pesquisa. A partir de meados da década de 1970, a psicologia e a psiquiatria deixaram de lado conclusões científicas sobre patologias mentais e passaram a construir uma nova área: o bem-estar psíquico. Para tanto, três literaturas me auxiliaram a compreender felicidade como um conceito que não representa uma categoria analítica para o meu campo: Ferraz et al., 2007; Greve, 2012; Cavalcanti, 2004, 2012, 2014. Os dois primeiros apresentam revisões históricas sobre o conceito de felicidade e o interesse em uma pesquisa interdisciplinar para melhor compreendê-lo. Os autores identificam a felicidade como uma emoção básica pautada no bem-estar e no prazer subjetivo de cada ser humano, em que a ausência de incômodo não quer dizer felicidade. Cavalcanti (2004, 2012, 2014) também se baseia no bem-estar e no prazer, e não só conceitua a felicidade, como também a coloca como um paradigma social a ser alcançado para além dos valores sociais modernos ocidentais. Finalmente, concluo que felicidade é um conceito moderno ocidental construído a partir de reflexões e conclusões filosóficas articuladas com disciplinas das ciências humanas e sociais. Assim, com o intento realizar um ensaio reflexivo decolonial, me questiono: os objetos e os métodos para construir conceitualmente felicidade são modernos e ocidentais, então essas conclusões não são necessariamente semelhantes ou aplicáveis para as populações tradicionais. Dessa maneira, minha intenção é dar voz a eles e a partir da etnografia compreender de maneira êmica o que os motiva a escolher o modo de vida que escolheram. Posso dizer que a felicidade me auxiliou a estreitar percepções hermenêuticas entre mim e eles.

Não quero que se interprete ou fique subentendido que eu vejo e concebo meus interlocutores como os personagens selvagens e exóticos dos grandes clássicos antropológicos, tampouco como os semelhantes de Gilberto Velho (1989) em *Copacabana*, mas em verdade quero evidenciar que existem de fato limites ontológicos entre sociedades, inclusive entre a sociedade hegemônica e a de Monte Alegre. O termo/conceito felicidade não é fechado e até hoje é demasiadamente debatido, mas pouco utilizado por populações, povos e comunidades tradicionais para definir a condição e o estado ideal de vida deles.

As experiências de campo que descrevi neste trabalho tiveram por objetivo não apenas situar meu percurso na pesquisa e os contextos empíricos que levaram as minhas escolhas acadêmicas e de formação, mas figuram especialmente como uma estratégia para apresentar e desenhar meu objeto/problema de pesquisa. Ao entrar em contato com populações tradicionais, especialmente pescadoras, com seu modo de vida e suas ontologias, me dei conta do esforço que elas impõem às escolhas de modos de vida que almejam viver. Percebi, a partir da empiria aqui descrita, que as escolhas de moradores de reserva extrativista e área indígena, e de povos e comunidades tradicionais, ou mesmo remanescentes de populações tradicionais que hoje vivem nas periferias urbanas, estão pautadas em um mesmo pano de fundo: a escolha de um modo de vida marcado pela relação entre humanos e natureza, algo semelhante a “*Buen Vivir*/bem viver”. Tenho por intuito compreender e descrever, a partir de conceitos êmicos, os motivos que impulsionam a população de Monte Alegre a manter seu modo de vida estabelecido na relação humano/natureza, assim como se distanciando do modelo civilizatório moderno ocidental⁵¹ (POLANYI, 2003).

Monte Alegre desponta como uma comunidade composta por pessoas que já estiveram ou estão com certa frequência em centros urbanos, especialmente Belém, pois é a capital do estado e está a apenas 80 quilômetros de distância (ATLAS DO DESENVOLVIMENTO URBANO NO BRASIL, 2013). A maioria das pessoas dispõe de parentes na capital, e por motivos de estudo e trabalho os visitam com frequência. No entanto tais visitas não figuram como práticas muito desejadas, pois ir ao centro urbano requer um esforço imenso, e não me refiro ao esforço financeiro e de tempo, que também são motivos de desgaste físico e mental, mas ao que eles chamam de

⁵¹ O modelo civilizatório moderno ocidental tem como objetivo final o consumo como forma de felicidade, e também normatiza tal modelo como o único a ser desenvolvido, como se houvesse uma maneira singular de se viver e de ser feliz (GUDYNAS; ACOSTA, 2001).

“*gastura*”,⁵² apenas a presença no centro urbano e a rotina da cidade representam um sacrifício.

No transcorrer do trabalho de campo em Monte Alegre, toda vez que eu retornava para Belém levava frutas, polpa de frutas, peixe, camarão, caranguejo, presentes de artesanato, entre outras coisas que compõem a realidade da comunidade e trazem significados do lugar para os que não estão nele. Ou seja, objetos que fizeram parte do cotidiano dos que não estão mais lá e trazem em si sentimentos e significados; quando entregues, são altamente estimados, pois trata-se de um modo de vida que os familiares da cidade não dispõem mais, e são revividos e ressignificados dentro da sociedade em que estão inseridos. Assim, essa circulação de bens entre os espaços rural e urbano se torna um status e ressignifica o modo de vida, além de proporcionar sentimentos de pertença e estima pelo lugar de origem. Pensando a partir de Sahlins (1997)

De fato, vários pesquisadores perceberam que os setores metropolitano e interiorano desse sistema unificado mostravam uma tendência a se tornar cada vez mais semelhantes entre si, e isso não apenas porque o fluxo de ideias e de mercadorias provenientes da cidade estaria transformando o campo. A modernização, com efeito, não tem sido a única alternativa, sequer na cidade. O efeito inverso, a indigenização da modernidade, é no mínimo tão acentuado quanto o primeiro – na cidade como no campo. Na complexa dialética da circulação cultural entre a terra natal e os lares alhures, as práticas e relações tradicionais ganham novas funções e talvez novas formas situacionais (p. 114).

Essas populações já tiveram convívio muito próximo com a sociedade hegemônica e até mesmo estiveram profundamente inseridas nela. Suas escolhas não decorrem de ignorância sobre o modo de viver no sistema, ou, como chamo, sociedade hegemônica. Pelo contrário, são pautadas em um vasto cenário comparativo do que eles escolhem e querem viver. Essas pessoas definem para si e para sua sociedade um modo de vida no qual se sentem bem em viver dessa maneira. Não são escolhas relativas apenas ao modo de vida e ao que se acumula ou não materialmente, como propriedades e bens, mas que partem do incomensurável, do não palpável, do invisível; de como ter sua família por perto, as árvores plantadas pelos seus antepassados; do ar que se respira, do sentimento de pertencimento construído, do orgulho de saber pescar todos os tipos de peixes e crustáceos, de comer algo que se colheu e se preparou, entre outros.

⁵² *Gastura* é uma categoria êmica e o resultado desta tese; o capítulo VI se dedica a sua construção e discussão. O conceito de *gastura* pode ser compreendido como desgosto e incômodo, físico e mental, em desenvolver uma atividade. Aqui, *gastura* toma forma para descrever o incômodo em estar, frequentar e morar em centros urbanos.

Para essas pessoas *bem viver* não está relacionado com um IDH⁵³ alto, tampouco com os parâmetros de felicidade da sociedade hegemônica. Em verdade, a boa vida para eles está pautada em outros valores e subjetividades que são construídas por uma ontologia alternativa. Quer dizer, *bem viver* segue parâmetros norteados por uma ontologia alternativa que tentarei compreender e revelar nesta tese.

Compreender ontologias diversas é uma tarefa complexa, e mais uma vez me reporto às experiências pessoais que me trouxeram reflexões que hoje me permitem correlacionar e compreender uma pequena parte dessas ontologias. Revejo meu passado como bolsista universitário até a conclusão do doutorado como uma maneira de construir sensibilidade cognitiva para compreender outras epistemes e ontologias, que é o resultado desta tese.

Finalmente, após esse ciclo de qualificação acadêmica, construí um conhecimento da perspectiva científica além da contemplação de felicidade no ambiente de trabalho; talvez esse seja o meu *viver bem*. Apesar do espaço acadêmico, colonizador e opressor, estar presente na construção de profissionais dessa área, ela também possibilita rupturas ontológicas e epistêmicas. Passei, assim como Peirano (2014, 2016) evidencia em seus textos atuais, a dar valor ao senso comum sem hierarquização de conhecimento.

Nesse sentido, o senso comum dos interlocutores que fizeram parte da minha trajetória acadêmica era estripado por teorias de uma ciência em dados válidos; o discurso deles na realidade era um degrau para que a pesquisa se tornasse científica, como se o que eles afirmassem por um conhecimento de experiência secular não fosse de fato válido. Para fundamentar e evidenciar tal conclusão, utilizo como exemplo o discurso de alguns moradores de Monte Alegre. Todos eles conhecem os efeitos do uso da babosa (*Aloe Vera*), da copaíba (*Copaifera langsdorffii*) e da andiroba (*Carapa guianensis*), no entanto não sabem explicar cientificamente o princípio ativo de suas propriedades de cura de doenças e machucados. Contudo a aplicação dessas plantas não deixa de ser legítima, afinal foi usada literalmente milhões de vezes, sem exageros, por essa população secular. A ciência construída por eles pode ser compreendida como a

⁵³ É importante fazer referência a novas perspectivas de desenvolvimento no mundo, que se expressam em outras formas de mensurá-lo, como, por exemplo, felicidade. O Novo Paradigma de Desenvolvimento do Butão “remete à compreensão das relações entre o sistema econômico e a natureza, visando alcançar a felicidade humana dentro dos limites de matéria e energia de que se dispõe” (CAVALCANTI, 2015, p.). Esse preceito pode ser entendido como o princípio da Economia Ecológica. Cavalcanti argumenta que “[...] é indispensável entender que a economia não passa de um subsistema aberto do ecossistema global, submetida aos limites que a natureza impõe. Isso exatamente é o que postula a Economia Ecológica” (CAVALCANTI, 2015).

ciência do concreto de Lévi-Strauss ([1962] 1989), entretanto a andiroba, até 2015, não era reconhecida como medicamento fitoterápico pelo Ministério da Saúde (2015).

Em geral, os estudantes das ciências estão sendo treinados a pensar a ciência como a mais legítima e até a única explicação de mundo, ou seja, a construção de conhecimento fidedigna, a mais reconhecida e a mais legitimada. Perpetua-se o eterno fazer colonizador em relação aos conhecimentos alternativos, transformando conhecimentos milenares em subalternos (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1998; DESCOLA, 2007; DE LA CADENA, 2008; LINS RIBEIRO; ESCOBAR, 2008, BONFIL BATALLA, 1987, 1991). Somos treinados e condicionados a compreender a ciência como forma incontestável e praticamente única de explicar de fato o mundo (LATOUR, 2004, 2014). Descola (2007) faz a seguinte afirmação sobre o modo de vida alternativo que a antropologia em toda a sua história se dedicou a estudar e esmiuçar: “[...] estamos tão profundamente submersos em nossas próprias crenças que tendemos a considerar as alheias com certo desdém e ironia divertida” (DESCOLA, 2007, p. 26). Tal afirmação não se limita à crítica apenas de um modo de vida diferente/alternativo, como um exemplo multiculturalista de modos de vida, mas em premissas de conceber, explicar e contemplar o mundo em que estamos inseridos.

Esses povos e essas comunidades tradicionais, como os habitantes de Monte Alegre, trazem em sua ontologia perspectivas alternativas de contemplação da vida, de como viver. Compreendem e concebem o mundo a partir de valores norteados por uma ontologia e uma episteme alternativa, e por um conhecimento construído pelo afeto (DELEUZE & GUATTARI, 2010; SANTOS, 2011). Ou seja, o que a sociedade moderna ocidental sintetiza em felicidade, e a felicidade como o ponto máximo e objetivo de vida como um sentimento básico humano dotado e norteado pelo bem-estar (FERRAZ et al. 2007; GREVE, 2012) que deve ser alcançado, eles elaboram cognições de bem-estar, felicidade, entre outros conceitos e termos ocidentais, para além da compreensão da sociedade hegemônica, rompendo com paradigmas que regem essa própria sociedade.

É difícil para nós compreender ontologias outras, pois fomos, como evoca Lévi-Strauss ([1962]1989), domesticados a uma ontologia e a uma maneira de pensar e conceber o mundo limitadas ao cartesianismo, presos ao racionalismo que obnubila outras ontologias, como o perspectivismo ameríndio. Assim, não dispomos de um pensamento livre que permite cognições e compreensões que vão além da lógica cartesiana, ou seja, dificilmente somos capazes, por exemplo, de compreender a

metafísica que rege contos e lendas amazônicas. O antropólogo, em verdade, compreende, interpreta e conceitua, isto é, constrói uma teorização antropológica e científica sobre a percepção daquela população a respeito das lendas.

Utilizamos conceitos ocidentais para tentar compreender, interpretar e explicar culturas alheias dotadas de ontologias outras. No entanto abandono a tentativa de conceituar, compreender e explicar a ontologia alheia por parte de teorizações ocidentais e agora assumo ignorância e tentativa de aprendizado sobre outra ontologia. Concluo, a partir do que construí até aqui, que as ontologias alternativas que norteiam outras sociedades são tão legítimas e plenas como as da sociedade hegemônica, além de promover modos de vida distintos. Esta tese se propõe a compreender/construir⁵⁴ uma categoria êmica. Para tanto, retorno à perspectiva comparativa e analítica de distintas ontologias.

Desde o início dos contatos com o conhecimento científico, percebemos que o senso comum é subalterno no cenário de explicação do mundo, então estamos reproduzindo certo nível cognitivo de construção de conhecimento, privilegiando, na maioria das vezes, concepções e raciocínios que constituem a construção da ciência, e depreciando e invisibilizando o processo de construção de conhecimento outro⁵⁵ (PEIRANO, 2016; ESCOBAR, 2008; MARISOL, 2008; NEVES, 2009). Somos treinados desde os nossos primeiros contatos com conhecimentos de explicação de mundo a nos movimentar e reproduzir uma ontologia ocidental cartesiana pautada na ciência como modo fidedigno e inquestionável de ver e explicar o mundo. Assim, quando entramos em contato com populações marginais, nos é custoso pensar e raciocinar como elas e talvez difícil até dialogar.⁵⁶

⁵⁴ As categorias êmicas são naturalmente já construídas pelos nativos, pois dispõem de significado entre eles, contudo ensaio elaborar duas categorias êmicas, como já anunciado, *gastura* e *sossego*, trazendo luz a uma etnografia dialógica (CLIFFORD, 1998) e relativamente decolonial (LINS RIBEIRO; ESCOBAR, 2008). Entretanto, como já anunciado, essa tentativa é um teste teórico, pois essa construção, pelo menos a partir da minha compreensão sobre decolonial, não é possível.

⁵⁵ Acredito que seja importante destacar que a antropologia da América Latina Andina e muitos outros antropólogos pelo mundo estão problematizando e destrinchando há muitos anos, aproximadamente desde a década de 1970, temáticas sobre o saber e o lugar de fala do outro na antropologia. Essa premissa pode ser compreendida como um viés decolonial do conhecimento e do poder. O livro organizado por Gustavo Lins Ribeiro e Arthuro Escobar (2008), intitulado *Antropologias del mundo: transformaciones disciplinares dentro del sistema de poder*, expressa temáticas muito importantes sobre a importância do conhecimento do outro e como ainda se vive uma colonização do conhecimento que está norteada pelo eurocentrismo.

⁵⁶ A tese de doutorado de Ivânia Neves (2009), especialmente o capítulo III, orientou-me para de fato compreender a colonização do pensamento e do poder que aconteceu no passado, e hoje se expressa no presente e tende a se manifestar no futuro. Assim, não escrevo nada de original nesta tese, em verdade acredito que todo o meu anseio em reconsiderar minha condição de acadêmico ocidental colonizador se fundamenta neste capítulo da tese de Neves. Tentei alçar voos maiores em relação ao que ela descreve,

Nesse sentido, talvez aqui esteja um dos pilares a que Geertz (1989, 2003) se refere: jamais seremos o outro por muitos motivos, os quais o autor já expressa em suas obras, mas também jamais seremos o outro, pois as ontologias nos distinguem em sua essência de ser, existir e pensar. Ou seja, as ontologias divergentes nos impedem de internalizar e compreender perspectivas ontológicas basilares que norteiam um indivíduo e/ou um grupo.⁵⁷

É muito difícil, na verdade é um trabalho muito árduo, praticar de fato a alteridade, não somente para acostumar-se a pensar de maneira distinta, mas para iniciar um processo de realizar sinapses cognitivas ontológicas distintas. Exige-se desconstrução ontológica, especialmente das formas de construção do conhecimento. Descola (2007) expressa a falta de diálogo ontológico e a necessidade de se reconstruir uma nova forma de sinapses ontológicas, pois somente assim será possível estabelecer outra maneira de conceber, ver e pensar o mundo, tal como os *achuar* na citação a seguir:

Sempre que eu perguntava aos achuar por que os cervos, o macaco-prego e as plantas de amendoim apareciam sob forma humana nos seus sonhos, eles me respondiam surpresos com a ingenuidade de minha pergunta, que a maior parte das plantas e dos animais são pessoas como nós. Nos sonhos, podemos vê-los sem suas fantasias animais ou vegetais, ou seja, como humanos. Os achuar dizem, de fato, que a grande maioria dos seres da natureza possuem uma alma análoga à dos humanos, que lhes permite pensar, raciocinar, ter sentimentos, comunicar-se à maneira dos humanos e, sobretudo, fazer que vejam a si mesmos como humanos, apesar da aparência animal ou vegetal. É por isso que os achuar dizem que as plantas e os animais, em grande parte, são pessoas: sua humanidade é moral, repousa sobre a ideia que fazem de si próprios; não é uma humanidade física que repousaria sobre a aparência que têm aos olhos do outro. (p. 13).

Partindo da mesma perspectiva de desconstrução ontológica, Viveiros de Castro (1996, 2002, 2015), em suas produções sobre o perspectivismo, estabelece outra analogia, assim como outra linha teórica para se pensar a diversidade ontológica. Sendo

mas sem grande sucesso no que se refere a um avanço teórico. Contudo o avanço teórico é apenas um anseio da ciência, que atualmente é dotada de muitos interesses (LATOURET, 2014), além de ser colonizadora do pensamento. Meu avanço foi pessoal, pois transformei meu olhar em relação ao mundo, bem como em relação a novas epistemes, ontologias e conhecimentos; acredito que esse é o objetivo fundamental do processo decolonizador. Assim, me vejo como um produto de sucesso da professora Ivânia e tento ser para outros que farão leitura de minha tese.

⁵⁷ Descola (2007) reflete sobre a distinção ontológica entre grupos, mais especificamente humanos de sociedades modernas ocidentais e ameríndios: “Pois é muito difícil de extrair-se do cotidiano, dos hábitos de pensamento, das rotinas, das instituições que regem a nossa vida e sem as quais mal podemos nos imaginar. Um modo de vida como o dos *achuar* e a forma como concebem as plantas e os animais parecem-nos estranhos, afinal, estamos tão profundamente submersos em nossas próprias crenças que tendemos a considerar as alheias com certo desdém e ironia divertida. Contudo, a antropologia nos mostra que o que nos parece eterno, este presente no qual estamos agora trancafiados, é apenas uma entre milhares de outras maneiras já descritas de se viver a condição humana” (p. 26).

um acadêmico, ou seja, um agente construtor do conhecimento, colaborando e corroborando com conhecimentos científicos que contribuem para os avanços de explicação de mundo, ele se denomina e se reconhece como um eterno anarquista descolonizador do conhecimento. A perspectiva decolonial do conhecimento toma protagonismo, e talvez seja por ser brasileiro; nesse sentido, jamais foi moderno, e seu pensamento sempre foi pós-moderno, então não compartilha das premissas colonizadoras interpretativistas de Descola – este, por ser europeu, está preso a sua epistemologia do Norte. O conflito declarado entre eles em suas teorizações sobre animismo e perspectivismo ameríndio chegam a um debate ontológico⁵⁸ que finaliza na demanda de uma ontologia decolonial que permita enriquecer produções científicas, apesar de elas serem coloniais.

Finalmente, a etnografia como teoria se torna uma categoria de difícil compreensão e de difícil acesso para o pesquisador, pois como teoria nada mais é do que uma maneira distinta de ver e perceber o mundo, assim como de explicá-lo. Quero dizer que teorizar etnograficamente significa ter se soltado das amarras da mesma ferramenta que foi e é metodológica para a ciência antropológica. A etnografia, como teoria, desponta como uma teoria de raízes decoloniais que contemplam, em meu pensamento, um modo de compreender os cenários particulares que esta tese versa em seu problema.

⁵⁸ Esse debate pode ser melhor compreendido a partir do texto de Bruno Latour, “Perspectivismo: Tipo ou Bomba” (2011). O autor elabora uma análise sobre as teorizações de Descola e Viveiros de Castro, em que ambos se debruçam em teorias universais sobre a ontologia ameríndia. Enquanto Viveiros de Castro expressa no multinaturalismo uma virada ontológica na filosofia ocidental, Descola segue categorizando os indígenas a partir de tipos conceituais. Esse interessante debate, acerca do qual não sei opinar sobre qual seria o lado correto, apenas absorvo o que acredito ser importante e que faça sentido nesta tese, transforma as percepções ocidentais sobre ontologias outras, em que a ontologia ameríndia, por exemplo, explode com premissas filosóficas ocidentais. A partir disso, compreendo a necessidade de alçar leituras a autores decoloniais andinos que trazem em suas produções, inovações e categorias que vão além da construção de ciência moderna que conhecemos. São produções que trazem em seu bojo cosmovisões do mundo extremamente articuladas ao metafísico como componente problematizador e fundamentador de uma ontologia outra.

3. OS MORADORES DE MONTE ALEGRE DA BARRETA E SEU MODO DE VIDA: POR QUE E COMO ESTE LUGAR ME INSTIGOU

Como foi descrito até aqui, a escolha do assunto desta tese e a construção de seu problema baseiam-se em uma trajetória pessoal e profissional, ao passo que ensaio uma abordagem decolonial do conhecimento para teorizar um problema de pesquisa. A partir do último projeto de extensão em que estive envolvido, pude desenvolver e elaborar de maneira sólida meu problema de tese em uma aproximação do campo. O projeto em questão, “Empoderamento, Ethos Local e Recursos Naturais: A Cartografia Social como Estratégia para a Elaboração de Planos de Ação em RESEX’s Marinhas do Salgado Paraense”, tinha como objetivo principal, a partir da compreensão do *ethos* local, construir uma cartografia social dos recursos naturais e seus usos através do mapeamento participativo com as comunidades que integram a Resex-Mar Mocapajuba, situada no município de São Caetano de Odivelas (PA). O projeto foi elaborado a partir do cenário de conflito social, ecológico e político que vem tomando destaque nacional. Para melhor compreensão, o modelo de desenvolvimento que norteia o Brasil se baseia na exploração e exportação de commodities que advêm de recursos naturais. Nesse sentido, especialmente a Amazônia têm sido alvo de grande violação de seus recursos, tendo como justificativa o desenvolvimento nacional (HÉBETTE, 1991).

Desse modo, os grandes projetos de desenvolvimento nacional têm sido cada vez mais frequentes em território amazônico, causando conflitos sociais, ambientais e políticos (HÉBETTE, 1991). Contudo existe na legislação brasileira o resguardo territorial de povos e comunidades tradicionais para o desenvolvimento de seu modo de vida amparado pela lei que instituí o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza (SNUC), a Lei nº 9.985/2000. Nessa esteira, os conflitos têm se formado a partir das populações tradicionais reivindicando e acionando o resguardo da lei para manutenção e reconhecimento territorial para o desenvolvimento de seu modo de vida.

Este capítulo situa as pessoas e o local de onde falo. Apresenta os interlocutores, assim como a condição particular de Monte Alegre da Barreta, uma comunidade bicentenária, localizada no litoral do estado do Pará, e que em 2014, teve parte de seu território aquático transformado em território da Reserva Extrativista Marinha Mocapajuba (Resex-Mar Mocapajuba). Divido o capítulo em duas seções: a primeira se trata da discussão conceitual entre “populações tradicionais” e “povos e comunidades

tradicionais”, trazendo a distinção conceitual e situando historicamente ambos os conceitos. Ainda nesta seção, apresento o modelo de Unidade de Conservação (UC) Resex e Resex-Mar, pois a UC se articula com os direitos conquistados pelos povos e comunidades tradicionais em meados das décadas de 1990 e 2000. Na segunda seção, descrevo como conheci o local, como este se tornou instigante e atrativo à pesquisa e finalmente como e porque teorizei um problema de pesquisa a partir das experiências ali vividas.

3.1 Populações, povos e comunidades tradicionais e suas conquistas jurídicas

O conceito de populações tradicionais teve sua origem dentro do contexto da discussão da presença humana em áreas territoriais especialmente protegidas através das indagações de Diegues (1993, 2008) e Vianna (2008) a favor dos grupos sociais que tradicionalmente habitavam esses espaços. Há muita literatura, especialmente a produzida pelo Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA) que apresenta, descreve e debate os conflitos socioambientais na Amazônia, assim como demonstra os avanços das conquistas sociais e de direitos de populações, povos e comunidades tradicionais no âmbito jurídico. Esta seção se dedica a evidenciar uma parte dessa história empregando a construção conceitual de “populações, povos e comunidades tradicionais”.

Os acadêmicos que advogavam a permanência de certos grupos humanos no interior de UCs se apoiam no fato de que muitos desses espaços são hoje assim constituídos em virtude da interação que teve com esses grupos sociais (ADAMS, 1994; VIANNA, 2008; DIEGUES, 1993). Assim, o termo em questão assume interseções com a pauta ambiental; para Diegues et al. (2001), as populações tradicionais desenvolveram outro tipo de relação sociedade-ambiente:

[...] modos de vida particulares que envolvem uma grande dependência dos ciclos naturais, um conhecimento profundo dos ciclos biológicos e dos recursos naturais, tecnologias patrimoniais, simbologias, mitos e até uma linguagem específica. (p. 10).

Em perspectivas semelhantes, Arruda (1999) estipula quem seriam os sujeitos autorizados a acessar o espaço de “populações tradicionais”, listando uma série de características que iriam compor esse grupo social:

[...] apresentam um modelo de ocupação do espaço e uso dos recursos naturais voltados principalmente para a subsistência, com fraca articulação com o mercado, baseado em uso intensivo de mão de obra familiar, tecnologias de baixo impacto derivadas de conhecimentos patrimoniais e, normalmente, de base sustentável [...] Em geral ocupam a região há muito

tempo e não têm registro legal da propriedade privada individual da terra, definindo apenas o local de moradia como parcela individual, sendo o restante do território encarado como área de utilização comunitária, com seu uso regulamentado pelo costume e por normas compartilhadas internamente. (ARRUDA, 1999, p. 79-80).

Esterci (2007) também contribui com sua conceituação sobre populações tradicionais:

[...] é como têm sido chamados aqueles povos ou grupos que, vivendo em áreas periféricas à nossa sociedade, em situação de relativo isolamento face ao mundo ocidental, capitalista, construíram formas de se relacionar entre si e com seres e coisas da natureza muito diferentes das formas vigentes na nossa sociedade. (p. 223).

Esterci (2007), assim como Diegues (1993) e Diegues et al. (2002), observa que esses grupos eram conhecidos antes mesmo da invenção do termo “populações tradicionais”. Estavam associados a uma “multiplicidade de outros termos que, ora indicavam sua atividade econômica mais visível, ora indicavam sua origem étnica, ora se referiam a espaços que habitavam ou a aspectos de sua cultura e modo de vida” (ESTERCI, 2007, p. 223). A autora lança mão do caso dos pescadores e extrativistas para a “atividade econômica mais visível”; quilombolas e caboclos para a “origem étnica”; ribeirinhos e caipiras para “espaços que habitavam ou a aspectos de sua cultura e modo de vida”; entre outras populações tradicionais.

Também são válidas as considerações de Vianna (2008), que explica que o termo “populações tradicionais” permitiu pensar na permanência humana em unidades de conservação:

[...] como sua definição é vaga, ela é usada como instrumento de defesa de território de diversos grupos sociais – não só das próprias “populações tradicionais”, mas de todos os que querem permanecer em uma unidade de conservação. As populações consideradas não “tradicionais” – leia-se destruidoras da natureza – também se apropriaram, no começo, da única possibilidade de permanência de seus locais de uso e moradia, unindo-se às “populações tradicionais” nos movimentos organizados. (p. 226).

O termo “populações tradicionais” começa a tomar um corpo acadêmico e de identidade política, especialmente na década de 1990, que, como já explicado, é marcada pela ampliação e consolidação do movimento socioambiental, o qual, em parceria com os grupos sociais que eram identificados e se identificavam como “populações tradicionais”,⁵⁹ promoveu as lutas por direitos e pela conservação

⁵⁹ Neste cenário chamo a atenção para esses grupos e suas lutas. Notoriamente faço referência a Chico Mendes que protagoniza contribuição para a criação de RESEX por todo o Brasil.

ambiental (VIANA, 2008; DIEGUES, 1993, 1994; ALMEIDA, 1993, 2004). No ano 2000, como fruto desse processo de articulação dos movimentos sociais com os acadêmicos que faziam frente a políticas ambientais (LOBÃO, 2006), é promulgada Lei nº 9.985/2000 que regulamenta o artigo 225, parágrafo 1, incisos I, II, III e VII da Constituição Federal de 1988, instituindo o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza (SNUC).

Essa lei apresenta diversos avanços na proteção das “populações tradicionais”, bem como comete muitos retrocessos, como o reconhecimento de UCs que não permitem a existência de grupos sociais em seu interior, chocando-se contra as propostas dos autores até aqui expostos. Também conceitua de maneira indireta o termo populações tradicionais, além de especificar alguns dos direitos desses grupos, especialmente direitos territoriais. A referida lei deixa em aberto uma reivindicação seminal: *o direito a autoidentificação*.

Em que pese a falta da declaração do direito à autoidentificação, a Lei nº 9.985/2000 assegura, em seu artigo 4º, inciso XIII, a proteção dos “recursos naturais necessários à subsistência de populações tradicionais, respeitando e valorizando o seu conhecimento e sua cultura e promovendo-as social e economicamente” (BRASIL, 2000). A lei protege não somente os recursos naturais e seu patrimônio genético, como também *garante direitos às populações tradicionais*, incorporando em seus objetivos a proteção à biodiversidade e também à sociodiversidade presente no Brasil, inovando na medida em que pensa o ser humano em integração com os recursos ambientais ao utilizar paradigmas socioambientais, assim como reconhece as interfaces existentes entre diversidade biológica e cultural (SANTILLI, 2005).

O SNUC, quando sancionado, não definia “populações tradicionais”, sendo essa definição vetada tanto pelos representantes do movimento socioambiental no Congresso Nacional, como pelos representantes dos ruralistas. Em seu formato primário, artigo 2º, inciso XV (vetado), conceituava-se o termo população tradicional como “Grupos humanos culturalmente diferenciados, vivendo há, no mínimo, três gerações em um determinado ecossistema, historicamente reproduzindo o seu modo de vida, em estreita dependência do meio natural para a sua subsistência e utilizando os recursos naturais de forma sustentável” (BRASIL, 2000).

Em outra vertente de abordagem sobre o termo “populações tradicionais” estão Cunha e Almeida (2001), que focam no fato de que essa definição aponta para a formação de sujeitos com dimensão política, vinda de suas práticas cotidianas. Em

outras palavras, há de se entender que com o encontro da metrópole com o “outro”,⁶⁰ classificações são criadas para que esse “outro” tome alguma forma. Em regra, essa classificação é feita de maneira negativa, entretanto, a partir da Carta Cidadã e do avanço da doutrina dos direitos humanos, esses termos vêm sofrendo uma releitura positiva, visto que, com a luta por direitos de grupos sociais, passam a permitir acesso a direitos outrora negados. Cunha e Almeida (2001) lançam mão de exemplos como índio, indígena, tribal, negro, dentre outros. Desse modo, termos novos são criados para classificar esse “outro”, mas com o passar do tempo, e dependendo da conveniência, eles são ou não preenchidos.

No caso das populações tradicionais, é possível identificar como o termo foi sendo habitado por novos grupos, transformando-se em uma bandeira política para seus componentes, visto que, como comentado, seus direitos, inclusive territoriais, são garantidos no âmbito do SNUC.

Na década de 2000, de maneira concomitante ao uso do termo “populações tradicionais”, surge o uso do termo “povos e comunidades tradicionais”, especialmente acessado pelo antropólogo Alfredo Wagner de Almeida (2006, 2008a, b). Vale destacar o importante papel do Decreto nº 5.051/2004, que promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais. Esse documento garante o direito à autoidentificação para os povos indígenas e tribais, permitindo que se autoidentifiquem como povos e comunidades tradicionais, sendo a base para, em 2007, formalmente conceituar-se o termo “povos e comunidades tradicionais” através do Decreto nº 6.040/2007, que traz a seguinte definição para a expressão:

[...] grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição. (BRASIL, 2007).

Essa definição tem o mérito de prever a possibilidade que o critério da autoidentificação seja adotado para que uma cultura seja classificada como tribal ou indígena. Aplicada ao contexto das populações tradicionais, a Convenção nº 169 não teria efeitos se fosse interpretada de maneira literal, contudo, em análises mais

⁶⁰ Buscando não deixar o leitor à deriva, ressalta-se que o termo “outro”, aqui utilizado, figura como grupos minoritários e com pouca visibilidade política dentro do cenário social ocidental.

profundas, convencionou-se entender que povos e comunidades tradicionais estão alocados dentro do conceito de povos tribais (ALMEIDA, 2008b).

Vale observar que essa interpretação é no mínimo redundante, visto que um dos principais objetivos da Convenção nº 169 era garantir o direito à autoidentificação, sendo contraditório entender que povos e comunidades tradicionais não poderiam identificar-se como tribais, ao mesmo tempo que se identificam como ribeirinhos, extrativistas, seringueiros etc. Outra observação é a dimensão pejorativa que o termo “tribal” traz, sendo bastante debatida e controversa no âmbito da relação entre “povos tribais” e Direito Internacional.

Em “Arqueologia da tradição”, o antropólogo Alfredo Wagner B. de Almeida (2006), apresenta discussão relevante a respeito do termo “tradicional”, frequentemente associado à definição de “povos e comunidades tradicionais”. Para o autor, mais do que uma ideia de continuidade, velho, antigo ou arcaico, o termo “tradição” expressa força política do presente.

[...] segundo uma linearidade histórica ou sob a ótica do passado ou ainda como uma “remanescência” das chamadas “comunidades primitivas” e “comunidades domésticas” (SAHLINS, 1972 e MEILLASSOUX, 1976) ou como “resíduo” de um suposto estágio de “evolução da sociedade”. O chamado “tradicional”, antes de aparecer como referência histórica remota, aparece como reivindicação contemporânea e como direito envolucrado em forma de autodefinição coletiva. (ALMEIDA, 2006, p. 9).

Em outras palavras, a noção de tradicional está sendo reconstruída e/ou reinventada, uma vez que povos e comunidades ditos “tradicionais” vêm assumindo novo significado, ligado a reivindicações atuais e que remetem a uma autodefinição coletiva com direitos específicos. É o direito à diferença, à heterogeneidade, a uma sociedade plural e multicultural. Ainda segundo Almeida (2006), povos e comunidades tradicionais seriam aquelas que:

[...] aparecem hoje envolvidas num **processo de construção do próprio “tradicional”**, a partir de mobilizações e conflitos, que tem transformado de maneira profunda as formas de solidariedade apoiadas em relações primárias. Deste ponto de vista, **além de ser do tempo presente, o “tradicional” é, portanto, social e politicamente construído.** (p. 10, grifo do autor).

É possível evitar, assim, a confusão entre tradição e costume, não pensando tradição como repetição e regularidade no modo de vida das populações “tradicionais”, tampouco aplicar essa noção de tradição às práticas jurídicas que seriam correspondentes a essas populações. Assim, tradição pode ser compreendida a partir de outros prismas, como afirma Almeida (2006):

[...] tradição se atém a processos reais e sujeitos sociais que transformam dialeticamente suas práticas, mesmo quando as convertem em normas para fins de interlocução, redefinindo suas relações sociais e com a natureza. Tais processos reais nos levam a pensar em comunidades dinâmicas... Sob este prisma é que estamos propondo relativizar o peso da “normatização consuetudinária” no significado das práticas jurídicas dos povos tradicionais. (p. 11).

Outra contribuição de Almeida (2008a) refere-se à sua crítica sobre alguns esquemas interpretativos da Amazônia que terminam por reduzir conceitos e definições. Almeida observa que “conceito não é exatamente dicionarizado e mais, consiste num instrumento de análise em tudo dinâmico e referido a autores que disputam a legitimidade de acioná-lo”, não podendo ser enquadrado numa definição frigorificada (p. 167). O autor leva a cabo a reflexão sobre os conceitos de degradação e natureza, observando que esta não pode mais ser entendida como “quadro natural” ou “meio físico”, tratando-se de um significado ligado mais a uma “representação disposta num campo de disputas que, ao negar esta noção histórica corrente, chama a atenção para uma construção social e um ato deliberado dos que se empenharam de maneira direta em extrativismos e cultivos agrícolas com unidades familiares, afirmando uma identidade coletiva” (p. 20).

Almeida (2008a) relativiza o conceito de “natureza”, emprestando-lhe um significado que pode ser socialmente construído, bem como ao termo “degradação”. Segundo o autor em tela, esse termo:

[...] se torna um atributo de grupos sociais e de comunidades étnicas e não mais se refere necessariamente a “perdas” relativas aos “recursos naturais”, evidenciando a “transitividade do atributo” [...] que tanto pode ser utilizado para os recursos naturais, quanto para aqueles que os exploram, os quais são interpretados, por sua vez, como “indivíduos biológicos” (p. 34).

Em outras palavras, as comunidades tradicionais acabam sendo transformadas em agentes de degradação ambiental. Mais adiante, o autor relativiza o conceito de degradação diante do contexto socioambiental amazônico, observando que, em verdade, o referido termo pode ser trocado por outro, a saber, práticas socioambientais, materializadas na categoria nativa de roça. Esta atribui menos uma mera referência aos tratos do cultivo e mais a uma maneira de viver e de ser, um estilo de vida que sintetiza os recursos naturais na ideia de “terra” e, com ajuda das mobilizações sociais, serve de reforço à reivindicação da identidade coletiva. Com efeito, Almeida (2008a) observa que:

As novas formas de interpretar a “natureza” e de defendê-la fazem parte de seu novo significado, que não pode mais ser dissociado das mobilizações e de

processos diferenciados de territorialização, que levam os sujeitos sociais a construir suas próprias territorialidades específicas, segundo seus critérios culturais intrínsecos e seus conhecimentos profundos das realidades localizadas (p. 39).

Em outras palavras, a citação corrobora com o argumento de Diegues (1994) e Adams (1994), no sentido de pensar a biodiversidade como culturalmente construída, sendo que Almeida (2008a) amplia essa perspectiva ao pensar a noção de biodiversidade como culturalmente reapropriada e ressignificada pelas comunidades tradicionais. Estas não “degradam” o “meio ambiente” ou a “natureza”, mas sim fazem a roça, usam os recursos naturais segundo suas crenças, práticas, costumes, enfim, segundo sua “maneira de viver e de ser”, seu “estilo de vida” (ALMEIDA, 2008a, p. 39). O autor denomina o processo de reapropriação e ressignificação de “politização da natureza” (p. 14, 40, 82).

É assim que povos e comunidades tradicionais, através de lutas e disputas, conseguem não somente reivindicar e garantir alguns de seus direitos mais fundamentais, como o uso de recursos naturais e o direito a sua terra, mas também quebrar paradigmas, mudar conceitos, desnaturalizar noções preconcebidas, e assim por diante. Conseguem interromper o que Almeida (2008a, p. 36), ao citar o filósofo francês Michel Foucault, convencionou chamar de “postulado da continuidade”. Contudo Almeida conclui que:

[...] o entendimento da natureza não prescinde mais de sujeitos sociais e nem tampouco de práticas rotineiras de conservação e de “costumes” ditados pela consciência ambiental de povos e comunidades étnicas. Em verdade a ação ambiental torna-se uma política de Estado que, em certa medida, incorpora reivindicações dos movimentos sociais. Verifica-se, entretanto, que não há consenso quanto às medidas concretas que expressam tais decisões políticas. Os antagonismos são de várias ordens dividindo grupos e interesses, quanto às formas de manutenção dos recursos florestais, hídricos e do solo, renunciando que tampouco há consenso em torno dos significados de “conservação”, “degradação” e uso continuado. (ALMEIDA, 2008a, p. 41).

O referido antropólogo também contribui com diversas outras obras na temática da luta pelo direito de povos e comunidades tradicionais (ALMEIDA, 1994, 2006, 2008b, 2010), sendo que, como fica claro a partir dos trechos até o momento evidenciados, um aspecto marcante em suas obras se destaca. Trata-se do viés político de luta por direitos desses grupos sociais, atrelado à ideia de conflito e disputa social como construto da realidade. Nesse sentido, Almeida (1994) observa como “povos e comunidades tradicionais” vêm transformando velhos padrões e esquemas de pensamento na interpretação da realidade socioambiental através da luta coletiva pelo

reconhecimento de direitos diversos. Com efeito, vale observar que uma especial atenção é concedida nas obras do autor aos direitos territoriais, de acesso e uso de recursos naturais de uso comum e de autoidentificação de grupos.

Outra inovação de Almeida (2008b) refere-se ao olhar lançado sobre a definição de povos e comunidades tradicionais a partir do prisma da luta por direitos territoriais, focando a característica da territorialidade desses povos e seus respectivos direitos sobre suas terras. Ainda que tratando das terras dessas comunidades em diversas de suas publicações, evidenciando questões como a temática da roça, citada antes, é na obra *Terras tradicionalmente ocupadas* (ALMEIDA, 2008b) que o autor se propõe a refletir especificamente sobre a relação entre esses grupos sociais, suas terras e suas lutas pela garantia de acesso e uso, condensando nessa publicação seus argumentos sobre esse tema. A obra está dividida em dois capítulos, que representam dois artigos outrora publicados pelo antropólogo. Um deles veio a público em meados da década de 1980, e aborda estritamente a questão das formas de acesso e uso de bens comuns desenvolvidos por povos e comunidades tradicionais, condensadas na noção de terra comuns. Esse artigo adquiriu uma ampla importância no cenário acadêmico, sendo constantemente citado quando se trata da temática de uso comum. O outro artigo foi elaborado quase 20 anos depois, em meados da década de 2000, e refere-se não somente as terras comuns, mas também as autodenominações dos agentes sociais que ocupam estas terras, mas também focaliza os fenômenos de luta e conflito protagonizados por esses agentes, atrelando o termo “tradicional” a fatos do presente e às reivindicações dos movimentos sociais.

Diante do que foi exposto até o momento, pode-se afirmar que o debate acadêmico acerca do conceito de “populações tradicionais” e “povos e comunidades tradicionais” se esvazia diante do Decreto nº 5.051/2004, que incorpora a Convenção nº 169 da OIT e o direito ao autorreconhecimento, permitindo que os termos em questão sejam considerados como sinônimos em essência, ainda que expressando algumas especificidades técnico-jurídicas, como é o caso da diferenciação jurídica de ambos. Enquanto o termo “populações tradicionais” está legalmente atrelado à Lei nº 9.985/2000, o termo “povos e comunidades tradicionais” está atrelado ao Decreto nº 6.040/2007⁶¹ e, mais recentemente, à Lei nº 13.123/2015,⁶² que define “comunidade

⁶¹ Não se pode deixar de mencionar o direito à autoidentificação internacionalmente reconhecido pela Convenção nº 169 da OIT, de 1989, reconhecido no ordenamento jurídico brasileiro por meio do Decreto nº 5.051/2004.

tradicional” com as mesmas palavras do Decreto nº 6.040/2007, ou seja, o direito à autoidentificação permanece.

Com efeito, retornando à definição do Decreto nº 6.040/2007, articulando-o com o referencial teórico até agora exposto, povos e comunidades tradicionais seriam grupos: a) culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais; b) que apresentam formas próprias de organização social; c) que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica; d) que utilizam conhecimentos, inovações e práticas geradas e transmitidas pela tradição. Em consulta à revisão bibliográfica para este trabalho, agrega-se estas características: práticas sociais específicas de relação com a natureza, marcadas pela intensa simbiose e relativa harmonia com o meio ambiente em que vivem (DIEGUES, 1993, 2008; VIANNA, 2008; LIMA, 1992; POZZOBON, 2000); técnicas de baixo impacto ambiental; fraca articulação com o mercado; intenso conhecimento da biodiversidade e dos recursos naturais; e modo de produção fundado na mão de obra familiar (DIEGUES, 1993, 2008; VIANNA, 2008; LIMA, 1992; POZZOBON, 2000).

Deve-se ressaltar o fato de que os grupos sociais que se identificam como populações, povos ou comunidades ditas “tradicionais” não precisam apresentar todas essas características e nem mesmo se autoidentificarem como tradicionais, mas visualizarem-se com um modo de vida diferenciado da sociedade hegemônica, para então acessar os direitos inerentes a essa categoria. Dessa maneira, tais grupos exercem seu direito internacional de autorreconhecimento,⁶³ possibilitando o acesso a outros direitos específicos e amplamente declarados através do ordenamento jurídico nacional já citado.

Vale observar que os termos “populações tradicionais” e “povos e comunidades tradicionais” foram por “nós”, sociedade “(pós)moderna, capitalista, urbana, (neo)liberal, ocidental”,⁶⁴ inventados para definir outros grupos sociais (CUNHA; ALMEIDA, 2001). Com efeito, esses conceitos foram sendo apropriados por agentes

⁶² Regulamenta o inciso II, § 1º, e § 4º, art. 225, da Constituição Federal. O artigo 1º; a alínea j do artigo 8º; a alínea c do artigo 10; o artigo 15; e os §§ 3º e 4º do artigo 16, da Convenção sobre Diversidade Biológica, promulgada pelo Decreto nº 2.519/1998; dispõe sobre o acesso ao patrimônio genético, sobre a proteção e o acesso ao conhecimento tradicional associado e sobre a repartição de benefícios para conservação e uso sustentável da biodiversidade; revoga a Medida Provisória nº 2.186-16/2001; e dá outras providências. Essa lei define “comunidade tradicional” com as mesmas palavras do Decreto nº 6.040/2007.

⁶³ Convenção nº 169 da OIT.

⁶⁴ Coloca-se entre aspas para evidenciar a dificuldade e a conseqüente imprecisão do ato de definir quem seríamos nós.

sociais, emprestando-lhe novos contornos e novas demandas. Como exemplo, cita-se os seringueiros que se apropriaram do referido termo e construíram, na década de 1990, um movimento social que na luta por direitos territoriais estabeleceu uma política ambiental e de regularização fundiária, resultando na unidade de conservação de uso direto, denominada reserva extrativista (ALLEGRETTI, 2002; ALMEIDA, 2004; LOBÃO, 2006).

[...] as Reservas Extrativistas foram o resultado de processos de disputas centrados nos direitos de grupos sociais concretos, que detinham sobre os espaços sociais onde viviam um saber capaz de associar sua reprodução social com a conservação deste lugar. Este conhecimento não só seria um “saber sustentável” (Murdoch & Clark, 1994). Esses grupos sociais teriam desenvolvido relações afetivas com o lugar em que vivem, praticam uma topofilia (TUAN, 1990), vivem em “um lugar praticado, um lugar estimado” (MELLO; VOGEL, 2004 apud LOBÃO, 2006, p. 30-31).

As reservas extrativistas foram institucionalizadas a partir do resultado de uma vasta interlocução que compunham dois lados, o lado dos seringueiros liderados por Chico Mendes, e diversos aliados da academia, da política e das Organizações Não Governamentais (ONGs) nacionais e internacionais com o Governo Federal. O caminho para as Resex da forma como elas são hoje começou em 1970 até 1990, e foram necessários 20 anos e o assassinato de Chico Mendes e de muitos outros ativistas para a instituição da primeira Unidade de Conservação Resex.

Na década de 1970, o governo brasileiro propunha um desenvolvimento pautado no uso da Amazônia como uma grande produtora de matéria-prima para a produção de commodities. Essa perspectiva de desenvolvimento com base na exploração previa um grande impacto socioambiental que prejudicaria e colocaria em xeque diversas sociedades humanas e não humanas. O plano estava apoiado na proteção e na integração nacional da Amazônia com o intuito de resguardar o território nacional. Fazendo frente a esse modelo de desenvolvimento predatório em relação à natureza e aos “povos e comunidades tradicionais”, os seringueiros organizaram-se de modo a elaborar com ONGs uma nova proposta de desenvolvimento na Amazônia e de conservação do meio ambiente que permitisse e resguardasse não somente a natureza como um ecossistema que deve estar e ser equilibrado, mas também territórios naturais, os quais possam desenvolver seu modo de vida construído historicamente. Nesse sentido, as Resex são reservas pensadas e articuladas por movimentos endógenos que permitem que a população tradicional esteja presente e atuante em sua confecção, dando importância a

um saber tradicional que se iguala em perspectivas de importância tanto quanto ao saber científico.

As Resex podem ser compreendidas como coberturas da lei a modos de vida pensados e teorizados por populações tradicionais que pensam por elas mesmas e proporcionam resguardos para elas mesmas, ou seja, conhecimento e lei produzida por e para essas populações. A partir desse novo modelo de UC, as Resex, outras populações tradicionais inspiraram-se e identificaram-se com as premissas estabelecidas pelos pioneiros seringueiros. As populações haliêuticas⁶⁵ compreendem a necessidade de territórios que resguardem seus modos de vida tradicionais estabelecidos há centenas de anos, surgindo assim o movimento de demanda de reconhecimento de território marinho e surgindo as Resex Marinhas (Resex-Mar).

Assim, mesmo que tenha iniciado no bojo de discussões ambientais, a história dos conceitos de “populações tradicionais” e “povos e comunidades tradicionais” configuram-se na luta pelo direito a ser diferente, sendo atualmente marcado pelo comprometimento de manter práticas ecológicas em troca de compensações advindas especialmente do poder público (VIANNA, 2008; ALMEIDA, 2008a, 2007).

Em outras palavras, o conceito de “populações tradicionais” ou “povos e comunidades tradicionais” foi resultado de um longo processo de tensões e lutas sociais, travadas por agentes sociais que historicamente sofreram processos de exclusão e pauperização. Esses agentes sociais caracterizam-se por serem considerados como “outros”, visto que em diversas bibliografias consultadas referiam-se às comunidades tradicionais como “sociedades rústicas”, “sociedades simples”, “camponeses”, “comunidades rurais”, muitas vezes entrando em dicotomias⁶⁶ que resultavam em uma simplificação do debate.

Observa-se ainda que as discussões sobre populações, povos e comunidades tradicionais, tanto da academia como da sociedade civil, lançam mão de uma perspectiva que visualiza esses grupos como futuramente aculturados, sendo

⁶⁵ Em campo não encontrei autodefinição entre os interlocutores para aqueles que vivem nessa área estuarina e de confluência com a costa. Assim, as chamo de populações haliêuticas. A terminologia haliêutica foi cunhada por Serge Collet em sua obra *Uomini e pesce. La caccia al pesce spada tra Scilla e Cariddi* (1993). Não tive a oportunidade de acessar essa obra, portanto, faço referência a Antônio Carlos Diegues (1999), em seu artigo “A sócio-antropologia das comunidades de pescadores marítimos no Brasil”, o qual utiliza essa categoria para se referir a populações que tem domínio e expertise na arte da pesca, não somente pelos seus conhecimentos dessa arte, mas por disporem de conhecimentos sobre as águas de maneira extremamente refinada.

⁶⁶ Algumas destas dicotomias: moderno/tradicional; rural/urbano; sociedades simples ou rústicas/complexas; cultura/natureza.

“assimilados” pela sociedade nacional, deixando, então, de serem “tradicionais”. Em outras palavras, o argumento seria que esses grupos, quando entram em contato com o mercado e a sociedade hegemônica, perdem seu caráter “tradicional”, conseqüentemente, suas “práticas sociais ecológicas”, nesse sentido, deixariam de ser tradicionais. Contudo Almeida (2006, 2008b) vem demonstrando um processo inverso, no qual em função do contato com a sociedade hegemônica cria-se um processo de conflito e antagonismo em que esses grupos assumem uma identidade mais vigorosa, lançando mão de seus direitos específicos.

Finalmente, esses termos podem ser utilizados como sinônimos na medida em que apresentam pouquíssimas diferenças semânticas e de nível prático, além de estarem amparados pela Convenção nº 169 da OIT, que prevê o direito ao autorreconhecimento, deixando evidente que o que mais importa quando se trata de “populações tradicionais” e “povos e comunidades tradicionais” são os agentes sociais que demandam essa identidade, e não a definição da identidade em si.

Concluindo a cenarização histórica dos conceitos de “populações tradicionais” e “povos e comunidades tradicionais”, assim como suas conquistas sociojurídicas, como a UC Resex, apresento brevemente a história de instituição da Resex-Mar Mocapajuba para situar o leitor em relação às agruras que problematizo sobre ela mais adiante. A maioria dos moradores das comunidades que compõem o território da Resex-Mar Mocapajuba não sabe que estão inseridos em território de Resex-Mar, tampouco compreendem o que é uma Resex-Mar. Isso não é um problema em si, contudo a instituição da Resex-Mar Mocapajuba pouco se fundamenta e caracteriza no movimento descrito nesta seção, tal como o autorreconhecimento como povo e comunidade tradicional e demanda de um território de uso exclusivo para garantir o desenvolvimento de seu modo de vida. Esse fato se deve à história da instituição da Resex-Mar Mocapajuba, que foi demandada em dois momentos: em 1997 e em 2007.

A história dessa Resex-Mar foi foco da dissertação de Suzyane Palmeira dos Santos (2016), e norteou este breve apanhado histórico. A instituição da Resex-Mar Mocapajuba se inicia em 1995 a partir do diálogo entre pesquisadoras da Universidade Federal do Pará e do Museu Paraense Emílio Goeldi com mulheres que exerciam atividades na pesca em comunidades do município de São Caetano de Odivelas. As pesquisadoras Maria Cristina Maneschy, Luzia Miranda e Lourdes Furtado desenvolviam um projeto de pesquisa e extensão chamado “Mulheres na Pesca”, que

promovia o empoderamento dessas mulheres, as quais demandavam reconhecimento e direitos como pescadoras, além de um território de uso exclusivo para sua atividade.

A partir da relação de confiança entre as pesquisadoras e as pescadoras, mais especificamente das comunidades de Pererú de Fátima e Cachoeira, surgiram duas associações de pescadoras, a primeira em Pererú de Fátima, em 1996, a Associação de Mulheres na Pesca e na Agricultura de Pererú (AMPAP); e a segunda, em 1997, na comunidade de Cachoeira, a Associação de Mulheres na Pesca (AMUPESC). Essas associações promoviam, com os órgãos competentes de trabalho e meio ambiente, capacitações e reivindicavam direitos trabalhistas, previdenciários, perspectivas de renda e trabalho e também medidas de preservação ambiental exclusivas para a pesca feminina.

Em 1997, as representantes das associações AMPAP e AMUPESC enviaram à câmara municipal de São Caetano de Odivelas e ao Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama) a proposta de criação de uma Resex-Mar. Apesar do grande esforço das mulheres e das associações, o poder público e os órgãos competentes claramente expressaram discriminação estrutural e atrasaram o pedido por aproximadamente uma década, enfraquecendo a organização social das mulheres.

Em 2006 e 2007, a Colônia de Pescadores de São Caetano de Odivelas Z-4, naquele momento mais amparada e empoderada pela lei do SNUC, e também por dispor de um contingente maior de associados, aproximadamente 2 mil, retomou o desejo de instituir uma Resex Marinha. Aqui há contradições e contextos obnubilados por parte do poder público e pela sociedade local. Representantes do poder público expressam que houve grande participação popular nas reuniões de discussão e audiências públicas, e a sociedade local argumenta que pouquíssimas pessoas estiveram presentes em tais eventos de discussão. Mesmo assim, em 2014, após as audiências públicas, o processo foi encaminhado para o Ministério do Meio Ambiente e, em seguida, à Presidência da República. Em outubro de 2014, a Presidenta da República, Dilma Rousseff, assinou o decreto de instituição da Resex-Mar Mocapajuba, que leva esse nome em homenagem aos quatro rios que banha o município de São Caetano de Odivelas: Mojuim, Barreta, Mocajuba e Maruimpanema.

Assim, essa Resex-Mar não apresenta um movimento endógeno cronológico, mas sim em tempos diferentes, por atores diferentes e num cenário cheio de contradições de discursos entre os atores envolvidos. A partir de um levantamento

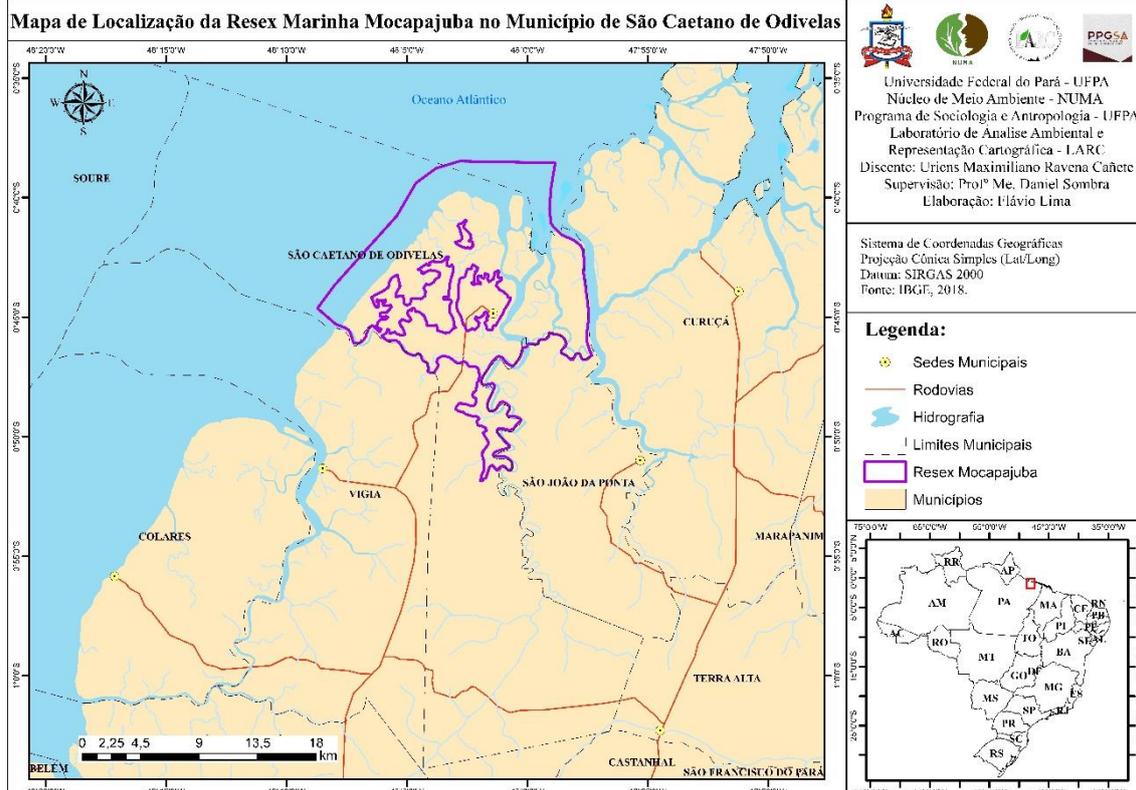
realizado pelo projeto “Empoderamento, Ethos Local e Recursos Naturais: A Cartografia Social como Estratégia para a Elaboração de Planos de Ação em RESEX’s Marinhas do Salgado Paraense”, aproximadamente 45% das pessoas entrevistadas nunca tinham ouvido falar da Resex-Mar Mocapajuba, por isso elas não compreendem as regras e normas da Resex-Mar e vivem a seu modo, como populações tradicionais por escolha, pois não o fazem obviamente para o cumprimento das normas e regulamentações jurídicas da UC.

Meu intuito é evidenciar que essas pessoas vivem um modo de vida de populações tradicionais que se caracteriza por um baixo impacto entrópico pelo simples fato de escolher viver dessa forma, pois essa população sequer sabe que ocupa um território de Resex-Mar e desconhece suas normas e regras.

3.2 Resex Marinha Mocapajuba e a comunidade de Monte Alegre da Barreta: ingressando em um mundo coviável

A população de São Caetano de Odivelas está calculada em aproximadamente 17 mil habitantes, dos quais em torno de 59% (10.030) está em áreas rurais; e 41% (6.970), em áreas urbanas (ATLAS DO DESENVOLVIMENTO URBANO NO BRASIL, 2013). São Caetano dispõe de 30 comunidades, nas quais o Instituto Chico Mendes de Biodiversidade (ICMBIO, 2014) estima que residem por volta de 2.226 famílias nas 20 comunidades que compõem o território da Resex-Mar Mocapajuba (Mapa 2).

Mapa 2. Território da Resex-Mar Mocapajuba.



Para entender os cenários familiares de populações de comunidades tradicionais, esses grupos são compostos para além do núcleo familiar: dispõem ou podem dispor de mais de quatro pessoas por família. Estima-se que o contingente populacional que compõe o território da Resex-Mar Mocapajuba seja de aproximadamente 8 a 9 mil. Nesse sentido, a maior parte da população rural de São Caetano de Odivelas reside nas áreas de amortecimento e território dessa Resex-Mar. A Tabela 1, elaborada pelo ICMBio e com adaptação do projeto mencionado, alça uma estimativa populacional de cada comunidade que compõe o território da Resex-Mar Mocapajuba.

Tabela 1. Comunidades que fazem parte do território da Resex-Mar Mocapajuba, número de famílias estimadas por comunidade segundo o ICMBio e quantidade de questionários aplicados pela equipe do projeto.

Comunidade	Famílias estimadas segundo o ICMBio	Questionários aplicados pelo projeto
[1] Itapepoca	30	21
[2] Ilha São João de Ramos	300	73
[3] Ilha São Miguel	260	58
[4] Aê	62	28
[5] Pererú de Fátima	76	39

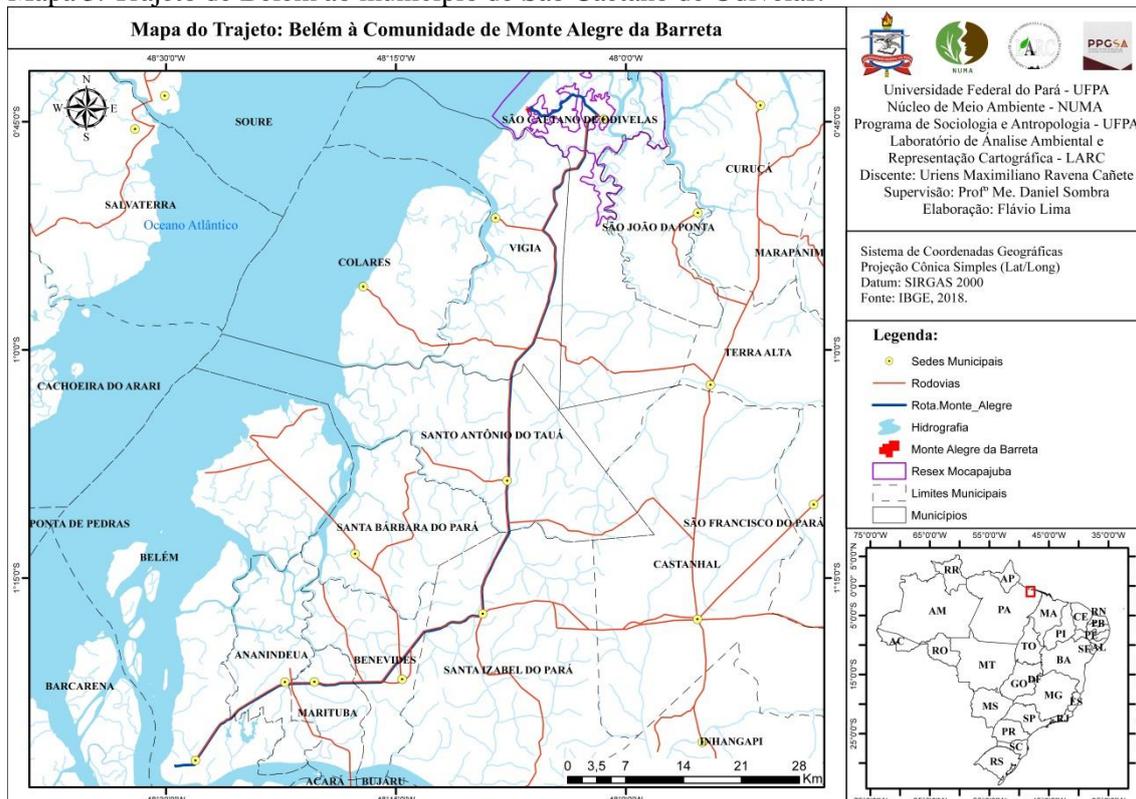
[6] Alto Pererú	145	45
[7] Boa Vista e Vila Sorriso	170	50
[8] Alto Camapú	78	37
[9] Madeira	23	15
[10] Camapú Miri	37	38
[11] Ponta Bom Jesus	160	39
[12] Monte Alegre	88	39
[13] Espanha	10	06
[14] Santa Maria da Barreta	150	53
[15] Vila Paraíso (KM 8)	50	35
[16] Mururé (KM 10)	30	22
[17] Jutai	22	16
[18] Cachoeira e Cachoeirinha (Sede ⁶⁷)	373	111
[19] Pepéua (Sede)	160	42
[20] Laranjeiras	Não foi especificado pelo ICMBio	00
Total	2.224	767

Fonte: projeto Echomapa (2016).

As comunidades que fazem parte da Resex-Mar Mocapajuba contribuíram empiricamente para minha compreensão e familiarização com a localidade e com os modos de vida tradicionais. São Caetano de Odivelas está localizado na microrregião do salgado paraense e na mesorregião do nordeste paraense, a aproximadamente 80 quilômetros da capital (ATLAS DO DESENVOLVIMENTO URBANO NO BRASIL, 2013). O Mapa 3 permite visualizar as localidades do município e o trajeto de 80 quilômetros de Belém a São Caetano de Odivelas, assim como a comunidade foco desta etnografia, Monte Alegre da Barreta.

⁶⁷ Inicialmente, as comunidades de Cachoeira/Cachoeirinha e Pepéua eram distantes da sede municipal de São Caetano de Odivelas. Mas com o crescimento espacial da sede, passaram a compor o município com o reconhecimento de bairros. Para tanto, coloca-se uma legenda nessas comunidades a fim de evidenciar que elas se localizam praticamente na sede municipal.

Mapa 3. Trajeto de Belém ao município de São Caetano de Odivelas.



A história de São Caetano de Odivelas aparece de maneira nebulosa nos registros oficiais e nas literaturas que abordam sua origem. Até mesmo o IBGE e outros órgãos públicos assumem seu início como uma presunção, ou seja, não há registros de fato que estabeleçam sua formação. Contudo há documentos que definem a ocupação da Amazônia como um período de colonização de Portugal superando o Tratado de Tordesilhas e a divisão territorial de poder de Portugal e Espanha. Nesse sentido, a partir da ocupação da Amazônia, registrada historicamente, incorpora-se São Caetano de Odivelas na historiografia colonial amazônica. No capítulo 4, elaboro uma compilação documental e descrevo o local a partir de relatos orais e da história de vida de alguns interlocutores que nasceram na localidade e seus antepassados também nascidos em Monte Alegre ou na região do salgado paraense.

Retomando ao meu ingresso a campo e meu interesse em estabelecer Monte Alegre como lócus desta pesquisa, me remeto novamente ao projeto de extensão ao qual estive vinculado desde 2016, o que me fez realizar diversas viagens a campo para desenvolver a coleta de dados.⁶⁸ Essas viagens me permitiram ver e sentir as

⁶⁸ A aplicação do instrumento de coleta de dados tinha como propósito uma aproximação da pesquisa com seus interlocutores. Tive a oportunidade de realizar cinco viagens a campo, duas delas foram de teste

comunidades, fortemente compostas por pescadores, extrativistas⁶⁹ de caranguejos, criadores de animais e agricultores. Possibilitaram também caminhar e sentir a comunidade a partir de uma perspectiva afetiva, ou seja, de ser afetado (SANTOS, 2011; FAVRET-SAADA, 1990) pela fala das pessoas, pelo som, pelo clima, pela alimentação, pelo trabalho, pelo cotidiano, entre outros aspectos. Esse cenário sentimental me proporcionou ver diversas práticas de relação com o meio que os envolve e me remeteu a literaturas amazônicas que esmiúçam a relação de populações amazônicas caboclas⁷⁰ com a natureza. Percebi que estava ali exercitando o fazer etnográfico (PEIRANO, 2014; GUBER, 2001).

As comunidades que compõem o território da Resex-Mar Mocapajuba não desempenham somente atividades agrícolas, seu modo de vida é muito mais complexo, fazendo uso comercial e de consumo não somente do recurso natural agrícola, mas também dos outros recursos secularmente adaptados para tais atividades, como a pesca de peixe, caranguejo, criação de animais, entre outras atividades (FURTADO, 1989; RAVENA-CAÑETE, 2011). Ou seja, o modo de vida dessas pessoas está pautado em atividades comerciais e não comerciais que extrapolam uma singularidade de atividade.

O Gráfico 1 apresenta as principais atividades das comunidades da Resex-Mar Mocapajuba em relação com a natureza, independentemente do destino ou do uso, visto que o destino dessa produção pode ser comercial ou para consumo, contudo o comercial não se limita também à venda exterior à comunidade, mas muitas vezes compõe cenários de reciprocidade e comércio interno. Para pensar em reciprocidade e consumo interno em comunidades amazônicas, é necessário remeter-se a Mauss (2013),⁷¹ onde a

do instrumento de coleta de dados, passando apenas dois dias em campo. Posterior ao processo de adequação do instrumento, foram realizadas mais três viagens com duração aproximada de uma semana e meia cada uma, permitindo que a equipe do projeto permanecesse, de maneira modular, por volta de um mês no interior da Resex-Mar Mocapajuba convivendo e aplicando os questionários. Para conseguir responder à problemática do projeto, foi realizado um levantamento nas 20 comunidades que compõem a Resex-Mar Mocapajuba.

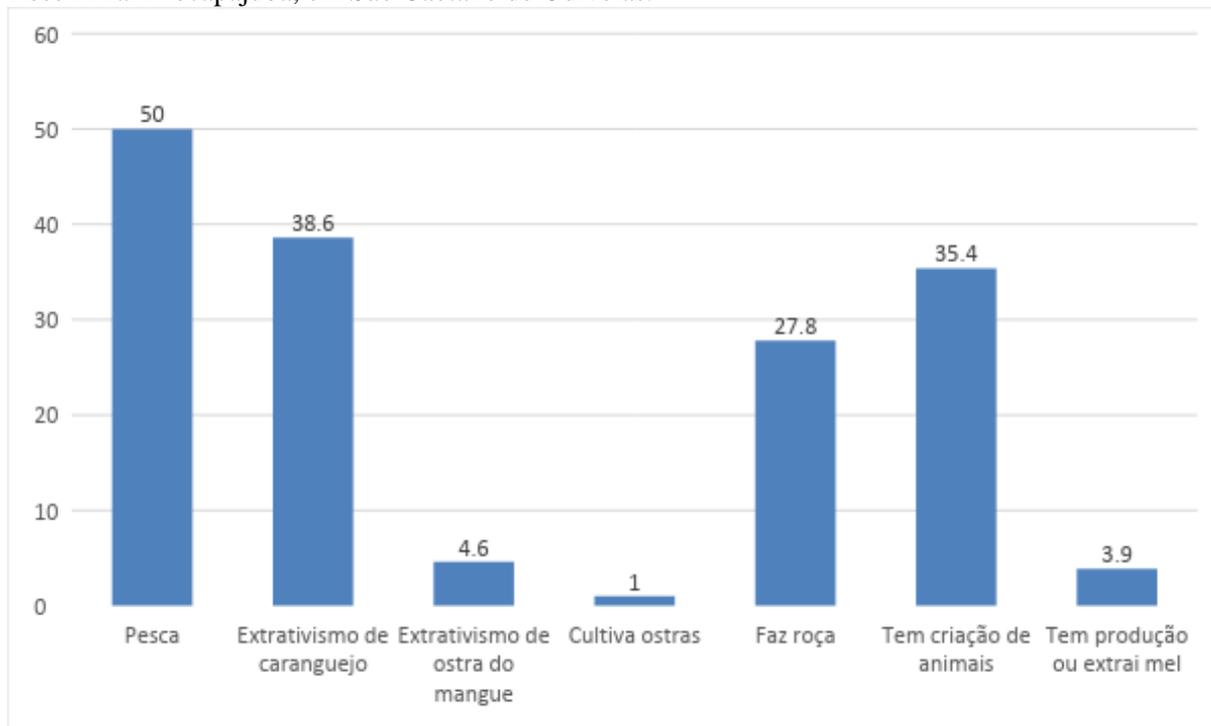
⁶⁹ Os extrativistas de caranguejo se reconhecem como pescadores, e existe uma discussão sobre essa temática entre eles e entre o poder público que será devidamente discutida no decorrer desta tese.

⁷⁰ O conceito caboclo é muito mais amplo do que manifesta o senso comum. Caboclo pode ser compreendido como uma população tradicional amazônica que desempenha diversas atividades que compõem sua dinâmica sociocultural. Esse conceito toma amplitude a partir de outros, elaborados por autores como Lima (1999), debatendo a construção histórica do termo caboclo; Furtado (1989), categorizando populações haliêuticas do salgado paraense como pluriativistas; Ravena-Cañete (2006), dando ênfase também à pluriatividade no baixo Tocantins; além de muitos outros que concluem sua teorização da mesma maneira.

⁷¹ Considerando a reciprocidade, Mauss (2013 [1924-1925]) descreve a obrigação de dar, receber e retribuir, pois “há uma virtude que força as dádivas a circular, a serem dadas e retribuídas” (p. 75), o que pode ser percebido nos relatos daqueles com quem tive interlocução no decorrer de minhas atividades de campo. Esse conceito será tratado em mais detalhes no último capítulo, em uma sessão inteira, e também em uma articulação do campo com esse conceito.

dáviva nas relações estruturais e sociais desponta como pano de fundo das formas de sociabilidade.

Gráfico 1. Principais atividades de uso dos recursos naturais das comunidades que compõem a Resex-Mar Mocapajuba, em São Caetano de Odivelas.



Fonte: projeto Echomapa (2016).

O Gráfico 1 evidencia também que o uso dos recursos naturais está presente de forma contundente no cotidiano da população que compõe a Resex. Nesse sentido, sua existência e a manutenção das funcionalidades biológicas são supridas pelo acesso e uso dos recursos naturais.

A fala de um dos entrevistados chama atenção, visto que o resguardo do funcionamento biológico se expressa de maneira distinta a de outras realidades, mais especificamente das realidades urbanas. A fala veio de uma idosa, que não recebia aposentadoria por problemas com a justiça, seu neto de 21 anos trabalhava por ela, e ela me disse a seguinte frase: “Aqui não se morre de fome não, nem se a gente quiser, porque é só ir ali no *mangár* (Figuras 6 e 7) e pegar o caranguejo para comer, e se a gente estiver meio mal, com aquela dor de cabeça, e fraca, vem um vizinho e *te* ajuda, ele traz a comida para você”. Ou seja, as relações são norteadas pela reciprocidade (MAUSS, 2013).

Figura 6. Mangal que envolve as comunidades que compõem a Resex-Mar Mocapajuba.



Fonte: elaborado pelo autor (2017).

Figura 7. Pata de caranguejo tirado do mangal.



Fonte: elaborado pelo autor (2017).

Classificar essas populações como subsistentes pode ser uma categorização injusta, mal estabelecida e mal compreendida. O modo de vida dessa população e sua economia podem ser explicadas e investigadas a partir da obra de Marshal Sahlins *Cultura na prática* (2004), no item “A sociedade afluente original”, que aqui cumpre a

função de desconstruir a categorização de subsistência,⁷² além de propor uma melhor compreensão da complexidade de existência de populações não urbanas como elas merecem. Nessa obra, o autor busca explicar o sistema de comércio e subsistência dos caçadores e coletores do período paleolítico. Pensava-se que essas populações passavam por muitas dificuldades e necessidades básicas para se manter vivas e também desempenhar e desenvolver seu cotidiano sociocultural.⁷³ Assim, a pergunta que paira sobre esse assunto seria se o cotidiano dessas populações poderia ser chamado de vida, tal como a vida em uma Resex, onde se planta o que come, trabalha-se para comer e, supostamente, não se dispõe de gozo alternativo que não seja o ócio.

Essas populações desempenhavam um trabalho contínuo e árduo para sobreviver a partir desse cenário de constante atividade, ou seja, ao dedicar energia e tempo para caçar e coletar alimentos para sobrevivência, pouco restava para que esses grupos tribais tivessem ócio e tempo suficiente para construir e tecer uma cultura ou até mesmo outras atividades de existência (SAHLINS, 2004). Devo fazer referência também a Pierre Clastress, em sua obra *A sociedade contra o estado* (2013), o qual também esboça relatos e análises sobre os ameríndios e seus modos de vida. Esse material se assemelha muito ao de Sahlins no que se refere à organização social, cultural, econômica, transcendental, cosmológica, ontológica, entre outros. No entanto continuo utilizando Sahlins para concluir teoricamente minhas inquietações e, posteriormente, no último capítulo, retomarei esses autores para enriquecimento teórico.

Em geral, caçadores e coletores dispunham de um ambiente inóspito e de pouco acesso e uso de recursos naturais, assim, pouco se coletava e caçava, pois nem sempre a caça era bem-sucedida e em razão do ambiente inóspito, desfrutar grande quantidade de proteína não era usual. Nesse sentido, Sahlins (2004) concluiu que o desenvolvimento econômico era classificado como precário ou até mesmo pobre, o que pode ser chamado de economia de subsistência. Para tanto, o conceito “sociedades afluentes”⁷⁴ (SAHLINS, 2004, p. 106) toma frente para caracterizar caçadores e coletores da era

⁷² Para não citar apenas um autor, pode-se elaborar uma grande lista de autores que trabalham com a perspectiva de subsistência como uma escolha da população, e não como pobreza. Autores como Kaarl Polanyi (2000, 2012), Pierre Clastress (2013), Sahlins (2004), entre outros, expressam em seus estudos que essas populações na verdade foram mal compreendidas e categorizadas como pobres e subsistentes, quando na verdade escolhem viver com o necessário para desfrutar ao máximo seus modos de vida culturais.

⁷³ Essas percepções permeiam o senso comum de maneira maciça, inclusive não fazendo mais referências ao período paleolítico, mas a praticamente todos os espaços rurais de fronteira (CASTRO; HÉBETTE, 1989).

⁷⁴ Sociedade afluyente pode ser compreendida como aquela que consegue atender todas as suas necessidades materiais de maneira fácil e simples.

paleolítica. Essas sociedades dispunham de grandes conhecimentos e práticas para acessar e utilizar os recursos naturais, pois eram muito exigidos.

Contudo um paradoxo explicativo é estabelecido a partir do conceito de “sociedades afluentes”, uma vez que nelas podem percorrer duas linhas de raciocínio por “facilmente satisfazer” (SAHLINS, 2004, p. 106), quer seja por dispor de muito ou por desejar pouco. Dessa maneira, vale elucidar e explicar estas duas vertentes: em uma sociedade onde as necessidades materiais dos homens são grandes em contraposição aos recursos limitados, a balança pende para uma possível escassez de recursos no futuro; já na segunda vertente, Sahlins (2004) utiliza uma via “zen para a riqueza” (p. 106), em que as necessidades materiais do homem são poucas e o trato com os recursos é suficiente, assim essa população pode desfrutar um recurso contínuo com um “baixo padrão de vida” (p. 106).

Conseguir comida não é um esforço, eles o fazem em momentos de lazer e descontração, por exemplo tomando uma “pinga” e conversando no porto. Eu estava na companhia de vários pescadores que haviam desembarcado há pouco no porto de Monte Alegre, e o clima era de festa. Todos consumiam alguma bebida alcoólica. Ainda não haviam recebido a diária tampouco a refeição. Queriam petiscar enquanto se divertiam aguardando o encarregado que negociava o desembarque. Não podiam comer o peixe que trouxeram, mas também não queriam comer frango ou carne, pois já estavam enjoados dessa comida. Fizeram uma pequena coleta, compraram um frango com os miúdos, e com o peito dele físgaram em um puçá e começaram a pescar siri. Na mesma hora fizeram uma fogueira no barco e colocaram água para esquentar, em menos de 25 minutos pescando, já haviam conseguido aproximadamente 30 siris.

O argumento deles quando perguntei “por que não assam o frango?”, me espantou: “Porque pescador é assim, a gente pesca e come, o bom é assim, comer fresquinho” (altas risadas). Ou seja, eles têm ainda alguma fartura de recurso natural e o fazem como lazer e capricho de uma alimentação exigente, que é comer comida fresca (ver Figura 8).

Figura 8. Disponibilidade de recurso.



Fonte: elaborado pelo autor (2017).

Compreendidas as duas perspectivas de sociedades afluentes, é relevante explicar algumas especificidades nos costumes das populações caçadoras e coletoras, como a “prodigalidade” (SAHLINS, 2004, p. 106). Essa prática consiste na consumação de todo o estoque alimentício de que a comunidade dispõe, aparentando não se importar com o amanhã. Essas populações se caracterizam pelo desprendimento dos impulsos do mercado que alienam a produção e a consumação de suas reservas alimentícias e materiais. Dessa maneira, Sahlins (2004) toma emprestada uma citação de Marx para clarificar seu argumento: “nas nações pobres, as pessoas vivem com conforto, ao passo que, as nações ricas, geralmente são pobres” (p. 106). Portanto a lógica dos caçadores e coletores não pode ser pensada apenas a partir da perspectiva de que eles são pobres, dispõem de uma lógica econômica pobre e vivem em condições precárias, mas sim tendem a manter uma relação de entropia⁷⁵ equilibrada com a satisfação do bem viver

⁷⁵ Outra referência que fundamenta muito bem a questão da entropia como um parâmetro de equilíbrio entre o ser humano e a natureza é a teorização de Cavalcanti (2010, 2015). O autor dedica-se a desconstruir a percepção da economia, mais especificamente a macroeconomia; a desconsiderar a natureza como fator limitador do crescimento econômico, bem como a realizar uma crítica à percepção de desenvolvimento que está extremamente correlacionada ao crescimento econômico como fim. Teoriza a categoria “economia ecológica”, a qual repousa na compreensão da natureza como um fator limite da

com a resiliência da natureza (SAHLINS, 2004). Essa premissa cabe muito bem a muitas populações tradicionais amazônicas.

A população da Resex-Mar Mocapajuba apresenta uma baixa entropia e também se satisfaz com o tanto que julga suficiente para viver bem. A condição de existência de populações como assim não inibe ou prejudica em nada ou muito pouco a condição de existência de outras sociedades que vivem em qualquer outro lugar próximo ou distante. Essa percepção encaixa-se no conceito de *coviabilidade* (BARRIERI et al., 2019). Esse conceito pauta-se na perspectiva de que não basta uma sociedade ser viável, pois a viabilidade no mundo moderno ocidental se fundamenta e se solidifica pelo capital, quer dizer, o capital permite que tudo possa ser viável, contudo, a *coviabilidade* repousa na possibilidade de que uma sociedade humana seja viável com outra sociedade e também com a natureza. Assim, é necessário que sociedades e natureza sejam viáveis conjuntamente; não existe viabilidade singular, pois num mundo plural é de responsabilidade humana que a viabilidade seja conjunta (BARRIERI et al., 2019).

Marshal Sahlins (2004) argumenta que a economia pensada a partir somente das ciências exatas guia pesquisadores e cidadãos comuns a pensar as demais sociedades como pobres e necessitadas, assim essas populações tradicionais amazônicas supostamente sofrem diariamente para sobreviver e são isentas ou dispõem de baixa complexidade sociocultural. Contudo é necessário visualizar essa realidade a partir de outro prisma, o da “economia antropológica” (p. 108), a qual permite ultrapassar essa perspectiva errônea de apenas sobrevivência ou subsistência. A economia pelas ciências exatas pode categorizar essas populações como “mera economia de subsistência” (p. 107), ou seja, apenas sobrevivem na e da natureza, no entanto a economia antropológica evidencia uma população não alienada e dotada de perspectiva de escolha e desenvolvimento econômico muito mais complexo do que se imaginava.

A economia tribal deve ser compreendida não somente pelas suas elementares composições, mas também pela composição da sociedade estudada, pois é necessário

condição humana. Ou seja, desconstrói a percepção padrão de desenvolvimento atrelado a crescimento econômico, além de considerar a natureza como limite do crescimento econômico e como ser que coabita o planeta: “hoje se pensa e age como se o crescimento e suposto desenvolvimento econômico fosse a regra para a humanidade” (CAVALCANTI, 2012, p. 36). O modelo econômico vigente no mundo, que é de alta entropia (transformação de energia), exige que muita energia seja gasta para manter o modo de vida global que se pauta no consumo. Ou seja, na lei dura da termodinâmica, a entropia é compreendida como limite de transformação energética, pois qualquer coisa para ser produzida demanda muita energia, desde a exploração da matéria-prima até o acabamento da mercadoria no mercado. Já populações ou povos e comunidades tradicionais estão fora dessa premissa pela própria definição conceitual e prática, como evidenciado na seção anterior.

levar em consideração as ações humanas que fazem parte de uma economia local. A partir dessa afirmação, se toma como exemplo o parentesco, as festas, os rituais, que, por sua vez, influenciam na economia de maneira direta. Vale frisar que a economia explicada exclusivamente pelas ciências econômicas deixa de considerar parte desse fator humano que a influencia. Nesse sentido, esses fatores não econômicos (parentesco, chefia, rituais, festas, entre outros) devem ser levados em consideração para poder explicar de maneira completa a perspectiva econômica de uma sociedade.

Para enriquecer essa argumentação, Sahlins evoca Evans-Pritchard, que afirma: “Não se pode tratar as relações econômicas *Nuer* por elas mesmas, pois sempre fazem parte de relações sociais diretas de um tipo geral” (EVANS-PRITCHARD, 2002 apud SAHLINS, 2004, p. 117). Isso enfatiza a relação da sociedade como algo de extrema relevância, e nesse caso, Evans-Pritchard se referia à grande e forte relação dos *Nuer* com o gado. Essa ideia evoca a importância da consideração do fator humano para todas as demais atividades desenvolvidas pelo próprio ser humano. Ou seja, se a lógica *Nuer* não for compreendida em sua totalidade, não será possível compreender suas especificidades individuais, nesse caso, a economia.

Para explicar a economia, Sahlins (2004) define o que é “Modo de Produção” (p. 118) e, para tanto, nas sociedades mais “primitivas” e menores, o modo de produção é em menor escala, a qual pode ser classificada como familiar. O modo de produção familiar desponta como a engrenagem da economia tribal, ainda que, como mencionado, existam muitos outros segmentos nessa economia. Essa maneira de produzir dispõe de um modo específico de produção que engloba desde a divisão do trabalho até seu desfecho (SAHLINS, 2004). Ou seja, existe um leque de tipos que envolvem a economia tribal, como a tecnologia empregada, o gênero, as relações de posse, as relações sociais, as relações materiais, entre outros.

O desenvolvimento do processo econômico está diretamente ligado à família, e tal processo busca suprir e satisfazer as necessidades e exigências básicas da família. Para tanto, a divisão e a produção familiar, apesar de ser para uso doméstico, nem sempre é exclusiva para consumo, pois em alguns casos a produção pode ser destinada a outras finalidades (SAHLINS, 2004). No cenário rural amazônico, mais especificamente das comunidades que compõem o território da Resex-Mar Mocapajuba, uma família que pesca e outra que produz alimentos que advêm da roça estabelecem relações econômicas a partir das sobras que são dedicadas ao consumo e à venda. Assim, as relações de troca e venda se desenvolvem na economia tribal. No entanto a pesca toma

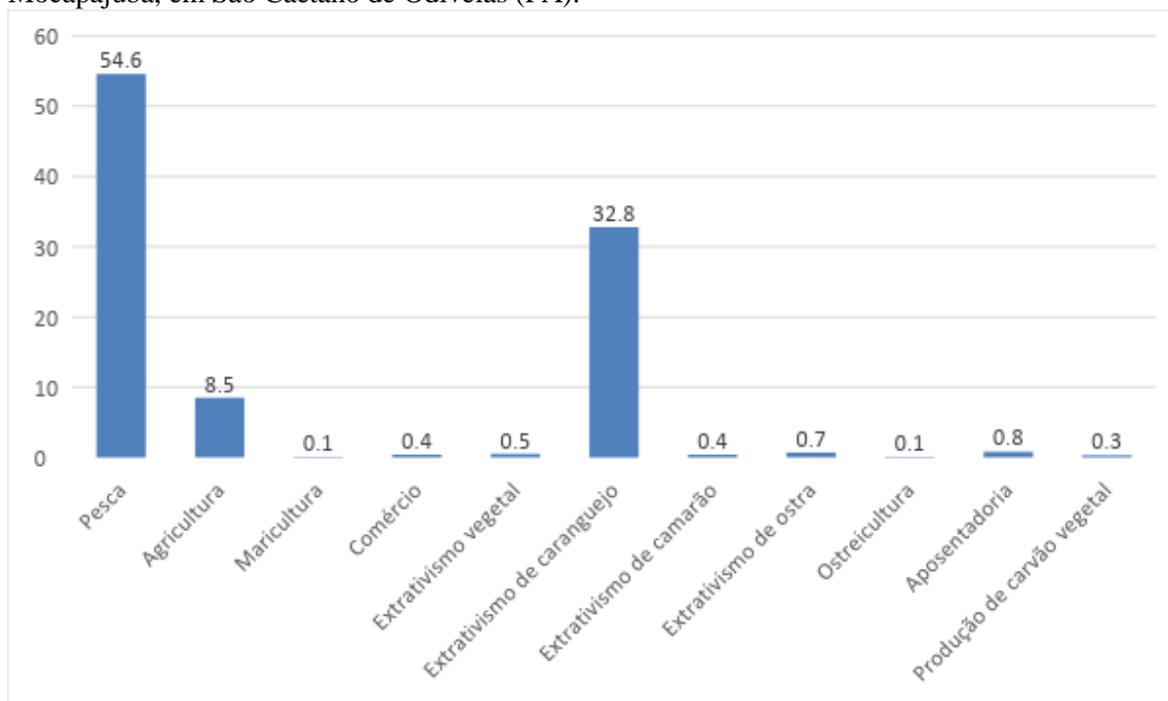
outra roupagem, além de ser desenvolvida para suprir as necessidades familiares, também o é para conseguir algo que não é produzido por uma família, mas não deixa de ser desejado ou exigido por ela (SAHLINS, 2004). Isto é, um indivíduo que não pesca, mas planta ou cria animais, provavelmente trocará sua produção por pescados e vice-versa. Para esse cenário, Sahlins (2004) utiliza a terminologia “produção para provisão” (p. 119).

A produção familiar é, portanto, uma produção organizada que propõe a interação entre diferentes famílias e grupos, suprindo suas necessidades gerais e totais. Esses grupos conseguem desenvolver o modo de produção sem nenhum tipo de alienação, pois os indivíduos dominam todos os apetrechos e técnicas de captura do recurso natural. Os pescadores da Resex-Mar Mocapajuba dispõem de um conhecimento muito específico que permite acessar e capturar os recursos naturais ao redor. Assim, esse processo de não alienação da relação entre ser humano e natureza propicia que a comunidade de Monte Alegre não tenha uma disparidade grotesca de qualidade de vida entre seus habitantes, pois a relação estabelecida entre eles pauta-se na reciprocidade, assim como a força de trabalho de cada família permite que ela sobreviva. Finalmente, classificar atividades de populações tradicionais amazônicas como de subsistência seria simplesmente desconsiderar uma complexidade sociocultural e econômica que compõe o modo de vida dessa população. Pois se tudo que o ser humano vive e produz é sociocultural, como se pode cogitar que essas pessoas sobrevivem? Elas vivem, criam e recriam constantemente a cultura.

O Gráfico 2 mostra a diversidade de atividades econômicas que as comunidades da Resex-Mar Mocapajuba desenvolvem, mesmo não relacionadas ao meio ambiente, como o comércio e a aposentadoria. Aproximadamente 54% dos entrevistados pescam peixes e 32,8% também praticam a pesca⁷⁶ de caranguejo como principal atividade econômica de seu núcleo familiar. O gráfico permite compreender que as atividades econômicas das comunidades da Resex estão fortemente ligadas à disponibilidade e à variedade de recursos naturais no território de suas comunidades.

⁷⁶ Emprego o termo pescar caranguejo, visto que os próprios moradores da comunidade fazem o mesmo. Essa percepção foi possível a partir do questionamento se eles eram extrativistas ou catadores de caranguejo, mas eles respondiam que eram pescadores, pois pescam caranguejo, tal qual pescam peixes. Para esclarecer, utilizo a fala de um dos entrevistados: “Peixe tu não arma armadilha para pescar, coloca o anzol ou a rede e ele vem e fica pescado? Então o caranguejo é a mesma coisa, tu arma o laço e ele fica preso, que nem a rede, ou pega com o braço; então a gente pesca o caranguejo, porque se tu não sabes pescar, não pega muita coisa”.

Gráfico 2. Principais atividades econômicas das comunidades que compõem a Resex-Mar Mocapajuba, em São Caetano de Odivelas (PA).



Fonte: projeto Echomapa (2016).

O Gráfico 2 apresenta o autorreconhecimento dos moradores da Resex a partir de suas atividades econômicas de acesso e uso dos recursos naturais. Eles percebem as principais atividades econômicas das comunidades como negócios relacionados ao meio ambiente, mais especificamente com a natureza, e que as comunidades não dispõem de fortes práticas econômicas que não estejam ligadas à natureza.

Somado a esse discurso presente nas falas dos entrevistados, de sentimento de pertença da localidade e da vontade de seguir vivendo da mesma maneira, também chama atenção o prazer anunciado e explícito em viver em suas respectivas comunidades. Quando questionados e instigados a responder se gostavam de viver no local, aproximadamente 97% dos entrevistados respondiam afirmativamente, e notava-se um semblante de satisfação, prazer e plenitude na resposta. Esses sentimentos vão em direção ao contato e à relação com a natureza, ou seja, a integração da população com o ambiente e com o que permite ser desenvolvido como modo de vida. A natureza lhes proporciona um prazer em viver na localidade a partir do modo de vida que gostam e apesar das mazelas sociais que o cenário de fronteira⁷⁷ estabelece, como estrutura

⁷⁷ Utiliza-se o conceito de fronteira em sua perspectiva clássica, ou seja, áreas ocupadas de baixo povoamento. Nesse processo de povoamento existe uma dinâmica social pautada pela pouca presença ou a completa ausência do Estado, que organiza e estabelece regras e normas de ocupação entre os atores sociais (CASTRO; HÉBETTE

energética, abastecimento de água, sinal de telefonia, serviços urbanos (supermercado, farmácias), entre outros; então a maioria gosta de morar na localidade.

Este resultado permite compreender que existe uma escolha em viver na comunidade, e essa escolha está pautada em uma manutenção de um modo de vida que se expressa em uma ontologia, ou seja, sua ontologia norteia a escolha de como quer viver. Quando indagados se havia vontade de sair da comunidade, a resposta era majoritariamente negativa, justamente fazendo menção a desconfortos e distúrbios sentimentais e físicos que a vida em cidades e centros urbanos causam. Acredito ser pertinente expressar que a compreensão dessas pessoas sobre cidade⁷⁸ se refere a um mínimo processo de urbanização, tal como ruas pavimentadas e uma densidade populacional mais intensa. Portanto o que elas denominam e percebem como cidades com essas mazelas são pequenos municípios, tais como São Caetano de Odivelas e Vigia de Nazaré, que são municípios pequenos comparados às capitais do Brasil.

As respostas elucidam a vontade de estar ali e desenvolver seu modo de vida a partir da ontologia que os norteia como população tradicional. Por meio dessa experiência de campo, percebi que essas pessoas escolhem viver daquela maneira, pois tiveram e ainda têm a oportunidade de ingressar no sistema das sociedades hegemônicas, no entanto optam por permanecer em suas comunidades, pois a escolha de vida deles está pautada em razões distintas das pessoas que habitam centros urbanos. São motivos que desconhecemos e estamos alheios a tais compreensões, pois não compartilhamos da mesma ontologia.

Dentre as 20 comunidades, uma me despertou atenção: Monte Alegre da Barreta. Inicialmente meu foco se voltou para o bem-estar de uma tarde não muito quente na comunidade, sentar debaixo de uma mangueira em bancos de madeira, olhar para o rio, enquanto conversava com algumas simpáticas idosas. Ascendeu-me ali um sentimento de satisfação com a vida. Eu estava sendo afetado e me permitindo ser afetado (FRAVET-SAADA, 1990), aquele era um lugar muito semelhante ao que vivi com minha mãe quando ela ministrava nos interiores. Um ambiente rural, pacato, com muito vento e um calor húmido. O cenário que descrevo no segundo capítulo desta tese é o afeto que me afetou (FAVRET-SAADA- 1990) quando estive em Monte Alegre, exatamente naquele banco (ver Figuras 9-11). A luminosidade do sol, a temperatura, a humidade, o vento, o rio, as pessoas alegres querendo conversar, outras tomando banho

, 1989).

⁷⁸ Essa percepção sobre cidade e centros urbanos será devidamente trabalhada no capítulo 7.

em rios e balneários, entre outros fatos vividos. Eu estava sendo afetado e me permiti ser afetado em Monte Alegre, tal como sempre fui, acompanhando minha mãe, e esse afeto me tocou naquele momento, então decidi realizar meu trabalho de campo.

Figura 9. Banco da praça da comunidade de Monte Alegre da Barreta.



Fonte: elaborado pelo autor (2018).

Figura 10. Vista a partir do banco da praça da comunidade Monte Alegre da Barreta.



Fonte: elaborado pelo autor (2018).

Não há aqui motivos científicos metodológicos que justifiquem a escolha de um lugar de estudo. Contudo não poderia deixar de mencionar isso, pois esse bem-estar momentâneo e especificamente naquele lugar, foi destacado pelos moradores no decorrer do trabalho etnográfico que desenvolvi na comunidade. Em muitas conversas naquele banco ou em qualquer outro lugar da comunidade, alguém mencionava que o tal banco de madeira debaixo da mangueira onde hoje está situada a praça de Monte Alegre da Barreta era um lugar muito agradável de se estar.

Aquele banco é lugar de encontros, reuniões de idosos, de jovens, de adultos, de cachorros, entre outros. Ali é onde o vento faz a curva, local sempre ventilado e com a sombra da mangueira. As pessoas ficam atentas no mês de outubro e novembro para pegar uma manga que cai no chão, ou para não ser acertadas pela fruta em queda. Senti naquele momento que ali eu gostaria de desenvolver um estudo, e sem saber que aquele lugar significava tanto para os moradores, acabei conseguindo entender o motivo. Hoje, escrevendo este texto, eu sei que o banco da praça, debaixo da mangueira, na esquina da rua principal com a rua da orla, é o lugar que representa Monte Alegre da Barreta, pois

além de sentir esse afeto (SANTOS, 2011; FRAVET-SAADA, 1990), eles me disseram que aquele lugar representa a comunidade.

Durante os seis meses em que vivi o cotidiano da comunidade, meus interlocutores me disseram que aquele lugar é especial. Ali aconteceu o acolhimento em campo e o reconhecimento como um amigo e aliado, e não mais como um estranho ou talvez um iminente inimigo. Talvez eu devesse fundamentar melhor essa escolha, mas como elaboro aqui uma tese pautada em afeto (SANTOS, 2011; DELEUZE & GUATTARI, 2010; FAVRET-SAADA, 1990), me limito a dizer que fui afetado por aquele lugar e por aquelas pessoas naquele exato momento.

Concluindo o afeto como norteador da escolha de um lugar de estudo, retomo de fato às premissas científicas e inquietações teóricas e metodológicas que me levaram a escolher Monte Alegre da Barreta como meu lugar de estudo. Apliquei naquela praça quatro questionários e todos os interlocutores foram extremamente prestativos e educados comigo. Em meio às entrevistas, percebi que as quatro pessoas que eu entrevistara⁷⁹ estiveram em constante contato ou viveram por algum tempo em ambientes urbanos, mais especificamente em sedes municipais como São Caetano de Odivelas, Vigia de Nazaré e Belém. O discurso era semelhante: estavam felizes por retornar à comunidade, pois a vida na ali era muito melhor do que em qualquer sede municipal que eles já haviam morado.

Esse argumento permite elaborar muitos *insights* etnográficos. Trata-se de uma comunidade que se caracteriza como sociedade bilocal (SAHLINS, 1997), ou seja, permeia ambientes urbanos e rurais a partir de particularidades, no entanto privilegiando a vivência maior no ambiente rural, pois assim o prefere. Também foi possível perceber o forte parentesco entre três famílias intimamente relacionadas que se auxiliam, e por fim, uma comunidade tradicionalmente pesqueira que se localiza às margens do caudaloso rio Barreta, que propicia a entrada e saída de barcos de mais de 100 toneladas, mesmo em maré baixa. Desde 1960, muitas embarcações de grande porte fazem uso da comunidade como um entreposto pesqueiro, funcionando mais como descanso e abastecimento de água do que realmente reabastecimento da embarcação por completo.

⁷⁹ Todas as pessoas já eram adultas e idosas, com idades entre 40 e 80 anos.

A partir dessas rápidas percepções protoetnográficas⁸⁰ e da experiência afetiva (SANTOS, 2011) que vivenciei às margens do rio e debaixo da mangueira, decidi retornar à comunidade posteriormente, mesmo que ainda sem uma elaboração teórica e metodológica em vista que justificasse a pesquisa em tal localidade. Assim, descrevo Monte Alegre para situar ao leitor meu breve ponto de vista da comunidade localizada às margens do rio Barreta, cujo território compõe parcialmente a Resex-Mar Mocapajuba.

Figura 11. Rio Barreta.



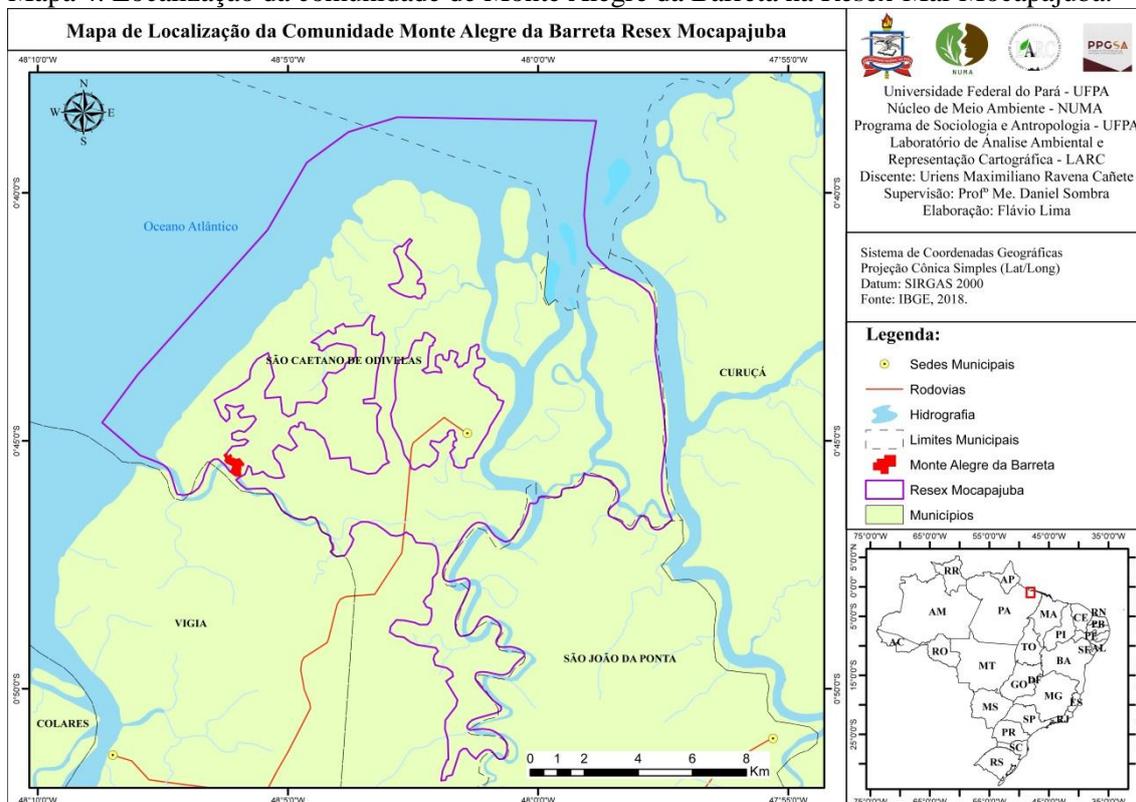
Fonte: elaborado pelo autor (2018).

O acesso à comunidade se dá tanto por terra como pela água. Existe uma ramificação de ramais que permite a passagem para a comunidade. O primeiro ramal é a “estrada para Boa Vista”, que está asfaltado e tem aproximadamente cinco quilômetros. O segundo, “Jackson Rodrigues”, finalmente permite o acesso à comunidade, mas não é asfaltado e é composto apenas de terra batida, contudo existe um projeto em lenta execução para a pavimentação. Esse ramal dispõe de aproximadamente sete

⁸⁰ Esses dados não são etnográficos, mas como fundamenta Peirano (2014), a etnografia não tem ora e nem lugar para começar, pois não se limita a uma técnica metodológica, e sim em um modo de ser em que ela se torna teoria, ferramenta teórica.

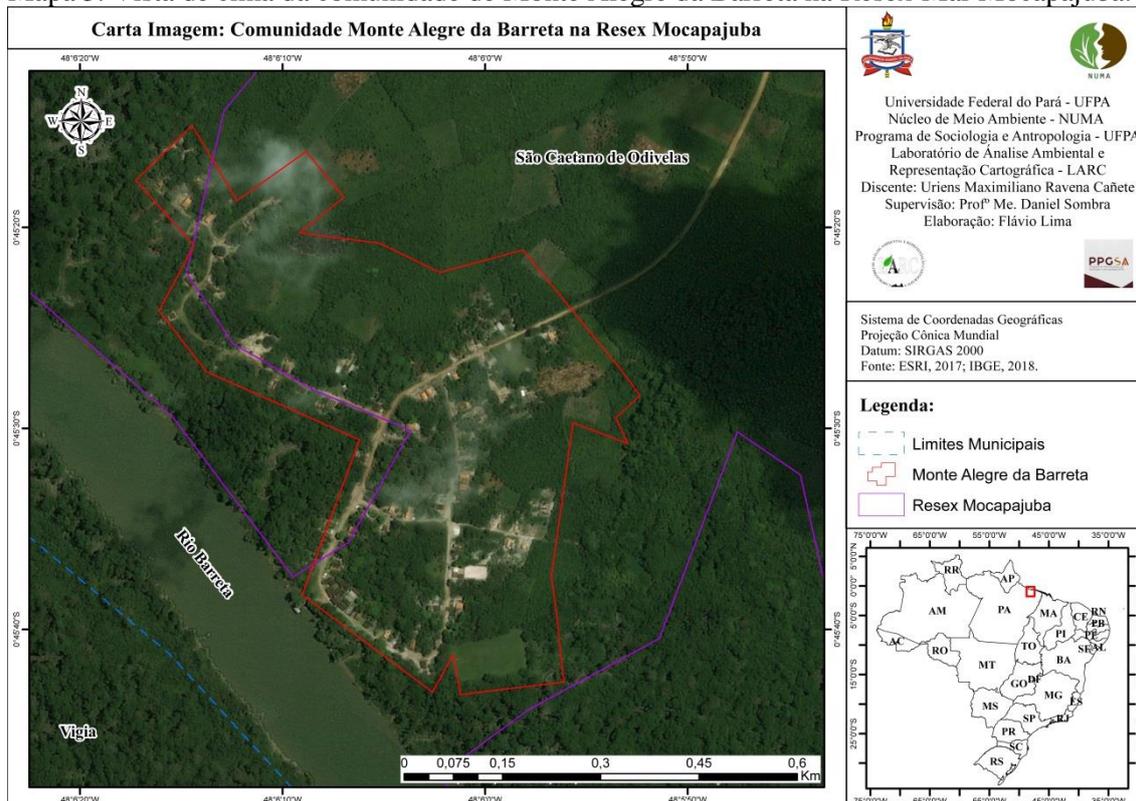
quilômetros. A comunidade está a aproximadamente 12 quilômetros de distância da sede municipal de São Caetano de Odivelas (ver Mapa 4).

Mapa 4. Localização da comunidade de Monte Alegre da Barreta na Resex-Mar Mocapajuba.



A comunidade não dispõe de pavimentação e não se desenha geograficamente de maneira uniforme, as ruas não são precisamente paralelas e perpendiculares. O crescimento populacional e de residências se deu principalmente por herança e na compra e venda de terrenos entre familiares e amigos. Um mosaico de divisão de terras se desenhou pensado e executado pelos próprios moradores. As casas são construídas com lógica própria, pautada em uma relação de parentesco, promovendo o emaranhado de relações ligadas diretamente com o crescimento demográfico. O Mapa 5 proporciona a visualização da comunidade e seu desenho demográfico nada tradicional a partir de premissas da cidade, que são desenhadas e pensadas em blocos retangulares e quadrados.

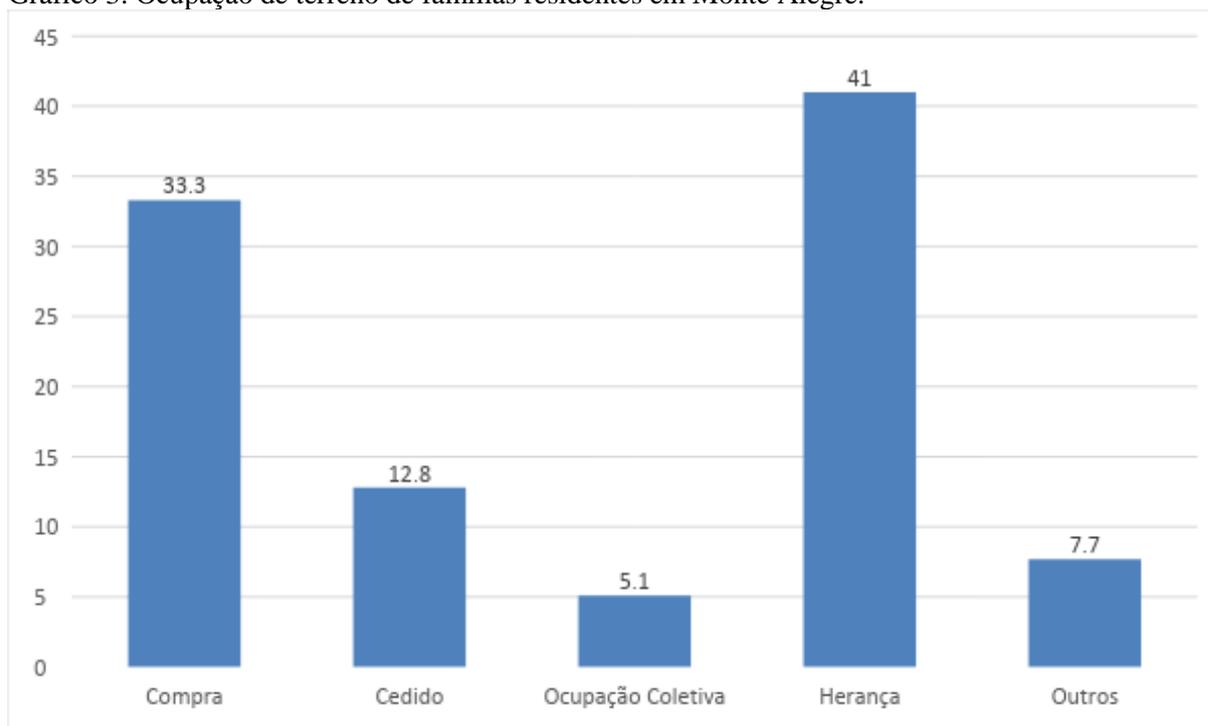
Mapa 5. Vista de cima da comunidade de Monte Alegre da Barreta na Resex-Mar Mocapajuba.



O Gráfico 3 expõe a ocupação de terrenos principalmente por herança, e a compra e venda em geral acontece pelo vínculo de parentesco.⁸¹ A relação de herança compreendida e expressada por comunidades camponesas se dá na divisão do terreno para finalidade familiar. Muitas vezes um terreno grande deixado por herança finda por comportar as casas dos filhos que ainda residem na comunidade. Ou seja, se um casal que tinha cinco filhos vier a morrer e deixa de herança seu terreno, os cinco filhos que supostamente não tem casa o utilizam para construir as próprias casas, ou se já dispõem de casa na comunidade, permitem que outros parentes e afins o utilizem para moradia. Essa relação de reciprocidade também acontece na situação de compra, em uma relação de confiança e reciprocidade preestabelecida entre os negociantes.

81 A tese de doutorado de Voyner Ravena-Cañete, *Os colonos de Nova Redenção: estratégias de permanência e dinâmica do campo rural da zona Guajarina do estado do Pará* (2005), constrói em seu capítulo III a compreensão de como o parentesco norteia as relações de ocupação e manutenção das terras da população de Nova Redenção do Pará. Assim, para melhor compreender o parentesco e as dinâmicas de manutenção de território no campesinato, recomendo a leitura da tese em questão.

Gráfico 3. Ocupação de terreno de famílias residentes em Monte Alegre.



Fonte: projeto Echomapa (2016).

A distribuição geográfica da comunidade foi conduzida de maneira distinta à das sociedades hegemônicas, a exemplo desta análise, das 200 casas que compõem Monte Alegre, apenas duas são de pessoas sem relação alguma com a comunidade. Sua economia está pautada pela pluriatividade. A produção agrícola, pesqueira e extrativista não apresenta grandes lucros e são de baixo impacto ambiental. Os moradores desenvolvem muitas atividades de baixa entropia, como pesca de emalhe, de mariscos e crustáceos; agricultura familiar; e até mesmo apicultura. A prática de pesca (de peixe e caranguejo) acontece exclusivamente pelos apetrechos de *emalhe*,⁸² *laço*, *braço* e *tapa*.⁸³ O Quadro 1 exibe a pluriatividade da comunidade fazendo referência ao modo de vida em relação à atividade econômica, bem como evidenciando que tais atividades apresentam um baixo impacto entrópico na natureza, que envolve o território da comunidade (CAVALCANTI, 2010, 2015). O quadro foi elaborado a partir do ator social que a pratica, a importância e a característica da atividade praticada e, por fim, o período que ocorre tal prática.

⁸² As redes de emalhe são utilizadas para a pesca de peixes e também do camarão.

⁸³ As práticas do laço, braço e tapa são as denominações locais para as técnicas de pesca de caranguejo.

Quadro 1. Principais usos dos recursos naturais na comunidade de Monte Alegre, em São Caetano de Odivelas (PA).

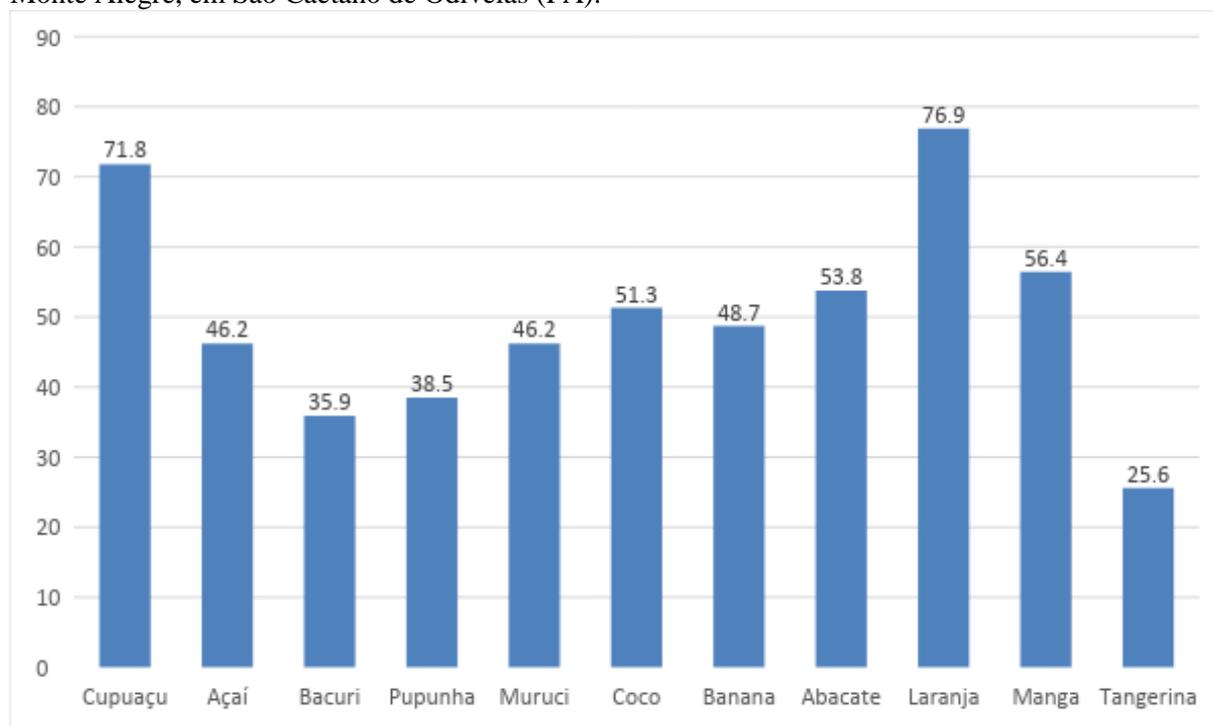
ATIVIDADE		ATOR SOCIAL	CARACTERÍSTICA DA ATIVIDADE	PERÍODO DE OCORRÊNCIA
PESCA	Pesca de rede	Pescador autônomo	Comercial e consumo	O ano todo
		Pescador empregado	Comercial	
		Marreteiro de peixe		
EXTRATIVISMO	Extrativismo de caranguejo	Extrativista autônomo	Comercial e consumo	O ano todo. Safra: agosto a dezembro
		Marreteiro de caranguejo	Comercial	
	Extrativismo de camarão	Extrativista autônomo	Comercial e consumo	Julho a fevereiro. Safra: dezembro a fevereiro
		Extrativista empregado	Comercial	
		Marreteiro de camarão		
AGRICULTURA FAMILIAR	Roça	Família	Consumo	O ano todo
	Produção de farinha			
	Horta			
	Cultura permanente			
CRIAÇÃO DE ANIMAIS	Criação de pequenos animais domésticos para consumo	Família	Consumo	O ano todo

Fonte: projeto Echomapa (2016).

Sendo uma comunidade tradicional e em áreas extremamente ricas no que se refere ao ecossistema, Monte Alegre está cercada por culturas temporárias e permanentes. Foram registrados, somente nessa comunidade, mais de 40 tipos de culturas permanentes. Aproximadamente 92% dos entrevistados consideraram que dispunham de culturas permanentes na sua residência. Pelo Quadro 1 pode-se afirmar que essa comunidade dispõe ao seu redor de autossuficiência no que se refere às necessidades biológicas. O Gráfico 4 mostra as principais culturas permanentes da

comunidade. Em geral, são frutas que compõe tradicionalmente o cardápio dos paraenses e expressam uma tradicionalidade no seu consumo e apreço.

Gráfico 4: culturas permanentes mais presentes no discurso dos moradores da comunidade de Monte Alegre, em São Caetano de Odivelas (PA).



Fonte: projeto Echomapa (2016).

A cultura permanente desponta como um grande ponto relacional com a natureza, visto que sua presença no discurso dos entrevistados foi muito frequente, e sempre valorizando o consumo, assim como a manufatura das frutas como complemento à renda. Muitos moradores dispõem de cultura permanente ao redor da própria casa (ver Figura 12).

Figura 12. Quintal de uma casa em Monte Alegre com muitas árvores frutíferas.



Fonte: elaborado pelo autor (2018).

Os moradores argumentam que, dependendo da safra, se foi muito produtiva, as frutas estragam devido à grande quantidade, ou até mesmo não dispõem de grande valor nas cidades que permita a exploração, como laranjas e limões. Uma moradora disse algo que me marcou a respeito da fartura de frutos que apenas uma árvore é capaz de proporcionar: “*Ixi*, quando dá muruci aí dá mesmo, fica o chão todo amarelinho, dá tanto que faz lama no chão”. Essa fruta, apesar de dispor de valor no mercado fora da comunidade, têm escoamento difícil, pois trata-se de uma comunidade distante da estrada PA-140. Contudo seu consumo está pautado em valores de troca e fortalecimento de relações internas nas comunidades vizinhas. Mesmo que seja uma fruta que não proporcione lucro para os moradores da comunidade, ela desempenha um papel sociocultural de fortalecimento de relações de reciprocidade (MAUSS, 2013) extremamente importante e presente na Amazônia. Para ilustrar isso, quando eu visitava uma idosa, já meio senil, ela pedia para sra. Socorro, sua concunhada, pegar saputilhas do quintal para mim, mesmo esquecendo meu nome e que já nos conhecíamos (Figura 13).

Figura 13. As saputilhas que ganhei.



Fonte: elaborado pelo autor (2018).

A pesca ainda permanece como maior fonte de renda da comunidade, que sempre teve muitos pescadores e dispunha de autonomia, e assim foi desde a sua origem. A geração que nasceu na década de 1930 argumenta que seus avós eram profissionais da pesca, ou seja, ainda na virada do século XIX para o XX. Contudo, em verdade, a pesca de pescado não é mais a maior fonte de renda, e sim a de caranguejo.

Mesmo assim é interessante como no discurso dos moradores a pesca de peixe ainda é a identidade local.

Ser uma comunidade pesqueira lhes traz um sentimento de orgulho. Seguir com a “tradicionalidade” no modo de vida é para eles algo importante, por isso, apesar de poucos moradores serem pescadores de peixe, disporem do próprio barco, entre outras especificidades, o discurso geral é de que Monte Alegre é uma comunidade pesqueira, o que lhes remete a um passado de fartura. Estas temáticas foram muito trabalhadas por Lourdes Furtado (1987) em sua dissertação: a nostalgia e a manutenção do tradicional. Esses sentimentos proporcionam felicidade, e os moradores almejam seguir vivendo assim. Mais adiante tratarei do assunto com mais detalhes.

A maioria dos habitantes gosta de morar na comunidade, desde os mais jovens aos mais antigos. No tempo que passei em campo, percebi que existia no discurso deles justificativas materiais e imateriais do quanto é bom viver em Monte Alegre. O discurso se torna complexo a partir do comparativo de morar exatamente em Monte Alegre, e não em outras comunidades da Resex, e então o horror de morar em centros urbanos. Os motivos materiais estão relacionados à alimentação, como comer peixe fresco todos os dias e quando quiser, assim como ao silêncio, ao conforto térmico, à segurança, entre outros.

A afirmativa sobre ser feliz morando na comunidade abrange questões diversas, visto que ser feliz para eles não tem a ver necessariamente com algo mensurável ou incomensurável, mas em premissas imateriais, tais como estar morando perto da família, ter a árvore que seus avós plantaram em frente à casa, banhar-se no mesmo igarapé que seus avós se banhavam, saber morar na natureza e respeitar a comunidade, pois esta não é apenas uma organização social humana, mas um ecossistema complexo cheio de outros seres, e saber respeitar a todos desponta como um valor pessoal que proporciona felicidade. Por fim, 97% dos moradores de Monte Alegre se sentem felizes morando ali. E essa condição de felicidade está pautada em perspectivas materiais e imateriais mensuráveis e incomensuráveis.

Frente aos dados apresentados percebe-se facilmente uma independência dessa população em relação à sociedade e ao mercado hegemônico. Essas pessoas pouco acessam e pouco almejam acessar áreas urbanas, tampouco almejam estar próximas. No entanto ressalta-se a transformação exponencial de Monte Alegre, uma comunidade

tradicional na prática de pesca de curral⁸⁴ para um entreposto pesqueiro⁸⁵ de barcos de médio e grande porte vindos de várias localidades e que dispõe da pesca como uma atividade tradicional e cultural, contudo também em perspectivas já mercantis; ou seja, localidades nas quais a pesca se torna industrial e a tradicionalidade não é mais um fator que contribui para o desejo de pescar ou de ser pescador. Ou até mesmo compreender e valorizar tais práticas que compuseram seu passado e o passado de seus parentes, essas atividades constroem e construíram o modo de vida dos pescadores e moradores de uma comunidade amazônica costeira. A pesca em comunidades tradicionais não desponta como uma atividade singular de trabalho ou de sustento familiar, mas sim uma construção sociocultural do ser e do existir e que engloba diversos âmbitos socioculturais que envolvem a comunidade em geral.

Por exemplo, Belém ou grandes capitais, como São Luís e Fortaleza, que têm grandes portos de desembarque de pescado, dispõem de barcos industriais cujos donos jamais pescaram ou sequer fazem parte de uma linhagem de pescadores. Pelo contrário, são investidores, enxergam a pesca exclusivamente como uma atividade lucrativa. Eles encaram a pesca como um *business*, proporcionando aos pescadores empregados em seu barco apetrechos tecnológicos que substituem os saberes de pesca tradicionais, tais como a bússola, o radar, as redes de emalhe com mais de 20 quilômetros de comprimento, as máquinas de puxar rede, os rádios de longa distância, entre outros. Esse processo de invisibilização e destruição de saberes tradicionais finda em uma desconstrução sociocultural secularmente estabelecida em sociedades amazônicas.

Segundo relatos dos moradores, a comunidade era composta quase exclusivamente por curralistas, que foram substituindo a arte de pesca pela rede de emalhe e espinhel. Atualmente, existem apenas dois moradores que ainda praticam a pesca de curral, no entanto esta não é sua principal atividade econômica e de existência. Esse cenário evidencia uma célere mudança nas dinâmicas sociais, culturais e ecológicas da comunidade. Se antes bastava o curral para suprir as necessidades da dieta

⁸⁴ Curral é uma técnica de pesca estabelecida em quase todo o território nacional que se configura como uma espécie de armadilha. Esta armadilha é construída a partir de madeira encontrada nos manguezais (FURTADO, 1989; MANESCHY, 1993).

⁸⁵ Entreposto pesqueiro pode ser caracterizado como um local de alta rotatividade de barcos pelos mais diversos setores da cadeia produtiva da pesca. Não necessariamente seria o setor final, como o de venda dos pescados, mas como área de manutenção para pescadores e barcos. Segundo os relatos dos moradores da comunidade, existe ali uma rotatividade grande de barcos industriais de até 40 toneladas, além de barcos menores, como os de 20 toneladas. As embarcações ficam no porto da comunidade por até uma semana fazendo abastecimento de água, comida, reparos e até vendendo parte da produção para atravessadores locais e de fora do município.

proteica da comunidade, atrelado à sociabilidade comunal, sobrando tempo para mais ócio produtivo, lazer, sociabilidade e assim por diante; hoje em dia a pesca de curral sequer consegue suprir a demanda econômica do pescador que a pratica.

Faço referência ao curral como uma técnica de pesca dotada de conhecimento ontológico entre humanos e não humanos, conexões cosmológicas que se perderam e são substituídas por outras. Trata-se de um processo natural da dinâmica cultural do humano, no entanto não com tanta celeridade. Destaca-se também o abandono do curral pela comunidade de Monte Alegre em razão da diminuição do estoque pesqueiro e da elevação de uma nova tecnologia, que é a pesca de emalhe, atrelada a um conhecimento tradicional construído. Ou seja, a pesca de emalhe coexiste com o curral e se iguala em questões de conhecimentos tradicionais, no entanto sobrepôs o curral por dispor ainda de condições de fartura pesqueira e rentabilidade.

Isso mostra que o curral não deixa de ser praticado por ser rudimentar ou ineficiente, mas em razão de o mercado explorar tanto os estoques pesqueiros, o curral não dispõe mais de estoques capazes de sustentar essa arte de pesca. Então não podemos confundir a rede com uma tecnologia predatória e desprovida de conhecimentos tradicionais, mas um mercado que usa e abusa do produto final, que é o peixe. O pescador de curral e de rede dispõe do mesmo sentimento de pertença de pescador, da tradicionalidade do saber, do saber e da vocação familiar. Vejamos algumas falas do sr. Lourival e da sra. Jerusa, que são duas pessoas com mais de 60 anos com uma vívida memória de fartura pesqueira pela prática de pesca de curral.

Lourival: Aqui sempre *atracou* esses barcos grandes, desde que eu me lembro, desde pequeno, mas também tinha muito barco da comunidade mesmo que pescava, meu tio era pescador.

Pesquisador: Mas seu pai era pescador de rede ou de curral?

Lourival: Era de rede, mas ele às vezes despescava curral dos outros, porque eles pediam, porque às vezes ia numa canoa e não conseguia vencer o peixe; era muito peixe num curral só, mais de tonelada dependendo do curral e da época.

Pesquisador: E onde eram os currais? Era curral de beira ou de fundo?

Lourival: Era de beira mesmo, tinha logo aqui no rio mesmo, tinha lá na beira da praia no mar também; os de lá eram os que davam mais peixe. Era muito peixe, *ai* meu tio ajudava *eles* e eles davam uma parte *pra* ele. Eu já despesquei curral também assim. Antigamente era muito peixe, *pra* mais de tonelada, hoje em dia se der sorte tira 500 quilos numa maré boa e na safra, mas tem maré que não tira nada. Era difícil não tirar nada naquela época, sempre dava *pra* tirar o de comer e o gasto, *né?* Que é o tempo do pescador. Hoje em dia, nem dá muito, de curral só pesca o Afonso e o Chalé, *ai* você já viu como é, dá 60 quilos, 200 quilos, 30 quilos, tudo depende. Ai por isso que nem tem muito curralista aqui, entendeu? Até porque hoje em dia, tem o combustível, não vale, as pessoas preferem sair pescar umas semanas *pra* ganhar um dinheirinho *pra* viver.

Outra fala semelhante e que expressa a realidade de disponibilidade pesqueira, como já anunciado, é o relato da sra. Jerusa. Ela conta que seu pai já pescou de curral e de rede de emalhe, bem como que a pesca de curral é uma pesca boa, permite pouco esforço de pesca e disponibilidade de peixe o tempo todo.

Jerusa: O curral é assim, sempre dá peixe *pra* comer *pra* uma família, sabe. Vai ali, quando deu o horário de despescar, quando é de madrugada, vai de madrugada, quando é de tarde vai de tarde, e assim vai. Você vai lá, despescar e traz. Antes dava *pra* vender mais peixe, mas até hoje as pessoas vivem de curral. Pode ver, todo dia o Afonso e o Chale têm peixe, porque eles têm curral e as pessoas vão lá comprar peixe dele. Eu fui ali, comprei três quilos de piramutaba com ele e ele já vendeu tudo, curral é bom ainda sim. Mas precisa saber fazer, trabalhar, comprar a madeira boa, isso tudo é gasto. Precisa saber fazer, não é qualquer um que faz e não é fácil ter curral. Meu pai já teve, é difícil sim. *Tava* acabado o curral aqui, o Afonso que começou de novo, porque era muito trabalho, não tinha mais madeira, as pessoas perderam o conhecimento de fazer, até sabem, mas não sabem mais querer fazer. Mas eles têm curral agora e tem peixe todo dia fresco aqui na comunidade.

Finalmente, compreende-se que a industrialização da pesca exclui práticas de pesca secularmente construídas e também a destruição dos seres culturais que a compunham, os pescadores. Essa reflexão reafirma a indignação e a inquietação de pescadores tradicionais que veem a pesca industrial⁸⁶ como predatória e destruidora da profissão “pescador de verdade”, como diz o sr. Lourival em seu discurso sobre o que é ser pescador. Ele constrói um tipo ideal desse trabalhador, a tradicionalidade e o valor simbólico do mensurável e do imensurável do ser pescador.

Lourival: Um pescador de verdade, se ele sai daqui e quebra os aparelhos de guia dele no meio do mar, o rádio não funciona *pra* pedir ajuda e tudo mais, ele sabe se virar até sem motor *pra* lá. Sabe voltar *pra* terra mesmo no meio do mar; só céu e água ele sabe voltar *pra* terra. Sabe pescar sem precisar de radar *pra* achar o cardume de peixe, sabe se guiar só pelas estrelas, sabe onde tem que pescar. Sabe cozinhar, puxar rede, entralhar, iscar, ficar em pé na embarcação, sabe tudo. Hoje em dia o cara nunca pescou na vida, entra numa barca, não sabe nem puxar rede, só separa e corta peixe.

As Figuras 14 e 15 mostram a disparidade tecnológica e o tamanho dos barcos da comunidade e fora da comunidade de Monte Alegre; estes últimos param em Monte Alegre para trocar óleo diesel por água potável, fenômeno que será detalhado mais adiante.

A comunidade passou a ser uma espécie de entreposto pesqueiro devido à privilegiada localização, apenas alguns quilômetros no interior do rio Barreta, além de esse rio dispor de uma profundidade que chega a suportar barcos de até 50 toneladas.

⁸⁶ Para melhor compreender a pesca industrial no estado do Pará, consultar Sena (2003), que elabora em sua tese não apenas a definição, mas também esmiúça todo o surgimento e a cadeia produtiva e de trabalho da pesca industrial.

Alguns barcos pesqueiros de médio porte⁸⁷ atracam no cais da comunidade para aguardar um tempo marítimo ruim, fazer pequenos reparos nos apetrechos de pesca e nas embarcações, até mesmo desembarcar seus pescados para atravessadores que suprem a necessidade do escoamento dos produtos.

⁸⁷ Existe um leque de autores que trabalham a definição de pesca artesanal na Amazônia, no entanto essa conceituação ainda carece de muitos debates, então me utilizo de uma citação para elucidar a perspectiva dessas definições: “A definição de pesca artesanal e industrial é discutível, especialmente para a Amazônia, pois quando comparada a outras regiões do país, onde embarcações industriais atingem tonelagens muito superiores às encontradas nessa região, com equipamentos sofisticados, essa definição mostra sua fragilidade (ISAAC-NAHUM, 2006). No entanto, para este ensaio, estende-se pesca artesanal como aquela que utiliza mão de obra especialmente marcada por relações familiares ou de parentesco, ademais de serem desenvolvidas por embarcações com tonelagens que não ultrapassam o limite de 15 mil quilos. Tal descrição se embasa na própria definição dos pescadores entrevistados” (RAVENA-CANETE et al., 2015, p. 180).

Figura 14. Barcos de Belém de aproximadamente 15 toneladas, com capacidade para até sete tripulantes, após uma viagem de três semanas em alto mar reabastecendo o barco: lavando e organizando o barco, comprando pequenos mantimentos para o barco e a tripulação e trocando óleo diesel por água potável.



Fonte: elaborado pelo autor (2016).

Figura 15. Barco da comunidade de Monte Alegre com capacidade de meia tonelada de pescado, evidenciando o comparativo do tamanho dos barcos de fora com os barcos da comunidade.



Fonte: elaborado pelo autor (2016).

A população de Monte Alegre expressa em seu modo vida escolhas ontológicas de diálogo entre um “bem viver” e um distanciamento do modelo civilizatório moderno

ocidental. Eles constroem em seu modo de vida e na forma de expressar suas escolhas ontológicas conceitos ênicos que dão vida à comunidade. Para ilustrar, pode-se pensar o ser humano como uma espécie de ser inanimado, uma marionete ou um boneco que responde a um ventríloquo, sendo o modelo civilizatório moderno ocidental o ventríloquo. Esse modelo nos torna ignorantes em sua essência; uma alienação completa, não somente como Marx faz referência, no trabalho, mas na forma de desenvolver a vida, nas escolhas cotidianas. Nossas vontades e nossos desejos são deturpados, tal como Marx explicita no “Fetichismo da mercadoria” (*O capital*, 2013), o estado nos faz ser homogêneos, pois esta é a essência da perspectiva ocidental, homogeneizar a população, visto que é uma forma civilizadora e colonizadora de transformar um conjunto de humanos em uma sociedade civilizada – me referindo à perspectiva mais elementar do evolucionismo cultural da antropologia. Pensar o sistema capitalista ocidental significa pensar um sistema que destoa de um equilíbrio e desconsidera os princípios da vida, de funcionamento de fato da natureza. A economia ecológica discute tal cenário, que será devidamente tratado mais adiante. Por agora, faz sentido evocar uma passagem do documentário *The Corporation*, produzido por Mark Achbar.

Desenhando a metáfora das primeiras tentativas de voo. O homem saltando de um penhasco em seu avião batendo as asas, o sujeito batendo as asas. O vento em seu rosto, o tolo pensa que está voando, mas está caindo. Ele ainda não sabe, porque o solo está longe, mas o avião vai se espatifar. Assim é a nossa civilização. O penhasco alto representa *nossos recursos* aparentemente ilimitados do início de nossa jornada. O avião não voa porque não foi construído para voar segundo as leis da aerodinâmica. Está sujeito à lei da gravidade. Nossa civilização não voa porque não foi construída segundo as leis da aerodinâmica para civilizações voarem. E o solo ainda está longe, mas alguns já viram antes dos demais o chão se aproximar. Os visionários viram isso e nos contaram. Não há um único documento científico escrito nos últimos vinte e cinco anos que contradiga este cenário. Todos os sistemas de vida da Terra estão em declínio. Todos os sistemas de suporte à vida estão em declínio e juntos eles formam a biosfera. A biosfera que nutre toda a vida, não só a nossa, mas talvez a de trinta milhões de outras espécies do planeta. A empresa típica do século XX, extrativa, desperdiçadora, abusiva, linear em processos, que tira da terra, que fabrica, desperdiça, retorna seus produtos à biosfera, detritos no lixão. Fiquei assobrado ao saber o quanto a terra precisa produzir através da extração para gerar US\$ 1 de lucro para a nossa empresa. Quando soube, fiquei espantado. Estamos deixando um terrível legado de veneno e ruína do ambiente para os netos dos nossos netos, gerações ainda não nascidas. Alguns chamam isso de tirania intergeracional, uma forma de imposto sem representação arrecadado de gerações futuras. É a coisa errada a fazer. (CORPORATION, 2004).

O modelo civilizatório moderno ocidental que ocupou grande parte do globo e que rege a economia política mundial se justifica pela premissa do desenvolvimento da

civilização. Esse suposto desenvolvimento atrelado a esse modelo civilizatório, como já mencionado antes nesta tese, um modelo fadado a sucumbir devido ao seu esgotamento físico explicitado pela termodinâmica, dizima sociedades, no sentido literal; ou seja, uma sociedade que não permite a *coviabilidade* (BARRIERI et al., 2019). Estados-nações dizimam suas populações tradicionais com a justificativa do desenvolvimento e da globalização. Uso aqui a visão de Gramsci (2000) sobre o Estado, dado que este “[...] quando quer iniciar uma ação pouco popular cria, proveniente, a opinião pública adequada, ou seja, organiza e centraliza certos elementos da sociedade civil” (p. 265). O atual presidente, Jair Bolsonaro, justifica a falta de desenvolvimento na agropecuária como culpa de movimentos sociais, populações tradicionais, indígenas e quilombolas que ocupam demasiadamente terras que seriam muito mais produtivas à nação se fossem exploradas devidamente. Para estabelecer essa opinião como a correta, o Estado constrói uma “[...] luta pelo monopólio dos órgãos da opinião pública: jornais, partidos, parlamento, de modo que só uma força modele a opinião e, portanto, a vontade pública nacional, desagregando os que discordam numa nuvem de poeira individual e inorgânica” (GRAMSCI, 2000, p. 265). Trata-se de uma espécie sem fim de colonização interna (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1998), na qual o sistema colonizador coloniza e internaliza no outro a necessidade de colonizar, pois apenas assim o outro será tão bom quanto o colonizador, consolidando, dessa maneira, um círculo vicioso. Esse é o processo que perfila o ser humano ocidental como um ser com um pensamento domesticado e sempre andando em círculos, pois não consegue se desvencilhar das limitações do pensamento domesticado e da colonização do pensamento. A vida urbana é a expressão desse fazer normativo, incapaz de destoar da norma, como se ela fosse a única possibilidade da condição humana.

As populações amazônicas ainda dispõem de uma remanescente⁸⁸ das ontologias, especialmente das cosmologias indígenas, para o qual as afirmações anteriores não fazem sentido, pois sua ontologia e sua episteme⁸⁹ soam distintas das nossas. Podemos imaginar como um clássico contato entre os antropólogos e seus interlocutores à época. O que os diferenciava não se resumia às culturas e linguagens,

⁸⁸ Compreensão de que as populações tradicionais amazônicas são remanescentes de indígenas e por isso ainda carregam em suas cosmologias compreensões de mundo influenciadas pela cosmologia dos nativos ameríndios. Essa reflexão foi possível a partir da interpretação e da articulação das leituras de Lima (1999), Wawzyniak (2003) e Maués (2012). Compreendo ainda a fragilidade da afirmação, por isso essa perspectiva será melhor trabalhada na etapa de confecção da tese, ou seja, na articulação do campo com o referencial teórico apresentado e ampliado.

⁸⁹ Episteme no sentido colocado por Blanché (1988).

mas sim a suas ontologias e epistemes, essas variações marcavam a grande diferença entre essas sociedades.

Monte Alegre, em um movimento endógeno e claro de sua condição de existir, escolhe estar à margem dessa civilização moderna ocidental. Não quer estar incluída no modo de vida e na produção científica que o sistema determina, visto que estar incluído seria vivenciar mais o ônus e menos o bônus imposto pela academia, como meritocracia, teorização, metodologia, entre outras características.

Apesar de a etnografia figurar como instrumento teorizador e metodológico com base na alteridade, a produção científica como aqui está sendo desenvolvida pelos seus escrutínios, pelo menos faz um reconhecimento da colonização do conhecimento e da forma como a produz. Ao mesmo tempo que se ensaia uma tentativa de reflexão conceitual sobre formas de expressar um modo de vida, em contrapartida construir categorias teóricas são uma expressão colonizadora de teorizar realidades que já são teorizadas por outros vieses que não os científicos. Contudo pensar em uma tese que permita trazer algo novo, seria expressar a não necessidade de teorizar as realidades e não trazer essas pessoas para o centro da discussão científica, pois essas populações e esses povos estão fora da episteme científica, e não norteiam suas vidas a partir dela.

4. A INSERÇÃO DE CAMPO COMO UMA DIFICULDADE METODOLÓGICA DA ETNOGRAFIA: ETNOGRAFANDO UMA TEORIA

Minha inserção de campo não começou com este campo específico, mas sim como já relatei na introdução desta tese. No entanto descrever como ingressei em Monte Alegre aparece como um passo importante que permite desvelar as agruras do trabalho etnográfico e, igualmente, figura como uma estratégia de apresentação do lugar. Assim, este capítulo tem por objetivo apresentar as dificuldades vividas na inserção do campo. Ainda que essa seja uma temática usual, corriqueira e até em alguns momentos fatigante no meio acadêmico (PEIRANO, 1998; GUBER, 2001), pretendo usá-la como uma estratégia de acesso e descrição do cotidiano de Monte Alegre, de modo a problematizar como esse cenário se volta como um elemento particular, ao passo que fundador dos motivos que levam os moradores de Monte Alegre a escolher e priorizar a vida no local. Descreverei aqui o cotidiano e as questões corriqueiras que envolvem e desenham o dia a dia da comunidade.

A estratégia metodológica para esse intento repousa, como mencionado, em minha narrativa de inserção no lugar, no entanto isso não acontece aleatoriamente, mas como resultado da conversa com os moradores que se mostraram os principais interlocutores no transcorrer do trabalho de campo. Portanto a primeira seção se detém no estigma que marca o trabalho de campo movido pela necessidade de teorização e adequação do cenário empírico ao escrutínio e esquadramento da teoria. É uma seção marcada pelas angústias de chegada ao campo, pelas primeiras interlocuções e pela busca desenfreada de usar categorias analíticas no afã de lograr o encaixe entre teoria e empiria. Marco aqui particularmente o meu olhar sobre o porto de Monte Alegre: nele busquei incessantemente o uso da categoria conflito como pedra de toque do cotidiano da comunidade. Esse exercício me ajudou a compreender e desenhar a proposta da tese, que se movimenta na construção de uma ciência alternativa para pensar cenários do Sul a partir de uma perspectiva decolonial.

Na sequência, na segunda seção, descrevo a vida diária de Monte Alegre vista por um completo estranho que, com o passar do tempo, integra alguns espaços coletivos e deles subtrai percepções elementares do cotidiano, ainda nebulosas, pois as questões mais densas seguiam veladas diante da desconfiança dos moradores com minha presença. É nessa seção que descrevo a paisagem de Monte Alegre, as atividades

corriqueiras na escola, nos bares, nos caminhos e no porto. Nela, constam as falas e os principais interlocutores que deram luz a essas percepções.

Finalmente, na última seção, descrevo minha aceitação no campo, as conclusões sobre o que é, a partir da perspectiva vivida, ser aceito em campo e compreender que isso aconteceu somente porque incansavelmente busquei sê-lo de diferentes formas (GEERTZ, 1989; FAVRET-SAADA, 1990). No entanto esse não foi o caso, pelo contrário, muitas vezes não existe um rito de passagem preciso e reconhecido.

4.1 Um lugar que faz parte da minha realidade, mas uma realidade que eu não componho

Esta seção é um ensaio sobre a inserção a campo discorrida por métodos e teorias antropológicas. Descrevo as primeiras conversas e contatos com os moradores de Monte Alegre, assim como meu anseio em estar lá para lograr, desenvolver e avançar na construção de uma etnografia.

A comunidade tem apenas duas ruas: a principal, que percorrido 600 metros chega à beira do rio Barreta e segue fazendo uma volta pela orla que finalmente termina nela mesma. A segunda rua é a do cemitério, perpendicular à principal.

A comunidade é composta por aproximadamente 200 casas, contudo, como já mencionei, havia poucas pessoas andando pelas ruas. As comunidades amazônicas tendem a ser pouco movimentadas pelo horário da manhã, pois desenvolvem atividades matutinas em territórios fora da comunidade, como agricultura, pesca, caça, entre outras. Para uma comunidade relativamente grande, de mais de 400 habitantes, se supõe que o fluxo de pessoas seja maior. No entanto havia apenas dois comércios abertos: o do sr. Jorgico, localizado na rua principal, um bar com mesa de bilhar, bem decorado e enfeitado, que também funciona como uma pequena mercearia (vende desde alimento a materiais domésticos, assim como sacas de caranguejo a atravessadores). O outro estabelecimento aberto é maior e mais estruturado, fica na rua principal também, ao lado da escola, em frente ao rio, pertence ao sr. Sancho, mais conhecido como Sanchinho, e também vende de tudo. Nesse estabelecimento, por ser em frente ao porto, o movimento é maior por parte de pescadores que vêm de fora da comunidade e que o utilizam como entreposto pesqueiro.

Nas primeiras vezes que visitei Monte Alegre ainda não pernoitava na comunidade e estava fazendo os primeiros contatos. Em geral, estacionava o carro na

praça que fica em frente ao estabelecimento do sr. Sancho; em quatro oportunidades parei meu carro ali, imediatamente entrava para conversar com ele.

Por volta das oito horas da manhã, as pessoas já estavam circulando por ali; havia um grupo na praça. Então me sentei com eles e começamos a conversar. Era uma conversa muito agradável e inspiradora, semelhante às que eu observava minha mãe fazer quando entrevistava seus interlocutores para a pesquisa de campo no mestrado. Depois de aproximadamente uma hora e meia de conversa com esse grupo, fui fazer o reconhecimento da comunidade de carro e ver toda a estrutura: quantos campos de futebol havia, sede de associações, posto médico, caixas d'água, asfalto, igrejas, número de casas, comércios, entre outras.

Era maio, mês de chuvas fortes, usuais para a época do ano e clima amazônico, e essa pluviosidade intensa deixava suas marcas na comunidade como muitas poças de água, pouca poeira, cheiro de terra molhada, entre outras. Os moradores mencionam que essa época é agradável, pois a chuva permite que as pessoas passem pela comunidade por volta das três da tarde sem sentir tanto calor e sem receber tanta poeira no rosto, pois no verão a secura faz com que a terra fique muito seca e o vento levanta a poeira, com intenso calor até as quatro horas da tarde.

Após percorrer a rua principal, ingressei na segunda e única rua, que é a do cemitério. Havia muita lama por causa da chuva e a comunidade toda é de terra batida, assim como quase todo o ramal para chegar até ali. Ao fim da rua, desci do carro e comecei a caminhar. Encontrei pessoas conversando debaixo de uma mangueira no quintal de uma casa. Bati palmas para chamar atenção e me apresentei. O sr. Simão me deu saúdo e pediu para que eu entrasse. Era um pescador de caranguejo, com quatro filhos e mais a esposa. Sua casa era bonita, aconchegante, de construção mista, uma parte de madeira, que é a varanda, e a outra de alvenaria, que é a casa em si, com os quartos, sala e cozinha.

Na varanda estavam os dois filhos do meio e a filha caçula, o filho mais velho é casado e é atualmente seu vizinho. Anunciei-me como pesquisador e perguntei se ele estava disponível para uma conversa de aproximadamente 30 minutos, nada muito formal, era apenas uma conversa sobre seu cotidiano. Ele disse que não, mas fui levando a conversa e ele foi me contando como era morar na comunidade de Monte Alegre.

Em dado momento, fiz referência à infraestrutura da comunidade, especificamente o porto. O sr. Simão mencionou que Monte Alegre é a comunidade de

porto de toda maré, o que quer dizer que não há restrições de acesso pelo rio Barreta; não se depende de maré para ingressar e sair da comunidade. Mais especificamente, o porto de toda maré significa que barcos pesqueiros de grande calado, ou seja, de mais de 100 toneladas, podem passar pelo rio e atracar a qualquer hora do dia sem depender de maré cheia ou vazante. Ele se encheu de orgulho e disse: “Monte Alegre não depende de maré, o rio não seca aqui, tu passaste por ali pelo Pererú? Viu a ponte? *Tava seco, né?* Lá só barco entra na cheia”. A conversa estava como um “toma lá, dá cá”, no entanto quando enveredou pelo tema do porto ele começou a estender o diálogo – suas respostas eram longas e sempre se lembrando de detalhes que lhe faltaram. Essa informação foi uma das primeiras falas mais extensas do sr. Simão.

Ele fazia referência a muitos barcos de diversos tamanhos que ancoravam no porto de Monte Alegre, desde barcos artesanais de até 15 toneladas a barcos industriais de até 100 toneladas. O barco mais conhecido é o “Preto Velho” de aproximadamente 70 toneladas, emprega quase 30 pessoas. A cada dois meses ele ancora em Monte Alegre, em verdade, como eles dizem: “[...] pesca é loteria e data incerta, *né?* Tem vezes que ele (o barco Preto Velho) para uma vez no mês, às vezes não para, mas sempre está por aí”.⁹⁰ Ele também destaca que o porto de Monte Alegre é cobiçado, pois os donos de barcos querem ir até lá porque nem a sede de São Caetano e Vigia tem portos de toda maré.⁹¹ Um porto de toda maré traz problemas sociais seríssimos, e estimulei o diálogo para essa temática com a pergunta: “O porto não traz coisa ruim, tipo drogas, muitas pessoas mal encaradas, esse tipo de problema?”. Após a pergunta, o semblante dele mudou, ficou mais sério, mas no final da resposta voltou a exalar ar de orgulho da comunidade:

Simão: Traz. Tem gente que fica aí fazendo coisa errada, tipo essas coisas, drogas, mexer com as mulheres e às vezes até com as meninas. Teve até um caso de roubo aí, mas hoje em dia não tem mais não. Agora a gente já conhece quem são os barcos e já quase não tem problema assim... Mas o senhor precisa ver os barcos que encostam aí, só barco *lindão*, bonito mesmo, tem vezes, de noite, que parece até uma cidade na beira do rio de tão iluminado que fica, muito barco parado aí. Tem uns barcos até chiques, o banheiro a coisa mais linda, todo de azulejo.

⁹⁰ Essa fala expressa a realidade social de populações da costa amazônica. As realidades pesqueiras amazônicas já foram demasiadamente trabalhadas por núcleos e grupos de pesquisa, como o projeto Recursos Naturais e Antropologia de Sociedades Pesqueiras da Amazônia (RENAS), assim como os periódicos do museu Emílio Goeldi e do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA). Nesse sentido, apesar de fazer referências gerais, não me prenderei em relatar e referenciar tais literaturas, pois o objetivo desta tese repousa em outras perspectivas.

⁹¹ O Pará é o segundo estado de maior desembarque de pescado marinho do Brasil, o principal porto de desembarque é o Ver-o-Peso, e em segundo lugar, o porto de Vigia (BRASIL, 2011).

Percebi que o assunto sobre o porto era mais complexo para compreensão do que em uma simples conversa, pois ao mesmo tempo que o porto pode trazer problemas socioambientais, também é um lugar que lhes traz orgulho e contemplação. Nesse sentido, decidi dar sequência no diálogo para perceber parâmetros sobre a comunidade mais extensos e em outro momento seguir com esse tema.

Na época eu estava com leituras referente à felicidade e instigava em pesquisa de campo o diálogo sobre essa temática. Então comecei a perguntar se ele gostava de morar na comunidade. No caso do sr. Simão, ele disse que gostava, pois, ainda que não tivesse nascido lá, era muito feliz vivendo em Monte Alegre. Ele é um pescador de peixe, de caranguejo, de camarão, e tudo o que conquistou está ali, e foi como trabalhador da água (pescador). Sua casa de alvenaria tem apenas um puxado de madeira; são três quartos, tudo conquistado, como ele mesmo diz, “com o suor do meu trabalho como pescador e do caranguejo, não é muito, mas a gente conseguiu ter essa casa aqui”. Achei interessante a pujança com a qual ele era agradecido por estar naquele lugar, uma pessoa realizada. Essa fala aguçou minha inquietação em campo, dado que ela se articulava com a percepção e os motivos êmicos⁹² que os faziam querer estar lá.

Conduzi a conversa para sua trajetória pessoal e ele foi me contando que nasceu em uma comunidade no município de Curuçá (PA). Quando mais jovem, saía pescar com o pai, que desembarcava eventualmente pelo rio Barreta e por consequência também desembarcava em Monte Alegre. Ele conheceu a esposa, Edione, que é filha de criação da sra. Marita, esposa do sr. Amor (já falecido). O casal Marita e Amor é um dos mais influentes e antigos de Monte Alegre, intervindo na criação de muitos moradores atuais da comunidade. Sra. Marita teve apenas uma filha legítima com o sr. Amor, mas sempre teve vontade de ter uma família grande, então o casal criou diversas sobrinhas, afilhadas, assim como seus namorados e maridos, como, por exemplo, o sr. Simão.

⁹² Para melhor compreender a categorização êmico e ético, acrescento a citação original que, além de categorizar, situa o cenário de necessidade de categorização elaborado pelo próprio autor: “Interpretações êmicas refletem categorias cognitivas e linguísticas dos indígenas, enquanto interpretações éticas são as desenvolvidas pelos pesquisadores com propósitos analíticos. Seria agradável se tal distinção claramente existisse. Entretanto, após 12 anos de estudos sobre os índios Kayapó e suas atividades de manejo ambiental no sul do Pará, aprendi que os diálogos travados entre pesquisadores e informantes muito frequentemente obscurecem tais categorias. É natural que isso ocorra, uma vez que indivíduos pertencentes a culturas distintas inevitavelmente pensam e se expressam através de ‘realidades’ cognitivas diferentes. Para que interpretações mútuas aconteçam, realidades precisam ser compartilhadas” (POSEY, 1992, p. 1-2), original: POSEY, D. A. **Interpretando e Utilizando a “Realidade” dos Conceitos Indígenas: o que é preciso aprender dos nativos?** Disponível em <http://nupaub.fflch.usp.br/sites/nupaub.fflch.usp.br/files/color/posey.pdf> >.

Sr. Simão permaneceu aproximadamente quatro anos morando na casa da sra. Marita para finalmente construir a própria moradia, que não era no terreno em que nós estávamos, mas um pouco mais para dentro da mata, mais próximo da rua principal. Segundo ele, não era um terreno muito bom, pois além de muito pequeno, ficava entre outras residências. Esses fatores impediam que ele fizesse uma pequena roça, horta e até mesmo um puxado para armazenar utensílios domésticos/pesca/caça/agricultura ou até mesmo estender a residência.

Finalmente, depois de aproximadamente dois anos morando nessa casa, eles começaram a construir outra no terreno atual. Um terreno grande, de aproximadamente 30 metros de frente e mais umas centenas de fundo. Havia espaço de sobra e podiam plantar, fazer roça própria e outras atividades agrícolas. O terreno foi cedido pela avó de Edione, sua esposa, e lá foram construindo sua moradia desde então. Sr. Simão conta que foi ele mesmo, com a ajuda dos demais moradores, que construiu a casa, pouco a pouco. Iniciou de madeira, cedida pelo sr. Amor, seu sogro, que permitiu a extração. Atualmente a casa é de alvenaria há aproximadamente dez anos, e eles moram lá por mais de 30. Fica debaixo de uma mangueira, em uma parte alta da lateral da rua; é muito fresca pela sombra que a árvore proporciona. Eles construíram uns bancos embaixo dela e lá se reúnem nos horários do dia em que o clima fica mais ameno, por volta das oito às onze da manhã e das quatro da tarde até as sete da noite.

Por fim, após aproximadamente duas horas de conversa, um cafezinho passado na hora, uma manga caída, o lanche da tarde, eu disse que precisava ir e agradei imensamente a oportunidade e a hospitalidade. Eles retribuíram os agradecimentos e também me deram um saco de maracujá de sua plantação.

Nunca havia visto na literatura plantações de maracujá, então fiquei intrigado com aquela situação e perguntei se era tradicional plantar maracujá. Eles me explicaram que aquela plantação é resultado de um projeto de capacitação e ação local da Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa). Contaram que aquele era o primeiro ano como plantadores de maracujá e que já plantaram também pimenta-do-reino, também por capacitação da Embrapa, contudo não foi muito lucrativo. Encontrei mais uma vez a literatura no meu campo: órgãos que capacitam populações amazônicas com técnicas de agricultura que são demanda da sociedade hegemônica, como a pimenta-do-reino.

Fiquei curioso para saber se esses projetos da Embrapa estavam dando certo, e eles disseram que mais ou menos, pois não havia muito lucro, por isso decidiram que

aquele era o primeiro e último ano. Caso não desse lucro, abririam mão e plantariam açaí mesmo, pois “açaí é um tiro certo, se der tem o fruto que é bom e dá *pra* vender bem e se não der muito, dá pelo menos *pra* gente tomar bastante, tem geladeira agora e tudo fica mais fácil”, disse o sr. Simão.

Povos e comunidades tradicionais muitas vezes são obrigados a se encaixar em projetos de inclusão de populações camponesas e rurais que fazem parte da agenda de órgãos federais, estaduais e municipais, os quais são financiados em perspectivas macro, ou seja, para todo o Brasil, contudo com pouca eficiência. O Brasil é um grande produtor de maracujá, de pimenta-do-reino e especificamente a Amazônia é protagonista nessa produção, no entanto, muitas vezes, essas políticas públicas aplicadas em forma de projetos de ação nacional desconsideram o humano trabalhador, componente de um meio natural como agente crucial de êxito para tais projetos. Ou seja, desconsideram particularidades elementares de regiões e que são cruciais para o funcionamento do projeto.⁹³ São humanos que nunca plantaram pimenta-do-reino ou maracujá, cultivam pequenas plantações; já as grandes plantações da região, como mandioca e açaí, não se inserem nos projetos. Assim, a conclusão destoada da realidade é esta: não adaptação da monocultura e aplicação de projetos originados em políticas públicas mal desenhadas. Em janeiro, 2018, quando retornei a Monte Alegre para realizar a etnografia, o sr. Simão estava plantando açaí e abandonou as plantações fomentadas pela Embrapa, pois não davam lucro e não eram de seu pleno conhecimento para sentir-se confortável em manter o investimento que a Embrapa e a planta demandavam.

Despedimo-nos, tomei meu rumo e aproveitei a caminhada para dar mais uma olhada na comunidade. Era meio-dia e ainda havia poucas pessoas na rua, pouca movimentação. Fui caminhando em direção ao porto (Figura 16), que é um lugar muito bonito para mim, com mangueiras ao entorno, assim como árvores que eles denominam de tinteira e mangue. Estava correndo uma brisa fresca, pensei que essa brisa se dava por conta do rio e, apesar do horário, não parecia que era meio-dia, pois o clima estava muito agradável.

⁹³ Pierre Clastres, em seu livro, *A sociedade contra o estado* (2013), explicita uma relação de disparidade ontológica que evidencia lacunas e vazios dialógicos entre sociedades e imposições socioculturais que desencadeiam conflitos entre sociedade e estado. Essa obra permite o aporte bibliográfico para melhor compreender o assunto.

Figura 16. Porto com a ponte que eles utilizam para pescar e desembarcar.



Fonte: elaborado pelo autor (2018).

A comunidade tem orgulho de estar à margem de um rio que permite que o porto seja utilizado independentemente da maré. Como visto no relato do sr. Simão, nas 19 comunidades, incluindo a sede de São Caetano de Odivelas, há necessidade de a maré estar em uma altura mínima para barcos de médio e grande porte atracarem.

A partir dessa viagem imaginei um problema de tese inicial: “Em que medida um porto da área do salgado paraense se desenha como forma de conflito e orgulho local pelos seus moradores?”. Sentia que algo havia de interessante para ser estudado naquele porto, pois ao mesmo tempo que trazia insegurança e uma espécie de conflito velado, também trazia orgulho e sentimento de satisfação para a comunidade pesqueira, uma vez que o porto tem grande relevância e que expressa a tradição pesqueira. No entanto um paradoxo sentimental se explicita nessa relação.

Voltei a Monte Alegre após sete meses, agora para de fato iniciar a pesquisa de campo. Era mês de dezembro, de 2017, e já estava chovendo novamente na região. Saí às seis da manhã de minha casa e fui dirigindo meu carro velho em direção à primeira viagem de retorno, e quem sabe conseguir um lugar para ficar na comunidade e iniciar a

etnografia. Monte Alegre fica a aproximadamente uma hora e vinte minutos da minha residência, no município de Ananindeua, região metropolitana de Belém.

Havia chovido a noite toda e o caminho estava com muita neblina. O vento frio lembrava-me o clima típico da estrada BR-316 nessa época do ano: pouco sol, muita neblina, vento e pouco movimento. Por esses motivos eu não dirigi para além de uma velocidade média de 80 km/h, também parei para comprar artesanato vendido apenas no interior. Nesse percurso, há vendinhas de produtos derivados do leite, assim como outros, orgânicos e frescos, como, por exemplo, frutas locais, legumes, camarão regional, dentre tantos outros, a maioria feitos de forma artesanal, e os camarões ainda são pescados, e não de cativeiro, diferentemente de grande parte do Nordeste, onde se pratica a carcinicultura. Tenho um grande apreço em consumir esses produtos.

Parei em uma venda que já conheço desde a infância, pois meus pais há 15 anos têm um pequeno terreno na comunidade de Santa Rosa, município de Vigia, a caminho a São Caetano de Odivelas. Comecei a conversar com o vendedor e comprei queijo, iogurte e manteiga.

No decorrer da estrada, entre as lombadas, já é possível sentir o cheiro das frutas, do bolo de macaxeira, do café, dentre todas as outras mercadorias. Quando nos aproximamos de lombadas, os vendedores anunciam seus produtos e os expõem em pequenas barracas construídas nas proximidades (Figuras 17 e 18).

Figura 17. Vendas ao redor das lombadas.



Fonte: elaborado pelo autor (2018).

Figura 18. Fachada da venda onde compro os derivados do leite.



Fonte: elaborado pelo autor (2018).

O trajeto de Belém a São Caetano é relativamente bom; a estrada ainda é precária se comparada com as das outras regiões do Brasil. O ramal que dá acesso à comunidade de Monte Alegre ainda é de terra batida, e com o clima chuvoso e úmido, tudo estava com muita lama e escorregadio, em um momento senti meu carro deslizar e quase saio da estrada. Cheguei à comunidade aproximadamente às oito da manhã, a loja de comércio do sr. Sancho já estava aberta. Estacionei e me direcionei imediatamente para lá. Ao entrar, o cumprimentei e perguntei se ele se lembrava de mim. Ele disse que sim. Na última vez que estive ali eu ia alugar um quarto que fica nos altos da sua loja, então ele me disse que iríamos ser vizinhos, e que eu poderia guardar o que quisesse em seu freezer.

Começamos a conversar sobre o clima, mas acabamos indo para o assunto da pesca, uma vez que nesse clima a pesca fica boa de peixes que também são de água doce e salobra. Ele dizia: “Então vamos entrar nas safras de peixes de água doce também. Fica mais fácil de pescar esses peixes e já entramos na safra de muitos peixes. Agora nessa época dá muito peixe, porque tu sabes, *né*, tem vezes que falha e dá uma fraquejada”. Ele foi pescador por quase 40 anos. Já teve barco de pesca, disse que gostava de pescar, mas a vida lhe cansou, não gosta de fazer coisas por muito tempo. Fez inclusive até demais na pesca, por isso havia aberto aquele comércio, no qual vende cerveja, frutas, legumes, utilidades domésticas, utilidades pesqueiras, entre outros utensílios. Como ele bem diz, “mas já *tô* cansando disso aqui também, vou deixar para meu filho tomar conta e vou fazer outras coisas”.

Como mencionado, Monte Alegre é uma comunidade pesqueira, está às margens do rio Barreta e a menos de 20 minutos do mar aberto. Percebe-se pelo vocabulário e pelo assunto imediato das conversas que a pesca norteia as principais atividades dos moradores, contudo não só a pesca de peixe, mas de camarão, mariscos e caranguejo. Faço a diferença de caranguejo como um não marisco, pois é uma atividade e um animal visto com grande importância para eles porque a maioria dos homens trabalha na pesca do caranguejo. A definição de captura do caranguejo por parte dos moradores é mesmo como pesca. Essa terminologia revela uma percepção distinta em relação aos órgãos do governo que tentam estabelecer interlocução com os moradores. Pescar não se limita ao peixe, mas a caranguejos também. Esse vocabulário evidencia ainda a equidade de importância do peixe com o caranguejo. Por exemplo, os moradores falam:

“Vamos tirar um camarão ali”, alguns também dizem “pescar”, mas caranguejo e peixe são sempre pescados, atividades iguais em níveis de importância para a comunidade. Já mariscos são extraídos – estão presentes nas épocas secas, como outubro e novembro, em que a água fica muito salgada e as pedras e beiras rochosas do rio e da costa ficam cheias de mariscos como mexilhão e ostra, assim como camarão branco.

Conversar com o sr. Sancho naquele primeiro momento foi muito significativo, pois ele é um dos moradores mais importantes da comunidade. Filho do velho Sancho, um patriarca da família Reis, a família mais conhecida e numerosa da comunidade, ele construiu sua vida naquele lugar, então é extremamente reconhecido e respeitado. Nasceu em Monte Alegre, mas já morou em Belém e São Caetano, retornou há 40 anos para Monte Alegre, e tem 72 anos de idade. Em relação a sua experiência de vida em Belém, explicita que gostava e não gostava de morar na capital. Argumenta que antigamente era até possível, mas hoje em dia não há condições, pois quando são sete horas da noite ele já não quer mais ficar na rua porque tem medo de ser assaltado, e afirma que o medo não é em vão, pois conhece muitas pessoas que já foram assaltadas nesse horário ou logo depois.

Quando morou em São Caetano sua vida de pescador por lá era mais tranquila, mas mesmo assim não se compara com a de Monte Alegre, pois “em São Caetano é bom, não é que nem em Belém, esse perigo todo de violência, mas não é que nem aqui, né? Aqui todo mundo é parente, todo mundo é amigo, bom é assim”. Também fez algumas menções sobre o espaço do terreno que dispõe em Monte Alegre, um quintal grande com jirau para lavar roupas, louça, árvore fazendo sombra em toda a propriedade.

Perguntei se ele vendeu tudo que tinha para morar em Monte Alegre, ele disse que não, ainda tem todas as casas por onde passou. Apesar disso, ele prefere morar em Monte Alegre. Faz visitas aos familiares em São Caetano e em Belém, mas mesmo podendo morar em outros lugares escolhe morar em Monte Alegre. Ainda argumenta que apesar das dificuldades de estrutura de serviços de saúde, como hospitais e ambulâncias, prefere estar ali.

Sanchinho: [...] eu moro aqui porque quero, poderia morar em Belém, que tem um monte de coisa perto e tudo mais. Teve uma vez, uma vizinha⁹⁴ mais ali na frente, que morreu no parto porque não tinha ninguém na hora para levar *ela* no hospital de São Caetano, se estivesse em Belém, tem ambulância e hospital perto, *né*, também tem muita farmácia, praça, essas coisas, mas aí

⁹⁴ Essa vizinha morava em comunidade próxima, no Alto Camapú.

que tem o pior, apesar de ser a cidade grande com um monte de coisa, você vive lá como numa jaula, vive preso porque tem medo de estar na rua.

O sr. Sancho faz referência também em seu discurso a perspectivas e percepções de bem-estar e contemplação de como viver a vida. A escolha dele não se limita a perspectiva da disponibilidade de serviços públicos, ou seja, valores de bem-estar urbano, mas em ter autonomia em como viver a vida. Não é somente dispor de sombra, mas ter a sombra das árvores, de preferência árvores frutíferas, poder caminhar, sair para além de uma sacada ou um apartamento de 60 m², ou de uma casa gradeada, na qual, como ele mesmo faz referência, “nós que estamos presos atrás das grades, presos dentro de casa”. Poder sentir o chão gelado pela humidade e a falta de calor no chão que os raios de sol não tocam. Os valores são distintos; apesar de já terem vivido em ambientes e sociedades urbanas, a troca de energia com os demais objetos e seres que compõe nossas realidades também são perspectivas importantes que fazem com que ele prefira estar em Monte Alegre, e não em sua casa em Belém.

Viver em Monte Alegre é estar em contínua troca de energias entre humano e natureza. Essa relação pode ser repensada e reclassificada como uma nova conceituação de relações entre natureza e cultura, que chamarei de relação entre humanos e natureza, pois a perspectiva de natureza e cultura repousa na dissociação do humano com a natureza e essa dissociação não faz sentido por parte desses moradores. Tal temática tomará maior solidez no decorrer dos capítulos 5, 6 e 7. Contudo, não posso deixar de situar o leitor nessa temática que é tão cara a esta tese.

O tema *humanos e natureza* vem tendo cada vez mais protagonismo dentro da antropologia, especialmente pela relação das categorias humano e não humano.⁹⁵ Nesse sentido, não humano pode ser compreendido como os animais, as pedras, as árvores, e os objetos criados, cultivados e construídos por humanos. Existe não humanos que dispõem de energia vital e outros não – por exemplo, a fauna e a flora são não humanos e dispõem de energia vital, enquanto as lendas de animais e entidades não dispõem de energias vitais e são não humanos (RAVENA-CAÑETE, 2017). Existem não humanos que podem ser reais ou não, dependendo da crença pessoal, e não permitem a compreensão e a interpretação da perspectiva vital, pois faz parte de um imaginário do real e são intermediários de seres humanos e não humanos, ou seja, dispõem da

⁹⁵ Compreendo que existe muita literatura sobre não humano, especialmente as desenvolvidas por Bruno Latour, Eduardo Viveiros de Castro e Philippe Descola, mas esta tese versa sobre a relação entre humano e natureza, e a categoria não humano surge apenas como um *insight*, mostrando ao leitor que existe uma discussão que vai para além da qual estou desenvolvendo e da qual eu não disponho de total domínio para discorrer e incorporar nesta tese.

capacidade de serem humanos e não humanos, como o curupira, a caipora, o boto, entre outros representantes do folclore presente na ontologia cosmológica de caboclos (WAWZYNIAC, 2012). Dentro da premissa ocidental de existência, a ciência evidencia que algo, para existir, demanda energia, contudo lendas de um imaginário são apenas presentes no imaginário, e não no real, pois não têm de energia. Mas Lévi-Strauss (1989) afirma que a ciência do concreto apenas é possível porque subverte a ordem lógica do raciocínio, na qual o metafísico é a composição de uma realidade, e não um imaginário. O metafísico é tão real quanto a água da chuva que toca o solo.

Durante a conversa com o sr. Sancho, voltei o foco para o porto, meu interesse inicial. A reação dele foi semelhante à do sr. Simão, contente ao informar sobre o importante porto que a comunidade dispõe, e complementou com a seguinte informação:

Sancho: [...] muitos desses barcos encostam aí *pra* abastecer de água, a água daqui é muito boa, é doce mesmo, é potável. Eu fiz uma torneira ali e troco água com óleo diesel com os barcos grandes. Eles param aí e precisam de água potável, e eu vendo *pra* eles a água, porque sai do meu poço a água que eles usam. Eles vêm aqui e também consomem aqui na minha venda.

Questionei se ele tinha problema com os pescadores que paravam lá, e a resposta foi negativa. Não via problema e nem conflito, apesar de ter sido assaltado e rendido uma vez por ladrões piratas que chegaram de barco se passando por pescadores e roubaram muitas coisas da sua venda:

Sancho: uma vez até me assaltaram aqui. Uns piratas vieram e renderam todo mundo que *tava* aqui, *tava* passando o jogo, aí eles pegaram a televisão, um dinheiro, uns produtos, mas aí o Sidney,⁹⁶ que é PM, foi atrás deles, pegou minhas coisas de volta e ainda prendeu *eles*. Não teve muito problema, foi a primeira vez e única, depois nunca mais, faz uns dois anos isso. Hoje em dia a gente está mais esperto, e aí não tem mais problema não.

De fato, o porto era uma incógnita e cada vez mais se desenhava como um problema de tese para mim. No meio da conversa com o sr. Sancho apareceu a sra. Maria José, conhecida como Marita, esposa do sr. Joaquim, mais conhecido como sr. Amor. Infelizmente o sr. Amor já faleceu, mas a sra. Marita segue ativa e saudável em seus 84 anos. Eu já a conhecia, era uma das senhoras que eu havia entrevistado na primeira vez que fui a Monte Alegre. Ela lembrou-se de mim, estava bem-humorada e começou a contar-me alguns detalhes da sua história de vida. A sra. Marita foi uma agente da igreja, pregava e espalhava a palavra de Deus para pessoas que não sabiam

⁹⁶ Sidney é filho da sra. Jerusa, prima de primeiro grau do sr. Sancho, então ele é primo de segundo grau do sr. Sancho, mas é tratado como sobrinho.

ler. Esse comprometimento religioso e social vem desde o pai dela, que também era muito dedicado a essa atividade:

Marita: [...] porque antigamente as pessoas não sabiam nem rezar o Pai-Nosso, Ave Maria, imagina as outras rezas, então eu ia lá em nome e missão do padre que ele me dava, ensinar essas pessoas, *né*, a rezar, a ler a bíblia e assim ia, *né*... O Amor bebia muito. Quando não *tava* bebendo gostava que eu fosse às missas e conversasse com o padre, me deixava trabalhar, mas quando bebia, ia na frente da igreja com um monte de peixe *pra* eu tratar e salgar, acredita? Quando *tava* bêbado, também duvidava de mim, foi muito triste, disse até que eu gostava do padre, imagina! Mas aí eu fui me saturando, aí falei com o padre e isso que eu vou te contar falei na frente do Amor: “Padre, o senhor não me consegue uma ajuda *pra* eu ir *pra* Belém em um convento? Eu quero ir embora, o Amor não me deixa viver quando bebe, *daí* o senhor me consegue um lugar no convento *pra* mim e minha filha, aí tudo fica bem”. Mas o padre não queria que eu me separasse do Amor, *daí* ele falou que não era bem assim, que era *pra* gente se ver como família e falou na minha frente e do Amor. “O que é que acontece? Amor, tu tens que mudar junto com ela, vocês não se amam e querem estar juntos? Então precisa mudar também, vem algumas vezes mais com ela *pra* igreja, a gente vai conversando e tenta fazer funcionar”, *daí* ele começou a ir e até me chamava aos domingos *pra* ir com ele. Dentro da igreja tem essa coisa de instrumento musical, *né*, aí ele ia lá na frente e tocava com o resto das pessoas, virou um homem bem legal, aí por isso eu tenho muita saudade do Amor, aí por isso que eu não vou mais lá no igarapé que era dele, dá muita saudade do meu Amor. Aí a gente venceu, *né*, de uma certa forma a gente venceu, entende? Aí agora também nas músicas da igreja sempre lembro do meu Amor.

A sra. Marita é sogra do sr. Sancho, e pediu para que ele guardasse uns peixes no seu freezer porque a geladeira dela é muito pequena. Dispus-me a carregar os peixes que, segundo ela, pesavam uns quatro quilos e meio. Fomos à casa dela logo ao lado do estabelecimento, e voltamos para o negócio do sr. Sancho. O fardo estava muito pesado, muito mais do que quatro quilos e meio, imaginei algo como uns oito quilos. O sr. Sancho pesou e realmente havia exatos cinco quilos. Fiquei impressionado com a precisão de percepção de peso de uma senhora de 84 anos.

Um filho do sr. Sancho que está passando as férias na comunidade nos interrompeu e pediu uma linha de pesca e uma tarrafa. A sra. Marita ficou curiosa sobre o que eles iriam pescar e fomos lá ver; pegaram imediatamente um bagre e mais alguns camarões. Estava lá também um senhor muito magro, parecia ter muito mais idade do que realmente tinha, mas extremamente simpático e educado. Ele se chamava Aldebaro, e vem de uma família tradicional de Belém por parte da mãe; o pai era da comunidade de Monte Alegre. Nasceu e viveu em Belém, e o prestígio familiar por parte da mãe permitiu que ele estudasse. Concluiu cursos técnicos e uma graduação, dispôs de muitas oportunidades de emprego na capital, mas como ele mesmo diz e todos os outros moradores que o conhecem, a bebida o estragou. Ele é alcoólatra, já foi internado

diversas vezes pelos irmãos e por outros familiares, mas mesmo assim não largou o vício.

Ele estava pescando siri na ponte do porto em um pequeno trapiche de concreto junto com os filhos do sr. Sancho (ver Figura 19). Ali mesmo, naquele pequeno trapiche que compõe o porto, é possível, apesar do movimento contínuo de embarcações de todos os tamanhos, desde montarias e canoas a barcos grandes que variam de três a cem toneladas, pescar peixes, camarões e siris dependendo do conhecimento sobre a região e a época do ano.

Figura 19. Sr. Aldebaro pescando siri no trapiche do porto.



Fonte: elaborado pelo autor (2018).

O porto não é só para embarque e desembarque, também é espaço de pesca, lazer e sociabilidade. Em pouco tempo, mais ou menos às oito da manhã, estavam pelo menos dez moradores no porto, alguns vendo sua embarcação, outros conversando sobre pescaria, sobre quando vai dar peixe ou caranguejo, entre todas as outras narrativas associadas ao cotidiano social e ambiental da comunidade.

Ali o porto é um fato social total (MAUSS, 2013), e essas referências já foram e ainda são muito bem trabalhadas pelo grupo de Recursos Naturais e Antropologia de

Sociedades Pesqueiras da Amazônia (RENAS). Esta tese não versa sobre o estudo de comunidades pesqueiras, mas sim sobre como essas pessoas escolhem viver a vida que elas querem. Debruçar-me sobre o porto seria repetir as produções do grupo RENAS. Apesar de estar pendente em entender o que era aquele porto para a população, já compreendia que ele desempenhava uma função social muito além do que eu imaginava no início. Havia a necessidade de compreender de maneira mais profunda o que aquele porto expressava no cotidiano da comunidade. Para tanto, fui caminhar mais pela comunidade, a fim de conversar sobre o assunto com os demais moradores.

A sra. Socorro me reconheceu da primeira visita a Monte Alegre. Trata-se de uma pessoa extremamente receptiva, alegre e falante, e já foi me contando sobre o porto, pois foi a primeira coisa que eu perguntei foi: “A senhora gosta do porto da comunidade? Acha que ele tem algum problema? Ele é bom ou ruim para a comunidade?”. Sua resposta foi semelhante à do sr. Sancho, uma vez que ela também havia sido furtada por piratas e pescadores de fora. Na manhã do assalto, atracaram três embarcações, duas conhecidas e uma desconhecida, e ela relatou o acontecimento da seguinte maneira:

Socorro: [...] eu faço uns lanches, sabe, também vendo algumas besteirinhas por aqui, lanche e cerveja, aqui nessa varanda eu botava uma mesa e eles ficavam bebendo aqui, e eu passava tudo por esse buraco na grade, que nem bar mesmo. Meu companheiro tem bar, aí ele fez um esquema direitinho aqui. Mas aí eu havia já fechado, aí a embarcação que eu não conhecia estava aqui mais cedo, aí acho que foram eles que roubaram, viram como funcionava aqui, aí eu fui ali na vizinha e quando voltei dei de cara com ele, mas já era tarde, quase noite, fiquei com medo de ir atrás, a sorte que o que ele roubou não tinha valor, todo o meu dinheiro que eu tinha feito no final de semana eu guardei numa bolsinha que ele não roubou, ainda bem. Aí é isso, claro que aqui tem uns roubos, *né*, das pessoas da comunidade mesmo, mas não é roubo, é uma toalha que desaparece, a galinha do outro some, mas isso *daí* não é problema. Então desde esse dia eu comecei a fechar esse barzinho aqui.

Pareceu estranho ela levar a situação com naturalidade, e perguntei novamente: “Mas me explique direito, a senhora tem algum problema com o porto, no caso agora de virem pessoas estranhas? A senhora não perdeu a segurança de morar aqui com essas coisas, roubos igual de Belém, não é?”. Ela me respondeu:

Socorro: [...] não, hoje em dia não mais, é que antes isso não acontecia, aí a gente assusta, mas hoje em dia a gente já está mais pendente, aí não acontece mais. Teve uma vez, na venda do Sanchinho, mas ele já te contou, *né*? Tirando isso, é tranquilo, acontece, mas a gente já *tá* ligado como é, sabe (risos), agora é mais tranquilo pela parte da gente, já deixamos a casa trancada, ou já pedimos *pro* vizinho mesmo vigiar. A gente não deixa mais acontecer, sabe. Agora a gente tranca a casa *pra* dormir, mas é por precaução. Pode acontecer alguma coisa? Até pode, mas a gente nunca viu acontecer, a gente fica aqui até tarde da noite e não acontece nada. Eu nasci e me criei em

Belém, não é que nem lá não. Desde que eu me criei lá a gente tem que trancar mesmo porque senão pode acontecer coisa muito pior. Meu companheiro às vezes dorme aqui nessa varanda, não tem problema não, é que a gente assusta, mas nada de mal mesmo nunca aconteceu, nunca ouvi falar de uma morte aqui em Monte Alegre, mas em Ponta sim, lá é mais perigoso e nem tem porto que nem esse daqui, entendeu? São as pessoas que moram no lugar é que fazem acontecer os problemas. Lá em Ponta é perigoso, mas aqui não. Eles da Ponta até chamam a gente de Monte Triste, porque aqui realmente não tem muita coisa *pra* fazer à noite que nem lá, mas aqui todo mundo anda tranquilo e mora tranquilo, apesar do porto. A gente vive muito bem aqui, o porto é bom e ruim, bom porque *traz* gente que consome aqui algumas coisas, era quando eu vendia meu lanche, mas ruim porque vem gente que a gente não conhece, mas a comunidade conhece os encarregados e eles agora trazem gente melhor, eles consomem drogas essas coisas, mas eles não bagunçam na comunidade como em outros lugares.

Eu estava obcecado pelo porto e em como ele protagonizaria uma pergunta de tese, mas cometia erros elementares, pois estava sempre pretendendo encaixar categorias analíticas no que eu achava que poderia me prover um problema de tese: um porto que desperta paradoxos sentimentais e conflitos. Contudo essa estratégia de inserção a campo foi uma espécie de tiro pela culatra, pois sempre que abordava alguém e trazia o porto como centro da conversa, ele retrocedia na confiança da minha presença. Talvez tenha sido esse o motivo pelo qual ninguém nunca me convidava para ficar em sua casa. Finalmente, compreendi que a comunidade, por ter um porto em funcionamento 24 horas por dia, ou pelo menos disponível para funcionamento, por muitas vezes se tornou alvo de missões de fiscalização do ICMBio e especialmente no período de defeso do caranguejo, que coincidiu ter proximidade com minhas visitas. Nesse sentido, o tratamento que eu recebia era cordial e verdadeiro no que se refere às informações e às histórias contadas até certo ponto; posterior a isso eu era visto como um intruso curioso, uma incógnita, talvez um espião e traidor aos que me depositaram confiança. Por isso, apesar de se disponibilizarem a me ajudar, de haver solidariedade com minha pessoa e minha genuína história de trabalho, também havia a desconfiança que trazia o resguardo do bem-estar da própria comunidade.

Apesar da escrita cronológica, demorei aproximadamente duas semanas para conseguir um local para dormir dentro da comunidade. Minha estratégia foi viajar todos os dias durante uma semana para a comunidade. Mesmo assim não deu certo, não consegui ficar na casa de ninguém. A segunda estratégia foi hospedar-me em um hotel em São Caetano e fazer o traslado todos os dias até alguém se solidarizar com minha situação e convidar-me para ficar.

Por fim, em um momento onde eu já estava desanimado por não conseguir um lugar dentro da comunidade, coincidentemente no último dia de estada no hotel em São

Caetano, fui à venda do sr. Jorgico e comecei a conversar sobre caranguejo com ele, pois ele é dono de barco e o disponibiliza para pesca a alguns parentes. Ele também é atravessador de caranguejo, por isso estava selecionando e ensacando os que haviam sido desembarcados no porto.⁹⁷ Os pescadores de caranguejo utilizam sacas de plástico trançadas para transportar os animais, são iguais às sacas de farinha de trigo. Em cada uma delas são colocados cem caranguejos, sem distinção de tamanho; na verdade, depende da embarcação, na do sr. Jorgico não há distinção, pois a separação de tamanho será feita por ele na hora de vender para o atravessador final ou para o vendedor final no entroncamento de Belém.

Ele estava fazendo a divisão a partir da seguinte classificação: miúdos, médios, misturados, grandes e graúdos, mas também faz outra qualificação, que são miúdos, misturados e grandes. A seleção e o ensacamento estavam acontecendo no seu quintal, em uma geladeira velha posicionada na horizontal. Nela ele abria uma saca de cem caranguejos e jogava alguns em outra saca, dependendo do tamanho, assim que estava terminando uma saca, seu filho Alan trazia outra de mais cem caranguejos e despejava na geladeira novamente.

Enquanto ele separava os caranguejos, eu ia perguntando algumas coisas, como se ele gostava da comunidade, sobre o porto e sobre a cadeia produtiva dos caranguejos que ele pescava. Ele ia me contando meio sem vigor, então percebi que o estava atrapalhando: alguns caranguejos começaram a sair da geladeira, assim comecei a ajudá-lo. Peguei dois caranguejos que haviam saído, coloquei de volta e comecei a jogar

⁹⁷ Este trabalho não trata da cadeia produtiva do caranguejo, então farei aqui a descrição do processo exclusivo do sr. Jorgico, que também se aplica aos demais pescadores de caranguejo da comunidade de Monte Alegre. Os barcos chegam à comunidade em dias específicos para o desembarque de caranguejos, em geral de quinta-feira a sábado, talvez até domingo. Os barcos variam de tamanho e de capacidade, em média de uma até dez toneladas. Os caranguejos são pescados geralmente no Marajó, e Monte Alegre é um local de desembarque bom porque é um porto de toda maré, como já mencionado anteriormente. O desembarque é feito em geral das cinco às nove da manhã, e os caranguejos são transportados em sacos de fita de plástico trançado, iguais aos sacos de transporte de farinha de trigo, os quais são chamados de sacas. Alguns barcos fazem seleção de caranguejos, por exemplo, entre uma pescaria e outra ou até mesmo no retorno da pescaria, os próprios pescadores fazem a seleção e a separação em sacas do tamanho dos caranguejos, isso agrega valor ao faturamento, mas nem sempre é feito, pois demanda mais trabalho. Os barcos do sr. Jorgico não fazem essa separação, pois o próprio sr. Jorgico, com a ajuda de familiares, faz esse trabalho em terra firme, no seu quintal. Quando desembarcados, o sr. Jorgico abre as sacas uma a uma em uma geladeira sem funcionamento colocada na horizontal para facilitar a seleção e redistribuição dos caranguejos. Depois da seleção, ele vende uma quantidade definida para atravessadores e também faz a viagem ele mesmo com parte da produção à feira do entroncamento, localizada na divisão do centro de Belém com alguns de seus grandes distritos e com a cidade vizinha, Ananindeua. A feira do entroncamento é a primeira feira de venda dentro de Belém, ela cumpre o papel de centro de vendas, ou seja, vende para os demais feirantes, assim como para aqueles que farão a venda para o consumidor final ali mesmo. Muitos responsáveis e donos de restaurantes também fazem a compra do caranguejo na feira do entroncamento.

para o meio da geladeira os que estavam quase saindo, tudo de maneira muito calma e sem muita força; caranguejos sem pata são desvalorizados, então eles têm um cuidado específico para que todos continuem com elas. Ele me olhou de canto de olho, mas sem deixar de ter a atenção nos caranguejos que estava manuseando, contando e separando, então falou “olha *aí*, sabe pegar caranguejo, *nê*”. Eu sorri e disse que poderia ajudá-lo apenas a não deixar que fujam. Fizemos um trio de trabalho, enquanto ele se atentava na separação, eu não deixava nenhum escapar, e seu filho carregava e amarrava os sacos que iam para a separação e os já prontos para venda final.

Quando terminamos, ele me olhou e sorriu novamente, não disse nada, apenas me olhou de cima a baixo, creio que analisou não somente minhas roupas, meu jeito e minha cor de pele, mas como eu me portava. Não são todas as pessoas da cidade de Belém que sabem manusear caranguejos, ainda mais quando se é totalmente do meio urbano. Ele me olhou uma vez mais e agradeceu a ajuda, acho que a ajuda foi mais parar de falar com ele do que realmente não deixar os caranguejos saírem da geladeira. Mas a atitude de ajudar e de saber manusear um caranguejo vivo o surpreendeu. Ele formulou uma frase que não entendi muito bem, mas estava em tom de questionamento e curiosidade para compreender como e onde eu havia aprendido a manusear caranguejos vivos. Então lhe contei que meu pai era chileno, cresceu comendo muito marisco, e quando chegou a Belém, o único marisco que dispunha de sabor semelhante aos chilenos era o caranguejo, então sempre tivemos o costume de preparar uma boa refeição de caranguejo. Meu pai ia às feiras tentar entender como se fazia, e assim aprendeu e me ensinou como se prepara. Os caranguejos devem ser lavados e colocados em uma panela fervente vivos, então manuseá-los vivos é essencial para uma boa caranguejada. Ele gostou da história e senti que nossa conversa estava mais serena, com mais diálogo aberto.

Voltamos para o comércio e lá estavam dois senhores conversando, o sr. João e o sr. Pedro. Eles estavam rindo quando chegamos. Encostei no balcão e pedi uma água mineral grande ao sr. Jorgico, Sr. João se aproximou e pediu café e farinha de mandioca. Já era mais de quatro horas da tarde, eu já estava cansado e queria ir embora. Coloquei na cabeça que iria fazer apenas mais uma tentativa de conversa com mais alguém e ia embora. Enquanto o sr. João aguardava o sr. Jorgico se lavar e pegar o café e a farinha, comecei a conversar com o sr. João sobre assuntos aleatórios e o sr. Jorgico nos interrompeu para entregar a mercadoria, dizendo: “O branquinho aí sabe até pegar caranguejo”. O sr. João sorriu e disse: “Não acredito” (muitos risos). Conversamos

sobre coisas que nem sequer me recordo bem, eu estava cansado do dia e frustrado por mais uma viagem sem conseguir uma casa para ficar. O sr. João me convidou para ir a sua casa, pois ele dizia que a esposa era professora e entenderia do assunto para responder melhor às perguntas que eu fazia sobre minha pesquisa.

Quando chegamos a sua casa, ele disse: “Aqui Jerusa, tu és professora, vai entender melhor o que ele está trabalhando”. Fui convidado a entrar, e a sra. Jerusa estava um pouco mal-humorada, não falava muito. Fui com calma na conversa, apenas me apresentei e agradeci muito a hospitalidade, então ela começou a me oferecer café e bolacha, agradeci muitíssimo e comecei a comer. Finalmente, disse que estava fazendo uma pesquisa e meu doutorado era naquela comunidade, já havia vindo outra vez com um grupo de pesquisa maior. Foi quando ela se abriu ao diálogo: “Ah, você faz doutorado, olha só, eu já fiz especialização pelos programas do governo de educação no campo, fui professora em muitas escolas”. Ela é uma pessoa muito falante e finalmente me deu abertura para ficar na comunidade. Então compreendi o motivo: ela foi uma professora que se qualificou pelos programas de capacitação de professores do interior do estado, e não depende mais da pesca, seu contato com a pesca é como consumidora final. Por isso, caso eu fosse ou não um agente de fiscalização do meio ambiente seria indiferente para ela, bem como teve empatia por termos conversas em comum. Não tocamos no assunto de pesca e nem do porto, não queria colocar em risco meu último intento em ficar na comunidade.

Conversamos por mais de três horas sem parar, literalmente, já era noite quando comecei a me despedir dela; estava passando a novela das seis. Ela gostou de mim e me convidou para ficar em sua casa se quisesse e precisasse. Fiquei muito feliz, pois foi extremamente frustrante passar duas semanas realizando frequentemente a viagem de Ananindeua à comunidade, passando diversos dias lá sem conseguir um lugar para ficar. Percebi de forma elementar que minha presença estava diretamente relacionada a um agente de órgão federal disfarçado. Acredito que esse era o motivo principal pela cordialidade de trato direto, mas sem mais proximidade e intimidade. Não faz sentido auxiliar um agente do ICMBio, pois eles agentes representam uma ameaça.

4.2 Estar e viver em Monte Alegre, mas ser um estranho que inspira desconfiança e cuidado entre os moradores

Nesta seção descrevo o cotidiano de Monte Alegre visto por um estranho que com o passar do tempo integra alguns espaços coletivos e deles subtrai percepções elementares do cotidiano, ainda nebulosas, pois as questões mais densas seguiam veladas diante da desconfiança de minha presença. Descrevo a paisagem de Monte Alegre, as atividades corriqueiras na escola, nos bares, nos caminhos e no porto. Aqui, constam as falas e os principais interlocutores que deram luz a essas percepções. Nesse momento estou como uma pessoa que acorda e dorme na comunidade, mas ainda um completo estranho, alguém que conquistou, ou melhor, se aproximou de uma liderança, o que permitiu estar presente e compartilhando alguns espaços, mas ainda como um estranho a ser tratado com cautela.

Quando fui pela primeira vez a Monte Alegre para dormir na comunidade, estava muito preparado. Conversei com meu irmão e minha mãe sobre como me portar, havia sido muito difícil ser aceito e percebia que existia dificuldade por parte dos moradores em aceitar pessoas que não são da comunidade, especialmente quando não apresentam o estereótipo caboclo. Não é qualquer pessoa que permanece na comunidade, o que eu relacionei imediatamente como um movimento endógeno de proteção por consequência dos problemas sociais do porto. Áreas portuárias trazem conflitos sociais dos quais a comunidade possivelmente tentava se proteger, como prostituição, drogas, tráfico, contrabando etc.

Depois do primeiro pernoite na comunidade, acordei bem cedo, preparei o café com a sra. Jerusa e o sr. João, arrumei mais algumas coisas na casa e disse que daria uma volta na comunidade, queria conhecer mais pessoas. Fui ao comércio do sr. Sancho, eram sete e trinta da manhã e já estava aberto. Sentei-me com ele e começamos a conversar uma vez mais sobre o passado pesqueiro.

Meu intuito era compreender a história daquele morador tão importante e a partir daí que ele me disponibilizasse mais informações sobre o porto. Sr. Sancho foi pescador, dono de barco, vereador, membro da família mais antiga e é extremamente influente. Perguntei-lhe: “Quando o senhor pescava, desembarcava aqui nesse porto mesmo, ou em Belém, Vigia, São Caetano?”. Ele me respondeu: “Desembarcava mais em Belém mesmo, em Vigia e aqui também desembarcávamos”. Dei continuidade ao diálogo: “Mas seu barco era grande, aqui sempre desembarcou barco grande, tipo de 20 a 30 toneladas?”. Ele continuou o diálogo em uma longa resposta que eu nunca o havia visto dar. Ele se estendeu demais, também me tratava diferente nas palavras, como se fosse um colega, uma pessoa que não merecia mais tanta desconfiança e desconforto.

De fato, minha estada na casa da sra. Jerusa já fazia diferença na relação que eu havia estabelecido com os demais interlocutores da comunidade.

Sancho: Ah, sim, aqui sempre foi assim, sempre teve muito barco. Os barcos vêm de outros lugares para ficar aqui há muito tempo. Há uns 50 anos, no mínimo. Meu pai me contava que no tempo dele já vinha barco grande *pra* cá. Mas esses barcos que vem *pra* cá, pode perceber, não desembarcam aqui, na verdade eles só ficam aqui algum tempo, depois vão embora. É assim, eles não têm como vender o peixe aqui porque aqui não tem feira, *aí* não tem como vender o peixe, e é melhor encomendar com o atravessador nos portos que dá *pra* entrar em certo horário, mas tem melhor estrutura, entendeu? Por exemplo, fica em Cachoeira, que é uma comunidade aqui perto, mas lá tem asfalto, tem estrada, fica fácil de entrar e sair, por isso eles vão *pra* lá, aqui só desembarca quem é daqui mesmo, ou às vezes nem quem é daqui, porque às vezes quem tem barco e pesca já está até vendido com o atravessador. Esses barcos que estão *aí* é o seguinte, quando o barco desembarca, eles vêm direto *pra* cá *pra* abastecer de água que em Vigia ou é muito cara ou é ruim a água, é salobra não dá *pra* beber. Em São Caetano nem sempre tem muita. *Aí* também tem aquele negócio, parou um tempo no porto, pescador não vê terra há quase um mês, *aí* ele sai, vai *pra* farra e não volta *pro* barco *pra* terminar de trabalhar, cumprir o tempo de trabalho que tem, *aí* o que o dono ou o encarregado faz, desembarca tudo em Vigia, *aí* desce lá e já manda o motorista com o resto dos pescadores *pra* cá *pra* Monte Alegre, *pra* eles não irem embora e terminarem a pescaria, entendeu? Senão eles podem ter baixa de tripulação e não conseguir fazer a outra viagem que iam fazer. *Aí* por isso fica tanto barco aqui, não é *pra* desembarcar, é *pros* tripulantes não fugirem do trabalho, entendeu, porque senão fica em lugar grande, tipo Vigia e São Caetano, eles vão embora às vezes *pra* casa deles e não voltam mais, ou às vezes já moram nessas cidades e já ficam lá mesmo. Assim, o encarregado e o dono não perdem pescador pela farra, por isso que quando eles estão aqui é sempre essa barulheira de som, sempre estão na farra.

Pesquisador: Entendi, mas então quer dizer que aqui não tem desembarque?

Sancho: Não, aqui tem desembarque sim, mas pouco, quase nunca, só quando são os pescadores daqui mesmo que desembarcam alguns peixes que eles trouxeram *pra* eles e parentes. Também tem desembarque dos curralistas que são três aqui da comunidade e também desembarque de caranguejo. Caranguejo desembarca muito, toda quinta, sexta, sábado e às vezes domingo, *aí* desembarca muito. Esse porto é bom *pra* gente que mora aqui, se precisa pescar é só sair porque sempre vai dar maré boa, então é isso, também é bom que é fácil de chegar nos pesqueiros, vinte minutos já está lá dependendo da maré. Essa vista *aí* do rio grande assim também é boa. Já veio aqui no final da tarde e início da manhã? É muito pássaro que passa por aqui, muito bonito, eles saem *pra* comer e depois voltam *pra* dormir. É muito pássaro, muito bonito, sabe?

Pesquisador: Aqui é um entreposto pesqueiro só *pros* barcos passarem um tempo, não ficam aqui *pra* desembarcar nem nada, na verdade é porque tem a maré disponível o tempo todo e é mais isolado, assim os pescadores das embarcações fogem menos, é isso.

Sancho: É isso mesmo. Porque, vou te explicar, pesca é assim, pescador fica muito tempo no mar, *aí* dá aquela vontade de voltar *pra* casa, às vezes fazem duas ou três viagens de duas ou três semanas cada, entendeu? *Aí* passa em terra dois dias e vai *pro* mar 15, *aí* volta dois dias e vai *pro* mar mais 15, mas isso quando a pescaria tá boa. Mas dinheiro não compra tudo, às vezes o pescador vai embora mesmo, chega lá no alto mar, entra em outra embarcação que *tá* voltando e vai embora mesmo, ou desembarca e já vai *pra* casa, não volta mais *pra* pescar. Vida de pescador é pesada, é difícil. Então é por isso que acontece essas coisas, pescador pesca, mas também quer estar em terra e esses pescadores de barcos grandes, tipo o Preto Velho, esses *daí* passam três meses sem ver um pedaço de terra, é só céu e água. Ganham até bem numa viagem dessa, pescador ganha 10 mil, 12 mil. Os encarregados é

que ganham mais, esses sim ganham bem; do Preto Velho deve ganhar uns 150 mil, são disputados, quem compra o passe deles e paga a viagem, eles estão indo, mas se for num barco grande que ele já tá acostumado às vezes ele fica, mas em geral, muito encarregado bom sai de barco de 20, 30 toneladas, ganhando 50 mil por viagem e vai pros maiores ganhando até 200 mil por viagem, é muito dinheiro. Aí eles encostam aqui e gastam aqui comigo na cerveja, é besteira *pra* eles, mas pescador mesmo ganha pouco para o que trabalha. Por isso eles abandonam os barcos, os serviços, *né*, e voltam *pra* casa. Já pensou passar três meses sem ver ninguém, só a tripulação, céu e água?

Estou no âmbito da pesquisa sobre a pesca há aproximadamente seis anos. Participei de projetos de pesquisa e extensão que trabalhavam com povos e comunidades tradicionais, mais especificamente populações pesqueiras de costa. Disponho de algum conhecimento de pesca costeira, pois minha dissertação também foi sobre pesca amazônica, então a conversa e os relatos me eram familiares e até mesmo próximos, contudo as literaturas que aquinhoei sobre antropologia do sensível me deram a oportunidade de alçar novas análises no discurso dos pescadores. São temáticas diferentes das usuais, mas igualmente importantes. Por exemplo, no discurso do sr. Sancho, percebe-se que o rio permite a pesca em qualquer maré, ou seja, um esforço de pesca pequeno, embarcações como rabetas, montarias, barcos de pequenas e grandes toneladas podem pescar se quiserem e precisarem. Rapidamente podem fazer pescas em pesqueiros próximos. Podem adiantar a saída para o pesqueiro, pois mesmo em maré baixa vão conseguir fazer o percurso que desejam, assim como retornar.

Os pescadores de Oiapoque, mais especificamente aqueles cadastrados na Colônia de Pescadores Z-03 de Oiapoque, não querem modernizar suas atividades pesqueiras nem sequer crescer como empresários no ramo da pesca, eles simplesmente querem desenvolver a atividade que sempre desenvolveram, com os recursos ainda disponíveis e em seus tradicionais pesqueiros. Não almejam comprar barcos maiores para poder competir com grandes empresários, pelo contrário, querem estar entre o mar e a terra, querem pescar duas semanas e ficar desembarcado duas semanas. Querem viver bem, como sempre viveram e que foram destituídos de seu modo de vida, assim como forçados a assumir outro que o modelo civilizatório moderno ocidental impõe, viver pelo dinheiro. O modo de vida é aniquilado pela civilização moderna ocidental e isso para eles era o triste fim, pois seu modo de vida morreu.

A pesca com o tempo deixa de ser uma atividade de saber tradicional, sentimento de pertença e valores sociais, cosmológicos, ontológicos, entre outros, mas um trabalho usual, realizado por qualquer pessoa disposta a desempenhá-lo. A pesca

ingressa no mercado, compõe a indústria da carne, que contempla e nutre um comércio que limita, por exemplo, os saberes tradicionais pela tecnologia, e faz com que a relação entre humanos e não humanos seja cada vez mais distante. Enquanto pescadores artesanais estão ansiosos para pescar em seus barcos, construído por eles, pelo dinheiro deles, pelo esforço deles, pelas redes e pelos contatos de parentesco, outros estão querendo sair dessa vida, pois a atividade da pesca perdeu sua essência. Os pescadores não são mais pescadores, são trabalhadores como qualquer outro; não são mais os pescadores que conhecem todo o processo produtivo pesqueiro, desde a embarcação até a última venda do peixe, e isso os entristece. Os relatos sobre a falta de orgulho da profissão e não querer que a próxima geração esteja dependente e inserida nessa atividade é constante, pois a pesca, pela própria percepção dos pescadores, já deixou de ser uma atividade de rentabilidade atrelada aos seus conhecimentos tradicionais, substituídos e destruídos pelas novas tecnologias. Ou seja, a pesca não é mais uma atividade prazerosa, apenas compõe um setor da industrialização das corporações; o processo de alienação do saber fazer é estabelecido. O saber fazer é tomado pela alienação produtiva, tal como explica Marx em *O capital* (2013). O pescador que antes desempenhava a atividade de motorista, navegador, puxador de rede, geleiro, entre todas as outras atividades, agora é limitado a atividades braçais simplistas, mecanizadas e repetitivas. Faço uma analogia icônica do filme *Tempos modernos*, de Charles Chaplin, que evidencia a repetição obrigatória dentro de processos produtivos alienadores, os quais forçam a especialização e o desconhecimento do processo produtivo completo. Contudo os anseios dos pescadores obviamente não se limitam à perspectiva de fato da pesca, como o ato de pescar, mas na vida que o pescador leva, como o sr. Sancho fez referência no esforço de pesca e tempo de pesca dos pescadores de barcos industriais ou de grande porte. São três meses pescando, vendo apenas céu e mar.

Esse relato me trouxe o *insight* de repensar meu problema de tese. O problema não é o porto, mas em mudar, de maneira forçada, o modo de vida de populações tradicionais pesqueiras. O estar lá me permitiu a confiança do diálogo atrelado a anseios pelos pescadores. Ainda conversando com o sr. Sancho, chegou o sr. Clodoaldo, da comunidade de Ponta Bom Jesus, que também compõe a Resex-Mar Mocapajuba, no entanto ele é da família Moraes, seu pai é de Monte Alegre, então cresceu frequentando a comunidade e trata vizinhos e próximos como parentes diretos, mesmo que não o sejam.

Sr. Clodoaldo se juntou a nós. Eu já o conhecia de vista e de troca de algumas palavras, mas dessa vez ele imediatamente começou a conversar conosco, complementando o discurso do sr. Sancho. Os dois estavam aparentemente serenos, muito diferente de como geralmente eles me recebiam. Sempre foram cordiais, mas nunca tranquilos em tratar qualquer assunto ao meu lado. Abruptamente mudei de assunto e incitei a conversa para o tema de se eles gostavam de morar lá, porque já tinha percebido que o porto não era um problema para eles, eu que estava forçando uma categoria analítica para uma realidade de campo. Com isso recordei muitas aulas em que os professores diziam que o campo deve trazer a pesquisa a você e não você a pesquisa ao campo. Então me libertei das amarras do desespero de achar uma categoria que representasse o campo e me permiti diálogos mais abertos, ouvir mais o que os moradores tinham a dizer.

Foi quando começamos ter uma conversa que mais parecia um relato religioso. Eu perguntava: “Vocês gostam de morar aqui?”, o sr. Clodoaldo: “Eu gosto daqui, é muito bom. Tu *tava* pescando outro dia aí com o Aldebaro, não era? Eu te vi. Gostou? É isso aí a nossa vida. Trabalhar pesado na pesca, mas também é isso, viver bem. *Caboco* aqui *pra* passar fome tem que ser muito besta”. O sr. Sancho sorriu concordando com o sr. Clodoaldo, “passar fome na comunidade é difícil mesmo”, ele disse. Eles pareciam querer zombar de mim, pois me provocavam sempre com a pergunta: “Tu não achas que tem que ser muito fraco *pra* passar fome aqui?”. A pergunta tinha um tom de provocação, parecia que queriam saber se eu era capaz de pescar, caçar, viver em uma comunidade sozinho, sem dinheiro e mantimentos trazido da cidade. Respondi prontamente:

Eu acho que não sobreviveria, não sei pescar, não sei caçar, não sei roçar, não sei nada, só sei ler. Eu conheço algumas coisas porque eu já viajei *pra* comunidades a trabalho e a gente aprende um pouquinho, mas não sei muita coisa, sei alguns peixes, sei como plantar algumas frutas e legumes, mas não sei como vocês.

Quando pesquei os siris com o sr. Aldebaro, fiquei maravilhado. Pescamos oito siris e os preparamos para o almoço ali mesmo no quintal da casa dele. Havia lembrando, então, que eles sempre estavam me vigiando e imaginei que compreendiam que eu não sabia nada de viver em meio rural, por isso me provocavam.

Por fim, pararam de me provocar, voltaram ao estado sereno e começaram a me explicar de maneira clara do que eles gostavam na comunidade e o que os fazia se sentir

bem morando lá. Mais uma vez eles tomaram a palavra de um modo que eu ainda não havia visto, sem termos e vocabulários do meio rural para me embaraçar ou sequer fazer piada pela minha condição de ignorante entre eles, simplesmente descreviam o meio em que cresceram e porque aquele meio os deixava contentes. Sr. Clodoaldo e sr. Sancho começaram a conversar entre si, como em um argumento singular, um dueto de relatos que se finalizava em um discurso concreto e de convencimento do porquê Monte Alegre e a região que a comunidade está inserida é tão boa de se viver.

Clodoaldo: Isso que é bom, ter o peixe fresquinho, o cara assa, ou então cozido mesmo, é muito diferente o gosto, é muito gostoso. Outra coisa, aqui o caranguejo é o melhor caranguejo que tem, porque aqui o caranguejo come muita siriubeira e mangueiro, aqui tem muito e se tu comeres vais sentir a diferença. Por isso que é o melhor. [...] melhor região que é farta em termos de comida, de marisco, de peixe é aqui em São Caetano. Não sei se tem algum outro canto, eu sei que no Pará não tem, acho que nem existe, porque aqui a gente tira tudo, tem siri aqui na ponte, tem peixe o ano todo de todas as marcas, tem os mariscos na época. Então é assim, aqui tira dois peixes e já tem almoço *pra* família toda, se for dois peixes grandes, dá sim.

Sancho: Dá sim, faz arroz e farinha, pronto, já dá *pra* comer todo mundo. Aqui é muito farto mesmo, o cara tem que ser muito mole *pra* ficar com fome aqui.

Clodoaldo: Aqui a gente ainda tem peixe bom, que todos os peixes são bons, por exemplo, o cara que trabalha na região do doce, só come peixe do doce, eu não gosto de peixe do doce, eles são muito pitiú. Tipo, aquela piranha, égua, não como não. Esses peixes assim, tambaqui, tucunaré, traíra, é tudo muito pitiú. Olha só, eles no doce nem tem marisco também, aqui, ó, se dá, dá siri, caranguejo, camarão uns quatro tipos, caramujo, tem peixe do doce, do salgado e do tempera. Aí, olha, nossa região é muito rica em peixe e também em fruta. Pai do céu, a manga agora *tá* estivada, dá coco, bacuri, muruci, cupuaçu, laranja, tangerina, tudo dá na sua época e dá todos os anos. É a melhor região do mundo, todo tempo tem alguma coisa *pro* cara comer.

Já eram onze horas da manhã, e ele disseram a mesma frase: “Pois é, vamos defender nosso comer, já vai dar meio-dia, bora almoçar”. Despedimo-nos e todos foram embora. Peguei o caderno no qual escrevia meu diário de campo e sai para percorrer toda a comunidade a pé. Queria vê-la, senti-la, andar pelos caminhos e ver de perto, com calma, todos os detalhes que eu pudesse perceber. Então caminhei até a rua principal e fui até a primeira casa da comunidade, onde termina a imensidão verde da floresta e capoeiras e se inicia a fila de casas da comunidade.

Caminhei lentamente, olhando para os dois lados da rua, observando as casas, sorrindo para que me vissem, para que eu fosse reconhecido. Algumas pessoas estavam na varanda, e eu cumprimentava todas que eu podia. As casas eram de construção mista, alvenaria com alguns detalhes e cômodos de madeira, mas majoritariamente de alvenaria. Andei por aproximadamente 300 metros e deparei com uns jovens ao lado do

poste de energia; eles estavam no lugar de uso do celular. Lá é o lugar onde a rede de celular de algumas das maiores operadoras funciona no 3G, já das demais operadoras, funcionam apenas para ligação. Tentei conversar com eles, mas foi em vão: eles estavam mais interessados nos celulares do que em mim, acessavam YouTube e Facebook. Mais cem metros e cheguei à casa que fica de esquina com a rua do cemitério, e lá estava a sra. Socorro, moradora de uma casa na beira-mar, e a sra. Rosângela, prima de segundo grau da sra. Jerusa, mas tratada como sobrinha por conta da idade.

Elas estavam papeando, me reconheceram e eu entrei na conversa – estavam muito dispostas ao diálogo. Pareciam felizes por eu ter conseguido um lugar para ficar, e esse tema foi o que iniciou nossa conversa. Elas são pessoas de meia-idade, por volta dos 40 anos, então não poderiam oferecer suas casas para minha estada, pois são casadas e talvez essa situação causasse um cenário de conflito e desconfiança por parte da comunidade. Elas me ofereceram saputilha e explicaram algumas propriedades da planta. Contaram um pouco da história de vida delas e me perguntaram se eu já tinha ido ali à beira do rio, mas por trás das casas. Lá havia pequenos trapiches que serviam de espaços de reparo e desembarque de peixes e camarões, também era um espaço coletivo de lazer que as mulheres frequentavam para banhar-se e tomar sol, assim evitavam o assédio dos pescadores passageiros do porto. Eu disse que ainda não conhecia, então elas me levaram até lá.

Começamos a andar e fomos conversando sobre assuntos aleatórios. Pelo caminho, reconheci várias árvores e plantas, uma delas era a andiroba e o ouriço com as sementes. Andei rápido, equilibrando-me em pontes improvisadas por toras de madeira. Terminamos o passeio por volta das quatro da tarde ingressando na casa da sra. Eni e de seu marido Arlindo, ela é prima de segundo grau da sra. Rosângela. Elas me apresentaram à sra. Eni e seguimos conversando. Tomei a palavra:

Pesquisador: Ano passado eu vim *pra* cá e me encantei. A comunidade de vocês é muito tranquila, diferente de outras que eu já passei. Todo mundo é amigável, e é muito bonita também. Sempre que vinha *pra* cá pegava bicho de pé, então eu percebi que era muito por causa do verão, *né?* Agora estou aqui em janeiro e nada, não me deu nenhuma vez. Gostei de vir. Comi um peixe em São Caetano fresquinho, *tava* uma delícia, o melhor peixe que já comi na vida. Aqui vocês têm muita sorte de comer o tempo todo comidas assim, sempre frescas, tipo camarão, caranguejo, peixe. O sabor é diferente.

A sra. Socorro disse: “Engraçado ele é todo branquinho, mas conhece algumas coisas daqui da gente. Parece que já foi muito para interior. Olha, gostamos de ti, se precisar de algo pode contar com a gente, a gente mora bem aqui, ali e acolá na orla.

Amanhã vou fazer umas pizzas caseiras e vou vender na praça, passa lá”. De fato, estar na casa da sra. Jerusa me deu a oportunidade de conversar de maneira mais aberta e clara com os moradores da comunidade. O trato era completamente diferente do anterior.

Elas prepararam café e o serviram com bolachas, como de costume dessa região amazônica. Fiquei contente com o progresso da minha inclusão nos espaços coletivos da comunidade, especialmente pelo trato mais próximo que todos estavam me dando. No entanto, após uma semana na comunidade, houve uma visita de fiscalização por parte do ICMBio. Era período de defeso do caranguejo, ou seja, não se pode pescar e praticar nenhuma atividade de manufatura do caranguejo. Trata-se de um procedimento de rotina, mas quando aconteceu, eu estava dormindo na casa da sra. Jerusa, e estava um pouco adoentado, então passei o dia na casa. Mas no final da tarde fui ao estabelecimento do sr. Sancho, e ali estava apenas o filho dele, Arley. Eles revezam a administração do negócio. Quando me aproximei para conversar, ele estava um pouco desconfiado e meio calado. Havia um semblante estranho em seu rosto. Não dialogava muito, suas respostas eram vagas, até que ele interrompeu nosso tema de conversa de forma abrupta dizendo: “Égua, difícil isso daí, *né*, trabalhador pescador. Tu tinhas coragem de fazer isso?”. Eu perguntei o que havia acontecido. E ele explicou a situação:

Arley: O ICMBio veio aí na comunidade, no porto, e *humilharam* o trabalhador, com certeza cagoetaram ele, porque veio de repente e multou o rapaz. Ele *tava* com caranguejo, mas era caranguejo ainda sem ter andado, era caranguejo de buraco ainda. Esse defeso é todo errado, as datas nem batem direito, aí fazem isso com o trabalhador, às vezes nem tiram o caranguejo no defeso, mas dá todo esse problema.

Pesquisador: Qual problema, ainda não entendi...

Arley: Esse daí. O ICMBio vem aqui, esse defeso é todo errado, as datas que eles colocam no papel do documento do defeso não é a que eles fazem a batida deles e nem é a que o caranguejo anda mesmo. Aí eles vêm, multam e fazem a apreensão dos caranguejos. Daí soltam tudo errado os caranguejos também, da outra vez jogaram no mangal da ponte do Pererú, morreu tudo, ficou um mal cheiro lá terrível, já pensou? Nem precisa entender de caranguejo *pra* não fazer isso. Os caranguejos tudo em saca, meio quente, aí jogaram tudo no rio e no mangal frio, deu choque térmico e morreu tudo, mais de 5 mil caranguejos jogados ali. A comunidade do Pererú ficou com um cheiro horrível. Aí é isso, eles vieram aqui porque alguém delatou os pescadores, tu terias coragem de fazer isso, delatar um trabalhador, ainda mais com esse calendário que eles botam todo errado?

A fala estava agressiva e me colocava em situações desconfortáveis, mas tentei me manter calmo e concordar com ele. Em levantamentos de dados pelo projeto que eu havia realizado, de fato as pessoas expressavam insatisfação e conflito com o ICMBio. Não existia um conflito verbal explícito, tampouco físico, mas um conflito de

desconfiança presente nas literaturas amazônicas, pois esses órgãos, cumprindo a legislação ambiental, muitas vezes acabam por não compreender dinâmicas sociais secularmente construídas e obedecem a leis que prejudicam o modo de vida dessas pessoas. Algumas legislações ambientais vedam e tolhem populações tradicionais de praticar um modo de vida tradicional, como, por exemplo, caçar, praticar tipos de pesca em igarapés, entre tantas outras formas.

Logo eu estava mais uma vez em uma situação difícil. Queria deixar claro que não havia sido eu que tinha feito a denúncia. Um antropólogo não pode e nem deve envolver-se com os problemas da comunidade. Nesse sentido, respondi de maneira séria que concordava com ele e que achava absurda a forma como o ICMBio trata alguns temas e problemas que são de competência do órgão. Fiquei um pouco nervoso, encerrei o assunto e voltei para a casa da sra. Jerusa.

Finalmente, sozinho no quarto, prestes a dormir, me questionei se sou um estranho ou não, sou agradável aos espaços comuns ou não. Pois ao mesmo tempo que as pessoas me tratam de maneira prestativa e cordial, depois que passei a estar na casa da sra. Jerusa, eu ainda não os havia convencido de quem eu realmente era: apenas um aluno de doutorado tentando desenvolver sua pesquisa de campo.

Acabei adormecendo com essa reflexão, e quando acordei às seis e meia da manhã, ouvindo o sr. João abrindo a porta para aguardar o padeiro, pulei da rede para antecipar a compra do pão. Queria agradar mais ainda as pessoas que estavam me recebendo. Apesar de estar ali fazendo minha pesquisa, eu não cumpria papel nenhum na casa. Então pelo menos comprar o pão eu queria fazer. Cumprimentei o sr. João e comprei o pão. Comprei apenas quatro unidades, pois ele disse que não havia necessidade de mais, uma vez que o padeiro passa novamente às cinco da tarde. Entramos e comecei a esquentar água, lavar louça e já falar sobre o almoço. Eu tinha dez reais para comprar peixe, ele disse que aceitava, ia pegar umas piramutabas com o Afonso, um morador da comunidade que tem curral, então todos os dias ele vende peixe para a comunidade. Terminei de fazer o café e a sra. Jerusa saiu do quarto dizendo que não era para eu ter feito o café, pois ela o faria. Insisti dizendo que não havia problema, era um prazer fazê-lo.

A partir desse dia, apesar de ter dormido chateado pela desconfiança do Arley, decidi viver como um nativo, como as narrativas e manuais antropológicos e etnográficos nos dizem para fazer. De fato, seria um nativo. Passei a ficar cinco dias por semana na comunidade, voltava apenas aos finais de semana para espairar e rever

minha família. Fiz essas viagens por aproximadamente seis meses, de janeiro a junho. Em meados de março, me percebi como um afilhado da sra. Jerusa, um neto ou filho fora de época, filho caçula que fica com os pais até o final da vida (RAVENA-CANETE, 2005). Toda vez que eu estava de saída para caminhar pela comunidade, ela me perguntava para onde estava indo e sempre para ter cuidado. Ela não permitia que eu me expusesse muito e para onde ela ia, me convidava a acompanhá-la. Eu era um parceiro de passeios e de fazer comida, nossos lugares comuns eram a cozinha e o puxadinho no quintal que dispõe de uma área para lavar panelas, tratar peixe e um fogão de barro para cozinhar e assar.

Desde o dia em que o Arley desconfiou de mim até aproximadamente o mês de março, eu quase não saía da casa da sra. Jerusa. Fazia tudo com ela e para ela, assim como para seus outros parentes diretos e próximos. Dei incontáveis caronas, comprava mantimentos da cidade mais barato, auxiliava em assuntos burocráticos e legislativos, auxiliava o sr. João a escoar a venda de camarões e pescados, entre tantos outros afazeres.

Os espaços coletivos ainda eram de meu interesse, mas passei a frequentá-los acompanhado dos moradores que eram do círculo de convívio da sra. Jerusa. Sempre que saía com ela para passear, ela me apresentava uma pessoa nova. Caminhávamos pela comunidade e ela me apresentava curiosidades e coisas novas. Fomos a vizinhos e aniversários, e quando percebi, já estava envolvido com a comunidade novamente. Já havia ido ao igarapé do Amor, igarapé o qual o sr. Amor, falecido esposo da sra. Marita, tinha sua casa de forno e lavava sua farinha. Havia ido de barco com o sr. João à comunidade vizinha do outro lado do rio Barreta, Bom Jardim. Despesquei com o sr. Branco alguns matapí. Tomei uma cerveja na praça com o sr. Aldebaro. Passei pelo campo de futebol com o sr. Lourival e também descarreguei uma pequena quantidade de peixe do barco do sr. Afonso.

Eram espaços coletivos, mas introduzidos de maneira individual a mim a partir da confiança que havia estabelecido com a sra. Jerusa. Eram pessoas de seu convívio e que quando eu não estava nos finais de semana, ela falava de mim para elas. Eu fazia parte da vida da sra. Jerusa e ela me introduzia como tal para os demais, então fui introduzido individualmente em espaços coletivos. É estranho estar sozinho em espaços coletivos, mas percebia que a hostilidade havia diminuído novamente e todos pareciam se sentir confortáveis com minha presença. Então decidi fazer fotografias e gravações de áudio e vídeos. Embora os moradores já me aceitasse, ainda era solitário.

Esse processo de inserção e aceitação em campo já foi e é ainda muito discutido nas produções antropológicas. Um dos questionamentos frequentes por parte de alunos em formação é: quando a aceitação é estabelecida? Existe de fato o rito de passagem? Como perceber a aceitação? O capítulo “Briga de galos” da obra *Interpretação das culturas*, de Clifford Geertz (1989), trouxe a mim inquietações que talvez tenham me forçado a aguardar um rito de passagem de uma espécie de aceitação comunitária. O que não é obrigatoriamente necessário. Contudo a aceitação não se deu e nem se dá dessa maneira, pelo contrário, com um mundo tão globalizado e efervescente de informações das quais realmente se deve desconfiar e que podem comprometer o bem-estar e a estrutura comunitária, obviamente a dificuldade em aceitar alguém se torna maior.

Na próxima seção descrevo acontecimentos e atitudes de diversos interlocutores que evidenciaram minha aceitação e a relação que tenho hoje em dia com a comunidade de maneira geral e com interlocutores que sequer eram tão próximos. Atitudes como desejar minha presença em eventos importantes, como o carnaval da comunidade, a virada do ano, o festival do caranguejo, o festival do camarão, a festa junina, os aniversários de parentes entre tantas outras datas comemorativas.

4.3 Finalmente, as aceitações, os ritos de passagem

Nesta última seção, descrevo o período em que a desconfiança começa a desaparecer pela minha proximidade com a interlocutora sra. Jerusa, liderança e figura importante na comunidade. Estar com ela trouxe prestígio e confiança com os demais interlocutores. Aqui os pontos nebulosos passam a se revelar e a dar sentido a um cotidiano que se mostra com nova luz para mim.

Como já descrito nas seções anteriores, a inserção a campo é um fazer extremamente delicado, sensível, perigoso, duvidoso, entre tantos outros adjetivos que podem ser empregados devido às particularidades vividas nessa experiência. Estar em campo não significa necessariamente que se está inserido totalmente no local, não quer dizer que estamos aceitos na comunidade estudada. Não estamos ali como interlocutores, mas como estranhos passíveis de desconfiança e estranhamento.

Ser aceito é uma etapa extremamente importante pelo simples fato de que o pesquisador precisa compreender e vivenciar realmente o que o campo pode proporcionar. Se o pesquisador não vive a realidade do nativo, nada absorve dela. Tal

afirmação está além da perspectiva empirista, pois é necessário viver tanto em perspectivas empiristas como reflexivas, isto é, viver o cotidiano do nativo, do outro, assim como compreender e viver como e com as perspectivas ontológicas. A ontologia a ser vivida vai além do cotidiano do morar, pescar, caminhar, respirar, mas o que vai para os sentidos, seu íntimo existencial, vale a pena e deve ser compreendido. Na verdade, o que estamos extraindo e compreendendo são facetas turvas de uma realidade na qual somos completos estranhos. Existe uma vasta literatura clássica, assim como contemporânea, que evidencia as dificuldades de inserção a campo, bem como exemplos que expressam realidades falsas construídas pelos nativos com o intuito de ver o pesquisador satisfeito e longe do seu convívio, acarretando uma pesquisa com dados irreais que trazem dúvida e ilegitimidade.

No capítulo 9 da obra seminal de Clifford Geertz, *A interpretação das culturas* (1989), “Um jogo absorvente: notas sobre a briga de galos”, o autor relata as dificuldades de inserir-se no campo de pesquisa, estar em campo, a fim de extrair o sensível e o real de uma população. Não que o tema seja inédito, existem outros antropólogos, como Evans-Pritchard, nos livros *Bruxaria, oráculos e magia entre os azande* e *Os nuer*, que descrevem a dificuldade de estar em campo e extrair dados reais dos interlocutores. No entanto Geertz explicita perspectivas e etapas sobre o processo de ser aceito pela comunidade de tal modo que a pesquisa passa a ser viável em camadas interpretativas mais profundas. Também descreve a aceitação como um rito de passagem, como uma virada da realidade da pesquisa. Ou seja, em um local onde ninguém lhe dá atenção, para um lugar onde se é convidado a tudo, inclusive passa a compor a realidade deles em âmbitos que até o próprio antropólogo não sabia da existência.

Por muitas vezes, nos embasamos nas literaturas para viver o campo, e isso pode ser um erro. Esperei por muito tempo o famoso rito de passagem da aceitação, no entanto ele não veio da maneira como eu esperava: a aceitação aconteceu de forma individual e gradativa. Parece bobagem, mas foi isso que por dois meses me desmotivou na pesquisa e me fez pensar por algum tempo que eu não ia ser aceito nunca, pois o rito não vinha. Após a conclusão do trabalho de campo, entendi que aqueles seis meses em que me hospedei na comunidade e vivi com eles, foi o tempo em que os ritos vieram e eu não percebi. Também não percebi que havia realizado uma pesquisa de campo que cumpriria critérios elementares da etnografia.

Ao reler o caderno e o diário de campo, com algumas anotações soltas relatando minhas experiências ao meu irmão e a minha mãe, entendi que eu já havia passado pelo rito. A partir de esse fazer me dei conta que expressões, olhares, falas, atitudes, sentimentos, entre tantos outros acontecimentos evidenciavam minha aceitação na comunidade, assim como a legitimidade dos dados que eu trazia de campo. Para tanto, descrevo os quatro ritos de passagem de aceitação pelos quais passei na comunidade.

O primeiro rito de aceitação aconteceu por parte da sra. Jerusa e seus familiares diretos. Não poderia ser de outra maneira, pois era minha principal interlocutora e os indivíduos com quem eu mais tinha contato. Os dois primeiros meses foram intensos de contatos diretos e quase exclusivos com eles, especialmente com a sra. Jerusa e o sr. João. Passamos muitas noites conversando, o que seria normal, pois ela precisava conhecer melhor a pessoa que estava hospedando. Ela me apresentava aos lugares que íamos como Uriens, um menino/rapaz pesquisador, e pela comunidade eu era conhecido assim, menino/rapaz pesquisador ou menino/rapaz andarilho. Em um mês morando na casa dela e do sr. João, nós já tínhamos muito contato, passávamos juntos todos os dias das cinco da tarde até quase meia-noite, pois nesse horário, inicia-se a rotina dela: a preparação do lanche da tarde, a limpeza da cozinha e, finalmente, a programação televisiva estabeleciam nosso centro de convívio, especialmente as novelas, não que os noticiários e os afazeres posteriores à novela não fossem importantes, mas as novelas guiam as frequências de conversas. Quando não está passando novela, nossos diálogos eram mais intensos.

Em março de 2018, ela começou a apresentar-me como um filho que a vida trouxe ou um novo neto para criar. Essa relação de familiar, filho e neto me deixou bem ocupado com ela, meu cotidiano estava muito ligado ao dela, pois, como mostra a literatura de campesinato, netos ou filhos mais novos são os companheiros dos mais velhos, são aqueles que os acompanham e dão suporte no cotidiano. Mas percebi que esses adjetivos causavam mal-estar quando apresentado aos familiares diretos dela. O mal-estar se dava pelos cantos e como me tratavam também, eu era invisível, mesmo que tentasse me inserir em qualquer outra conversa. Havia uma relação de desconfiança, especialmente entre os parentes de 15 a 50 anos. Já com os mais velhos, era diferente. Em datas comemorativas e reuniões familiares, tentavam me integrar com as pessoas mais próximas da minha idade, sem sucesso, então me juntava aos mais velhos e com eles conseguia mais diálogo.

Comecei a fazer favores familiares, por exemplo, como traslado de Monte Alegre a São Caetano, Belém, entre outras localidades, assim como comprar mantimentos e mercadorias que são difíceis de encontrar ali ou são muito caras. Mas não só favores, pois eu me envolvia com o que eles falavam e me pediam, como comprar um matapi, comprar vedação de embarcações para água não entrar, vender camarão na feira com o sr. João, aconselhar as netas em carreiras profissionais, entre outras interações. Eu fazia tudo isso de maneira devota, de fato me esforçava e cumpria com a palavra, o que é extremamente valioso para eles. O problema deles se tornava meu problema, assim como a alegria também. Às vezes sentia que eles me viam como um bobo, pois conseguem perceber que somos diferentes, de valores diferentes, de ambientes diferentes. São pessoas que já viveram em Belém e me veem como alguém do meio urbano, então por que eu ficaria feliz em realizar fazeres de valores rurais? Na realidade, nunca houve nenhuma pesquisa etnográfica ou de cunho antropológico na comunidade, mas pesquisas de engenheiros de pesca, biólogos, entre outras áreas, sim. Pesquisa para eles é uma pessoa passando por sua casa por 20 minutos e indo embora. Com o tempo alguns compreenderam o que eu estava fazendo e minhas atitudes de realizar tarefas locais fez sentido, especialmente para os familiares diretos da sra. Jerusa.

Mês de abril chegou, dia dezenove era o aniversário da sra. Jerusa e ela me agradeceu por ter aparecido na vida dela, pois era uma pessoa querida. Ela me disse que minha mãe deveria ter orgulho de mim como filho, pois ela mesma tinha e sequer sou seu parente, mas gostaria que fosse. Disse-me isso em particular, pois também percebera que havia um embaraço pela forma como ela me tratava. Entretanto, no aniversário da neta da sra. Jerusa, que aconteceu na semana seguinte, alguns dos familiares me agradeceram pela maneira como eu me comprometia com eles, e me incluíram mais na festa: na hora dos parabéns me convidaram a estar próximo da mesa e até a levar as sobras para meus familiares, como minha mãe, que é assunto frequente em minhas conversas.

Em meados de junho, a sra. Socorro, filha da sra. Jerusa, me pediu para levar o sr. Fernando, seu irmão mais velho, para fazer uns exames em Belém. Ele sofreu um acidente vascular cerebral e muitos movimentos físicos ficaram limitados – as pernas atrofiaram e a fala foi comprometida. Ele precisava de cuidados para ser transportado e eu me prontifiquei imediatamente. Ela me perguntou quanto eu cobraria para fazer o traslado. De início eu não cobraria nada, mas me corrigi e disse que cobraria apenas a

gasolina, aproximadamente 60 reais. Ela imediatamente me interpelou que não poderia tirar vantagem de mim. Pagar-me-ia um valor justo, um valor que eu dissesse justo, então eu falei que 100 estava bom. Novamente ela negou. Perguntei-lhe quanto era o justo para ela. Ela me deu 150 reais e disse que confiava em mim. Todos estavam felizes por eu ter aceitado levar o sr. Fernando, e a sra. Socorro estava comovida, parecia muito agradecida, não só pelo favor que eu estava fazendo, mas pela atitude de simplesmente me dispor a fazer, então ela me disse: “Muito obrigada por fazer isso, nós agradecemos muito, tem cuidado da mamãe também. Se precisar de alguma coisa, pode contar com a gente”.

Finalmente os sorrisos da família eram constantes. Eu não era mais um estranho que pediu para morar com um casal de idosos. Eu era agora uma pessoa convidada a tudo, que fazia falta na comunidade, não apenas para os parentes diretos da sra. Jerusa, mas para outros. Na semana seguinte, cheguei pela tarde, cumprimentei a sra. Jerusa e passei direto pela mercearia do sr. Sancho. Estava lá com o sr. Sancho a sua esposa, Elzira, que foi levar o cafezinho da tarde dele. Exatamente às 16 horas, todos os dias ela leva o cafezinho com pão com manteiga, às vezes também tem um copo de suco, mas o horário é exato.

Quando ela chegou, acho que finalmente me viu como alguém de quem não precisava mais desconfiar, pois já estava há mais de cinco meses na casa da sra. Jerusa. Ela me chamou pelo nome, o que poucas pessoas fazem, porque meu nome é realmente complicado. Interrompeu a conversa que eu estava tendo com o sr. Sancho e me convidou de uma maneira muito genuína a visitar sua casa: “Ah não, Uriens, vem aqui com a gente, vamos ali em casa, tu tomas um suco bem geladinho, tem gelo, vamos lá?”. Aceitei prontamente e me despedi do sr. Sancho. Ela é filha da sra. Marita; ambas têm as mesmas feições, os mesmos dentes grandes, alinhados e bonitos. Eu estava me sentindo muito bem, muito prestigiado, até porque não tínhamos muita intimidade ou mesmo diálogo.

Fomos andando até a casa, que é ao lado da igreja e da escola, aproximadamente trinta metros de distância. Nesse pequeno trajeto já fomos conversando, e ela falava sem parar, com um ar alegre e espontâneo; ela sempre foi muito cordial ao falar comigo, mas dessa vez queria que eu estivesse ao seu lado.

Entramos na casa e ela me serviu suco de caju bem gelado, não estava em época de caju, mas ela ainda tinha polpa congelada. Estava muito bom, um sabor natural característico, realmente muito gostoso. Começamos a conversar sobre coisas alheias,

como minha estada com a sra. Jerusa, minha visita aos netos dela, coisas que ela não saberia. Percebi que a sra. Jerusa comentava na comunidade, enquanto eu não estava lá, sobre meu cotidiano. Finalmente aceito, entendi que cordialidade é diferente de aceitação: a cordialidade está atrás de um sorriso e a aceitação está na abertura das conversas.

Comentou que a sra. Jerusa havia conhecido minha mãe e ela queria conhecer também, queria fazer parte do meu cotidiano, para que eu conversasse mais com a mãe dela. Foi incrível, foi uma energia e uma recepção incríveis. Ela estava preparando o jantar, então culinária foi nosso foco por algum tempo. Ela sabia que eu cozinhava na casa da sra. Jerusa e estava fazendo arroz quando me pediu para olhar: “Será que uma pimentinha ficaria bem aqui no arroz?”. Também sabia que eu não tinha medo ou nojo nem de peixe e nem de caranguejo, que eu sabia pegar em um caranguejo e que já havia limpado peixes. Eu tinha meu cotidiano exposto e me viam não mais como um estranho, mas como um colega, uma pessoa entre eles que não causaria mal à comunidade. Outros assuntos foram surgindo, como as mudanças da disponibilidade dos recursos naturais, tema complexo e perigoso para eles abrirem para alguém de fora, pois, como já mencionado, sofrem muita fiscalização por parte de órgãos ambientais. Eu estava estarecido, vi naquele momento a aceitação que Geertz (1989) fala em sua obra. É um sentimento indescritível e emocionante, pois realmente parece que ganhamos vida no campo e novos interlocutores reais. Eu me senti importante em alguma medida, como uma pessoa que não apresenta riscos, que pode ser ouvida e opinar.

Após ela me contar dezenas de receitas de caças e peixes em aproximadamente quatro horas de conversa, já havia anoitecido. Estava escuro e eu estava fora há mais de quatro horas. A sra. Jerusa fica muito preocupada, então lhe disse: “Vou avisar a sra. Jerusa, ela deve estar preocupada, agradeço muitíssimo pelo suco, pela conversa e pela tarde”. Ela mais uma vez se mostrou feliz pela conversa também, e disse: “A Jerusa te adora, passa aqui mais vezes, a gente conversa mais, a gente é muito amiga, sabe, e ela gosta muito de ti, sempre fala de ti”.

O terceiro e último ritual de passagem aconteceu em junho, durante o tradicional cortejo do boi de máscaras⁹⁸ de São Caetano de Odiveiras, entre vários pescadores de peixe e caranguejo que me conheciam de vista, com os quais eu já havia conversado diversas vezes, e sempre me cumprimentavam e eram cordiais, mas ainda muito

⁹⁸ Paes Loureiro (2015) e Castilho (2002).

cuidadosos com os temas das conversas. Pertenciam todos à família Reis, em alguma medida distantes da sra. Jerusa, na faixa dos 40 anos: Júnior, Paulo, Tatá, Arley e Edmilson. Arley havia resgatado o cortejo do boi malhadinho que seu tio-avô criara há mais de 60 anos. Esse boi foi frequente na comunidade por aproximadamente 20 anos, entre os anos 1960 e 1980, e desde de que o criador faleceu nunca mais houve o cortejo. Há três anos, Arley organizou o retorno do malhadinho, e foi um sucesso. Desde então não só acontece o cortejo em Monte Alegre, mas também em outras comunidades, como Ponta Bom Jesus, São Caetano, Camapú Miri, Alto Camapú, entre outras. O malhadinho foi demandado em Camapú Miri – mais de 35 casas contribuíram para contratar o cortejo.⁹⁹ Monte Alegre e Camapú Miri são comunidades amistáveis. A família Reis é oriunda de Alto Camapú, que migrou para Camapú Miri e finalmente para Monte Alegre. Assim, muitos são parentes distantes e mantêm ainda uma relação relativamente próxima com parte da comunidade.

Às oito da noite o cortejo iniciou! Os instrumentos começaram a tocar em uma casa e todos logo estavam dançando, pulando, se divertindo, cantarolando o ritmo da música; um verdadeiro show, um carnaval. O boi saiu de uma viela, da casa de um “antigo”. Saímos de lá em carreata: crianças, adultos, idosos e jovens. Fomos todos juntos de uma casa a outra, parando naquelas que pagaram para o malhadinho ficar um tempo tocando ali. Era muita gente, e cada um fazia suas danças individualmente.

Um arrastão de aproximadamente 250 pessoas acompanhava o boi e dançava com ele. Cada casa contribuinte recebia a visita do boi com um cortejo de aproximadamente 15 minutos, alguns mais, outros menos, mas são por volta quatro músicas tocadas. Fui fazendo registro e dançando junto, me divertindo e conversando. Ajudava com que podia: levei água, às vezes levava a cachaça dos músicos. Depois de passar por umas dez casas em quase duas horas de cortejo, deu-se uma pausa de uns 20 minutos e Arley surgiu com o dono do Boi Tinga. Ele queria que eu o conhecesse e fizesse fotos do boi também. Convidou-me para ir a São Caetano sem pagar nada, ia ficar com eles, bebendo cerveja e batida. Fiquei contente e disse que seria um prazer.

A banda voltou a caminhar para as outras casas. Parei em um bar e comprei cinco cervejas “de litro” e distribuí ao grupo do boi. Arley agradeceu, e todos beberam os cinco litros rapidamente, em menos de cinco minutos. Ao devolver as garrafas reconheci Júnior, que é neto da sra. Jerusa, com quem já conversei várias vezes pelo

⁹⁹ Haverá uma seção dedicada ao cortejo do boi e como ele acontece, para tanto, este relato consta apenas como descrição de um rito de passagem de aceitação por parte da comunidade lócus desta pesquisa.

porto e também pelas redondezas da casa dele. Júnior me apresentou para os que estavam no bar, havia muita gente, por volta de 15 pessoas. Rapidamente reconheci os quatro que eram de Monte Alegre. Começamos a conversar sobre algumas práticas de pesca e sobre a diminuição do estoque pesqueiro, para o que eles estavam atentos, tanto com relação ao tamanho como com a quantidade. Mas o que me chamou atenção foi o querer deles em ser pescadores e camponeses, viver em articulação com a natureza. Eles querem e gostam de estar na “natureza”, eles querem cada vez mais estar perto dos lugares onde o recurso esteja mais abundante, não somente pelo esforço em acessar o recurso ser menor, como menos dias pescando e as capturas serem mais fáceis, mas eles gostam de ver peixes grandes, percebem que peixe grande é significado de vida próspera, de que as coisas estão certas, como antigamente. “Hoje em dia não se vê nem mais mero; *pra* pescar uma pescada amarela gorda demora, às vezes *reda* e não pega nenhuma. Antes não, pegava uma pescada e aí, meu amigo, era comida *pra* todo mundo, todo mundo comia peixe bom, sabe”. Não é o peixe estar bom, mas é a natureza estar viva:

Júnior: [...] antes se caçava era muito, caranguejo do tamanho do guaiamum era muito, não precisava ir longe. Queres ver um lugar bom, mano, é só ir para o Marajó. Meu amigo, tu vais te apaixonar lá. Lá o cara é até acordado por capivara (risos), sabe? Os caras vão *pra* lá, fazem a festa com tanta caça, é muita caça, meu amigo, é muito bom. Se tu fores tu te apaixonas. É uma praia linda ali, é só olhar *pro* pôr do sol e deitar na praia. Meu amigo, vou te levar lá (risos), tu vais comigo. Eu te levo e tu passas um dia lá comigo e no outro dia te boto no barco de um amigo que estiver voltando. É assim que a gente pesca, quando um vai, o outro volta, aí a gente chegando lá, tu trabalhas um dia com a gente, dorme na praia, faz fogueira, se der sorte come uma paca que a gente vai caçar lá na hora, tu vais gostar, não vai nem querer voltar. Eu te olho faz tempo, sei que vais gostar, tu gostas e entende de mato, *né*, não vais querer ir embora. Vou te levar, mano, até o Tatá vai com a gente. **Tatá:** É sério isso, mano, lá é muito bom. A primeira vez que eu fui, não queria voltar mesmo, a gente volta porque tem família, mas a vontade é de morar lá, é muito bom, se come tartaruga, jabuti, veado, paca, aí é peixe e caranguejo fresco todos os dias. Só é ruim que às vezes a água falta [ele faz referências sobre o estoque de água dos barcos de pesca com o qual ele saiu para pescar], mas se o comandante for bom, aí é tranquilo.

Com esses depoimentos, eles estavam se abrindo comigo. Estavam embriagados e falando de coisas ilegais, e mesmo assim não se importavam. Queriam que eu tivesse a experiência que eles tiveram e achavam que minha reação seria a mesma – mais uma vez a percepção da aceitação que Geertz (1989) menciona em sua obra.

Queriam que eu fosse com eles, forneciam informações específicas de apetrechos e pescados, assim como embarcações, árvores, madeiras; todo o conhecimento que eles tinham saía sem filtro, respondendo qualquer coisa que eu

perguntasse. Fiquei mais uma vez emocionado, feliz pela aceitação. Depois, me pediram para passar na casa deles. Tatá ia me dar um peixe salgado e Júnior me prometeu 30 caranguejos para levar para minha mãe e meu pai. Foram aproximadamente seis meses até que eles tivessem alguma confiança em mim. Já era três da manhã e eu disse que ia embora; fui para minha casa em São Caetano e de manhã cedo fui a Monte Alegre, ganhei o peixe do Tatá e levei para a sra. Jerusa tratar para o almoço. Agradei muito, e ele mais uma vez me convidou para ir ao Marajó. Eu confirmei a presença. Tatá sorriu e me disse: “Eu nem sou pescador, trabalho arrumando barco, mas eu te acompanho, tu vais gostar do Marajó, é muito bom”.

Quando estava saindo da casa do Tatá, vi o Júnior e a esposa saindo de moto, e ele gritou: “Passa em casa depois, vou te dar o presentinha lá”, ele se referia aos caranguejos. Acenei que sim. Dirigi-me para a casa da sra. Gerusa e começamos a preparar o peixe. Eu havia comprado mais algumas coisas na mercearia do sr. Sancho, como cebola e tomate, ela gosta de tomate e de fazer salada com alface, mas não tinha alface no estabelecimento, mas a sra. Maria Reis havia trazido para ela.

Um dia depois do papo com Tatá, Paulo e Neto, à noite fui conversar com alguns moradores na praça que estavam tomando cerveja, preparando-se para ir a Ponta Bom Jesus, pois o boi de lá iria sair para fazer arrastão. Enquanto bebíamos, o sr. Aldebaro, que estava completamente embriagado, começou a me contar, em voz alta, que muitas pessoas que hoje me tratavam de modo amigável eram os mesmos que desconfiavam de mim, de que eu fosse um agente federal ou do Ibama disfarçado, inclusive apontava para as pessoas que estavam naquele momento conosco. Tentei suavizar a situação dando razão a eles e que agradecia muitíssimo a confiança que agora havíamos estabelecido.

O sr. Aldebaro esbravejava algumas coisas que eram difíceis de compreender, como: “Eu sempre disse que tu eras um cara de estudo e precisava da ajuda da gente *pra* estudar aqui o nosso lugar, mas eles são ignorantes, não entendiam, duvidavam de ti e eu nunca duvidei”. Finalmente, sr. Branco, Arley e Júnior trataram honestamente comigo, explicaram que a comunidade recebe muitas pessoas que às vezes não são de confiança, tanto pelo porto, como por terra, como as visitas de fiscalização do ICMBio e do Ibama. Eu disse a eles que realmente não estava ofendido, e agradeci uma vez mais pela franqueza e pela receptividade. Agradeceram de volta pela minha presença, que para eles era prazerosa hoje em dia.

Seis meses se passaram, os rituais vieram, outras vivências eu tive na comunidade, outras relações de convívio e também de diálogo. Finalmente não sou mais um estranho e meu campo se encerrou com o reconhecimento dos interlocutores como não mais um forasteiro andarilho¹⁰⁰ que um dia ofereceu algum risco à comunidade, mas agora como um amigo que compõe o cotidiano da comunidade. Também me brindam com convites para presenciar festividades e compartilhar o convívio familiar deles. Apesar de esses rituais terem acontecido nos últimos meses de campo, a observação participante se deu do início ao fim, e os dados coletados legitimam os rituais de aceitação que descrevi. Nesse sentido, o próximo capítulo expressa meu esforço em tentar acompanhar o ritmo de vida deles, estar presente e ser reconhecido; compreender essências e ontologias, além de tudo aquilo que compõe o cotidiano não só dos indivíduos, mas da comunidade como um todo.

¹⁰⁰ Eles me chamavam forasteiro, andarilho e pesquisador.

5. MONTE ALEGRE DA BARRETA – SÃO CAETANO DE ODIVELAS – PARÁ – BRASIL

Monte Alegre da Barreta é uma comunidade pesqueira, sua história gira ao redor das atividades na água. Peixe, caranguejo, ostra, camarão, mexilhão, mangue – esse cenário natural é tema que perpassa não apenas as falas, mas também as sensações e os sentidos dos moradores, atravessando de algum modo seus corpos e suas histórias. Este capítulo não vai se limitar a situar apenas Monte Alegre da Barreta, pois o município de São Caetano de Odivelas e o estado do Pará são localidades que influenciam e se constroem socioculturalmente em uma imensidão de particularidades que dão existência e alma ao modo de vida da região em que Monte Alegre está inserida, isto é, o salgado Paraense. Tendo essa interligação como ponto de referência, na primeira seção descrevo parte da história do Pará, para na sequência situar São Caetano de Odivelas, um município folclórico pelas festas e pelos recursos naturais, como o caranguejo e a pesca.

É importante destacar que os registros desta região são escassos, e os que estão disponíveis não trazem uma abordagem capaz de produzir uma descrição cronológica e pontual referente à história da ocupação colona de grande parte do salgado paraense, principalmente de São Caetano de Odivelas. As memórias da população tradicional sobre o município como um lugar centenário carregam o sentimento de pertença e importância da construção civil do lugar, da ancestralidade, dos costumes, da cultura e da sociedade local. Esses detalhes dotam São Caetano de Odivelas, e conseqüentemente Monte Alegre, de significado e pertença como um lugar que deve ser situado. Para tanto, faço uma breve descrição da colonização do Pará e da fundação do município de São Caetano de Odivelas, para finalmente trazer luz e foco a Monte Alegre.

Na segunda seção descrevo duas versões estruturais da história de Monte Alegre. A primeira se dedica a dar voz à história da comunidade contada e legitimada pelos moradores mais velhos, acima de 60 anos. A sra. Jerusa protagoniza essa história oral. Em seguida, outra versão estrutural surge, mas a partir de outras fontes, que são os moradores mais jovens, os quais reivindicam uma versão mais precisa e atualizada, referenciada historicamente pelos livros didáticos e alguns registros históricos. Assim, para essa seção, a categoria “história oral”,¹⁰¹ construída por Paul Thompson (1998), é a pedra de toque que conduz os relatos desses moradores.

¹⁰¹ Essa ferramenta metodológica é muito cara para as ciências sociais, mais especificamente para a antropologia e a sociologia, e não é meu desejo singularizá-la, contudo também não é meu objetivo a

5.1 O local de onde falo

Esta seção faz a descrição histórica da comunidade de Monte Alegre, pertencente ao município de São Caetano de Odivelas, no estado do Pará, demandada por perspectivas formais, ou seja, por literaturas e documentos históricos. No decorrer da pesquisa, não foi possível, apesar do grande esforço, encontrar um vasto material historiográfico sobre a fundação de São Caetano de Odivelas e de Monte Alegre. No entanto utilizo uma compilação histórica da formação econômica e social da Amazônia, a qual permite construir uma suposição das origens do município. A história da Amazônia é imprecisa e cheia de lacunas, insuficiente e certamente não é essa história que importa e contempla o problema no qual esta tese se debruça. Afinal, o registro ainda é pautado em ontologias e escrito por profissionais da civilização moderna ocidental, tal como relatos e escritos de jesuítas, antropólogos, sociólogos, filósofos, historiadores, entre outros, que estão permeados muitas vezes de preconceitos e linhas de descrição pautadas em epistemologias do Norte, visto que a gênese dessas produções de conhecimento são de colonizadores.

Mesmo assim, essa produção não perde importância tampouco espaço na tese, para tanto, utilizo obras raras de autores como Arthur Vianna (1904, 1919); relatórios de governos municipais e estaduais da época de 1890 a 1919; autores clássicos amazônicos, como Roberto Santos (1980) e Nádia Farage (1986); bem como um autor específico que se dedicou a compilar documentos e literaturas antigas sobre o Pará e especificamente sobre o município de São Caetano de Odivelas, Raimundo de Sousa Rodrigues (2002); entre outras obras, na tentativa de trazer luz a uma pequena comunidade amazônica e como ela surge na história de registros em 1890 pela documentação “Registro de terras do estado do Pará”, de João de Palma Muniz (1909). Acredito que seja de extrema importância apresentar o início da colonização amazônica situando geográfica e historicamente um espaço macro para posterior e gradativamente trazer às lentes microscópicas a história de Monte Alegre da Barreta.

Descrevo nesta seção, alguns períodos históricos registrados e levantados entre 1499 e 1823 pelo importante historiador Arthur Vianna em sua obra *As primeiras*

discussão de tal conceito. Para tanto, menciono Paul Thompson, mas antes realizei a leitura de um compilado de obras que versam sobre e trazem “história oral” como centro de discussão: *História oral: desafios para o século XXI* (FERREIRA et al., 2000). Assim, a utilizo como complementar para compreender a realidade dos interlocutores e corresponder a uma resposta ao problema de tese.

explorações com contribuições de outras obras do mesmo autor a serem referenciadas devidamente no texto, e de outros registros do governo do estado do século XIX e XX por outros autores. A história da descoberta e da ocupação amazônica começa com o descobrimento das Américas e do Brasil por demandas de novas riquezas e para justificar as Santas Inquisições. Para tanto, o livro inicia com o descobrimento e o tateamento das Américas por Vicente Yáñez Pinzón, em 1499, contemporâneo e companheiro de Cristóvão Colombo. Ele partiu em sua expedição chamada *Niña* para o descobrimento de novas terras, chegando a Cabo Verde, depois partindo na direção sudoeste, enfrentando tempestades terríveis. Chegaram à costa brasileira, mais especificamente em Pernambuco. Batizou esta terra de Cabo de Santa Maria de la Consolación, local hoje conhecido como Cabo de Santo Agostinho.

A visita não foi bem-vinda pelos ameríndios, o que os obrigou a seguir em direção ao norte, passando por Paraíba, Ceará, Maranhão e finalmente o Pará. A expedição ainda cruzou o Amapá, posteriormente pelo Golfo da Venezuela, e finalmente retornou à Espanha. Essas navegações e as novas descobertas incitaram o desenvolvimento exponencial da marinha portuguesa, que visitou o Pará logo após os espanhóis, com o objetivo de colonização, avanços comerciais com novas terras e descobrimento de riquezas. Apesar de a viagem ter sido bem-sucedida, os portugueses estavam com prioridades de colonização em outras localidades brasileiras, então a região norte foi preterida e ausente de portugueses, o que permitiu o retorno dos espanhóis.

Os espanhóis retornaram ao norte do Brasil em meados de 1500, dessa vez pelo continente, mais precisamente por expedições em águas interiores desde o Peru até a foz do rio Amazonas. Colonizando o Peru e na tentativa de encontrar o El Dourado, além de tantas outras lendas de grandes riquezas, eles saíram em expedições comandadas por Gonçalo Pizarro através rio Coca, depois pelo rio Napo. Nessa ocasião, Pizarro encarregou Francisco Orellana de tomar frente da navegação no rio Napo para abrir caminho, retornar e guiar o restante da frota. Este não retornou e continuou pelo rio Napo. Chegando ao rio Amazonas, desceu até o encontro das águas doce e salgada, navegou um pouco mais ao norte até a Ilha Margarida, nas Antilhas, e retornou à Espanha para relatar os descobrimentos e tomar posse da terra conquistada. Tais expedições seguiram acontecendo por outros diversos comandos de espanhóis, até 1594.

Os espanhóis seguiram os franceses capitaneados por Jacques Riffault, partindo da Europa com destino à América. A expedição de Riffault ancorou na costa do

Maranhão e deixou encarregado Charles de Vaux. Este retornou e convenceu o governo francês a enviar uma frota de 500 homens para colonizar o Maranhão. Iniciou-se então o processo maciço de colonização das terras mais ao norte do Brasil, nesse caso, o Maranhão. Em 1612 e em 1613 houve a tentativa de colonizar o Pará, no entanto, em meio a sua expedição, Charles de Vaux teve que retornar ao Maranhão, pois estava sendo invadidos pelos espanhóis¹⁰² que os seguiram.

O rei da Espanha, Felipe II, demandou de Gaspar de Souza, governador-geral do Brasil, que se estendesse a colonização nas terras chamadas pelos indígenas de Graa Pará (NETTO, 1958). O governador então instituiu o dever de colonização do Pará a Alexandre de Moura, que nomeou a capitão-mor Francisco Roso Castelo Branco, líder da colonização do Pará. Este partiu no dia 25 de dezembro de 1615 com o objetivo de instalar-se estrategicamente nas terras ao norte para defendê-las. Costeou o litoral paraense e ingressou no continente pelo rio Tocantins, passando pela enseada da Barreta pelas alturas do município de Vigia, deixou alguns colonizadores para manter a retaguarda da expedição. Navegaram ainda por algumas baías, chegando à Baía do Guajará, que banha o litoral de Belém. Desembarcaram em um ponto alto de terra onde hoje fica o Forte do Castelo, ou Forte do Presépio, e lá edificaram o forte que até hoje está presente.

O Pará já não era mais de colonização exclusiva há alguns anos, havia holandeses em terras paraenses situadas hoje no estado do Amapá e também no rio Xingu. Finalmente, o Pará estava estabelecido como uma terra de domínio português, uma vez que eles saquearam e expulsaram violentamente os demais colonos que lá estavam estabelecidos.

De 1616 a 1626, o Pará foi governado por capitães-mores, sendo subordinados ao governo geral do Brasil. No entanto, pela carta Régia de 13 de junho de 1621, o estado do Maranhão foi estabelecido como estado maior, e as capitanias Pará e Ceará, como subordinadas a esse governo. A carta entrou em vigor em 1626, e finalmente o Pará se desvincilhou do governo do Maranhão e assumiu o posto de estado em 23 de fevereiro de 1652, o que foi rapidamente revogado devido à perda de forças que seria desmembrar capitanias.

Retornando ao processo de colonização do Brasil, especificamente da Amazônia, os jesuítas da Companhia de Jesus eram fortemente protegidos e resguardados em seus

¹⁰² Portugal e Espanha estavam passando pelo período da dinastia filipina, entre 1580 a 1640. Ambos dispunham de um mesmo rei, no entanto existia disputa pela conquista de terras para colonização.

poderes simbólicos e deveres pelo El-Rei D. João IV, o que permitia ainda altos investimentos para a instituição a fim de desenvolver o processo de colonização da Amazônia em 1600 (BOSI, 1856). Entretanto, em 1656, D. João IV faleceu, e a proteção e o resguardo dos jesuítas foram abalados. O padre Antônio Vieira, grande idealizador de processos de colonização e catequização dos indígenas, teve seus poderes revisados e assim retornou a questão conflitiva sobre os indígenas, a *questão dos índios* (VIANNA, 1919).

A *questão dos índios* pode ser compreendida como o conflito estabelecido por interesses em escravizar e tirar proveito de humanos que detinham o conhecimento da região amazônica e que eram utilizados como mão de obra escrava. Os colonos mais simples e os de grande importância passaram a criar divergência com a igreja a partir desses interesses. Para tanto, promulgou-se as Leis de 6 e 7 de junho de 1755, que declaravam livres os índios do Pará e do Maranhão.

O Pará seguiu subordinado ao governo do Maranhão até 1751, mas com alguma autonomia, e Belém sendo elevada à cabeça do Estado. Finalmente, em definitivo, Pará e Maranhão foram desmembrados pelo Decreto Régio de 20 de agosto de 1772. Sob o império do rei de Portugal, Dom José I, foi criada em 1755 a Companhia de Comercio do Gram-Pará e Maranhão, idealizada pelo então primeiro ministro de Portugal, Sebastião José de Carvalho e Mello, mais conhecido como Marquês de Pombal. Este dispôs de poderes absolutos, mas foi um desastre para o progresso do estado do Pará, pois abusou dos seus poderes e, tendo o monopólio do comércio, precarizou o potencial econômico do estado (VIANNA, 1919).

O Marquês de Pombal era secretário de questões estrangeiras e guerras, e estava encarregado de muitas atividades neste território (BRAGA, 194-), inclusive em cumprir o Tratado de Limites.¹⁰³ Muitos conflitos foram estabelecidos, especialmente com os jesuítas que, segundo Pombal, mostravam-se sedentos pelo poder e praticavam interações com os ingleses possibilitando traições coloniais (DE MENDONÇA, 1960). Os jesuítas representavam desordem e desobediência em relação a Portugal, ao reino e à Coroa, ao mesmo tempo que representavam ameaças de poder, pois dispunham de patrimônio físico e simbólico na região paraense (BRAGA, 194-). Nesse sentido, Pombal estabeleceu uma guerra com eles para manter a dignidade do reino de Portugal,

¹⁰³ Tratado firmado em 1750 que visava estabelecer os limites hispânicos e portugueses, além de manter os domínios coloniais de outros invasores, como França e Inglaterra, os quais estavam continuamente disputando negociações e territórios nas Américas (DE MENDONÇA, 1960).

e assim, em 1759 foi redigido o alvará de expulsão dos jesuítas do Brasil (DE MENDONÇA, 1960).

Chegara ao fim o ciclo dos jesuítas no Brasil, que além de dispor de muito investimento financeiro e de intelectuais que faziam registros espetaculares que contribuíram muito para a história do país, também foram os fundadores de muitas localidades, especialmente no litoral do estado e na Ilha do Marajó. Nessas localidades, a indústria, por exemplo, de gado 134 mil cabeças era resultado de ações dos jesuítas, mostrando mais uma vez a ameaça ao reino de Portugal (BRAGA, 194-). Com a necessidade de a coroa demarcar os limites das terras do Brasil, a partir do Tratado de Limites confiado a Pombal, os registros das localidades costeiras do início da colonização foram confeccionados, mas muitos registros foram perdidos com a expulsão dos jesuítas e pela precariedade de preservação destes registros (VIANNA, 1919).

Existe uma escassez de documentações que permitam arrogar certeza de parte da ocupação amazônica costeira, especialmente a região do salgado, mais especificamente o nordeste paraense. Reconstruir a história amazônica através de documentos já conhecidos por grandes historiadores da virada do século foi uma estratégia encontrada para narrar uma história conhecida pelo senso comum, mas desconhecida pelo registro histórico. Nesse sentido, dos municípios mais antigos, costeiros e estuarinos, supõem-se que foram os jesuítas que fizeram os primeiros registros e colonizações, contudo, devido a sua expulsão, muitas obras foram confiscadas e deportadas do país, não dando sustentação ao registro.

A necessidade de estabelecer como território português o interior amazônico fez com que as terras entre o meio geográfico do Pará e do Maranhão fossem menos importantes para registros, pois já estavam colonizadas e já traziam frutos da colonização, como as drogas do sertão. A época histórica colonial se superava ao Tratado de Tordesilhas, e cidades como Vigia¹⁰⁴ e Bragança cresciam como fortes vilas de centralização de comércio e depois escoamento de produtos para Belém, e posteriormente essas vilas receberam status de províncias e municípios. Esses municípios se protagonizavam como polo de exploração dos recursos naturais, como pescado e drogas do sertão, assim como manutenção da colônia portuguesa a partir de seus representantes políticos. Também desempenharam papel importante para o

¹⁰⁴ São Caetano compunha o território de Vigia.

desenvolvimento e o crescimento populacional, a exploração das terras, a produção agrícola e pesqueira. São poucos os registros históricos desses municípios estuarinos, mas no final do século XIX, o governo paraense realizava relatórios governamentais de caráter estatístico, dando mais importância a tais municípios.

Registros como os relatórios governamentais da época de 1890 a 1910 de Lauro Sodré, Augusto Montenegro, Antônio Lemos, bem como obras de Arthur Vianna (1904, 1919), Theodoro Braga (194-), Albuquerque de Mendonça (1960), entre outros evidenciam o estado do Pará como polo explorador da agricultura e da pecuária, assim como da pesca, e que se destaca como potência mundial, especialmente pela *Belle Époque* durante a grande exploração da borracha, em que o Brasil, especialmente a Amazônia, era responsável por mais de 40% da borracha utilizada em todo o planeta. Também pelo processo de modernização socioadministrativo e tecnológico que Belém apresentava, e essa modernização refletia nos registros e nos controles econômicos e sociais que o estado abrigava, ou seja, os municípios de jurisdição paraense.

Nos registros das obras dos autores citados, minuciosos e organizados relatórios administrativos são confeccionados sobre a geografia socioeconômica do estado. Esses relatórios equivalem aos registros e ao levantamento de dados hoje desenvolvidos pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). O interesse de produzir e dispor de dados tão precisos nessa determinada época evidencia que o estado do Pará e sua capital, Belém, seguiam um rumo promissor socioadministrativo e econômico. A capital paraense era pioneira em urbanização e uma das poucas cidades urbanizadas no Brasil. Todos esses dados são embasados principalmente na obra “O Pará: Álbum do Estado do Pará (1908). Esse livro está traduzido simultaneamente para língua portuguesa, francesa e inglesa. No fim de cada seção da obra era ilustrado um balanço estadual sobre suas finanças e principais produções, como mostra a Figura 20.

Figura 20. Página 198 do livro *O Pará* (1908).

Exportação do Pará nos quatro meses de setembro a dezembro de 1907		Exportation de Pará pour quatre mois de septembre à décembre 1907		Exportation of Pará for four months of september to december 1907		
GENEROS — DENRÉES — PROVISIONS	QUANTIDADES QUANTITÉS QUANTITY	VALOR OFFICIAL — VALEUR OFFICIELLE — VALUE OFFICIAL				
		Reis papel	Francs	£		
1ª Borracha — Caoutchouc — India rubber kilos.	3.972.518	14 925 : 882 \$ 384	24.876.474	995.059		
2ª Cacaú — Cacao — Cocoa. —	259.399	350 : 315 \$ 382	583.859	23.354		
3ª Castanhas — Châtaignes — Brazilian nut hect.	420	6 : 214 \$ 800	10.358	414		
4ª Couros — Cuir — Skins kilos.	291.071	106 : 405 \$ 670	177.343	7.093		
Exportation totale. . .		15.388 : 819 \$ 236	25.648.034	1.025.920		

Exportação de janeiro a abril de 1908		Exportation de janvier à avril 1908		Exportation of January to April of 1908		
GENEROS — DENRÉES — PROVISIONS	QUANTIDADES QUANTITÉS QUANTITY	VALOR OFFICIAL — VALEUR OFFICIELLE — VALUE OFFICIAL				
		Reis papel	Francs	£		
1ª Borracha — Caoutchouc — India rubber kilos.	2.999.853	8.630 : 796 \$ 627	14.384.661	575.386		
2ª Cacaú — Cacao — Cocoa. —	376.442	376 : 506 \$ 315	627.510	25.100		
3ª Castanhas — Châtaignes — Brazilian nuts hect.	14.995	232 : 654 \$ 800	387.758	15.510		
4ª Couros — Cuir — Skins kilos.	258.089	92 : 973 \$ 300	154.950	6.198		
Exportation totale. . .		9.332 : 931 \$ 042	15.454.879	622.194		

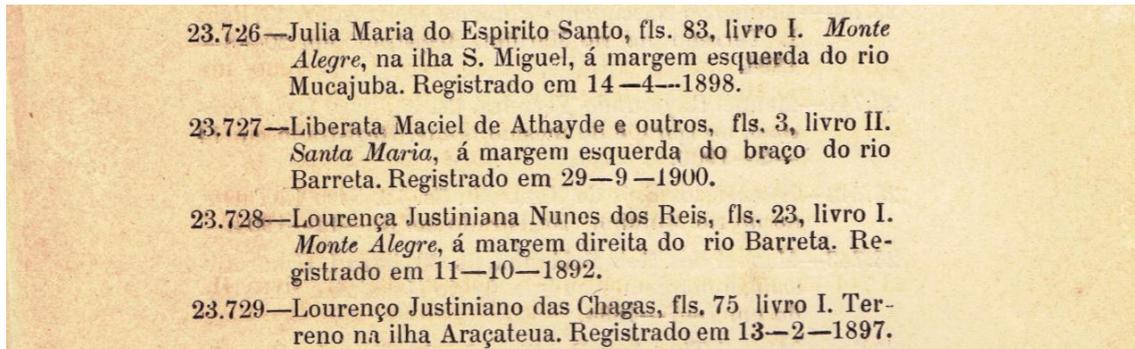
Tais detalhes de organização governamental mostram Belém como um polo de importância histórica, e esses registros foram as ferramentas que me beneficiaram como pesquisador para traçar e compreender a história registrada e a história que está na memória dos interlocutores. Os registros se cruzam com os relatos orais desta tese, mais especificamente com de Monte Alegre. No entanto ainda construirei a história de São Caetano de Odíveas mais adiante, pois a comunidade tem uma forte interlocução com a sede municipal, e não descrever tal história seria uma imprudência com o comprometimento científico na construção desta tese.

Até 1850, o registro de terras no Brasil era desorganizado e a Lei de Terras, Lei nº 601, de 18 de novembro de 1850, surgiu como tentativa e alternativa de organização de propriedades privadas no Brasil, assim como outros propósitos políticos estratégicos. Apesar da lei, poucos municípios dispunham de títulos de terra, pois o estado ainda não estava presente para registrar tais propriedades, contudo existe registro de propriedade de terra em Monte Alegre da Barreta em 1892 (Figura 21), evidenciando a importância e a presença do estado paraense nos municípios que proporcionavam capitalização para o estado a partir de recursos naturais.

Consultando mais uma vez obras raras no acervo on-line da biblioteca Arthur Vianna, foi possível acessar o registro de terras intitulado “Índice Geral dos Registros de Terras do Estado do Pará” (MUNIZ, 1909). Neste registro consta o nome da senhora Lourença Justiniana Nunes dos Reis. Esta senhora, de acordo com histórias que a sra.

Jerusa conta, ela foi a mulher que vendeu as primeiras terras aos seus bisavôs. O registro de terras está como segue: “23.728 – Lourença Justiniana Nunes dos Reis, fls. 23, livro I. Monte Alegre, à margem direita do rio Barreta. Registrado em 11-10-1892” (MUNIZ, 1909, p. 231).

Figura 21. Registro de terras com a propriedade na comunidade de Monte Alegre da Barreta, no século XIX.



Fonte: Muniz (1909, p. 231).

Em outro momento, os relatos orais dos moradores também se cruzam com os registros históricos. A sra. Marita e alguns outros moradores mais antigos, especialmente os de mais de 70 anos, dizem que seus pais, tios e avós nascidos na comunidade são da época da varíola. Afirmam em seus relatos o trágico momento desta doença que atravessou o estado do Pará e também Monte Alegre. A mortalidade era tão grande que foi necessário construir um cemitério para os mortos pela doença, pois a varíola era altamente infecciosa. Em conversas com a sra. Marita, ela me contava que sabia a data exata do nascimento do pai, pois foi o ano em que a doença chegou à comunidade.

Marita: eu sei muito bem quando foi a varíola aqui, porque foi no mesmo ano que meu pai nasceu, e ele nasceu na época da varíola, 1905. Muita gente morreu, todos iam pegar ajuda do governo onde é a estrada agora, eles mandavam de barco medicamento e também enfermeiras *pra* tratar dos doentes. Foi uma época difícil, minha *vó* contava, foi uma época que muita gente morreu, quase que se acaba toda a comunidade, porque a varíola é muito contagiosa e depois de um estágio mata, *né?* Ela me contava que eles iam lá *pro* centro [centro é uma terminologia do campesinato amazônico que faz referência ao centro da mata, ou seja, um lugar distanciado do povoado] *pra* cuidar dos doentes, aí lá tinha enfermeira e tratamento.

Pesquisador: mas se era infecciosa, essas enfermeiras não ficavam doentes também?

Marita: não porque elas já estavam vacinadas e faziam um tratamento *pra* não ficarem doentes também. Mas meu pai me contou assim, que eles tinham que ficar longe da população porque era muito contagioso e podia matar até a comunidade inteira. Antes eles enterravam os mortos num lugarzinho aqui próximo mesmo, ali onde é a roça da comadre, mas aí com tantos mortos contaminados, tiveram que transferir para onde é agora o outro cemitério,

senão poderia infectar os moradores, entendeu? Essa é a história desse cemitério também.

O sr. Sancho contou também que o sr. Amor, marido da sra. Marita, seu sogro, um grande fazedor de farinha, falava que seus avós e pais sofreram com a varíola e onde eles faziam as roças era onde as pessoas se isolavam para serem tratadas pelos agentes de saúde. É de costume que homens e mulheres passem a noite na casa de farinha para otimizar os trabalhos na roça, e nas noites, as conversas sobre o passado são intensas. O sr. Sancho conta que essas conversas eram os momentos de construção de conhecimento e a passagem de ensinamentos dos mais velhos aos mais novos.

A varíola foi uma doença que assombrou o estado do Pará entre 1851 e 1905, passando por sete epidemias em períodos diferentes, Mesmo com o relatório elaborado por Arthur Vianna, em 1906, a pedido do governador do estado Augusto Montenegro, não se conhece de fato o verdadeiro número de mortes pela doença na capital Belém, muito menos no interior do estado. No entanto houve um esforço do autor em compilar e pesquisar os óbitos das sete epidemias que aconteceram no estado e elaborar um relatório não somente da varíola, mas de todas as epidemias do Pará, do ano de 1650 a 1902, quando o relatório foi solicitado (VIANNA, 1906).

O combate à epidemia se dava por prevenção e tratamentos disponibilizados pelo governo que, segundo registros, foram os mais diversos nas diferentes epidemias. Monte Alegre se insere na última epidemia, e nessa época o Brasil já era república e o estado do Pará, governado por Augusto Montenegro. Belém passava pelo seu auge econômico de urbanização e modernização. Nesse sentido, dispôs nessa última epidemia de infraestrutura sanitária e médica para lidar de modo mais eficiente. As medidas urgentes e preventivas tomadas pelo governo foram: higienização pública, isolamento dos infecciosos, tratamento nos centros hospitalares construídos exclusivamente para doenças infecciosas e epidêmicas, assim como o envio de medicamentos e vacinas aos interiores do estado no intento de controlar e exterminar a doença (VIANNA, 1906). Essas medidas foram rapidamente efetuadas, no entanto, mesmo com essa infraestrutura e ação pública, a sétima e última epidemia matou mais de 600 pessoas só na capital (VIANNA, 1906).

Os registros do século XX já mais completos. O Brasil já era república e se iniciou a época de organização política em relação aos municípios. São Caetano de Odivelas foi um município que passou por desentendimentos políticos que fizeram com que fosse elevado a município e posteriormente destituído, fato muito bem relatado por

uma pessoa especificamente. Para tanto, finalmente, uma última obra deve ser referenciada, e em minha opinião, valorizada e registrada de maneira integral, pois, é de um historiador nascido em São Caetano de Odivelas que dedicou grande parte de sua vida pesquisando sobre o lugar, sendo alguém que dispõe de reconhecimento local como o historiador que domina os fatos sobre São Caetano de Odivelas: Raimundo de Sousa Rodrigues, o “Castilho” em sua obra “Resenha histórica: São Caetano de Odivelas – Pará” (2002).

Em minha estada em São Caetano, nos momentos em que eu apenas estava de passagem, conversando com feirantes, comprando peixe e caranguejo, ou fazendo compras no mercado, também conversando com pessoas ligadas ao poder público e da biblioteca reaberta recentemente, todos sempre faziam menção a “Castilho”, complementando com: “Ele que escreveu e sabe a história de São Caetano como ela é de verdade”. Existe o reconhecimento como estudioso comprometido em dar uma história aos moradores de São Caetano, pois os registros são poucos e cheios de lacunas. Os relatos se baseavam em algo que alguém ouviu falar, e por esse motivo “Castilho” dedicou-se a escrever. A apresentação do livro elucida a angústia e a solidariedade com seus conterrâneos em dispor de uma origem, de um lugar, de uma história:

Visando em contribuir para que meus conterrâneos conheçam com maiores detalhes os fatos que deram origem a nossos acervos culturais, procurei em pesquisas e com a ajuda de amigos, buscar o que sempre nos interessou a respeito de tais fatos. Também, quis escrever biografias, de algumas pessoas que fizeram e fazem a história de São Caetano. Quero deixar neste trabalho, resposta para muitos estudiosos que por ventura, amanhã, precisem saber um pouco da cultura de nosso município. (RODRIGUES, 2002).

A seguir, apresento a primeira seção do livro de Rodrigues (2002, p. 11-14), “Resenha histórica: São Caetano de Odivelas – Pará”.

LOCALIZAÇÃO E FUNDAÇÃO: São Caetano de Odivelas, do Estado do Pará, situado no nordeste paraense, região do Salgado, percorrido de Norte a Sul pelo rio Mojuim, este, banhando a sede do município. Distante da Capital do Estado, 110 km em linha reta, numa área de 464 km², e possuindo 15.616 habitantes (IBGE, 2000), tendo como principal fonte de economia, a pesca, a agricultura e a exportação de caranguejo.

LIMITES: Limita-se ao Norte com o Oceano Atlântico, a Leste e Sul com Curuçá, São João da Ponta e Santo Antônio do Tauá, a Oeste com Vigia de Nazaré.

As origens do município de São Caetano de Odivelas lembram a presença de frades integrantes da Consagração dos Jesuítas (Companhia de Jesus). Os mesmos batizaram a área onde fixaram seu local de evangelização como sendo São Caetano, e a partir do qual começou se desenvolvimento.

No local da vila de São Caetano, fundaram no dia 7 de agosto de 1735, uma importante fazenda com a denominação de São Caetano de Odivelas. O nome São Caetano, originou-se devido o dia 7 de agosto ser o dia de São Caetano, e Odivelas em homenagem a uma cidade de Portugal com o mesmo nome e também terra natal do Frei Filipe, coordenador da Congregação Jesuíta local. Esta fazenda de gado localizava-se à margem do Rio Mojuim, a 11 km de sua foz, na qual hoje se assenta a sede do município.

Em obediência à Lei de 6 de junho de 1755, Francisco Xavier de Mendonça Furtado concedeu-lhe em 1757 o título de lugar.

Com o advento da Lei Pombalina, o desembargador Feliciano Ramos Nobre Moura, juiz de fora de Belém, por ordem do Governado, em 1760, partindo de Vigia lá aportou, sequestrando esta fazenda e a de Tabatinga que foram entregues à administração de prepostos do Governo Colonial.

Em 1756, diz um relatório da época:

“as casas de São Caetano são menos, mas muito bem situadas, e os moradores com muito fervor e zelo estão fazendo a sua igreja de que muitos necessitam, e o vigário que clérigo com toda a diligência assistindo a obra, e já tem a capela-mor acabada e coberta, mas por entaipar vão continuando a fatura do corpo da igreja”.

Em 1813, Manoel de Sousa Alves oficiou o governo do Estado do Grão-Pará que tinha notícia da existência de um grande mocambo de negros nas cabeceiras do rio Mojuim, os quais faziam depredações nos sítios existentes entre os rios Mojuim e Mocajuba, havendo sido determinada uma grande batida na zona para extingui-lo.

Na divisão da província em termos e comarcas, em 1833, ficou como parte integrante do termo e município de Vigia de Nazaré, como freguesia sob a invocação de São Caetano, até 1872, quando a Lei número 707, de 5 de novembro outorgou-lhe o predicamento de Vila, instituindo o município. Quase dois anos se passaram sem que tivesse execução àquela disposição legal. A Lei provincial número 707 de 5 de novembro de 1872, outorgou-lhe o predicamento de Vila, porém, esta lei não foi cumprida, até que em 1874 o governo provincial determinou à Câmara da Vigia que providenciasse sobre a instalação do município, não somente quanto à eleição de

Vereadores da Câmara, como quanto a casa e mobiliário condignos, para o fiel cumprimento da lei de 1872.

O presidente da Câmara da Vigia, Antônio José do Carmo Barriga, transportou-se à nova Vila, e, em 28 de agosto de 1874, depois de preenchidas as formalidades legais, em uma casa particular, com mobiliário e casa emprestados, instalou o novo município, juramentando e dando posse ao Vereador Inácio Maciel Ferreira – segundo mais votado na eleição para vereador da nova Câmara, sendo este o primeiro prefeito da Vila.

Este, sem ter conseguido reunir a Câmara, oficiou ao então presidente da província, Dr. Pedro Vicente de Azevedo, informando que em 1874 o município não tinha casa para o funcionamento da Câmara, e não tinha rendas arrecadadas, uma vez que o município de Vigia havia arrecadado tudo; assim como o Presidente da Câmara de Vigia, depois de tê-lo juramentado e empossado, retirou-se, sem entregar-lhe os livros de qualificação e desmanchado a casa em que lhe havia dado posse.

Sozinho, sem casa para a Câmara, sem vereadores que o auxiliasse, sem livros e sem dinheiro para as primeiras instalações, Inácio Maciel Ferreira teve que arcar com uma infinidade de dificuldades, para resolver, as quais contou com a surdez do governado provincial e com a inércia da Câmara de Vigia, que não lhe resistiu a renda que arrecadara.

Somente em 15 de janeiro de 1875, depois de muitas horas de desânimo, reuniram-se os vereadores Manoel Joaquim Marques Garça, Francisco das Chagas, Manoel do Carmo Ataíde e Diniz Joaquim Maciel, sob a presidência de Maciel Ferreira, o paladino da instalação do município, em uma primeira sessão da nova Câmara, à qual, já quase no fim, compareceu o vereador mais votado, Alferes Francisco Antônio da Rocha, que assumiu a presidência, para o encerramento da sessão, depois de nomeado o secretário da Câmara, Bernardo Ferreira dos Santos.

Não obstante o Alferes Francisco Antônio da Rocha ter sido o mais votado e por lei o primeiro presidente da Câmara, aquele que de fato trabalhou para definitiva instalação do município e arcou com todas as dificuldades iniciais foi Inácio Maciel Ferreira.

Dos primeiros vereadores eleitos fez parte também Antônio de Paula Gurjão, que por estar doente, não compareceu à sessão de 15 de janeiro, mas que muito trabalhou depois.

Com a proclamação da República, o Estado enviou a São Caetano de Odivelas um governo provisório representado pelo comissário Gonçalo de Lima Ferreira.

Não tendo os vereadores da Câmara resolvido fazer a adesão ao novo regime, tomou a iniciativa desse fato Domingos Ramos Ferreira das Chagas, antigo vereador, que convocou, sob sua presidência, uma sessão popular no dia 23 de novembro de 1889, com a presença de João Brás de Sousa, secretário da Câmara. A fim de constituir a mesa de Assembleia, indicou para formá-la os cidadãos: João Rodrigues dos Santos, Cipriano Ferreira Dalmacio e Raimundo Ferreira Rodrigues, que convidaram o comissário do governo provisório Gonçalo de Lima Ferreira a fazer parte da reunião. Com grande concorrência de munícipes foi resolvida a adesão do município, imediatamente comunicada ao governo do Estado.

Nos primeiros anos da República, o governo provisório do estado do Pará dissolveu a Câmara Municipal, mediante a promulgação do Decreto número 100 de 13 de março de 1890, criando através do Decreto número 101, também, de 13 de março de 1890, o Conselho de Intendência Municipal, que foi instalado no dia 26 de março de 1890, sendo o primeiro Intendente o Alferes Francisco Antônio da Rocha, e vogais José Francisco Alves, João Rodrigues dos Santos, Manoel Lima de Ataíde e Manoel Ferreira dos Santos.

A Lei nº 324 de 6 de julho de 1895, assinada pelo Governador Lauro Sodré, dividindo o Estado do Pará civilmente em cidades, vilas e povoações estabeleceu a maneira de elevar qualquer lugar à categoria de povoação, vila ou cidade, concedeu-lhe o predicado de cidade, cuja instalação deu-se a 15 de agosto de 1896. O primeiro Conselho Municipal eleito foi constituído pelo intendente municipal João Rodrigues dos Santos, e pelos vogais Manoel Lins de Ataíde, Cecílio Ricardo Pinheiro de Oliveira, Leonório Antônio de Sousa e André Cursino de Melo.

Pelo Decreto Estadual nº 6, de 06 de novembro de 1930, o município de São Caetano de Odivelas foi extinto, incorporando-se o seu território aos municípios de Curuçá e Vigia.

O Decreto Estadual nº 931, de 22 de março de 1933, restabeleceu São Caetano de Odivelas, na qualidade de subprefeitura. Com a criação de subprefeitura municipal, foram ainda seus titulares: Firmo Albuquerque Godinho, Miguel Teixeira da Silva Nogueira e Serafim Pinto Cardoso.

Restaurado o título de município pela Lei Estadual nº 8 de 31 de outubro de 1933, sendo nomeado prefeito, o tenente José Alves de Sousa Azevedo.

De 1933 a 1935, o município sofreu profundas transformações em sua vida administrativa, funcionando sob as seguintes categorias: coletoria municipal, como titular Sr. Caetano Ferreira Sarmiento, subprefeito, Sr. Artur de Sousa Leal, titular do posto fiscal Sr. João Rodrigues das Chagas.

Segundo os quadros de divisão territorial datados de 31 de dezembro de 1936 e 31 de dezembro de 1937, divide o território em três distritos: São Caetano de Odivelas, Perseverança e São João da Ponta.

Atualmente, o município divide-se em dois territórios: São Caetano de Odivelas e Perseverança, pois, no dia 6 de agosto de 1995, houve um plebiscito para o desmembramento da Vila de São João da Ponta, cuja apuração deu quarenta e nove votos favoráveis, perdendo assim São Caetano de Odivelas, duas grandes vilas: Vila Nova e São João da Ponta e outras localidades menores: Bom Fim, Açú, Quatro Bocas, Coqueiro, Porto Grande, Guarajuba, São Francisco, Deolândia, Brasilândia, Guarumãpucu, Boa Vista, Jacarequara, Aires e Baunilha. A Lei número 5.920 de 28 de dezembro de 1995, assinada pelo Presidente da Assembleia Legislativa, Deputado Zenaldo Coutinho, elevou São João da Ponta à categoria de cidade, cuja instalação deu-se em 1º de janeiro de 1997.

Essa citação integral não está evocada de maneira leviana, ela evidencia o esforço de um morador, nascido em 1933, que viveu resquícios dessa historicidade e que se dedicou a detalhar e dar validade à cronologia sobre a descoberta, o estabelecimento dos portugueses e a fundação de São Caetano de Odivelas, uma pesquisa embasada em documentos históricos e a partir das biografias e da história oral dos moradores mais antigos. “Castilho” conheceu esses protagonistas e estabeleceu interlocução com eles, especialmente com seus parentes contemporâneos. No final do livro, elabora uma compilação biográfica de muitos odivelenses que ele conheceu e que construíram a localidade como ela é atualmente.

Para tanto, o valor agregado a esses relatos é em verdade uma memória articulada a documentos históricos que construíram esse livro que está repleto de informações e relatos instigantes. Dando algum crivo acadêmico, essa obra surge como uma história oral-escrita, cumpre uma função social, e acredito que não pode ser levada como legitimidade singular da história, mas compõe certamente uma faceta da história um tanto brilhante e cativante por parte da narrativa de “Castilho”. Esse livro traz luz a uma história conhecida e reconhecida pelos seus habitantes.

Finalmente, a próxima seção emprega a história oral como estratégia metodológica para fundamentar os relatos e a historicidade da comunidade de Monte Alegre, dando continuidade a uma maneira de situar um lugar macro e, por fim, esmiuçar o micro. Para tanto, a próxima seção expressa os relatos das pessoas mais antigas que ainda moram em Monte Alegre, assim como dá voz também a parte dos adultos que também têm uma singularidade histórica em seu repertório de vida.

5.2 História oral da comunidade pelos próprios moradores

A oralidade traz em seu bojo sensibilidades êmicas de extrema importância que expressam sentido e significado para a história de algo ou alguém, e essa história sempre estará a serviço de sua finalidade social (THOMPSON, 1992). Significa que terá um propósito e uma finalidade social, em verdade a história oral em comunidades e pequenos povoados estará sempre em tênues linhas pelos autores que a professam, pois apesar da história oral de uma comunidade dispor de um esboço macro e de estruturas similares, talvez os detalhes que preenchem a estrutura, quiçá sejam particulares a partir da perspectiva individual de quem a profere – como já mencionado, ela pode estar e provavelmente está a serviço de interesses individuais. Nesse sentido, a história oral pode estar em alguma medida sendo distorcida, inventada, adaptada, deturpada, entre outras formas de modificações, no entanto essa expressão traz consigo riquezas ontológicas e epistêmicas tanto em âmbitos individuais como coletivos.

Emprego essa ferramenta teórica e metodológica para reconstruir a história da comunidade de Monte Alegre. Não consigo elaborar uma escrita que expresse de maneira plena meu incômodo de ser um agente que dá voz a esses interlocutores para registrar e contar sua história, visto que estou me propondo a elaborar uma tese de premissas decoloniais. No entanto me conforto ao refletir pelo meu convívio com eles, que esses mesmos interlocutores não precisam e sequer querem um registro histórico de fato para contar a própria história. Ela segue muito viva nos diálogos dos espaços privados individuais e coletivos dos moradores. Para tanto, esse incômodo que menciono se suaviza, e disponho de mais tranquilidade e fluidez para discorrer um texto histórico da população que ocupa Monte Alegre da Barreta.

Por volta de três meses desenvolvendo meu trabalho de campo, já mais inserido e reconhecido no cotidiano da comunidade, iniciei diálogos sobre a história local, e

como teoriza Paul Thompson (1992), os relatos são diversos, contudo duas estruturas se desenhavam: uma história contada, conhecida e reconhecida pelos mais velhos com mais de 60 anos, e a outra história, pelos mais jovens. Em verdade, ambas são reconhecidas, a dos mais velhos, pelo fato de eles terem convivido com pessoas nascidas em séculos passados, e que conviveram com pessoas mais velhas ainda, e a história era contada exatamente da mesma forma desde então.¹⁰⁵ Essa seria a “verdadeira história” pelo fato de os ancestrais seguirem a tradicionalidade dos relatos e da oralidade, tal como ela foi de fato, pois eles a viveram. Finalmente, existe a história dos mais novos que pouco difere da dos mais antigos, mas se elaborou a partir de algumas pesquisas em registros históricos foi reconhecida pelos órgãos do governo, como o IBGE.¹⁰⁶ São esses dois esboços históricos da comunidade contados pelos moradores.

Como já mencionado neste capítulo, meu primeiro contato com a história da comunidade foi a partir da principal interlocutora deste trabalho, sra. Jerusa. Quando eu lhe perguntei e sempre que tocávamos nesse assunto, ela respondia como um reflexo, como uma introdução decorada antes de contar a origem, que a história que ela conhece é uma, a dos mais antigos, a história que aconteceu de verdade, pois eles estavam lá e assim foi repassada no decorrer dos anos.

Jerusa: [...] a história que eu conheço é porque eu perguntava para os antigos, é uma história diferente da que está no papel. Eu sei uma história diferente da Socorro [sua filha], ela sabe a história, já que as pessoas escreveram e é diferente da que eu sei. Na verdade, eu sei as duas, mas eu conto a que os antigos me contaram, porque eles aprenderam com os mais antigos deles e eles que viviam aqui, *né?* Então eles sabiam a história de verdade [...]. Quem contava essas histórias era o velho Raimundo Reis. Ele nasceu por volta de 1800 ou 1900, ele era bem velho já quando eu ainda era criança, então ele que contava bem a história daqui.

Ela faz uma referência geracional da comunidade, denominando as pessoas mais velhas que ocuparam aquela terra. A sra. Jerusa é uma das moradoras mais velhas da comunidade, com 79 anos, e é filha de pessoas que nasceram em Monte Alegre: a família Reis, que está há muitos anos na comunidade e é colocada como a primeira família de fato a morar ali.

¹⁰⁵ Paul Thompson (1992) afirma que a história oral é dinâmica e se transforma, assim, mesmo que atualmente se diga que a história atual é a mesma contada há pelo menos um século, compreendo que foi adaptada e transformada.

¹⁰⁶ Em verdade, são os registros da ocupação da Amazônia e da região a qual Monte Alegre/São Caetano está inserida, pois a diferença é a apresentação da história. Contaria um pouco mais, mas a verdade é que as diferenças são tão pequenas que realmente não faz diferença. De fato, só há o arrogo sobre documentos que respaldam as missões jesuítas, e nada mais sobre a localidade real.

A sra. Jerusa conta que seus tataravós por parte de mãe nasceram na comunidade, mas não expressa de maneira clara se a geração acima deles foi a primeira a viver na localidade. O sr. Sancho, de 68 anos, também conhecido como Sanchinho, seu primo, endossa a versão parental e histórica, pois seu pai, Sancho, também contava-lhe as mesmas histórias. Estive por muitas noites e tardes conversando com sra. Jerusa em sua mesa, onde almoçávamos e jantávamos, sobre quem foram os primeiros moradores e qual era o período em que eles viveram. Concluímos que os primeiros moradores provavelmente chegaram na região por volta de 1840, pois, pela reconstrução geracional, essa era a data aproximada que seus tataravós tinham nascido e como não se conhecia precisamente a história dos antepassados deles, concluiu-se esta data como a inicial. Contudo ela afirma que há possibilidades de que a comunidade seja mais antiga.

Jerusa: A família Reis foi a primeira sim, junto com o jesuíta que veio *pra* cá. Porque primeiro vieram os trabalhadores do padre, daí Pererú já existia e vieram de lá os primeiros reis. Daí quando o padre morreu e veio deixar as terras *pros* trabalhadores daqui, aí que os reis vieram, porque aí já ia ter terra *pra* eles morarem. E meus *tataravôs* por parte de mãe nasceram aqui, então é possível que aqui tenha sido habitado antes mesmo de 1840. Mas eu não sei, isso eles não contavam direito, só sei que essa comunidade é muito antiga sim.

Desse modo, as pessoas com quem estabeleci interlocução histórica de mais de 60 anos são supostamente a quinta geração da comunidade de Monte Alegre. O sr. Raimundo Nunes Reis, que é a terceira geração, nasceu aproximadamente em meados de 1880. A sra. Jerusa, sua sobrinha-neta, é a quinta geração. Ela é uma pessoa que relativamente conhece a literatura que descreve a região do salgado, a constituição da região assim como o município de São Caetano de Odivelas. No entanto ela descreve a história da comunidade de maneira distinta da contada pela literatura, mesmo não negando a literatura, apenas subtraindo dela alguns pontos que ela mesma classifica como interessantes e verdadeiros. Sua descrição perpassa pela história oral dos antigos e dela mesma.

Jerusa: Eu conto o que ele [Raimundo Reis] me contava, porque eu contava para os meus alunos e se eles me perguntassem eu precisava saber, *né?* Ele contou assim: chegou um jesuíta aqui, só um, era um padre. Aí ele veio especular o lugar, como se dizia antigamente, *pra* explorar. Aí ele achou o lugar bonito e quis colonizar. Quando ele voltou, já voltou com duas canoas, dessas veleiras, chamada *vigilenga*, aí ele trouxe duas famílias que não são as que moram aqui ainda [ela quer dizer que não são as famílias que hoje ocupam a comunidade, ou seja, Reis, Moraes e Barros]. Aí chegando ele roçou e fez um barracão e eles bateram parede e, que como hoje em dia chama, *taipa*. Aí bem no meio da casa tinha um corredor grande, era quarto *pra* direita, quarto *pra* esquerda, também tinha cozinha. Então essas duas famílias foram se multiplicando. E o que esse padre trouxe *pra* cá: semente

de seringa, semente de café e cana-de-açúcar. Isso que o velho falava, e eu acredito, porque quando eu nasci, em 1939, eu conheci ainda seringal aqui, este pai do Sanchinho cortava seringa e ele pedia *pra* gente juntar caroço de... como era mesmo o nome... tem muito na beira do rio... esqueci... A gente queria ganhar dinheiro, sabe como é a molecada, ele pagava *pra* gente juntar *pra* ele esse caroço, então ele cortava a seringa, o pai dele saía daqui duas horas da madrugada com uma lamparina na cabeça. Aí ele vendia a borracha *pro* banco da borracha. Ele rodeava lá tudo pelo centro no mato, quando terminava, ele ia voltando pegando aquele leite e botando na vasilha, e ia botando, e ia botando no fogo com a semente que ele comprava da gente *pra* fazer fumaça, ia rodando a borracha e fazia aquele rolo grandão *pra* vender lá em Belém. Era muita borracha. Aí sim, o tio Raimundo era mais velho que o tio Sancho, e era assim que ele contava. Trouxeram a semente da seringa, do café e da cana-de-açúcar, aí foram roçando e foram plantando. Eu estou com 79 anos, eu ainda me lembro que aqui em Monte Alegre, até os meus 14 anos, tinha lugar que era cafezal fechado, era muito café. Ali onde o Fernando mora, sumia de cafezal, porque antigamente não comprávamos café, as pessoas não compravam café, tiravam sacas e sacas de café, nunca se comprou café. Eu, quando morava na Vígia, dando aula no Bibas [Escola Estadual de Ensino Fundamental Professora Ester Nunes Bibas], vinha *pra* cá visitar e passar um tempo com a família e já levava o café torrado *pra* minha casa. Às vezes eu botava num pilão lá do lado de casa que era bem enxuto e pilava lá mesmo meu café, porque antigamente não se comprava café não. Todo o café era da colheita deles mesmo. A cana-de-açúcar foi só na época dos antigos mesmo, porque eu não vi, mas a seringa e o café, sim. Olha, tinha um padre Edmundo, ele se deu muito em São Caetano, ele gostava da mamãe, porque minha mãe era da igreja também, Aí ele disse: “Olha, Doca, tu não sabes o que eu vou te contar. Porque eu fui a São Paulo, fui fazer uma pesquisa e tu não sabes que os primeiros pés de café que foi *pra* lá *pra* São Paulo veio daqui de Monte Alegre da Barreta”. Aí isso tudo só mostra que era verdade o que os antigos contavam, *né?* Mas essa geração deles foi se acabando. Mas voltando *pra* história do nome. Depois de rebocarem a casa toda, eles escreveram na massa mole da parede ainda “Monte Alegre”, porque eles queriam dizer que era um monte de gente alegre. Essa expressão ainda existe, *né?* A gente sai por aí e na conversa fala: “Eras, fui num lugar e tinha um monte de gente alegre”, então é isso. Como era só uma casa, aí era todo mundo morando junto ainda, era só uma casa *pra* duas famílias. Então era muito barulho na casa e todo mundo feliz, trabalhando e plantando, então ficou Monte Alegre. A Socorro já conta diferente, ela fala que não, mas eu digo para ela: “Não, Socorro, tu és minha filha, eu sou mais velha que tu, então é assim, porque os meus antepassados que me contavam isso e a gente acredita porque era verdade.

Na tentativa de reconstruir historicamente Monte Alegre, inseri-me em leituras e registros históricos da colonização da Amazônia, mas infelizmente os registros produzidos pelos jesuítas sofreram com a não preservação e com a deportação das propriedades deles, dificultando o acesso a documentos formais de 1759 a 1850. Pouco se produziu e registrou na região amazônica, no entanto, como já referenciado na seção anterior, encontrei nos registros de terra a tia-avó da sra. Jerusa, irmã do sr. Raimundo, Lourença Justiniana Nunes dos Reis. Esse foi o único registro da localidade além das breves descrições municipais dos relatórios do governo do Pará e da cidade de Belém, no período de 1890 a 1919, disponíveis nos arquivos de obras raras na biblioteca Arthur

Vianna. Esses arquivos serão a ponte da descrição histórica do estado do Pará com a história oral apresentada nesta seção.

O relato da sra. Jerusa e dos que a endossam trazem perspectivas do diálogo entre humanos e natureza. As histórias se baseiam em detalhes dessa relação e do viver amazônico. Expressões que se materializam no modo de vida, como roçar, plantar, colher, pilar, e que não são aleatórias e nem utilizadas à toa ou em vão, mas são construídas em uma memória e em um imaginário que dá vida e legitimidade ao viver e à trajetória. Assim como transcende valores legitimados por eles mesmos como o saber fazer dessas atividades. Outro grande exemplo desses valores presentes na história oral perpassa por uma das conversas que tive com o sr. Sanchinho, e ele me contava como historicamente a pesca foi importante para os moradores da comunidade. Essa vila se construiu na base da pesca, apesar de ter tido início colonizador no cultivo e na extração das drogas do sertão. Para a sra. Jerusa, o peixe entrava em segundo plano, pois seu cotidiano na pesca era de consumo. O sr. Sanchinho me relatava que seu pai não era pescador de embarcação, pescava para consumo, e se sobrava, vendia, contudo havia outros pescadores, e denominou mais de dez da geração de seu pai. Fazendo leitura dos registros governamentais de Augusto Montenegro, São Caetano de Odivelas protagonizava com Vigia de Nazaré uma exportação altíssima de pescados, e Monte Alegre compunha essa exportação.

Como ouvi de início somente o que os mais velhos diziam, o que me intrigava era o que os mais novos contavam de diferente. A história dos mais velhos é encantadora e envolvente, não sei descrever precisamente meu sentimento ao ouvi-la, parece simplesmente mágico e satisfatório, entretanto eu deveria ouvir outras versões.

Fui conversar a sra. Rosângela e a sra. Socorro, ambas da família Reis. São primas e foram criadas juntas pela sra. Jerusa. Ambas concluíram o ensino médio e fizeram especializações para o campo oferecido pelos programas federais. As duas estão entre os 45 e 55 anos. O processo de especialização na educação trouxe a elas uma sede pelo rigor da história, pois ela deve ser contada não somente pelos fatos que aconteceram e estão na memória das gerações, mas por algo mais palpável e preciso.

As duas senhoras reproduzem perspectivas ontológicas colonizadoras, muitas vezes presas a escrutínios da academia. Elas me contavam uma história que apresentarei mais adiante, mas antes trago também um trabalho escolar da década de 1990 desenvolvido por duas alunas de Monte Alegre, a sra. Rosângela Reis e a sra. Ivone Moraes. O documento integral descreve de maneira adaptada e resumida uma história

formal a partir de uma enciclopédia e de um registro¹⁰⁷ de moradores antigos sobre Monte Alegre. A sra. Rosângela, hoje com aproximadamente 50 anos, disponibilizou esse documento de quando estudou em Vigia de Nazaré, durante a conclusão de um curso de capacitação para professores de áreas rurais. Trata-se de um trabalho avaliativo complementar no qual ela descreveria a história do seu lugar de nascimento.

Escola Estadual 1º e 2º Grau “Des. Osvaldo Brito de Farias”

Equipe: Rosângela e Ivone

ORIGEM DE MONTE ALEGRE DA BARRETA

Monte Alegre da Barreta era propriedade de um padre de nome Martinho, o mesmo residia em Soure (Marajó). Próximo à beira-mar da povoação existia um monte de terra, nesse local o padre mandou construir um casarão com 5.000 telhas de barro, cujo caminho passava por dentro da casa, como ficava de frente para o mar e dava uma vista alegre deu o nome de Casa de Monte Alegre.

O padre Martinho não tinha herdeiros, na época não residia ninguém no lugar, então ele resolveu falar com uma família da localidade de Alto Camapú, o sr. Manoel dos Reis e sra. Maria Vitória Moraes dos Reis. Ele entregou a casa para eles morarem e o terreno para eles cultivarem, e retornou para Soure.

A família chegou para tomar posse da casa e do terreno no século XVIII.

Com o passar do tempo, a família foi aumentando e o padre, antes de falecer, fez uma viagem a Monte Alegre, exclusivamente para doar a casa e o terreno para a família que ali estava situada.

Foi então que começaram a chegar algumas famílias de fora, o novo proprietário do terreno começou a doar pedaços de terra, para fazerem suas casas, e a população foi crescendo.

Porém, no ano de 1905, Monte Alegre sofreu uma grande epidemia com a doença varíola, matando quase todas as pessoas, foram poucas as pessoas que sobreviveram para contar o drama da doença.

Novamente começaram a chegar as famílias e os herdeiros começaram a fazer as casas, com isso as pessoas foram se casando e a população foi se multiplicando.

¹⁰⁷ Esses registros eram produzidos pelo sr. Mimo Moraes, tio-avô da sra. Ivone, um artista compositor que, segundo o sr. Lourival, seu sobrinho, era muito inteligente e estava à frente do seu tempo. No entanto não tive acesso a esses documentos, infelizmente se perderam com o tempo.

No ano de 1891, deu-se a passagem da cabanagem, se apossando de joias das famílias, nesse período já existiam 7 famílias que habitavam o mesmo lugar.

A religião que sempre predominou foi a católica, sendo que a primeira igreja construída foi de pau-a-pique e coberta de palha. A primeira missa foi celebrada pelo padre Alcides Paranhos, vigário da cidade de Vigia, em agosto de 1929.

Alguns anos atrás Monte Alegre já teve engenho de cana-de-açúcar e a padaria cujo o proprietário era o padre Martinho, só que não deram bons lucros.

As famílias que moravam nesta povoação viviam da pesca e do cultivo da terra, as mesmas faziam várias plantações de café, que chegou a oportunidade de exportarem algumas sementes para São Paulo, para fazerem plantações. Ainda hoje existe plantações de café em nosso lugar.

A comunidade conta desse período até hoje, com os seguintes professores:

- Joao de Barros, Maria Modesto de Moraes, Margarida Pinheiro de Moraes, Maria Tolosa Barbosa (Liló), Raimunda Chagas, Maria Francisca Palha, Maria Jerusalina dos Reis Pinheiro, Alzira Maciel dos Reis, Ivone Maria Maciel de Moraes e Rosângela Cristina dos Reis Ferreira.

A população já evoluiu muito, hoje ela tem 55 casas, um posto médico, uma escola com duas salas de aula, uma igreja, três mercearias, uma sede social, um campo de futebol (estádio Lourival Costa de Moraes) e um cemitério (São João). Existem 48 famílias e 280 habitantes permanentes.

Alguns filhos do lugar tiveram que deixar seus lares, devidamente pensando num futuro melhor, ou seja, estudo e emprego.

Também por duas legislaturas nossa Comunidade tem um vereador na câmara do nosso município, São Caetano de Odiveiras, sr. Sancho Nunes dos Reis Filho, o mesmo pertence à família Reis, considerada a primeira família de Monte Alegre da Barreta. Temos dois clubes esportivos, um masculino, Atlético Monte Alegrense Futebol Clube, um feminino, Clube de Jovens, Clube de Mães “Coração de Maria”, pré-catequese, clube infantil. Festas tradicionais: festa Santa Maria (31 de maio), São Pedro (29 de junho) e aniversário do Atlético Monte Alegrense (24 de dezembro).

Há pessoas que contribuem na comunidade com suas profissões: carpinteiros, eletricitas, pescadores, pedreiros, enfermeiras, professores etc.

A população se mantém da pesca, agricultura, aposentadoria rural, pensões.

Através da pesquisa concluímos que a população de Monte Alegre mede 1000 metros de comprimento com 400 metros de largura, fica situada à margem direita do rio

Barreta. O rio Barreta que banha esta povoação nasce na campina que pertence ao sr. Baraona (já falecido), limita-se com o município de Vigia e deságua no oceano Atlântico.

A energia elétrica foi liberada no mandato do Sr. Governador Hélio Gueiros, com o apoio do prefeito Sr. Pedro Paulo, através do requerimento do vereador Sancho Nunes, foi inaugurada no dia 31/12/91.

A vegetação que predomina na povoação são várias, como: manguezais, seringais, mangueirais etc. Inclusive no fundo do terreno da povoação ainda existe mata de várzea em preservação. O clima de Monte Alegre é equatorial (quente e úmido), bastante chuvoso no período de fevereiro a maio.

As pessoas de meia-idade divergem um pouco dos mais velhos a partir de um discurso que demanda legitimidade de registro histórico. Não se pode contar uma história sem registros, mesmo que ela seja uma versão dentre tantas da mesma, ou seja, uma história que perpassa diversos prismas de interesse (THOMPSON, 1992). Os mais jovens se respaldam em alguns registros históricos de órgãos oficiais, como o IBGE, e os mais velhos prendem-se à história oral que lhes foi passada. Contudo percebe-se que as histórias se assemelham.

Os adolescentes e os jovens adultos apreciam ambas as versões. Certa vez, fui fazer um telefonema à noite e o lugar que melhor recebe o sinal de celular fica na esquina da rua do cemitério, e lá muitos jovens ficam conversando e utilizando o sinal 3G de seus celulares. Aproveitei para socializar com eles, com os quais pouco havia interagido até aquele momento. Eu me apresentei e alguns já me conheciam de conversas com seus familiares e estavam curiosos para saber o que eu fazia de fato na comunidade. Expliquei que queria conhecer melhor o local e o modo de vida das pessoas, pois era um modo de vida sustentável, pautado em um baixo impacto ambiental e numa relação muito bonita com a natureza. Disse também que estava na etapa de saber a história da comunidade, e eles se mostraram empolgados em discutir sobre isso comigo, queriam ajudar, pois todos eram estudantes e se familiarizaram com a minha condição dizendo: “Estás fazendo um trabalho de faculdade, né?”, respondi que sim, e daí tudo foi fluindo com muito diálogo entre os jovens que estavam lá.

Prontamente mencionaram diversas histórias da comunidade, uns falando que foram seus avós que contaram, outros diziam que leram em um livro em São Caetano de Odivelas. Finalmente, estava estabelecido o debate intenso entre as histórias de São

Caetano, e conseqüentemente de Monte Alegre. Mencionaram o “Castilho”, o velho Raimundo Reis, Wikipédia, um livro de um padre, e assim por diante. Todos tinham opinião sobre o assunto e terminavam na mesma conclusão das duas vertentes da história: ali era um monte de gente alegre, por isso se chamava Monte Alegre.

As histórias são diversas e divergem em alguns detalhes, sempre tomando um rumo social e político conveniente para alguma narrativa, como evidencia Thompson (1992). Apesar das pequenas diferenças e de serem norteadas cada uma por sua temporalidade, a estrutura é a mesma, e é valorizada. As pessoas prezam seu lugar e sua origem, são orgulhosas de onde vivem e tentam reproduzir sua história dando brilho e importância às pessoas que lá viveram. O próximo capítulo versa sobre a compreensão da ciência como um instrumento de colonização do conhecimento e de poder em relação à sociedade hegemônica com as comunidades tradicionais. Proponho um despreendimento de conceitos éticos para dar luz e legitimidade aos conceitos ênicos *sossego* e *gastura*. Assim, a seguir apresento e legitimo o abandono do uso exclusivo de literaturas acadêmicas para dar mais espaços a categorias ênicas e à descrição ontológica dos moradores de Monte Alegre da Barreta.

6. DECOLONIALIDADE DO CONHECIMENTO COMO ALTERNATIVA ONTOLÓGICA DE SE VIVER A VIDA

Os capítulos anteriores fundamentaram o objeto de estudo desta tese atrelado a meu campo e ao exercício de diálogo com os interlocutores desta pesquisa. O próximo capítulo se constrói e se fundamenta como resposta desta tese, e este capítulo desponta como ponte teórica da descrição do campo desenvolvido às conclusões. Assim, aqui me permito forjar a teoria decolonial da antropologia para compreender a ontologia que fundamenta a resposta desta tese. Chamo atenção para um erro fundamental de minha parte, que é a minha incapacidade de construir uma tessitura entre teoria e campo. Essa tessitura densa de teoria com campo foi tentada e ensaiada durante meses dedicados a esse objetivo, sem êxito. Mesmo assim, acredito que a apresentação teórica deste capítulo cumpre a função de apresentação e discussão teórica para o capítulo 7.

Para tanto, o capítulo 6 conduzirá o leitor em um pensamento complexo pautado em quatro etapas de iluminação e compreensão teórica, divididos em dois itens. O primeiro se refere à ciência como construção de conhecimento, assim como fundamenta a antropologia como um conhecimento científico construído a partir da alteridade e capaz de sensibilizar construções de conhecimentos científicos para além de perspectivas coloniais do conhecimento. A segunda seção figura com a corrente decolonial da antropologia como ciência, etapa que protagoniza a transição de compreensão ontológica do nativo amazônico, interlocutores desta tese. Finalmente, construo uma legitimação epistêmica e ontológica a partir de perspectivas dos interlocutores desta tese que desencadeia em conceitos êmicos. A ontologia de populações tradicionais vai além da interpretação do conhecimento científico, são alternativas de construção de conhecimento, tal como é o conhecimento científico, ou seja, uma alternativa de se ver, perceber e compreender o mundo, como a religião, a filosofia entre outras.

Existem muitas formas de se conceber e explicar o mundo, e uma delas é a partir de percepções de populações tradicionais, as quais esta tese se propõe a discutir. Este capítulo articula a gênese da ciência moderna cartesiana, evidenciando diferentes epistemes. Em uma segunda seção, apresenta uma breve perspectiva histórica da antropologia como ciência, e como esta ciência se embasou em uma perspectiva decolonial. Finalmente, ingresso na dicotomia da decolonialidade e apresento uma visão

sobre o caso da decolonialidade como algo impossível, pelo menos ainda no cenário de limitação teórica que atualmente estamos, mas um exercício necessário.

6.1 Iluminando a gênese da ciência moderna e a antropologia como a ciência da alteridade

A ciência moderna como a conhecemos surge no século XVII, e assim como a religião e a filosofia, desponta como mais uma institucionalização de um mesmo fenômeno, o conhecimento. O ser humano sempre esteve engajado em formas de explicar o mundo, e a ciência moderna se propõe a explicar a origem das coisas e suas diversidades. Após o renascimento, as ciências exatas e biológicas tomavam força pelas suas premissas explicativas e comprovavam acontecimentos que proporcionavam uma verdade absoluta (GALVÃO, 2001). René Descartes desponta como o pai da ciência moderna, pois estabelece na ciência uma produção de conhecimento pautada em veracidade e exatidão.

Descartes compreende que a racionalidade advém de questionamentos e a premissa básica de algo ser lócus de uma pesquisa e explicada por um método teorizado é a *dúvida* (DESCARTES, 1979). Nesse sentido, a certeza da ignorância de algo permite duvidar e permite questionamentos que serão respondidos por uma premissa metodológica e teórica que se pode compreender como ciência moderna racionalista.¹⁰⁸ Assim, para Descartes, o primeiro passo para construir um conhecimento científico é tornar absolutamente tudo que nos cerca como dubitável, inclusive aprofundando ainda mais a questão da dúvida como norteadora de análise científica, tornando todo o indubitável a dubitável, pois o conhecimento científico está pautado em teoria e método que permitem chegar a uma resposta científica.

Descartes parte da premissa de que os dogmas sociais e até mesmo os sentidos do ser humano podem ser questionáveis, visto que nossos sentidos podem nos enganar – a visão, por exemplo, pode nos pregar peças. Caso um ser humano esteja em um estábulo no escuro e confunda a silhueta de um cavalo com um emaranhado de galhos e árvores, este desponta como um caso de certeza, mas em um momento, finda em um

¹⁰⁸ O método por ele explicado e cunhado está dividido em quatro etapas: não presumir algo como verdade absoluta; organizar e dividir questionamentos e lacunas que uma pesquisa proporciona, assim nada estará ausente de análise e resposta; iniciar as análises dos questionamentos e dos dados obtidos no decorrer da pesquisa; por fim, revisar e complementar o máximo possível os resultados obtidos a partir desse processo metodológico visando não omitir nenhuma informação (DESCARTES, 1979).

equivoco produzido pelo sentido da visão. O mundo que nos cerca pode ser simplesmente uma alucinação, assim não temos certeza da existência de nada, visto que se nossos sentidos podem pregar-nos peças, então, mesmo que constatado pelos sentidos algum objeto, som, gosto etc., essa constatação pode ser simplesmente uma alucinação produzida pelo cérebro consciente ou inconsciente.

O racionalismo cartesiano está fundado, portanto, na dúvida eterna e explicada a partir da racionalidade científica. O que permite a razão são as sinapses cognitivas, ou seja, o pensamento racional. Desse modo, a ciência moderna racionalista estabelece que a única maneira de se compreender e explicar o mundo é a partir da racionalidade para a qual Descartes cunha a frase “penso, logo existo”. Para pensar é necessário um ser dotado biologicamente de pensamento para existir e executar a ação de pensar. Todo o mundo que nos cerca pode ser uma alucinação, no entanto, para pensar, inevitavelmente é necessário existir, uma causa permite um efeito, a causa de existir permite o efeito de pensar (DESCARTES, 1979).

À medida que o projeto de um novo tipo de conhecimento epistêmico se consolida por meio de um consenso mínimo entre os intelectuais da Europa e suas ramificações em outros continentes, disciplinas, campos e áreas são criadas, permitindo que o conhecimento científico, inicialmente criado como um único corpo de estudiosos,¹⁰⁹ se divida em disciplinas responsáveis pela busca da origem e da explicação da diversidade dos seres e das coisas, cada uma em seu campo, de tal modo que surgem as diversas disciplinas científicas, como a física, a biologia, a geologia entre outras. Com o tempo, elas vão cada vez mais se subdividindo, dando origem a uma variação disciplinar com diferentes abordagens (teoria e método) e objetos. É assim que surge a economia, a ciência política, a psicologia, a química, a zoologia, a botânica e a própria antropologia.

Esse cenário histórico permite compreender que a produção de conhecimento científico traz em seu bojo, considerando as perspectivas históricas estabelecidas até hoje, uma enorme carga de preconceitos construídos pela ontologia europeia.¹¹⁰ A

¹⁰⁹ Um historiador natural era, a um só tempo, biólogo, zoólogo, etnógrafo e médico, por exemplo. Um jurista poderia ser também filósofo, politólogo, sociólogo e, porque não, historiador natural, físico, químico etc. Antes os híbridos estavam assumidamente por toda parte, inclusive dentro da Ciência.

¹¹⁰ Existem discussões muito mais densas sobre o assunto, no entanto Ribeiro e Escobar, em sua obra *Antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder* (2008), abordam a perspectiva de superioridade acadêmica entre as ciências, mais especificamente entre as antropologias desenvolvidas no mundo, e uma das perspectivas básicas para que um maior diálogo entre a produção científica de todos os cantos do planeta seja estabelecido, seria justamente a proposta de uma antropologia

ciência na atualidade mostra-se ainda muito influenciada pelo racionalismo de René Descartes. Trata-se de um conhecimento explicativo do mundo, ou seja, para explicar qualquer acontecimento, precisa-se comprovar pela razão a partir da perspectiva causa e efeito. Utilizarei como exemplo uma situação comum em cenários amazônicos, relatado por um morador da comunidade de Cachoeira, município de São Caetano de Odivelas, em uma viagem de campo que realizei em 2016.

[...] eu saí catar caranguejo e fiquei lá catando, depende da maré. Às vezes saio cedo, às vezes à tarde, às vezes saio de madrugada também, depende. Fui lá, e na hora de voltar eu não *tava* conseguindo, me perdi, varei a noite no mangal, fiquei lá preso.

Pesquisador: Mas como não conseguiu voltar?

Entrevistado: Eu me perdi, começou o assobio da Matinta, e eu me perdi, ela me enganou. Aí eu fiquei lá no mangal tentando sair... hummm... tu sabes o que é se perder no mangal? *Pra* sair é só de manhã e eu fui besta, fiquei tentando sair, fui varar lá na outra comunidade lá.

Pesquisador: Tu foste varar *pra* lá? [Ele se referia à comunidade de Alto Pererú, uma comunidade a aproximadamente cinco quilômetros de distância.]

Entrevistado: É por isso que não pode ser ganancioso. A gente acaba perdendo o tempo da pescaria, começa a despescar caranguejo *pra* caramba [risos], aí quando vê já tenta voltar e não consegue, anoitece e a Matinta te engana, essa daí minha esposa ficou preocupada *pra* caramba. Até porque eu fui me achar já lá *praquela* comunidade, sabes quanto é daqui *pra* lá? É longe... Anda *pra* caramba.

A lenda da Matinta Perera é sobre uma senhora muito velha que vaga pelas matas amazônicas pedindo por fumo e outras coisas. Caso uma pessoa negue ajuda, ela retorna à noite na casa da pessoa em forma de pássaro para cobrar. Ela assobia para amedrontar ou confundir a pessoa, no entanto a lenda desencadeia outras situações e cenários, como o do entrevistado em Cachoeira. Na região do salgado amazônico, especialmente nos municípios de Vigia e São Caetano de Odivelas, a lenda da Matinta está baseada em um pássaro que confunde quem desrespeita a natureza ou age de má fé em seus domínios. Pelo relato do pescador, ele pescou em excesso, a ganância dele fez com que a Matinta fosse cobrar o equilíbrio ambiental, assim ela o confundiu com seu assobio para que ele se perdesse e posteriormente tivesse que abrir mão do que havia pescado, pois caso contrário, consequências poderiam ir para além de perder-se na mata.

A história evidencia uma crença local pautada em uma espécie de mescla do que a ciência denomina de religião ou místico atrelado à empiria. Nesse sentido, apesar de o sobrenatural não ser comprovado cientificamente, pois a senhora/pássaro que é a Matinta jamais foi analisada em um “laboratório” para dispor de uma constatação

química e física de sua transformação de mamífero em ave capaz de assobiar para confundir, as pessoas acreditam. Afinal, o que legitima o argumento da existência da Matinta é o assobio que confunde e faz se perder. A Matinta é real e comprovada pelo senso comum amazônico pelo próprio acontecimento na realidade dessa população, pois o pescador ouviu o assobio e após isso perdeu-se em um ambiente de pleno domínio geográfico. A explicação para se baseia em uma episteme empirista e também de causa e efeito, pois segue premissas do real, porque ele jamais se perderia na mata sem que a Matinta tivesse se manifestado, seu assobio não é nenhum devaneio, então a causa e o efeito são reais.

O morador não relata confusões de caminhos quando a Matinta não assobia, mas sim quando ela assobia, e essa vivência, essa empiria, legitima o argumento epistêmico dele. A realidade legitima a produção do conhecimento e da episteme pautada no discurso como população tradicional, afinal se ela não assobia, quer dizer que não está presente fisicamente, tentando confundi-lo; mas quando está assobiando quer dizer que a presença dela é óbvia e que é possível que ele se perca. Ou seja, a própria realidade permite a compreensão e a criação da lenda, visto que a Matinta não se deixa ser vista, mas seu assobio é ouvido, e um dos sentidos que compõe os cinco outros sentidos do ser humano permite a legitimação do suposto fictício em função da realidade. A realidade é um desdobramento da “lenda”,¹¹¹ visto que o sentido da audição permite legitimar um suposto imaginário. O exemplo do entrevistado de Cachoeira pode ser mais uma vez replicado e analisado a partir da seguinte descrição:

[...] a má sorte é resultado de bruxaria, trabalhando conjuntamente com as forças naturais. Se um homem for chifrado por um búfalo, se um celeiro que teve seus suportes minados pelas térmitas lhe cair sobre a cabeça ou se ele contrair uma meningite cérebro-espinal, os Azande afirmarão que o búfalo, o celeiro ou a doença são causas que se conjugam com a bruxaria para matar o homem. A bruxaria não é responsável pelo búfalo, pelo celeiro ou pela doença, pois eles existem por si mesmos; mas ela o é por essa circunstância particular que os coloca em uma relação destrutiva com determinado indivíduo. O celeiro teria caído de qualquer maneira, mas foi por causa da bruxaria que ele caiu num momento dado em que um dado indivíduo descansava embaixo dele [...] (EVANS-PRITCHARD, 1955, p. 418-419).

Esse exemplo elucidada a reflexão anterior, visto que o morador não se perdeu porque um pássaro assobiava, ele se perdeu porque cometeu alguma atitude ruim de modo que a Matinta fosse atrás dele para confundi-lo. A relação dos exemplos é muito

¹¹¹ A palavra está entre parênteses com o intuito de evidenciar minha idiossincrasia científica e empírica. Existe mesmo a Matinta? Eu escolho genuinamente em alguns momentos de minha vida acreditar e em outros, não. É uma ideia difícil de ser compreendida, por isso chamo atenção para a minha pessoa em particular e como essa reflexão é uma idiossincrasia difícil de digerir.

pertinente, visto que o celeiro poderia cair a qualquer outro momento, mas caiu quando o homem estava lá trabalhando, nesse sentido, o mundo real legitima o suposto imaginário, pois caiu justamente por uma situação mística, tal qual a da Matinta. O trabalhador Azande está no celeiro diariamente e passa no local diversas ou poucas horas do dia, contudo um dia o celeiro cai (fato real) e o Azande está lá (um humano ainda sem idade para morrer naturalmente, e morre por um ato de bruxaria, já que não deveria morrer no momento), sofrendo as consequências da bruxaria. O real legitima o imaginário, pois o humano amargou as consequências da bruxaria, pois ele não deveria ter morrido naquele incidente de maneira natural, mas apenas se tivesse sofrido algum ato de bruxaria.

A perspectiva científica cartesiana permite a reflexão de que o pescador se perdeu porque o dia foi escurecendo e ele começou a perder seus pontos de referência para cumprir o trajeto de modo seguro e preciso. Vale elucidar que muitos estudos da neurociência apontam que os sentidos perdem a sensibilidade quando se está em situação de estresse. Para tanto, supõem-se que a crença na Matinta causou transtornos, como medo e estresse, assim a concentração dele ficou diminuta, permitindo que mais detalhes fossem agregados ao cenário, causando a confusão dos caminhos. Nesse sentido, perder-se foi um caso agregado de acontecimentos, na realidade, fatos biológicos, químicos, ambientais que somados proporcionaram uma confusão de caminhos e o pescador se perdeu. A escuridão obnubilou seus sentidos, o canto da Matinta poderia ser um pássaro qualquer, o nervosismo (fator biológico) causou desconcentração na identificação do caminho, e assim por diante. A lenda da Matinta se baseia na preservação do ecossistema, entre tantas outras formas de explicação científica para o caso. Então a legitimação da racionalidade cartesiana está pautada na explicação científica do caso, por exemplo, a Matinta seria um ser humano engendrado de pássaro e atribuído de percepções humanas, com o intuito de prejudicar outro ser humano, o que a partir da ciência seria impossível, visto que ela seria uma mutante.

A ciência toma conotação, portanto, da verdadeira explicação, pois se legitima em uma explicação pautada na veracidade científica e racional de causa e efeito fundada em uma metodologia de análise, teoria de análise e objeto de análise. A ciência nada mais é do que uma, dentre infinitas maneiras de se explicar o mundo, contudo, a partir de sua construção, se tornou a de maior credibilidade e mais fidedigna.

A ciência como a conhecemos e como a nomeamos pode ser entendida como formas de organizações cognitivas mentais que definem um objeto de estudo, uma

teoria de análise e um método aplicado para desenvolver e construir um conhecimento (DESCARTES, 1979). Pode-se chamar esse processo de fazer científico. É importante ressaltar que a ciência não é composta por uma única disciplina, isto é, não se pode pensar ciência como algo singular, pelo contrário, existem diversas ciências e também disciplinas inseridas nas ciências, além da ciência ser uma forma de se explicar os acontecimentos do mundo. A produção de conhecimento é variada a partir de diversas epistemes e a ciência compõe essa variedade epistêmica. Contudo vale ressaltar que desde o século XX a ciência tem tomado protagonismo como forma absoluta de produção de conhecimento.

A partir dessa premissa absoluta e incontestável da ciência como produtora de conhecimento, percebe-se que esta se torna uma poderosa arma sociopolítica dentro de cenários sociopolíticos locais, nacionais e mundiais. Latour (2004) dedicou-se a compreender como existem, dentro do cenário de produção de conhecimento científico, interesses sociopolíticos e econômicos que abrem espaço para análises mais densas sobre a produção da ciência. A ciência nem sempre teve seu status de reconhecimento soberano sobre a explicação de tudo e todos, mas pelos últimos dois séculos, tem embasado tomadas de decisões políticas, pois tem se mantido soberana como produtora de conhecimento incontestável. Assim, o autor fundamenta duas categorizações de ciência: “Ciência” com “C” maiúsculo e “ciências” com “c” minúsculo e no plural.

Latour (2004) dedica-se a destrinchar e compreender, a partir de técnicas que compõem a etnografia, como a ciência é construída em detalhes e em suas mais diversas etapas. O autor coloca a produção científica em um laboratório social, tal como os antropólogos fizeram com as demais culturas de interlocutores no século XIX e XX. O autor mostra que a “Ciência” com “C” maiúsculo é uma produção de conhecimento que cumpre um propósito, financiada por grandes corporações, executando escrutínios da qual se construiu para se legitimar e assim fundamenta decisões políticas a seu favor. Já as “ciências” com “c” minúsculo e no plural se dedicam a um interesse que é o compromisso científico de fato, ou seja, produzir ciência pelo comprometimento científico.

Compreendo que a produção científica foi fagocitada pela política e as grandes corporações usam a Ciência para refutar as ciências e se utilizar da fundamentação científica para seus interesses. Esse caso é muito claro na academia. Por exemplo, nos grandes encontros de barragens, vemos cientistas que são a favor de tais empreendimentos, e outros não. Finalmente, ambos representam a colonização do

conhecimento e a colonialidade do poder sobre os demais, pois pouco se ouviu as populações tradicionais em suas explicações epistêmicas sobre o assunto e também sua representatividade social e política são praticamente irrisórias.

Após situar o conhecimento científico como uma forma reconhecida pelas sociedades modernas ocidentais de explicar o mundo, a antropologia também toma espaço nessa produção de conhecimento. A antropologia como ciência desponta como um campo do conhecimento que permite compreender os diversos cenários de uma organização social que se constrói a partir da complexidade sociocultural de seres humanos e se complexifica e expressa em sociedades humanas. Considerando que esta tese busca trabalhar especificamente com agentes pontuais de um cenário de maneira a escolher o modo de vida que os contempla, a etnografia surge como ferramenta e embasamento teórico para compreender os cenários sociais que esta pesquisa busca desenvolver.

A antropologia se consolida como ciência em meados de 1900, com Malinowski ([1922]1984), que a estruturou a partir de um objeto, uma teoria e um método. Assim, o trabalho do antropólogo versava em idas a campo para estabelecer um estranhamento cultural e então descrever e explicar uma comunidade, ou mais especificamente uma cultura diferente. Com Malinowski a antropologia desponta como um campo do conhecimento que permite compreender os cenários individuais de uma comunidade, mas em sua perspectiva cultural e social. Com ele o trabalho de campo se desenha como um método de pesquisa de campo, já que versa sobre o estranhamento, como mencionado, mas sobretudo ele se pauta na experiência do antropólogo que se permite pensar como um nativo.

A perspectiva proposta por Malinowski alça a antropologia ao *status* de ciência, pois estabelece uma teoria, um objeto e uma metodologia. A etnografia fundamentada na experiência do antropólogo e na prerrogativa de que o trabalho etnográfico admitiria capturar a perspectiva do nativo e permitir ao antropólogo pensar como tal, ou seja, a alteridade rege o sentimento do antropólogo como cientista. Desde então, a antropologia sofre grande mudança paradigmática em si mesma, inclusive em se revisar na questão de ser a autoridade para falar do outro.

Michael Fischer¹¹² (1985) argumenta que a antropologia não pode limitar-se a produções e etnografias como uma verdade em sua plenitude, ao contrário, deve ser discutida por seus pares e também por seus interlocutores, fazendo com que um debate maior seja fomentado, e não somente dar poder absoluto a antropólogos que desenvolvem uma hermenêutica interpretativa em construções etnográficas. Fisher (1985) propõe uma antropologia engajada na qual se pensa a subjetividade, a abrangência e as limitações que envolvem o trabalho de campo. Também pensa em fomentar debates antropológicos a partir da perspectiva do empoderamento do nativo, fazendo com que ele ressignifique também conceitos e possa enriquecer etnografias e debates antropológicos sobre si e a relação de sua cultura com a sociedade maior. Para tanto, vale citar um pequeno parágrafo em que o autor apresenta dois pontos centrais de sua proposta antropológica: a superação do interpretativismo e a articulação de uma antropologia que repensa sua episteme.

A minha antropologia aspira a ser: a) dinâmica, mais interessada em mudança cultural e social do que em formas culturais como meros textos; b) politicamente democrática, no sentido de Leenhardt, de tentar produzir textos etnográficos que sejam ricos o suficiente para dizerem alguma coisa para o povo descrito (e não apenas para a comunidade antropológica ou o público leitor ocidental), e terem bastante sentido para despertar o seu interesse; c) objetiva, no sentido de captar as formas públicas de discurso que não sejam impressões idiossincráticas, mas que possam ser confirmadas por outros observadores e participantes, levando, portanto, a atenção tanto para os modos de comunicação utilizados pela cultura em questão como para as formas de construção de texto que se apresentam ao observador. (FISHER, 1985, p. 65).

Por fim, a etnografia, além de despontar como exclusividade da antropologia, também pode ser pensada não somente como método, mas também como teoria. Pode ser compreendida como o estranhamento de uma ocasião vivida ou observada que nos leva a estranhamentos e a perguntas que nos fazem pensar o porquê de algo funcionar ou se desenvolver de certa maneira (PEIRANO, 2014).

A ida do antropólogo a campo faz com que ele esteja com um projeto de teorias e métodos de recolhimento de dados e análise preestabelecidos, pois a partir do background acadêmico forjado é que teorias gerais serão construídas para compreensão e interpretação do seu objeto de pesquisa (PEIRANO, 2014). No entanto a junção da empiria e teoria faz com que haja uma dupla interpretação do seu objeto, onde haverá o tempo todo uma reinterpretação teórica e empírica da pesquisa (PEIRANO, 2014).

¹¹² Michael Fisher continua fomentando a discussão da ruptura epistemológica e as novas formas de fazer antropologia a partir de uma nova maneira de pensar o outro e como se pode escrever etnografias que possam ser mais públicas.

Então o campo, articulado com a teoria, será uma eterna construção da interpretação e da reinterpretação do objeto. Desse modo, há uma interpretação da sociedade do pesquisador (meio acadêmico e teórico) e uma interpretação na sociedade pesquisada (empíria), em que o pesquisador é um agente etnográfico tanto na condição de pesquisador como de nativo (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1992). Nesse sentido, a etnografia está presente como uma ferramenta da antropologia tanto teórica como metodológica.

A interpretação inicial do antropólogo acontece através de seus conhecimentos de uma localidade e no seu poder de compreender e interpretar as categorias dos nativos, e assim escrever sobre o cenário em questão. Contudo o antropólogo não pode deixar de se desvencilhar de seus valores e ressignificar os conceitos apresentados a partir do diálogo do nativo com o próprio pesquisador. Nesse sentido, o antropólogo passa a compreender o cotidiano nativo apenas a partir do diálogo e da voz no nativo ressignificada pelo conceito nativo e codificada pelo antropólogo como dados etnográficos (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1992).

Então a etnografia aparece como uma produção subjetiva e objetiva a partir de dados interpretados, relativizados e ressignificados dos antropólogos em relação aos nativos. No entanto nem sempre esses dados correspondem à realidade do horizonte hermenêutico do nativo. Esse jogo é complexo e tomarei emprestado um exemplo clássico entre Darrel Posey (1992) e os caiapó que nos ensina a importância das categorias êmicas e éticas. Em uma reunião de apresentação de dados e propostas de negociação de terras, durante um encontro com movimentos sociais, academia e sociedade maior, Darrel Posey encontrou um líder caiapó, já introduzido na cosmologia e na episteme ocidentais, que o interpelou argumentando que discordava do que Posey havia descrito sobre as práticas agrícolas dos caiapó. Posey afirmava em seus trabalhos que os caiapó cultivavam a mandioca, entretanto isso, para aquele líder, não era verdade. Apresentando uma concepção de cultivo completamente diferente daquela que Posey demonstrou, o interlocutor explicou, após muita conversa, que, para os caiapó, cultivo significa uma planta germinar somente e exclusivamente a partir do auxílio humano, caso contrário, não seria caracterizado o cultivo. Para eles, a mandioca brota independentemente do auxílio do homem, pois ela sempre esteve em seu meio, diferentemente de uma orquídea no meio da aldeia, onde ela não tem árvores para seu suporte, sombra, tampouco água estocada em sua folhagem, então esse ato pode ser caracterizado como cultivo na perspectiva ontológica dos caiapó.

Esse exemplo pode ser compreendido da seguinte maneira: como uma população apresenta ontologias eivadas por epistemes distintas e que mesmo interlocutores munidos de um arsenal teórico e metodológico gigantesco, como Darrel Posey, podem acabar fazendo interpretações equivocadas. Posey interagiu por mais de dez anos com os caiapó fazendo sua tese de doutorado, no entanto, ainda que munido de todo o conhecimento aquinhado em anos de observação participante nesse grupo indígena, sua ontologia e suas epistemes eram distintas, e a compreensão nativa em sua plenitude jamais foi alcançada e jamais seria.

O exemplo mostra que a interpretação do antropólogo está munida de preconceitos acadêmicos e ressignificação, na realidade está limitada a sua episte e ao seu campo hermenêutico (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1992). Nesse sentido, em que medida se pode tomar como verdade a produção etnográfica desenvolvida pelo antropólogo? Em verdade, o antropólogo depara com um paradigma/dicotomia que pode ser compreendido como versões e interpretações diversas da realidade. A produção etnográfica está sempre amarrada no aquinhoamento de capital social/experiências vividas, literatura acadêmica e empiria, o que acaba desdobrando em etnografias e produções antropológicas diversas que são distintas. É importante notar, no entanto, que essa adversidade não faz com que haja um empobrecimento da disciplina, mas sim mostra uma nova maneira de fazer ciência, em que o fazer etnográfico esteja conjuntamente construído a partir de características subjetivas e objetivas.

A antropologia pode ser considerada uma ciência jovem, pois foi construída como ciência há aproximadamente cem anos, assim o fazer etnográfico vem se transformando e tomando novos rumos no decorrer do tempo. James Clifford, a partir de um cenário de crise da autoridade etnográfica, desenvolve uma resenha sobre as diversas formas de etnografia no decorrer dos cem anos de antropologia. Esse cenário de etnografias perpassa por quatro tipos: experimental, interpretativa, dialógica e polifônica, que serão apresentadas e explicadas no decorrer desta seção.

Retomando uma perspectiva histórica, até o final do século XIX existia uma grande diferença entre antropólogos e missionários que faziam registros do novo mundo. Em primeiro lugar, os missionários eram amadores e apenas descreviam os costumes locais dos nativos, ao contrário do antropólogo, que despontava como um teórico explorador de teorias explicativas sobre a cultura e a humanidade, além de ter um arcabouço literário e metodológico para ingressar a campo, recolher dados etnográficos e, por fim, explicar o nativo (CLIFFORD, 1998).

Com Malinowski, a antropologia tornou-se ciência por meio de uma etnografia eficiente que conseguia dar conta, naquele tempo, de explicar a cultura do nativo a partir da perspectiva do nativo. Essa etnografia plena pôde ser desenvolvida apenas pela observação participante e pode ser compreendida como experimental, pois faz ensaios no que se refere à alteridade e à sensibilidade de compreender o outro a partir, supostamente, da própria perspectiva (este que não é o objetivo de minha tese, por isso me distancio dessa etnografia clássica). Para melhor elucidar esse conceito etnográfico vale evocar parte do texto de Clifford (1998), no qual ele explica brevemente a autoridade etnográfica experimental.

A autoridade experimental está baseada numa “sensibilidade” para o contexto estrangeiro, uma espécie de conhecimento tácito acumulado, e um sentido agudo em relação ao estilo de um povo ou de um lugar. Esse requisito é frequentemente explícito nos textos dos primeiros observadores-participantes profissionais. A suposição de Margaret Mead de poder captar o princípio ou *ethos* subjacente a uma cultura através da sensibilidade aguçada à forma, tom, gesto e estilos de comportamento, e a ênfase de Malinowski em sua vida na aldeia e a compreensão derivada dos “imponderáveis da vida real” são exemplos destacados. (p.).

Esse tipo de autoridade etnográfica sofreu críticas, as quais abrem espaço para novos tipos de autoridades, é a etnografia que pode ser chamada de interpretativa. Ela passa a ter novos tipos de narrativas que não pensam em leis gerais e acabam por sofrer uma textualização do mundo a partir de perspectivas interpretativas que podem ser compreendidas como descrição densa. Esta última, como já mencionado, é a relação do texto com o mundo, e pode ser compreendida a partir da seguinte afirmação: o antropólogo, munido de perspectivas nativas, consegue se inserir no campo e descrever a cultura do outro partindo de uma premissa interpretativa (CLIFFORD, 1998).

O estar em campo evidencia a observação participante e abre mão de uma autoridade no texto, no entanto, em uma autoridade etnográfica dialógica, o texto passa a ter uma fluidez que pode ser vista como um relato denso de uma história na qual o autor está onipresente e seu texto consegue abranger interpretações e significados nativos sem afirmações ou ponderações do antropólogo. Pode-se dizer que o texto discorre de um conto em que a fala dos interlocutores são os dados e a própria etnografia, e a dialógica entre o pesquisador e o pesquisado se confunde (CLIFFORD, 1998). Dessa maneira, há uma interlocução de ontologias identificadas no texto: os nativos apresentam suas ontologias e o antropólogo tenta compreendê-las e traduzi-las a partir da ontologia do nativo, e o que a diferencia da interpretativa é que na dialógica

são diálogos ontológicos e na interpretativa é a interpretação da suposta ontologia do nativo, sem tentar dialogar por esse prisma.

Por fim, a autoridade polifônica ultrapassa as demais. O nativo estuda o pesquisador assim como o pesquisador estuda o nativo. Melhor dizendo, o pesquisador abre mão de sua ontologia para tentar compreender os significados ontológicos do nativo, assim como o nativo faz o mesmo. Dessa maneira, ambos podem compreender e argumentar ontologias distintas e produzir uma etnografia polifônica, em que existem diversas falas e interpretações e as ontologias se mesclam (CLIFFORD, 1998).

Para elucidar um fato etnográfico e até mesmo uma experiência etnográfica dialógica e polifônica, vou citar minha experiência acadêmica e pessoal. Durante a graduação, tive a oportunidade de participar do projeto de pesquisa “Populações Amazônicas e Meio Ambiente: A Dinâmica das Relações Interculturais entre Indígenas e Ribeirinhos do Médio e Baixo Rio Purus para o Acesso e Uso dos Recursos Naturais”, coordenado pela professora doutora Voyner Ravena Cañete. Foi realizada uma viagem de campo em setembro de 2012, na qual tive a oportunidade de interagir com indígenas das etnias Kulina, Jaminawa e Kaxinawá, que compõem parte da população de Santa Rosa do Purus (AC), e a que mais interage com a sociedade maior é a Kaxinawá, participando da vida político-partidária da cidade. Por fim, fomos visitar uma aldeia kaxinawá muito específica, chamada Nova Mudança. Viajamos por aproximadamente três horas rio abaixo. A aldeia era chefiada pelo sr. Napoleão Kaxinawá e seu nome nativo era Sibiduí. Assim que chegamos, os indígenas já nos esperavam e nos receberam com cocares e pinturas. Todos falavam a língua nativa e a língua portuguesa era dominada quase exclusivamente pelos homens.

O sr. Sibiduí já conhecia a coordenadora da pesquisa, pois haviam se encontrado há um ano em Santa Rosa do Purus, no entanto, na ocasião, Sibiduí era secretário de educação no município. Ele retornou para a aldeia e fazia sua graduação em Letras a partir de um programa social para capacitação de indígenas. No final da aplicação dos questionários e entrevistas da coordenadora, algo inusitado aconteceu. Eles se reuniram e utilizaram algumas ervas que faziam parte de uma espécie de ritual de batismo e nos batizaram em um rito com música, cantos e interação completa do grupo. Finalmente nomes indígenas nos foram dados e o meu foi o nome do chefe da aldeia, Sibiduí.

Demonstrei muita curiosidade em saber o significado do nome Sibiduí, então perguntei e ele me respondeu após uma reflexão silenciosa de aproximadamente dez segundos, “o protegido”. Voltamos para a sede municipal e ficamos ainda alguns dias

na cidade, onde tive a oportunidade de conversar com mais indígenas da mesma etnia e sempre eu me apresentava como Uriens, mas contava que havia sido recebido pelo sr. Sibiduá em sua aldeia e que ele me concedeu seu nome através de um rito, e lhes contava a história do “batismo”. Também aproveitava para perguntar o que significava Sibiduá e a resposta era “algo envolto por cinzas quentes, como se fosse brasa”, com essa disparidade de significados eu me perguntava: “‘envolto por cinza’ não tem nada a ver com ‘o protegido’, será que há dialetos e significados diferentes conforme o grupo social dos kaxinawá?”.

Quando voltamos a Santa Rosa, conhecemos um kaxinawá chamado Maru, era um indígena especial. Filho de chefe tribal, ele havia sido escolhido quando pequeno para ser um agente de interação com a cidade maior e os brancos. Estudou em escolas na capital Rio Branco e terminou o ensino médio lá, posteriormente fez parte do projeto “Vídeo nas Aldeias”.¹¹³ Comprometido com sua aldeia e sua etnia, retornou adulto para Santa Rosa do Purus, candidatou-se a vereador e se elegeu por dois mandatos, além de concluir sua graduação em Letras. Ele nos acompanhou todos os dias e acabou tornando-se próximo. Então fiz-lhe a mesma pergunta que fizera aos demais: “O que significa Sibiduá?”. Segundo ele, a tradução literal era envolto por cinzas, mas a interpretação de protegido poderia ser entendida como algo da nossa sociedade. O sr. Sibiduá já me deu o significado a partir da ontologia ocidental, pois ele traduziu para mim com uma ontologia adquirida enquanto também aprendia a viver na sociedade maior como secretário de educação. Nesse sentido, compreendi que eles ressignificam nossos conceitos e compreendem conceitos e percepções a partir de ontologias distintas (ver Figura 22).

¹¹³ “Criado em 1986, Vídeo nas Aldeias (VNA) é um projeto precursor na área audiovisual indígena no Brasil. O objetivo do projeto foi, desde o início, apoiar as lutas dos povos indígenas para fortalecer suas identidades e seus patrimônios territoriais e culturais, por meio de recursos audiovisuais e de uma produção compartilhada com os povos indígenas com os quais o VNA trabalha”. Fonte: <<http://www.videonasaldeias.org.br/2009/vna.php?p=1>>.

Figura 22. Sr. Maru no dia em que me explicou o significado da palavra/nome Sibiduíá.



Fonte: acervo pessoal.

Envolto por cinzas não é ser protegido para eles, pois quando eu dizia “o senhor Sibiduíá me fez essa tradução, ‘o protegido’”, os demais indígenas estranhavam e não compreendiam, achavam que talvez ele tivesse se equivocado. No entanto o sr. Sibiduíá e o sr. Maru, que já haviam passado muito tempo na sociedade hegemônica, conseguiam compreender a demanda ocidental de buscar significado de um nome indígena. Na realidade, o nome indígena é tomado a partir de outra perspectiva entre a relação natureza-cultura, em que a ontologia de significados literais ou objetivos, como força e coragem,¹¹⁴ não fazem sentido ou sequer a representatividade de força e coragem é tomada de perspectivas não semelhantes as nossas.

Não sei em que medida nossas traduções, interpretações e reinterpretações podem ser compreendidas em sua plenitude, mas é possível, a partir desse exemplo, compreender que ontologias distintas e ressignificações de conceitos hoje em dia são

¹¹⁴ Na maioria dos significados de nomes em nossa sociedade ocidental, a objetividade se tornou algo muito presente e comum, fazendo com que nomes, tatuagens entre outras formas de representatividade distinta seja a partir de significados fechados.

pensadas a partir de um diálogo entre “interlocutor” e “pesquisador”,¹¹⁵ ou melhor, vale refletir que pesquisar também é ser pesquisado e existe essa eterna retórica de compreensão de etnografias polifônicas.

Nesse sentido, o que o antropólogo produz? O primeiro autor que me permitiu repensar a antropologia e a construção de conhecimento científico como uma forma colonizadora foi Lévi-Strauss (1989). Ele produz e aborda um ensaio da perspectiva decolonial do pensamento, mesmo em sua condição de cientista social europeu. Argumentava em sua obra seminal *O pensamento selvagem* (2008), que os conhecimentos são diversos e que não se pode pensar em início e fim de produção de conhecimento, mas sim em uma perspectiva múltipla de produção de conhecimentos.

Entretanto, não voltamos à tese vulgar (e aliás inadmissível, na perspectiva estreita em que se coloca) segundo a qual a magia seria uma forma tímida e balbuciante da ciência, pois privar-nos-íamos de todos os meios de compreender o pensamento mágico se pretendêssemos reduzi-lo a um momento ou a uma etapa da evolução técnica e científica. Mais uma sombra que antecipa seu corpo, num certo sentido ela é completa como ele, tão acabada e coerente em sua imaterialidade quanto o ser sólido por ela simplesmente precedido. O pensamento mágico não é uma estreia, um começo, um esboço, a parte de um todo ainda não realizado; ele forma um sistema bem articulado; independente, nesse ponto, desse outro sistema que constitui a ciência, salvo a analogia formal que os aproxima e que faz do primeiro uma espécie de expressão metafórica do segundo. Portanto, em lugar de opor a magia e a ciência, seria melhor colocá-las em paralelo, como dois modos de conhecimento desiguais quanto aos resultados teóricos e práticos (pois, desse ponto de vista, é verdade que a ciência se sai melhor que a magia, no sentido de que algumas vezes ela também tem êxito), mas não devido à espécie de operações mentais que ambas supõem e que diferem menos na natureza que na função dos tipos de fenômenos aos quais são aplicadas. (p. 28¹¹⁶).

Algumas críticas são apresentadas no que se refere à produção de conhecimento e Lévi-Strauss (1989) expressa de maneira muito elucidativa essa crítica. O autor faz referência à outra ciência que também pode ser autêntica, a “ciência do concreto”. Ele cunhou esse termo para se referir ao conhecimento produzido e estabelecido por populações supostamente menos civilizadas na perspectiva moderna ocidental e que se fundamentam em premissas ontológicas e epistêmicas distintas para a produção de conhecimento. Esse conhecimento produzido a partir da “ciência do concreto” é visto como tolo pela sociedade moderna ocidental, no entanto é reconhecido pelos que a produzem como legítimo. Essas distintas formas de conhecimento são de difícil

¹¹⁵ Vale elucidar que as categorizações “interlocutor” e “pesquisador” já foram superadas, no entanto pela minha falta de leitura e amadurecimento ainda não consigo me desvencilhar delas.

¹¹⁶ Essa citação já foi utilizada no capítulo 2 desta tese, contudo julguei necessário e pertinente repeti-la para elucidar essa temática de múltipla produção do conhecimento.

compreensão por parte de ambos os lados, pois os que produzem o conhecimento a partir da “ciência do concreto” o estão construindo por meio de epistemes e ontologias diferentes das da sociedade moderna ocidental. Para compreender a ciência do concreto produzida por sociedades distintas, é necessário em primeiro lugar internalizar a ontologia e a episteme de quem a está produzindo.

Um grande exemplo que elucida muito bem essa discussão é a passagem de Carlos Castaneda em seu livro *A erva do diabo*¹¹⁷ ([1968] 2013). Castaneda é um antropólogo pesquisador que estudava ervas alucinógenas utilizadas por indígenas da América do Norte. Ele se inseriu no campo para compreender os efeitos entorpecentes de algumas ervas específicas. Dom Juan, seu principal interlocutor, aceitou ensinar-lhe sobre o poder das ervas, e assim iniciou processos ritualísticos para seu consumo. Para dom Juan, existe uma relação pessoal entre a erva e quem a consome, este personifica a erva, pois na concepção indígena dele, as ervas são pessoas também, com sentimentos de empatia, raiva, entre outros.¹¹⁸ Em certa parte do livro, Castaneda, após ter consumido a “erva do diabo”, passou por um processo de alucinação e viveu experiências sobrenaturais. Quando questionou seu interlocutor e mentor sobre se tudo o que havia acontecido durante os efeitos da “erva do diabo” foram reais, como, por exemplo, se alçou voo de fato, a resposta e a reação de dom Juan foi de indignação e confusão com a ignorância da pergunta. Ele estava irritado e indignado com tal questionamento que já havia sido tolhido anteriormente. A resposta de dom Juan permite compreender explicitamente que esses dois seres, apesar de humanos, não compartilham da mesma ontologia e episteme, pois o senso comum de um não permeia o do outro, assim há o desafio compreender premissas ontológicas e epistêmicas de conhecimentos entre eles. A concepção de construção de conhecimento de dom Juan pode ser compreendida como um “pensamento selvagem” que elabora uma “ciência do concreto”, na qual tudo é possível, inclusive o metafísico.

- Voei de verdade, dom Juan?
- Foi o que me disse. Não voou?
- Sei, dom Juan. Quero dizer, meu corpo voou? Levantei voo como um passarinho?

¹¹⁷ Em alguns eventos acadêmicos, ouvi dizer que este livro é uma fantasia, uma invenção de Castaneda, mas seu conteúdo se apresenta como extremamente relevante para exemplificar a argumentação sobre ontologias e epistemes alternativas, então mesmo que seja ficção, acredito que bem representa o discurso da “ciência do concreto” como um conhecimento que vai além das compreensões epistêmicas e ontológicas dos crivos científicos, colocando em cheque o metafísico inexplicável pela ciência.

¹¹⁸ Essa percepção de personificação é compreendida por mim como uma expressão do perspectivismo ameríndio teorizado por Viveiros de Castro (2015).

— Sempre me faz perguntas que não posso responder. Voou. É para isso que serve a segunda porção da erva-do-diabo. Quando tomar mais dela, vai aprender a voar perfeitamente. Não é uma coisa simples. Um homem *voa* com o auxílio da segunda porção da erva-do-diabo. É só isso que lhe posso dizer. O que quer saber não faz sentido. Os pássaros voam como pássaros e um homem que tomou a erva-do-diabo voa como tal.

— Assim como os pássaros?

— Não, voa como um homem que tomou a erva.

— Então, realmente não voei, dom Juan. Voiei em minha imaginação, só em minha mente. Onde estava meu corpo?

— Nas moitas — respondeu ele, mordaz, mas logo caiu na gargalhada outra vez. — O problema é que você só entende as coisas de um jeito. Não que um homem voa; e, no entanto, um *brujo* pode mover-se mil quilômetros por segundo para ver o que está acontecendo. Pode desfechar um golpe em seus inimigos a distâncias imensas. Então, ele voa ou não?

— Sabe, dom Juan, você e eu estamos orientados de maneira diferente. Suponhamos, para argumentar, que um dos meus colegas estivesse estado aqui comigo quando tomei a erva-do-diabo. Ele teria podido me ver voando?

— Lá vem você outra vez com suas perguntas de que aconteceria se... Não adianta falar assim. Se seu amigo, ou qualquer outra pessoa, tomar a segunda porção da erva, só vai poder voar. Agora, se só estivesse olhando para você, poderia ter visto você voando, ou não. Depende da pessoa.

— Mas o que quero dizer, dom Juan, é que, se você e eu olharmos para um pássaro e o virmos voando, concordamos que está voando. Mas, se dois de meus amigos me estivessem visto voando como voei ontem, concordaríamos em que eu estava voando?

— Bom, podiam ter concordado. Você concorda com o fato de que os pássaros voam porque já os viu voando. Voar é coisa comum, com os pássaros. Mas não vai concordar com outras coisas que os pássaros fazem, pois nunca viu pássaros fazendo tais coisas. Se seus amigos soubessem a respeito de os homens voarem com a erva-do-diabo, então eles haviam de concordar.

— Vamos dizer a coisa em outras palavras, dom Juan. O que quero dizer é que, se estivesse amarrado a uma pedra, com uma corrente pesada, ainda assim eu teria voado, pois meu corpo nada tinha a ver com o meu voo.

Dom Juan olhou para mim, incrédulo.

— Se você se amarrar a uma pedra — disse ele —, acho que terá de voar segurando a pedra com sua corrente pesada. (CASTANHEDA, 2013, p. 166-167).

Esse diálogo permite perceber a ontologia e a episteme de um dom Juan livre, sem tolhimentos por questões científicas modernas, tanto empiristas como racionalistas. Sua ontologia permeia questões densas sobre metafísica, o que faz com que seus limites de análises sejam para além de questões científicas modernas que consideram o metafísico como impedimentos analíticos. Por este motivo, nem ao menos o não compartilhamento do mínimo senso comum entre Castanheda e dom Juan faz com que as perguntas mais óbvias proferidas e respondidas entre eles sejam motivo de sentimentos adversos como risos e confusões.

Outro exemplo semelhante que evidencia a concepção da “ciência do concreto”, partiu de uma experiência pessoal. Fiz uma viagem de campo a Santa Rosa do Purus, município acreano majoritariamente indígena que faz fronteira com o Peru.

Entrevistávamos representantes do poder público e o vereador com quem conversávamos no momento era indígena. Ele nos convidou para ir a sua casa e conhecer seu sogro, que era um xamã. Quando chegamos, um senhor de aproximadamente 80 anos estava sentado no chão da sala, ele falava pouco português. A coordenadora do projeto começou a entrevistá-lo. Por volta de 50 minutos, a entrevista estava encerrada, e ficamos conversando sobre assuntos aleatórios. Eu me meti na conversa e a conduzi para o xamanismo, porque queria saber como é o ritual para se tornar xamã, sou curioso sobre esses fatos. Ele explicou¹¹⁹ que a pessoa tem que ser escolhida e acolhida por um mestre. Ele, como era filho do cacique, foi escolhido pelo mestre e começou a passar pelos rituais. Após um longo período de ensinamentos, aos 16 anos, o mestre dele realizou o rito de passagem para que as espiritualidades dessem o poder a ele. Então ele disse:

Você se prepara todo e aí você vai para a selva caminhar, fica caminhando e caminhando até achar uma árvore específica. Quando achar essa árvore você toma a bebida que você fez e aí tem que se abraçar na árvore muito forte. Aí é quando os animais, como a onça, o porco, o macaco, eles vêm e você tem que aguentar forte e pode até morrer. Mas aí você tem que se abraçar bem forte na árvore e você vai se transformando nesses animais até que volta a ser gente e você conseguiu o poder deles. (Informação oral, Xamã Kaxinawá).

Assim, ser moderno e ocidental é um lado do modo de vida humano e este se reproduz de maneira tão complexa quanto qualquer outra civilização no que se refere a explicações de mundo elaboradas a partir de conhecimentos que se fundamentam em ontologias e epistemes alternativas. Ontologias que a metafísica compõe e faz parte da racionalidade e da explicação de mundo. Por outro lado, não ser um humano moderno ocidental e não adotar a ciência como forma de produção de conhecimento definitivo não significa estar mais próximo à natureza humana, tampouco é a única forma civilizatória. Assim como produzir conhecimento sem ser científico também não se distancia de uma produção complexa e fidedigna de conhecimento, muito menos é a única forma de se produzir conhecimento.

Acredito que Lévi-Strauss (1989) utiliza o termo ciência, justamente para ferir um leitor normativo, visto que, ciência para ser ciência, deve passar por diversos crivos inventados e estabelecidos por sociedades e ontologias europeias a fim de legitimar a

¹¹⁹ Esse indígena sempre esteve em contato com pessoas da sociedade envolvente, e apesar de pouco falar português e parecer preservar sua cultura e seus costumes, era perceptível o esforço por palavras para explicar coisas elementares para nós, como esclarecimento ontológico para o estreitamento do horizonte hermenêutico entre nós. Acredito que as terminologias que expresse aqui são pobres e possivelmente equivocadas, primeiro porque eu tinha apenas 18 anos e não compreendia a complexidade das teorias antropológicas sobre o contato cultural, e segundo porque ele também queria explicar para que nós entendêssemos ao máximo, apesar dos abismos ontológicos evidentes entre nós.

produção de conhecimento científico. Assim, a rigor, “ciência do concreto” não poderia ser levada em conta como ciência, uma vez que não cumpre os crivos e os rigores da ciência. Lévi-Strauss (1989) expressa a ciência do concreto como a ciência da experiência, do sentir o sensível da vida. A ciência, ou melhor, o conhecimento desenvolvido pelas populações não modernas a partir da observação causa e efeito dos sentidos e a partir de premissas de análises ontológicas e epistêmicas próprias. Construir conhecimento alimentício ou medicinal, tal qual podemos perceber no uso da mandioca os mais diversos subcomponentes, como goma, tucupi, maniva, batata, entre outros que sequer conhecemos. Utilizarei um exemplo regional de grande relevância. A maniçoba é feita a partir da folha da mandioca sovada; vale elucidar que um caboclo facilmente nomeia mais de 15 tipos de mandioca diferentes, e essa não pode ser ingerida, pois é venenosa. Contudo após aproximadamente sete dias de cozimento ela se torna comestível e está fortemente presente na culinária regional.

A ciência do concreto pode ser percebida como uma maneira de se pensar e perceber o mundo a partir da experimentação das sensações de causa e efeito experienciadas a partir de métodos e teorias distintas das tradicionalmente construídas pela ciência moderna (LÉVI-STRAUSS, 1989). Busco não utilizar terminologias que promovam hierarquia como se a ciência do concreto tivesse menos crivos ou fosse uma espécie de ciência primeira, e sim estabelecer importâncias na produção de conhecimento, tal qual exemplificado no caso da mandioca, independentemente da origem da produção.

Esta seção demonstrou como a antropologia está pautada na alteridade e que a produção de conhecimento é múltipla e dispõe de importâncias singulares e particulares em seus contextos. Os autores citados até este momento são os que advêm das escolas antropológicas de centro.¹²⁰ Nesse sentido, apesar do seu esforço da alteridade, tal atitude ainda repousa em perspectivas colonizadoras. Para tanto, a próxima seção faz uma desconstrução da antropologia como uma ciência colonizadora a partir da antropologia periférica desenvolvida na América Latina que desponta em uma crescente equiparação em nível teórico com as antropologias de centro. Visto que essas literaturas

¹²⁰ A conceituação de antropologia periférica e central perpassa pela seguinte análise: as antropologias periféricas podem ser compreendidas como auxílios científicos que, no entanto, não são originários ou fundadores dos paradigmas que construíram a ciência em questão, a antropologia. Nesse sentido, o contrário pode ser compreendido como as antropologias centrais, as que estabeleceram os paradigmas da antropologia, no caso, a antropologia produzida na França, na Inglaterra e nos Estados Unidos (OLIVEIRA, 2000).

e esse modo de pensar e compreender a etnografia como método me possibilitaram identificar e compreender as categorias êmicas que são o centro desta tese.

As antropologias chamadas periféricas, produzidas pela periferia mundial, no caso a América Latina, têm se aproximado a partir de um rigor teórico em relação às antropologias de centro. Ressalta-se que as escolas antropológicas, isto é, as escolas que moldaram e forjaram a antropologia chamada moderna, estão pautadas nas escolas francesa, americana e inglesa. Para tanto, a antropologia na África, na Ásia e na América do Sul não se destacaram com relevância teórica para que se tivesse uma escola e uma teoria de referência como as demais.

As antropologias periféricas e centrais na realidade se diferenciam como antropologias de abordagens diferentes, e são desenvolvidas de maneiras diferentes, e não pela qualidade. Assim, pensar periférico e central, nada mais é do que um pensamento para situar e referenciar a antropologia que está trabalhando um devido tema (OLIVEIRA, 2000).

A antropologia latino-americana tem sido pensada e produzida de maneira diferenciada da própria disciplina. Um processo de autonomia de produção para o qual podemos dizer que o estado da arte é contemplado, pois a qualidade das produções é inegável, configurando-se como perspectivas e epistemes tomadas por pontos teóricos e metodológicos distintos. Desse modo, as antropologias periféricas não seguem um padrão teórico das escolas tradicionais, seria como uma produção levitante e permeadora por diversas escolas na construção de uma espécie de hibridização da produção intelectual antropológica.

6.2 Antropologias outras: rompendo com a produção clássica do conhecimento

A antropologia em seu surgimento, início do século XX, na qualidade de ciência buscava compreender a relação entre natureza e cultura, sendo que o ser humano surge como objeto de pesquisa dessa disciplina, que se articula a uma metodologia de coleta e tratamento de dados pautados em uma teorização etnográfica (STOCKING JR, 2004). Nesse sentido, nota-se que a antropologia aparece também na Europa, trazendo perspectivas eurocêntricas, colonizadoras, brancas, masculinas, entre outras premissas preestabelecidas pela época que ainda dispõe de muita solidez atualmente no cenário de

produção de conhecimento (GUERRERO ARIAS, 2010). A exemplo dessa afirmação, vale expressar uma pequena reflexão que elucida muito bem o cenário descrito e dá mais robustez ao argumento:

La colonialidad del saber no solo impuso una epistemocentrismo hegemónico que há sido instrumental al poder, sino que negó la existencia de otras formas de conocer, de otras sabidurías desde las cuales la humanidad ha tejido la vida. Una de las formas más perversas de la colonialidad del poder y del ser ha sido la negación de la afectividad en el conocimiento, al fragmentar la dimensión de lo humano en nombre de la razón cartesiana occidental hegemónica, mientras que las sabidurías chamánicas consideran que los seres humanos no somos sino “estrellas con corazón y con consciencia”. (GUERRERO ARIAS, 2010, p. 83).

O evolucionismo cultural era a principal teorização do final do século XIX (STOCKING JR, 2004), essa corrente compreendia que o ser humano era dotado de etapas lineares e verticais de evolução cultural que transcorre da selvageria, da barbárie até da civilização – um pensamento epistêmico e ontológico extremamente eurocêntrico, estabelecendo o conhecimento como forma de colonização do conhecimento. Quijano (2005) e Guerrero Arias (2010) articulam uma reflexão importante para a compreensão do colonialismo na América Latina e como distinguir a época colonial com o colonialismo e as formas de colonialismo. Para tanto, colonialidade pode ser compreendida como a época colonial, um momento histórico ao qual a dominação e a conquista de territórios outros estavam em pauta na Europa. O colonialismo pode ser compreendido como o processo de legitimação da perspectiva de inferioridade entre seres humanos, e os europeus assumem a raça europeia como modelo a se seguir, a mais desenvolvida. Nesse sentido, passa a dominar as demais populações não europeias com o discurso de identidade superior. A legitimação de superioridade entre raças permite dominar as raças supostamente inferiores e permanecer na condição superior de dominador. Esse processo de dominação desponta como um colonialismo do conhecimento e há muitas vertentes científicas que legitimaram esse pensamento, contudo, se a partir de Descartes, a ciência é uma verdade absoluta e as ciências sociais e biológicas já classificaram seres humanos como superiores e inferiores (QUIJANO, 2005, p. 118), então qual é o papel da ciência?

As populações sem tecnologia e organização política que se assemelhassem à europeia eram vistas como integrantes do primeiro estágio da natureza humana, e no decorrer do tempo, passariam por etapas de evolução cultural até chegar à civilização moderna europeia. Ou seja, africanos, ameríndios, aborígenes da Oceania ou qualquer outra sociedade não europeia eram associados a sociedades mais próximas à natureza

humana (LÉVI-STRAUSS, 1989), como se a cultura europeia fosse levá-los a uma civilização melhor ou mais desenvolvida.

Lévi-Strauss, em *O pensamento selvagem* (1989), faz uma desconstrução da colonização do pensamento, como se a ciência moderna fosse a única e fidedigna forma de explicação do mundo. Também faz referência à construção de conhecimento das sociedades periféricas no mundo, estabelecendo e nivelando o conhecimento tradicional na mesma medida em que a ciência está. Essa afirmação é tão verdadeira que até hoje a perspectiva de desenvolvimento está baseada em parâmetros civilizatórios europeus e também no imaginário das populações dos países de terceiro mundo.

Essa afirmação permite uma reflexão muito pertinente no que se refere à colonização do pensamento sociopolítico, além da proposta de inclusão das sociedades periféricas nas mazelas do modelo civilizatório moderno ocidental (BATALLA, 1991), Propor o desenvolvimento a partir do modelo de desenvolvimento moderno ocidental é na realidade proporcionar um modelo de desenvolvimento econômico para poucos à custa de muitos, além de não se assumir o ônus dessas propostas de desenvolvimento. Nesse sentido, tal modelo de desenvolvimento desponta como um modelo dominador de exploração proposto pelo capitalismo (BATALLA, 1991). Para tanto, vale citar parte de uma matéria jornalística que cobriu o decreto de extinção de uma UC de proteção integral no estado do Amapá, a Reserva Nacional de Cobre e Associados (Renca).

O presidente do Conselho Consultivo da Associação Brasileira de Empresas de Pesquisa Mineral (ABPM), Elmer Prata Salomão, diz que a extinção da reserva “veio em boa hora e é uma coisa positiva”. Segundo ele, a reserva foi criada de forma inconsistente durante a ditadura, numa área que deveria ser destinada à mineração. Salomão afirma, ainda, que as áreas protegidas não serão afetadas e argumenta que esta é “uma preocupação indevida”.¹²¹

Isso significa que o que norteia o desenvolvimento da vida é o acúmulo de capital, e isso não pode ser apontado como o único modo de civilização do mundo. A exemplo desta reflexão, pode-se pensar nos ameríndios e até mesmo em um país como o Butão. O sistema político do Butão não está fundado em premissas desenvolvimentistas, isto é, no desenvolvimento atrelado a perspectivas de IDH e índices econômicos, mas sim em premissas de felicidade. Esse modelo civilizatório, que se distingue evidentemente do modelo civilizatório moderno ocidental, pauta-se propositalmente em premissas de felicidade e equilíbrio entre o ser humano e o mundo natural que o cerca,

¹²¹ Fonte: <<https://oglobo.globo.com/economia/exploracao-mineral-na-amazonia-pode-levar-disputas-judiciais-21737004#ixzz4qnbK2fmY>>.

assim desenvolver-se a partir da deterioração da natureza não faz parte da vida para o governo do Butão. Pode-se questionar seu modelo sociopolítico e econômico, inclusive sua boa-fé de governo, no entanto, sendo este de boa-fé, viável ou não, desponta, mesmo que de maneira negativa ou comparativa, como alternativa de modelo civilizatório.

Existe uma colonialidade do poder que proporciona historicamente a perpetuação da dominação eurocêntrica a partir do acúmulo de poder e capital. A concentração de poder e capital na Europa aconteceu pelos 500 anos de colonização desde as grandes navegações e os demais processos históricos de dominação (QUIJANO, 2005). Contudo até hoje esse abismo de desigualdade social se dá pela domesticação do pensamento, esculpindo uma colonização do pensamento para a manutenção do poder. A produção científica também pode ser interpretada como uma ferramenta que fomenta a manutenção do poder a partir do colonialismo e também compreendida como a domesticação do pensamento.

As ciências foram e ainda são desenvolvidas partindo dessas ontologias eurocêntricas e durante séculos grande parte da realidade europeia e depois a compreensão cultural do terceiro mundo foi explicada por essa ontologia. O desenvolvimento da ciência no hemisfério sul, mais especificamente na América do Sul, também se deu por esse eurocentrismo. Tal processo vem se perpetuando assim desde o início da produção científica na América Latina.

Para elucidar as reflexões apresentadas, utilizo o exemplo das universidades (instituições produtoras de conhecimento no mundo ocidental moderno e especialmente na América do Sul) como formas de desenvolver ciência a partir de premissas eurocêntricas. As universidades na América Latina foram construídas por europeus, descendentes de europeus e aprendizes locais de europeus. Também vale mencionar e elucidar que muitas universidades na América do Sul advêm de influência religiosa cristã, como é o caso das universidades católicas.¹²² Nesse sentido, a influência colonizadora eurocêntrica do conhecimento está presente até os dias de hoje. Essa

¹²² Existe uma influência fortíssima da religião cristã na formação das universidades em diversos países latino-americanos, como, por exemplo, no Equador. Ou seja, jesuítas e salesianos também fizeram parte do cenário formador da academia no hemisfério sul. Apesar da importante influência, não se pode deixar de compreender que essa construção de conhecimento e investimento em tradição, cultura e estrutura correspondem à ciência, e esta é eurocêntrica. Assim, mesmo que haja a boa-fé no desenvolvimento e no aprimoramento das instituições que constroem o conhecimento científico, estas sempre estiveram a mando e subserviência da ciência como forma dominante do conhecimento e do poder, ou seja, correspondendo a vieses coloniais eurocêntricos (FLASCO, 2009).

reflexão possibilita compreender que os espaços de produção científica têm uma mescla de populações e são ainda fortemente preenchidos por remanescentes europeus.

Outras ontologias produzem conhecimento e sempre o produziram, no entanto estão à margem da veracidade garantida pela suposta comprovação científica, ainda que ela não seja nada além do que uma forma de conhecimento. Para elucidar melhor, ciência nada mais é do que uma maneira de ver, pensar, perceber e explicar o mundo. Assim, a religião também pode ser compreendida da forma mais vulgar e elementar de explicação de mundo como ciência. No entanto o conceito de ciência exige um pouco mais de crivos para conceituar-se como tal. Destacam-se os manuais de metodologia que são apresentados nas graduações, os quais se desdobram em quatro tipos de conhecimento: científico, empírico, filosófico e teológico.

Historicamente, a Europa vem colonizando o restante do mundo, não apenas no âmbito territorial, bem como com outro tipo de colonização, a do pensamento. O modelo de sociedade imposto em boa parte do mundo é a democracia, atrelado a um sistema econômico pautado no capitalismo (ESCOBAR, 2003; CASANOVA, 2003; QUIJANO, 2005). O capitalismo surge em meados do século XIX, mas o processo de colonialidade do poder se dá desde as grandes navegações, exaurindo e explorando todos os recursos de poder das demais terras que não as europeias. A Europa se coloca como modelo civilizatório superior e dominadora do sistema, e as populações não europeias se tornam subalternas e dominadas pelo sistema colonial do poder (QUIJANO, 2005).

Pensar a colonialidade do poder permite refletir ela está fomentada por diversos outros pontos sociais e culturais da colonialidade. Pode ser compreendida como os processos sistêmicos e estruturais estabelecidos historicamente pela dominação. É possível perceber que a colonialidade está expressa na sociedade a partir das seguintes premissas: política, economia, natureza em perspectivas ecológicas econômicas, religiosa, linguística e cultural. Colonizar essas perspectivas se expressa na colonialidade do poder, a qual fomenta a dominação e a manutenção do poder (GUERRERO ARIAS, 2010).

O processo de colonialidade do poder se expande no século XX a partir do discurso da globalização que oportunizou uma agressiva e massiva forma colonizadora por parte da Europa (ESCOBAR, 2003; QUIJANO, 2005; GUERRERO ARIAS, 2010). Pelo senso comum e também em grande parte dos espaços acadêmicos, pensar colonização seria nos remeter a um espaço e tempo demasiadamente distantes do século

XXI, contudo as consequências da colonização não se limitaram ao espaço e tempo dos séculos passados.

A colonização se expandiu em diversas perspectivas da nossa realidade que sequer temos percepção do quão colonizados somos e estamos (QUIJANO, 2005; GUERRERO ARIAS, 2010). Tal processo acontece em absolutamente todos os cenários da realidade atual, uma padronização de reprodução social pautada em perspectivas eurocêntrica que perpassa desde o sentimento até o material (GUERRERO ARIAS, 2010). Ou seja, vivemos em uma prisão de realidade colonizada e em uma matriz do imaginário.¹²³ O processo de homogeneização mundial desponta como uma expressão da colonização. Aqui as realidades sociais que estavam estabelecidas a milhares de anos nos demais continentes foram arrancadas das suas vidas, não somente na condição sentimental de mensurar o valor da terra, da família, do modo de vida, mas também a língua, a organização social e a identidade, forçando essas pessoas a uma nova realidade social e as obrigando a seguir dessa maneira (GUERRERO ARIAS, 2010). Talvez esse cenário possa parecer cansativo e repetitivo, no entanto expressa a colonização do pensamento, da organização social, da identidade, da política, entre tantas outras perspectivas da realidade do ser humano (ESCOBAR, 2003). O modelo civilizatório moderno ocidental surge há apenas duzentos anos, e além de predatório também é extremamente excludente, desconsiderando a pluralidade de modos de desenvolver a vida (GUERRERO ARIAS, 2010). O processo de globalização levanta a bandeira do desenvolvimento universal, contudo o que rege as direções e tomadas de decisões não são as premissas globalizadoras, mas sim as de interesse colonizador social, econômico e político (ESCOBAR, 2003).

Pensar a globalização também quer dizer limar diferenças culturais, impondo a exclusão de identidades. Um exemplo emblemático é o caso da Hidrelétrica de Belo Monte. Os indígenas que estavam em amplo contato com a sociedade hegemônica, ou mesmo os que não estavam, passaram a figurar no espaço da construção da obra como trabalhadores, empregados, sendo reféns do sistema civilizatório, assim como o contrário, uma etnogênese é resgatada por uma reivindicação identitária (BATALLA, 1991).

¹²³ Faço uma analogia com o filme *Matrix*, no qual as pessoas se encontravam em uma realidade onde tudo fazia sentido, mas a realidade era completamente inexistente, opressora, dominadora e ainda tinha o caráter de ser um circo, no qual os personagens principais são reprodutores do conformismo colonizador.

É importante salientar que as colonizações políticas e econômicas caminham juntas, estão entrelaçadas por interesses que se expressam em um domínio de poder sobre os demais (QUIJANO, 2005). Esse cenário expressa uma ânsia de manutenção de poder por parte dos dominadores em relação aos dominados. Expressamente a Europa e os Estados Unidos fomentam o capitalismo e a globalização sustentada em um discurso de desenvolvimento mundial conjunto, mas países asiáticos e africanos se industrializam e estimulam a economia em detrimento da diversidade sociocultural (ESCOBAR, 2003).

Esse processo de industrialização dos países de terceiro mundo é cruel, visto que seus resultados já são conhecidos, como a crescente desigualdade social, as epidemias, a corrupção e até mesmo os colapsos sociais marcados por guerras civis. Os beneficiários desses processos são os dominadores, que dispõem de uma infraestrutura nacional de qualidade, proporcionando bem-estar para a população, ao contrário dos países periféricos (QUIJANO, 2005). Esse cenário é sustentado pelo discurso da invisibilidade da cadeia produtiva dos produtos e modos de vida europeus. Como se estes consumissem apenas o que é produzido na Europa.

O modelo civilizatório moderno ocidental se tornou hegemônico e rege praticamente todos os países do planeta, no entanto não é o único modelo possível de ser vivido. A globalização o trata como o único capaz de levar à felicidade, como se não houvesse meios alternativos mais sensíveis, menos predatórios, como no exemplo do Butão. Esse país fez escolhas de desenvolvimento com base na Felicidade Nacional Bruta (FNB), assumindo pressupostos diferentes daqueles que conduzem os Índices de Desenvolvimento Humano (IDH) que regem a condução dos países sob a égide do processo civilizatório ocidental.

O Butão figura como modelo exitoso arrogado pelos argumentos da Economia Ecológica, que atualmente se define como Ecologia Econômica (CAVALCANTI, 2014). A sustentabilidade, a partir de uma análise ecológica econômica, certamente constrói as bases necessárias para a compreensão da sustentabilidade como uma escolha moral. Mas o mundo ocidental ainda demanda um exemplo palpável dessa proposta. Para tanto, a obra *A concepção de desenvolvimento do Butão: uma aplicação inédita dos princípios da economia ecológica* (CAVALCANTI, 2014), desponta como um exemplo da possível aplicação desse novo paradigma. O cerne do novo paradigma se apoia nas premissas de prosperidade e felicidade humana. O modelo civilizatório do Butão, ou o Novo Paradigma de Desenvolvimento do Butão, se transformou em um

molde que serve como balizador desses processos. Esse novo paradigma não é pautado no Produto Interno Bruto (PIB) ou mesmo no Índice de Desenvolvimento Humano (IDH), mas sim em outro índice que se propõe elevar a “felicidade humana e o bem-estar de todas as formas de vida [...] dentro dos limites planetários, sem degradação da natureza ou depleção dos preciosos recursos do mundo” (CAVALCANTI, 2014). Esse novo índice é caracterizado pela Felicidade Nacional Bruta (IFB). Para Cavalcanti (2014), a tentativa de promoção da felicidade humana respeitando os limites da natureza, nada mais é do que priorizar a ecologia na economia sendo orientadora de processos de sustentabilidade, isto é, tratar a economia a partir de uma visão ecológica, na qual priorizar o equilíbrio ecológico é mais importante que o crescimento econômico.

Outro modelo de civilização também pode ser pensado pela categoria construída por Eduardo Gudynas e Alberto Acosta, o “*Buen Vivir*”. Esses autores defendem a necessidade de se desvencilhar do conceito de desenvolvimento, pois este reflete uma perspectiva colonizadora, uma vez que atende às premissas de crescimento e progresso, especialmente pelos vieses econômicos (GUDYNAS; ACOSTA, 2001). Essa ruptura de pensamento exige um processo de descolonização ontológica, requer que novos conceitos endógenos sejam pensados a partir de ontologias locais. Nesse sentido, o conceito *Buen Vivir* (*Bien vivir*) desponta como alternativa de substituição do conceito ocidental de desenvolvimento (GUDYNAS; ACOSTA, 2001). Para tanto, o “bem viver”, aparece como alternativa e exemplo de ontologias decoloniais que possibilitam abranger formas de reprodução de vida diferentes e que refletem em um desejo de reprodução de vida distinto daquele que o ocidente produz e reproduz (GUDYNAS; ACOSTA, 2001).

E não são apenas alternativas em forma de desenvolvimento por premissas macro, isto é, por cenários de realidades e de poder de um estado-nação, mas sim em premissa micro. Pensar em alternativa micro também seria pensar em empoderamento de UCs, tal como é uma Resex, ou até mesmo em pequenos ou grandes municípios, especialmente os amazônicos, que são municípios compostos por muitas populações tradicionais que versam suas ontologias de modos distintos aos da sociedade hegemônica.

Essas alternativas também são a expressão do desenvolvimento de “antropologias periféricas”, terminologia desenvolvida por Roberto Cardoso de Oliveira (1995). Existe ainda uma terminologia que sustenta uma premissa semelhante à

apresentada por Oliveira, conhecida como antropologias segundas (KROTZ, 2006). As antropologias segundas são entendidas como construções antropológicas que não contemplam de maneira plena o rigor teórico metodológico das grandes escolas da antropologia como ciência. Assim, as antropologias segundas, além de não seguir uma perspectiva teórica da base fundamental da escola da antropologia, mescla teorias, não só da base da ciência, mas valida contribuições de outras ontologias e epistemes a partir de coteorizações entre interlocutores e pesquisadores – em verdade os dois passam a ser interlocutores e pesquisadores concomitantemente. Existe um processo de mescla entre teorias e criação de novas perspectivas teóricas que são desenvolvidas pelas próprias populações segundas, por exemplo, antropologias do Brasil, da Colômbia, da Argentina, entre outras (KROTZ, 2006).

É interessante compreender a gênese da antropologia no Brasil, pois esta foi constituída por antropólogos estrangeiros com pares brasileiros que saíram do Brasil para se qualificar e retornaram com o intuito de fortalecer o conhecimento dessa disciplina em terras nacionais. A antropologia brasileira foi solidificada no país por um antropólogo importantíssimo de abrangência internacional e estimado pelos seus pares sul-americanos: Roberto Cardoso de Oliveira. Antropólogo que auxiliou a fundar dois programas de pós-graduação no Brasil, a saber, o do Museu Nacional e o da Universidade de Brasília; bem como o programa de doutorado de ciências sociais da Unicamp. A trajetória de Roberto Cardoso de Oliveira expressa o que são antropologias segundas: inicialmente estrangeiros ou brasileiros que se capacitaram fora do Brasil e iniciaram suas pesquisas sem uma linha teórica histórica, instituíram processos de pesquisa em seu país, tal como Roberto Cardoso de Oliveira o fez. Esse cenário desponta como algo extremamente enriquecedor, visto que se cria uma hibridização da antropologia, uma produção que não segue tradição teórica e que está agregando as suas produções, premissas ontológicas não colonizadas. Ou seja, os nativos deixam de ser nativos, ou seguem sendo nativos e passam a falar sobre eles mesmos a partir de premissas antropológicas (KROTZ, 2006).

Esse fenômeno dá vez a uma antropologia construída e produzida por nativos,¹²⁴ visto que o que está sendo produzido passa a ser o que o nativo quer produzir, o que ele quer pesquisar. Nesse sentido, pode-se pensar em duas epistemes, do Norte e do Sul

¹²⁴ A terminologia *nativo* está pautada na premissa de que somos brasileiros e desenvolvemos antropologias brasileiras distintas em cada região. Nesse sentido, por exemplo, eu mesmo, desenvolvo antropologias pautadas em minha origem do norte brasileiro. Ou seja, sou nascido na parte norte do Brasil e desenvolvo minhas pesquisas pautadas nas realidades dessa região.

(KROTZ, 2006). A episteme do Norte está baseada nas perspectivas civilizatórias da construção de mundo ocidental, ou seja, pautadas em perspectivas de poder sociopolítico, já as epistemologias do Sul estão pautadas na premissa da multiplicidade social.

Atualmente, o Brasil desponta como uma antropologia muito importante no cenário internacional, equiparando-se ao rigor teórico metodológico das grandes escolas antropológicas. Contudo essa equiparação de nível de rigor teórico pode ser pensada como um processo perigoso e complexo, porque se torna uma reflexão de colonização interna (CASANOVA, 2003), pois a produção científica continuará a versar em perspectivas eurocêntricas. Para tanto, é necessário pensamento e exercício decolonizadores, e as antropologias periféricas refletem esse processo de articular as teorias antropológicas a partir de perspectivas locais – uma epistemologia aplicada às realidades locais e para as realidades locais. Dessa maneira, pode-se pensar uma produção dos antropólogos locais para a população local, fazendo com que surjam novas perspectivas de antropologia (RIBEIRO; ESCOBAR, 2008). Uma antropologia periférica/outra produzida pela periferia/sul e para a periferia/sul em um processo reflexivo decolonial (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1998; RIBEIRO; ESCOBAR, 2008; RAPPAPORT, 2007), tal qual como se desenvolve neste trabalho.

As produções das antropologias segundas estão mais voltadas a compreender e representar as premissas ontológicas dos nativos do que as demais. Todavia as antropologias segundas não se limitam a produzir uma pesquisa tão e somente individual. Essas linhas de pensamentos propõem viradas epistêmicas sobre a produção antropológica, algo muito semelhante ao que James Clifford (1998) apresenta como etnografias polifônicas. Clifford (1998) estava preocupado em desenvolver a seguinte questão sobre a autoria e o estilo da construção etnográfica: a produção e o uso do conteúdo etnográfico são destinados a uma abordagem acadêmica. Nesse sentido, mais uma vez evoco a importância das antropologias segundas, uma vez que estas são teorizadas, produzidas e utilizadas pelos nativos.

Participo do projeto de extensão “Empoderamento, Ethos Local e Recursos Naturais: A Cartografia Social como Estratégia para a Elaboração de Planos de Ação em RESEX’s Marinhas do Salgado Paraense”. O próprio título já permite compreender que existe um engajamento social, e a cartografia social desponta como uma forma de contribuição do nativo falando por si, mesmo que esse material seja moldado e norteado

pelo pesquisador (RAPPAPORT, 2007). Essa cartografia social auxilia os moradores da Resex a construir planos de manejo com base em sua realidade.

Para tanto, essa contribuição mútua entre pesquisador e pesquisado pode tomar caminhos distintos, visto que a produção científica não se limita exclusivamente a fazer uma contribuição teórica, mas como se tem anunciado, as propostas das antropologias segundas também são pautadas em contribuições sociais. Dessa maneira, permitir o ingresso do nativo no desenvolvimento da pesquisa desponta como alternativa de etnografia distinta. Ou seja, demandar do nativo uma teorização conjunta de um cenário torna-se extremamente rico para ambos e permite que novas categorias sejam criadas (RAPPAPORT, 2007). Essas categorias possibilitam precisão e expansão teóricas analíticas muito maiores do que se imagina. Ou seja, coteorizar estudos significa expandir horizontes hermenêuticos pautados por epistemes distintas (RAPPAPORT, 2007).

Para compreender melhor essa abordagem, apresento a categoria “*Buen Vivir*”. O *buen vivir* surge a partir de uma ontologia e uma compreensão filosófica indígena sobre a vida. Essa categoria foi incorporada na legislação do Equador como um item de grande importância nas premissas socioculturais e ambientais, consentindo que populações tradicionais, como indígenas, tenham em resguardo seus modos de vida.

Em outra exemplificação, mas agora estabelecidas por outros autores, as relações metafísicas ou transcendentais são expressões mitológicas ou impossíveis de acordo com a ciência, visto que não existem processos racionais explicativos possíveis para explicar tais fatos, como mencionada no início deste capítulo, a lenda da Matinta Perera. Pode-se exemplificar uma explicação de mundo ameríndio muito conhecida na antropologia atual como conceito de animismo de Descola (DE SÁ JUNIOR, 2013). Esse autor complexificou e estabeleceu estruturalmente o conceito de animismo e suas mais variadas formas expressas em populações amazônicas indígenas. O autor explica de maneira racional os eventos animistas que os indígenas exprimem em seus contos e também o coloca em um patamar científico antropológico. Para tanto, fez um processo científico racional de produção de conhecimento.

Pode-se citar outro autor extremamente importante e contemporâneo de Philippe Descola (2007), Eduardo Viveiros de Castro (2015), que também expressa de modo semelhante processos animistas, no entanto quebrando paradigmas científicos de produção de conhecimento. Viveiros de Castro (2015) cunha o conceito de perspectivismo, o qual pode ser compreendido apenas por um processo complexo de

ruptura paradigmática de se pensar a produção científica. O autor se utiliza de literaturas filosóficas para se distanciar da racionalidade moderna ocidental e aproximar-se de perspectivas metafísicas e transcendentais da sociedade, como dito antes, através do distanciamento epistêmico da ciência, para a aproximação epistêmica do nativo.

Esse processo extremamente cansativo e de difícil compreensão na teorização de Viveiros de Castro (2015) é proposital, pois consolida a proposta de se distanciar ao máximo da ciência, propondo uma nova forma de ver o mundo, no entanto vem de encontro a ela para ser validada por ela e pelo processo final de cunhar um conceito “científico”, quando na realidade o perspectivismo é apenas a expressão “científica” e filosófica do que os indígenas pensam.

Viveiros de Castro (2015) emprega a filosofia para distanciar-se de reflexões científicas, no entanto se aproxima da antropologia para ter crédito e respaldo científico. Populações periféricas, como indígenas, quilombolas, entre outras originárias ou remanescentes, não precisam fazer ciência, pois esta manifesta um processo de submissão a um processo de produção de conhecimento e legitimação ontológica e cosmológica. A confirmação científica na realidade é um complicado processo de colonizar o pensamento (GUERRERO ARIAS, 2010), visto que a produção científica é um método colonizador do pensamento. Não estar nesse processo cruel de construção de conhecimento seria um enfrentamento, uma vez que seria melhor estar fora do que dentro, pensando de maneira diferenciada. Seguir as regras da produção científica se limitaria a processos racionais.

Desse modo, conceitos e produções científicas se limitariam a essas perspectivas, deixando de lado perspectivas como a não diferenciação de natureza e cultura, natureza como uma palavra singularizada de um complexo ecossistema vivo e dinâmico no qual o todo planeta está incluso. Assim como o animismo explicado pelos próprios indígenas, como Antony Seeger (1980) nos brindou, os não indígenas são como crianças em uma sociedade indígena, pois não conseguem compreender a cultura profundamente, incluindo cantos, lendas e tradições. O perspectivismo e o animismo são processos de produção de conhecimento fora dos padrões científicos. E se penso logo existo é um processo racional no qual a matéria sobrepõe o transcendental, visto que se vou pensar, quer dizer que minha matéria existe e está presente em um corpo, dotado de um cérebro e de neurônios que fazem sinapses e propiciam a um ser pensar, assim existe a possibilidade de constatar racionalmente a existência de si mesmo.

Em outras premissas ontológicas – por exemplo, a indígena –, alguém existe e por isso pensa. Não existe pensamento sem processo metafísico do corpo, uma vez que se não há o metafísico, pode ser possível que o mundo seja apenas uma alucinação do pensar, então o existir é a confirmação de que é possível pensar. A antropologia decolonial não desponta apenas como uma antropologia contrária a pensamentos colonizadores, expressa uma afronta de conhecimento sobre dominadores elaborada por dominados. Também pode ser pensada como uma antropologia emancipada das premissas dogmáticas e dos limites teóricos das escolas que a forjaram como ciência. Assim, pensar antropologia decolonial é pensar uma antropologia que possibilita a reflexão da colonização do poder como uma colonização ausente de sentimentos de compaixão e que está presente até hoje em todas as perspectivas sociais, ainda influenciando as sociedades em suas organizações estados-nações. Nesse sentido, decolonizar a antropologia pode ser pensada como uma retomada autônoma do conhecimento e do poder desatrelados das premissas europeias, além de despontar como uma antropologia engajada que permite o uso da ciência como uma ferramenta que contribui para o resguardo dos seus modos de vida tradicionais, e mais, desponta também como uma exemplificação concreta de civilização alternativa ao modelo ocidental.

A antropologia, mesmo que em seu cerne se ensaie uma decolonização do conhecimento perpassando premissas não só de multiculturalidade, mas sim de interculturalidade,¹²⁵ construindo em si e por si um conhecimento de valorização e legitimação pautado em outras epistemes e ontologias, ainda prende em si a ontologia eurocêntrica que, mesmo dando liberdade de expressão, subalterna na própria natureza como ciência, a outras ontologias e epistemes. Assim, como ir para além da colonização passiva dos conhecimentos? Como não jogar o bebê fora com a água do banho? Como permitir a produção do conhecimento científico sem trazer a colonização desta aos novos paradigmas de produção do conhecimento?

Na verdade, talvez esse debate repouse em outra premissa, que pode ser: em que medida vale a pena produzir conhecimento científico para uma antropologia política? A produção antropológica para validação científica e embasamento e decisão política traz

¹²⁵ Boaventura (2009) estabelece a diferença do conceito multiculturalismo e interculturalidade. O primeiro tem como pressuposto a existência de uma cultura dominante que admite, aceita e tolera a existência cultural de outras sociedades que ela mesma domina. Ou seja, existe uma cultura dominante perante as culturas subalternas, e esta é a realidade hermenêutica da sociedade moderna ocidental. Já a interculturalidade pressupõe que as culturas coexistem e são reconhecidas e validadas pelas sociedades culturais coexistentes.

por si só um cenário colonizador de saberes e epistemes. Então se deve abandonar a guerra da decolonização, pois ela não existe, como já mencionado, em sua essência. A colonização moderna assume outros codinomes e significados que finalmente são impossíveis de serem ultrapassados. Essa discussão me veio à mente quando li o artigo de Bruno Latour, “Para Distinguir Amigos e Inimigos no Tempo do Antropoceno”. Se estamos produzindo ciência, no caso antropologia de maneira política e engajada, como faz referência Fisher (1985), Clifford (1998) e uma vasta escola latino-americana antropológica, como ela pode ser em algum momento decolonial se a ciência é uma episteme colonizadora da produção de conhecimento e validação da própria produção?

A guerra da colonização está perdida, é de nosso eterno intento como acadêmicos da antropologia, esta que buscou em sua profunda essência a alteridade, legitimar e credibilizar novas epistemes que permitam diálogos sociopolíticos de benefícios socioculturais para os colonizados e permitir que estes sigam vivendo seus modos de vida, suas epistemes, suas ontologias, entre outras formas de ser, pensar e existir no mundo. Esta seção estabelece a ciência como episteme e posteriormente intenciona legitimar uma alternativa epistêmica para além da ciência. Para tanto, discorro da construção da episteme científica, da antropologia como ciência e finalmente uma desconstrução epistêmica desta na tentativa de legitimar e dar continuidade para o debate decolonial epistêmico.

Ainda que minhas inquietudes como etnógrafo em formação tenham pautado outros capítulos, estas seguem se articulando e me remetem à necessidade de uma retrospectiva da trajetória da antropologia de modo a fazer, ainda que rapidamente, uma contextualização que permita discutir a interface entre epistemologias do norte e do sul e finalmente propor de forma mais densa a discussão de enfrentamentos decoloniais do conhecimento. Assim, o próximo capítulo articula ainda mais as premissas de epistemes alternativas como autênticas produções de conhecimento. Para tanto, descrevo quatro categorias êmicas que legitimam os fundamentos teóricos e práticos das escolhas comparativas que respondem à pergunta desta tese: quais são os motivos que impulsionam a população de Monte Alegre a fazer escolhas que a conduzem a um modo de vida que se diferencia da sociedade hegemônica e se opõe a ela, mesmo que essa população tenha vivido em alguma etapa da sua vida na sociedade que ela busca agora se distanciar? A resposta perpassa por fundamentações epistêmicas, decoloniais, ontológicas e empíricas como mostra o próximo capítulo.

7. TRAJETÓRIAS E COTIDIANOS: ENTRE ONTOLOGIAS E ESCOLHAS

A resposta desta tese está solidificada em uma etnografia como teoria. Não arrego para mim uma teorização ética que consiga responder à pergunta desta tese, no entanto, como estou submetido a um programa de pós-graduação que corresponde a escrutínios científicos, é de minha responsabilidade a contrapartida. Meu intento é dar maior legitimidade à ontologia de meus interlocutores. Assim, as categorias êmicas e as falas dos interlocutores protagonizam e trazem um brilhantismo sentimental altamente complexificado por parâmetros ontológicos e cosmológicos elaborados e vividos por eles em seu cotidiano.

Neste capítulo busco discorrer sobre o sentido da vida entre os moradores de Monte Alegre da Barreta. No transcorrer do campo, nas conversas travadas, na convivência compartilhada, na experientiação do modo de vida deles, percebi quatro categorias êmicas que me pareceram reveladoras, pois estão presentes nas falas dos moradores e desencadeiam em percepções ontológicas complexas que se expressam no viver: *gastura* e *sossego*. Aqui faço uma ponderação importante. Descrevendo *gastura*, não consegui compreender e identificar léxico ou conceitos êmicos que a compõem a não ser ela mesma. Contudo, o *sossego*, por ser uma conceituação sobre a própria condição de vida que a pessoa almeja, cria léxicos que o contemplam, e além da conceituação de sossego, apresento outras duas palavras (pois não ousou dizer que são conceitos êmicos) que me chamaram atenção e irão compor a seção que descreverá a categoria *sossego: minha casa/meu canto/meu lugar e o comer*.

Compreender e discorrer sobre essas categorias êmicas é um desafio, pois vão para além da episteme científica e também de meus limites ontológicos como pessoa e pesquisador. Discorrer sobre essas categorias me demandou um esforço de alteridade epistêmica muito grande, o que por consequência também demandou uma extensão textual sobre as categorias para que atingissem sua plenitude compreensiva por parte do leitor e minha também. Para tanto, nesta tese irei discorrer apenas sobre *gastura* e *sossego*, assim, neste capítulo, descrevo apenas essas duas categorias.

Nas categorias êmicas *gastura* e *sossego* encontro alguns dos sentidos que norteiam a vida das pessoas de Monte Alegre, pois ambas refletem de forma estrutural os pontos positivos e negativos que embasam as escolhas e que movimentam essas pessoas na decisão sobre morar na comunidade de Monte Alegre. São esses sentidos,

portanto, que revelam a ontologia que conduz as escolhas daqueles que querem viver um modo de vida de populações e povos tradicionais. Refiro-me à ontologia, pois a entendo como a maneira de se perceber, ser e existir dessas pessoas, tal como apresentei no capítulo anterior.

Este capítulo tem como verdadeiros protagonistas os dados etnográficos e as categorias êmicas, no entanto, para compreendê-las e também situar o leitor de como as identifiquei e compreendi, apresento o conector dessas categorias: a reciprocidade (MAUSS, 2013) e a percepção do “moinho satânico” (POLANYI, 2000). A reciprocidade expressa uma forma de análise das organizações e relações sociais “primitivas”, no cenário específico de Monte Alegre, a reciprocidade orienta as escolhas e conduz as relações entre os moradores. A certeza sobre uma troca marcada pelo “hau” como componente do dom, da dádiva, como identificava Mauss (2013), parece conduzir o modo de vida, as relações e quase todas as trocas que presenciei no decorrer de meu trabalho de campo. Marcado pela leitura de *Ensaio sobre a dádiva*, o cotidiano e o modo de vida em Monte Alegre se revelou conduzido pela reciprocidade.

Gastura e *sossego*, palavras que escutei de forma recorrente no transcórre de minhas interações, são expressões que além de comporem premissas da dádiva, também compõem fundamentações sobre o “moinho satânico” (POLANYI, 2000). As categorias *gastura* e *sossego* são antagônicas, expressando divergências fundamentais entre o ruim (*gastura*) em morar em um centro urbano e o bom (*sossego*) em morar em uma comunidade amazônica. O “moinho satânico” (POLANYI, 2000) faz referência a uma metáfora sobre como a sociedade moderna ocidental, norteadada pelo capitalismo, lima sociedades diversas transformando-as de maneira brutal em sociedades homogêneas. Dessa maneira, o “moinho satânico” é esse sistema que tritura, como um moinho, as sociedades repletas de diversidade sociocultural em um padrão socioeconômico de sociedade a ser seguido, ou seja, em uma massa homogeneizada. A categoria *gastura*, proferida pelos moradores de Monte Alegre, expressa desgosto e incômodo em morar em centros urbanos¹²⁶ que se caracterizam por uma sociedade homogeneizada, a qual

¹²⁶ A percepção de centros urbanos no imaginário de pessoas que habitam em capitais repousa em centros metropolitanos, isto é, espaços urbanos onde o estado está presente. Mas essa não é a percepção de centros urbanos que as populações que vivem em comunidades amazônicas, e mais especificamente a população de Monte Alegre, concebem como centro minimamente urbano. Para elas, centros urbanos são pequenas cidades onde a vizinhança e a reciprocidade não são mais o principal norteador do modo de se viver socialmente. São Caetano de Odivelas, para elas, é um centro urbano, inclusive um centro em que não se almeja habitar, pois a individualidade já sobressai pelo coletivo. Onde os problemas urbanos causados pelo desorganizado crescimento e pela ausência do Estado como regulamentador social, ou seja, a estrutura de bem-estar é precária, e assim os problemas sociais urbanos são mais evidentes, como

está norteada pelo capitalismo e por suas mazelas, e esse é um sistema do qual eles desejam se distanciar.

Finalmente, este capítulo está dividido em duas seções, a primeira apresentará a categoria êmica *gastura*. Esta expressa o desgaste físico e mental de sair da comunidade de Monte Alegre para outros centros urbanos. A *gastura* é o que os faz não gostar de morar em outros lugares, é o que os centros minimamente urbanos os faz sentir, os desgasta por muitos motivos físicos e mentais. Então esta seção categoriza o que é *gastura* a partir da tessitura de falas dos moradores de Monte Alegre e de interpretações minhas. A segunda seção categoriza o *sossego*, categoria êmica inversa da *gastura*. Significa ter uma vida calma e agradável, quase que desejada, ou seja, eles apreciam a comunidade de Monte Alegre, justamente por ser calma e pacata, por ser uma comunidade que não dispõe de mazelas sociais que se assemelham a percepções da *gastura*. Desse modo, o que lhes causa *gastura* nos centros urbanos é justamente o que não existe em Monte Alegre. Diferentemente, se encontra o *sossego* que se fundamenta em diversas percepções de qualidade de vida, como segurança, lazer, ar puro, silêncio, relações com a natureza, paisagem natural, ambiente sem poluições, dentre outras coisas a serem mais bem detalhadas adiante. *Sossego* remete a viver um modo de vida cômodo e especialmente em dispor de autonomia e possibilidade para se viver esse modo de vida. Isso significa que eles almejam dispor de um ambiente para desenvolver um modo de vida desejado.

7.1 Vida indesejada marcada por desconfortos: a *gastura*

Um dos termos proferidos pelos moradores de Monte Alegre que consegui identificar em campo e que pode ser compreendido como uma categoria êmica foi a *gastura*. Presente nos diálogos com os interlocutores, a *gastura* é mencionada quando interpelados sobre as viagens necessárias a centros urbanos,¹²⁷ como São Caetano de

burocracias, falta de segurança, falta de lazer, criminalidade, entre outros. Mais adiante, especificamente na construção do texto sobre *gastura*, apresento uma descrição mais elaborada sobre a percepção êmica de centros minimamente urbanos.

¹²⁷ Encontrar uma categoria exata que permita dar compreensão e significado para centros urbanos tanto para a academia como para os moradores de Monte Alegre é um desafio, pois as percepções sobre urbanidade são distintas. Assim, compreendo como centro urbano um território que traz em sua estrutura física e de poder de Estado processos de urbanização como: acesso a serviços básicos, pavimentação, oferta de empregos, industrialização dos meios de produção, capital como forma de sociabilidade, entre outros (TOLEDO et al., 2009), agregados à percepção dos moradores de Monte Alegre que é: individualidade, falta de reciprocidade, falta de solidariedade, crescimento populacional, violência, drogas, entre outros fatores.

Odivelas, Vigia e Belém. Eles a utilizavam para fazer referência a um desgaste ou incômodo intenso em deslocar-se e viver um cotidiano nos centros urbanos, algo que para eles é indesejado. É frequente ouvir deles relatos sobre incômodo e aversão em viver um modo de vida urbano, e esses se baseiam em cinco pontos que se desdobram em percepções êmicas tanto sentimentais como físicas. Durante o tempo em que estive em campo, me dediquei em compreender o que *gastura* significava para eles.

Gastura é um incômodo de não dispor de elementos básicos para se viver um modo de vida que eles almejam que é um modo de vida fundado em valores construídos por populações tradicionais. Assim, se eles não dispõem de elementos básicos no cotidiano para desfrutar um modo de vida que visa à autonomia de se locomover quando se sentem incomodados. Ou seja, não ser refém da sociedade hegemônica que está fora do seu alcance de autonomia, como depender de transporte público para visitar alguém, comer uma fruta ou outro tipo de alimento quando quiser, ou até mesmo caminhar sem se sentir aflito pela insegurança pública. Eles não necessitam obrigatoriamente de externalidades como dinheiro, transporte público e policiamento em tempo integral para usufruir coisas simples da vida.

Também é levado em consideração por eles dispor de cultura e sociedade comum, que vivem e desfrutam os mesmos valores sociais, assim como priorizam premissas sociais de coletividade, reciprocidade, solidariedade e pertencimento. Agregado aos valores e sentimentos coletivos, os moradores de Monte Alegre também levam em consideração como ponto negativo o norteador social dos meios urbanos que é o dinheiro como um fator alienador de uma sociedade. O dinheiro, que também contribui para a destruição de modos de vida tradicionais, como já mencionado, traz as relações sociais a um processo de alienação e individualização social, isto é, o fetiche (MARX, 2013) pelo dinheiro como um fim, e não como um meio que permite promover bem-estar social a partir da aquisição de mercadorias que satisfazem a condição humana (SIMMEL, 1896 apud SOUZA; OLSE, 1998).

As premissas mencionadas no parágrafo anterior são sentimentos não palpáveis que se evidenciam em uma percepção sociocultural, contudo o incômodo de estar em centros urbanos vai além do não palpável e do sentimental – o que me levou a compreender que os problemas sociais historicamente enfrentados pela sociedade moderna ocidental são assustadores para meus interlocutores, como a insegurança expressa na criminalidade. A população de Monte Alegre aponta o sentimento de

insegurança como uma das principais razões para não ficar por muito tempo nos centros urbanos.

Assim como a insegurança, os centros urbanos são dotados de poluições de todos os tipos, as mais evidentes nos discursos de incômodo são a visual, a sonora e a atmosférica. A região geográfica da Amazônia naturalmente é quente, tendo pouquíssimas variações climáticas entre os 80 quilômetros que dividem Monte Alegre da Barreta e de Belém, mas a percepção de mudança de temperatura para eles é extremamente sensível, fazendo com que o discurso sobre o calor seja latente. Assim, o clima e as mais diversas poluições são preponderantes para que a estada em Belém seja indesejada e tomada como um incômodo. Finalmente, a *gastura* é sintetizada pelos quatro motivos mencionados que perpassam por percepções sentimentais e físicas a partir do julgamento daquela população sobre o que seria uma vida indesejada, uma vida em que se almeja não estar vivendo e que causa grande incômodo em se viver e experienciar.

Uma peculiaridade sobre os moradores de Monte Alegre é que eles fazem muitas viagens a lazer, mas tendo como destino outras comunidades rurais, como Terra Alta, Ilha da Romana, Ilha do Marajó etc. Visitar outras comunidades rurais não figura como problema, ou seja, não faz com que eles sintam *gastura*, ao passo que se percebe que a *gastura* não está ligada ao esforço de deslocamento para viajar, mas sim no desconforto e no incômodo para o local que se desloca. Ir a centros urbanos maiores aparece como uma atividade fatigante e desgastante, pois “dá uma *gastura*”, ou seja, fica-se em uma condição física e mental desgastada, exaurida. O desconforto de frequentar centros urbanos se expressa em uma junção de sentimentos complexos expressos por eles que perpassa, como já explicitado, desde o não pertencimento a desconfortos mentais e físicos. Assim, construo um texto articulado de falas dos interlocutores que expressam a *gastura*. Ao passo que uma narrativa se solidifica confeccionando o conceito êmico coteorizado/escrito (RAPPAPORT, 2007) da *gastura*.

Essa terminologia surgiu em meu campo desde as primeiras interações e diálogos com os interlocutores. Apesar de não ter dado a devida atenção, me pareceu engraçada porque é uma palavra que eu já havia ouvido algumas vezes em municípios do interior do estado, e uma vez meu irmão e eu ficamos conversando sobre ela. Nosso questionamento era: “De onde essas pessoas tiram essa palavra? Elas adaptam uma expressão com outra e criam novas palavras que significam o que elas querem. *Gastura* vem de desgaste, é mais ou menos isso”. Outro exemplo de adaptação de palavras é

“precisão”. Seu significado diz respeito à excelência em ser preciso em algo, contudo no interior do estado eles a utilizam como *necessidade*. Por exemplo, a sra. Jerusa me falou algumas vezes que não tinha “precisão” de eu trazer tanto rancho, porque eu ficava uma semana na casa dela e sempre sobrava parte dos mantimentos que eu levava.

Então meu irmão e eu ficamos traçando a origem da palavra *gastura* até que finalmente chegamos à conclusão de que estava relacionada a um mal-estar que variava dependendo de como era empregada na frase, mas de toda sorte sempre fazia referência a um incômodo, um desgaste. Por não ter dado o enfoque necessário, pouco interpelei os interlocutores sobre isso e acabei traçando meu cotidiano em campo tratando de compreender quais eram os motivos que impulsionavam as escolhas daquela população em morar especificamente naquela comunidade, e não em outras, mesmo que a resposta estivesse nas categorias êmicas, como *gastura*. Meu intento era compreender o porquê de eles morarem especificamente em Monte Alegre se poderiam morar também em outros lugares, até mesmo na capital ou em municípios de grande porte.

As respostas sobre estar em centros urbanos sempre eram negativas, não era algo desejado por eles. Havia uma resposta pronta que evidenciava uma espécie de aversão agregada de respostas jocosas sobre morar em Belém, pois para eles a grande pergunta é: por qual motivo eu moraria em Belém? Simplesmente não há motivo. Existem prós, como a urbanização e os serviços, mas não desponta como um atrativo que de fato os faça cogitar morar em centros urbanos. Compreendendo essa repulsa, direcionei meus diálogos em momentos reais do cotidiano deles, como, por exemplo, nas idas a centros urbanos por alguma necessidade. Queria compreender se o incômodo era apenas morar lá ou também frequentá-los.

José: Eu não gosto [refere-se a ir à Belém], vou porque tenho que ir, *né?* Às vezes por alguma urgência, a gente nunca sabe. Ia muito para acompanhar minha mulher porque ela já estava muito doente, aí a gente ia muito ali em São Caetano e em Belém por causa do tratamento. Mas é muita *gastura* ir *pra* lá, tudo é difícil. Pois é, agora é difícil eu sair daqui, fico mais aqui mesmo em Monte Alegre, às vezes vou ali no Jardim [comunidade vizinha] passear, dar uma volta, vou ali namorar, eu tinha uma namorada para lá, mas agora não.

Pesquisador: E nem *pra* Quatipuru [sua terra natal, onde sua família mora] o senhor volta ou mesmo visita? Por quê?

José: Não volto nem *pra* Quatipuru porque não tem motivo voltar *pra* lá, vou ficar aonde? Minha mãe tem a casa dela lá, meus irmãos também, mas a minha casa é aqui, vou lá todo ano visito eles, passo um mês. Quero levar esse ano meu neto [risos], esse daí que me pediu vinte e cinco centavos, mas depois eu volto, não vou morar *pra* lá, não. Porque aqui agora é meu lugar, onde eu tenho minha casa, meus netos. Quando vou *pra* Quatipuru é só *pra* visitar mesmo, passo um tempo *pra* lá e volto.

Apesar de os moradores de Monte Alegre terem parentes nos centros urbanos e quando precisam frequentar tais centros se hospedam na casa dos parentes, eles o fazem a contragosto e se esforçam para retornar o mais breve possível a Monte Alegre. Por diversas oportunidades ouvi histórias muito semelhantes, inclusive com as mesmas expressões, no entanto destaco uma que ouvi da sra. Socorro. Ela nasceu em Belém e morou no centro da cidade, no bairro do Guamá, até seus 19 anos. Casou-se com um militar e morou em diversos municípios devido à profissão do marido. Fez cursos técnicos de enfermagem na década de 1990 e finalmente trabalhou por quase uma década no hospital municipal de São Caetano de Odivelas como funcionária terceirizada. Infelizmente, devido a mudanças curriculares que aconteceram em 1999, ela perdeu sua licença de técnica de enfermagem e não pôde mais atuar. Até o momento da escrita desta tese ela está desempregada e tem frequentado Belém para conseguir regularizar sua condição de técnica de enfermagem, uma vez que a comunidade foi contemplada, em 2018, com um posto de saúde, o qual dispõe de vagas preferenciais para moradores. Sra. Socorro discorre sobre sua situação laboral, que demanda viagens a Belém, as quais ela não deseja realizar.

Socorro: Eu queria regularizar minha licença, porque assim eu vejo se eu pego um trabalho aqui no posto, ou até em São Caetano, no hospital de lá; já trabalhei lá também bastante tempo. Meu sobrinho *tá* tentando ver se consegue ver como eu faço *pra* regularizar essa minha licença, porque precisa de um histórico da escola que eu fiz meu curso, mas essa escola não existe mais. Por isso conversei contigo naquele dia *pra* saber se tu podias me ajudar com isso.

Pesquisador: Pois é, dona Socorro, eu liguei *pra* todos os institutos, falei até com o subsecretário da Secretaria de Educação - Seduc. Ele disse que a senhora precisava ir lá resgatar esse seu histórico lá naquele endereço que eu lhe dei, só a senhora indo lá *pra* saber, deixei marcado com a senhora lá na terça.

Socorro: Eu sei, já pedi *pro* meu sobrinho, porque se não der, aí não deu, e eu não vou *pra* lá *pra* Belém, não, só vou se tiver lá esse histórico *pra* eu regularizar meus documentos *pra* poder trabalhar de técnica.

Pesquisador: Entendi, a senhora não quer ir *pra* lá então.

Socorro: Eu não, não quero me estressar *pra* lá. Já fui um monte de vezes e ninguém sabe me informar nada. Eu só queria meu direito *pra* eu poder trabalhar, porque se eu já trabalhei antes de técnica, não sei por que dificultam essas coisas *pra* mim. Eu só queria poder trabalhar e ficar tranquila aqui.

A fala da sra. Socorro evidencia repulsa de ir a Belém, protelando a viagem até que se torne inevitável. Essa conversa estava sendo gravada, mas seguimos conversando mesmo depois de eu concluir a gravação. Em *off*, ela relatou algo importantíssimo e que se repete em falas e atitudes de outros interlocutores. Anotei o que ela disse para refletir sobre seu significado, e neste momento suas palavras solidificam, embasam e enfatizam

a categoria êmica *gastura*: “Eu só vou *pra* lá [Belém] na terça porque você já me disse onde eu tenho que ir *pra* tentar pegar esse meu histórico escolar, mas se não tivesse eu não ia, porque eu não gosto de ir *pra* Belém. *Eu vou e volto no mesmo dia mesmo*” (grifo nosso). O trecho em destaque revela um ponto crucial do que é a *gastura* para essas pessoas, pois a *gastura* se configura em um desgaste físico e mental, um estado de exaustão, de exaurimento. Apesar de São Caetano de Odivelas situar-se a apenas 80 quilômetros de distância da capital, a viagem de Monte Alegre a Belém é bastante desgastante. Mesmo tendo parentes que a hospedam, a sra. Socorro prefere realizar uma viagem desgastante de ida e volta a pernoitar em Belém. Para melhor compreender esse desgaste, descrevo detalhadamente o trajeto com o intuito de evidenciar os custos físicos e mentais do trajeto Monte Alegre-Belém.

O ônibus passa diariamente na comunidade de Monte Alegre às cinco e meia da manhã. Segue para Ponta Bom Jesus, retorna para o ramal de Alto Pererú, passando por Boa Vista e parte para a rodovia PA-140. O destino da viagem é o terminal rodoviário de Belém, e a previsão de chegada fica entre oito ou oito e meia da manhã. Ao parar no terminal, eles compram na mesma hora a passagem de volta, calculando suas atividades no centro de Belém de acordo com a saída do ônibus de volta para a comunidade. A preferência de retorno é às 15h30, pois consegue-se chegar na comunidade ainda com a luz do dia. Isso os deixa contentes, pois é um sinal de que resolveram rápido seus problemas na capital e conseguiram chegar na comunidade para desfrutar ainda um pouco de descanso e lazer. Quando não é possível retornar nesse horário, o fazem no último, às 18h30. Não é a melhor opção, mas como a maioria diz “pelo menos a gente sabe que está voltando para a casa”.

Eles mencionam sorte, se o destino final para solucionar seus problemas for próximo à BR-316 ou na Avenida Almirante Barroso, locais de passagem obrigatórios para chegar ao terminal rodoviário, pois se não for o caso, o que dificilmente o é, eles devem caminhar aproximadamente de 200 a 300 metros para sair da rodoviária até o ponto de ônibus que possibilitará novos acessos ao seu destino, em geral nos bairros Nazaré, São Braz, Guamá ou Comércio, onde estão localizados órgãos públicos e outras instituições. Em Belém, sempre haverá gastos que dentro da comunidade são menores ou inexistentes, como transporte e alimentação.

Apesar de saírem muito cedo da comunidade, dificilmente retornam antes do almoço, dessa maneira gastam com alimentação, como eles dizem, “a gente chega pela metade da manhã, aí já tem que almoçar lá, não tem jeito. Pega mais um ou dois ônibus,

entendeu? Gasta muito, é muita preocupação”. A sra. Socorro consegue expressar e perceber muito bem a dependência da população urbana por serviços mínimos como dinheiro para transporte, para alimentação, assim como a disposição de transporte e também de alimentação minimamente acessível.

Quando retornam a Monte Alegre, a chegada é prevista entre 18h e 21h, este se pegaram o último ônibus. A volta é mais do que desejada, é uma regra, pois se não voltarem, o relato de permanência em Belém é pautado pelo martírio. A sra. Socorro expressa enfaticamente esse martírio em falas muito representativas para este ponto da discussão. Ela foi casada com um militar que nasceu e viveu em centros urbanos como Belém, Santarém, Paragominas, e outros centros menores. Em seu discurso, é possível perceber a angústia nesses deslocamentos.

Socorro: Já não me sinto bem vivendo a vida urbana. Quando eu pego o ônibus e já estou ali perto [perto de Belém, na BR-316], chegando em Marituba [município da região metropolitana] eu já sinto a energia, já sinto o clima diferente, de lá *pra* Belém eu não me sinto mais bem. Eu vou, mas se eu tiver que passar mais de um dia eu já vou psicologicamente preparada, porque eu não gosto, é um clima que eu não gosto, não me sinto bem, é a quentura, é o barulho, tudo muito abafado... Ficar numa casa em que não se pode ficar com uma janela aberta, não pode ficar com nada aberto. Eu não gosto, não tenho mais vontade nenhuma de morar lá. Eu tentei ir *pra* Paragominas, mas não consegui... Fui dar um tempo lá, mas não sabia que eu não ia aguentar. Tinha até possibilidade de trabalhar lá, mas eu queria ir me embora, não consegui me desapegar daqui, não gostei de lá, é muito grande, tem gente que tem facilidade de morar para a cidade. Tenho uma cunhada que ela adora ir *pra* Belém, se sente bem para lá, diz que fica até estressada quando não vai. Mas eu não, eu gosto da minha vida aqui, me sinto bem aqui, se for para eu ter que sair para resolver alguma coisa para lá, eu quero ir, mas voltar de tarde para cá. Quando não consigo, chego na casa da minha irmã e me dá uma tristeza, uma vontade de chorar, de voltar para minha casa. Ai credo, a dormida não é boa, não descansa. Não gostei de Paragominas, muita gente diferente, todo mundo vive diferente, até o sotaque é diferente, parece origem nordestina, é tipo Santarém, já morei *pra* lá também, até as pessoas são diferentes, tem sobrancelhas grossas, cílios grossos, os olhos gateados assim, o olho esverdeado, eles têm até uma genética diferente. Ninguém fala contigo, cada um vive sua vida, parece que não tem amizade. É um lugar triste, é tipo Belém.

Ela expressa uma clara percepção dos problemas sociais urbanos, como falta de segurança, serviços precários, necessidade do dinheiro para manutenção da vida, entre outros, assim ela não desfruta as idas a Belém, e mesmo que a viagem seja desgastante, ela se prepara para cumpri-la e retornar o mais breve possível a sua casa em Monte Alegre. Em minha concepção de pessoa urbana, seria mais cômodo ficar na casa de algum parente¹²⁸ em Belém assim que terminasse meu compromisso, retornando no

¹²⁸ Todos os interlocutores com quem conversei têm parentes que podem recebê-los em Belém e que muitas vezes desejam recebê-los, mas eles não querem ficar em Belém. Os interlocutores preferem vê-los

próximo dia. Contudo essas pessoas preferem fazer um esforço maior e ficar apenas um dia na capital. O desconforto de permanecer é evidente em muitos pontos da categoria *gastura*. Dessa maneira, eles escolhem passar angústia em Belém em apenas um dia a ter que passar em dois.

Minha principal interlocutora, sra. Jerusa, também compartilha do mesmo sentimento, porém este é dúbio e muito particular, pois ao mesmo tempo que há desconforto em estar em Belém, ela também sente falta dos familiares que atualmente moram lá. Está sempre atenta às oportunidades de ir a Belém, pois é alguém que se dedica à família; no momento em que a conheci pude perceber o amor para com seus familiares. Ela é mãe de seis filhos, três de criação; avó de aproximadamente 20 netos e bisavó de quatro. Não contém para si a saudade dos que moram em Belém, sempre está a comentar sobre seus familiares que hoje estão distantes. Alguns moram no estado de Santa Catarina, outros ainda no Pará, mas em Parauapebas, em Tucuruí, e todos são especiais para ela, sempre lembrados com muito carinho e amor. A contragosto, expresso em seu semblante e em suas falas, vai a Belém frequentemente matar a saudade de sua família. Contudo, como ela diz, vale a pena “porque tudo dá certo, eu vou *no* médico, visito meus netos e em dois dias estou de volta em casa”.

Jamais viaja de mãos vazias – leva em suas viagens mercadorias típicas da região. Com frequência leva aproximadamente cinco a dez quilos de peixe salgado ou congelado, alguns quilos de camarão, frutas que estão na safra, polpa de frutas congeladas, sementes, plantas, entre outras coisas. Em muitas oportunidades fiz o trajeto com ela de Monte Alegre para Belém em meu carro. Foram viagens agradáveis, recheadas de conversas que evidenciam o carinho e a saudade dos familiares que ela criou ou ajudou a criar. A sra. Jerusa fica hospedada na casa de duas netas, mas visita todos os parentes que pode. Em uma dessas trajetórias, estávamos indo para a casa da Luana, que mora no bairro Cidade Nova IV, em Ananindeua, região metropolitana de Belém.

Chegamos à casa de sua neta e do marido, Fábio, e ambos me convidaram para entrar. Eles sabiam meu nome, que é um pouco complicado, então supus que a sra. Jerusa comentava sobre mim, pois dificilmente alguém pronuncia corretamente meu nome, mesmo que eu corrija e ensine diversas vezes. Todos estavam sorridentes e muito fraternos comigo, pareciam felizes com a minha presença, me deixando à vontade.

por pequenos períodos de tempo, como uma breve visita para um café, um favor, e finalmente retornar a Monte Alegre.

Finalmente, a sra. Jerusa disse: “Este que é o Urines, o rapaz que fica lá em casa”. Serviram café com bolachas, e começamos a conversar sobre assuntos aleatórios, como, por exemplo, com o que eu trabalhava, se eu gostava de pescar, se eu sabia pescar em mar aberto, entre outros.

Fui respondendo às perguntas de maneira muito cordial e sempre agradecendo pela receptividade. As conversas passaram a tomar novos rumos, assim como fui deixando de ser o centro das atenções. A sra. Jerusa começou a brincar com a bisneta, depois foi conversar com sua irmã e com sua filha. Já Luana deu atenção à sobrinha que veio conosco e Fábio veio conversar comigo. Eu o chamei para tirar a bagagem de dentro do carro, pois a sra. Jerusa trazia muitas coisas de Monte Alegre. Fábio parecia muito feliz com as mercadorias – peixes, frutas, legumes, camarões etc. Então eu percebi que aqueles alimentos eram muito estimados. Ele afirmou que eram os melhores, não existe comparação de sabor com alimentos frescos e os que se compra em Belém. São sabores que se distinguem tanto, que eles chamam os alimentos que vem de Monte Alegre de “comida de verdade”. Mais adiante falarei sobre isso com mais detalhes.

A viagem é meticulosamente planejada pela sra. Jerusa, que permanece no máximo três dias em Belém, contudo não quer dizer que ela não fica por mais tempo quando necessário ou quando quer. O desgaste não é porque ela está longe de casa, mas porque está em Belém. O discurso que embasa o retorno à comunidade é sempre o mesmo, não querer viver os problemas sociais urbanos, como a falta de segurança, que traz transtornos físicos e mentais: “Até *pra* comprar o pão na esquina, que é um pão muito bom, eu gosto muito, eu não posso sair sozinha e tem que abrir cadeado, fechar cadeado, ah, não!”.

Assim, ao mesmo tempo que ela alega saudades dos familiares de Belém, o incômodo e o desgosto de ir à capital a retrai, fazendo com que a passagem por lá seja apenas suficiente para ver seus familiares e para não ter tanta *gastura*. O incômodo que menciono é evidente tanto no semblante como nos relatos. Certa vez, em uma típica conversa que tínhamos na cozinha de sua casa, enquanto fazíamos o almoço, a sra. Jerusa comentava sobre a saudade de sua irmã mais nova, a qual lhe devia uma visita há meses, mas a *gastura* vivida em Belém retardava o compromisso e a oportunidade de matar a saudade.

Eles relatam que em Belém você nunca descansa, sempre está com alguma preocupação, e o dinheiro desponta como ponto importante. Os relatos sobre dinheiro

são constantes, como calcular novamente os gastos, economizar porque em Belém tudo é mais caro, tudo funciona a partir do dinheiro, entre outros, fazendo com que as relações sociais sólidas da comunidade sejam descartadas e sobrepostas pelas relações urbanas que se norteiam pelo dinheiro. A dependência do dinheiro e a falta dele fazem com que em Belém se tenha muitas preocupações, e não dispondo de dinheiro, torna-se impotente e refém dele mesmo.

A sra. Jerusa relata que sua aposentadoria lhe permite uma vida muito confortável e agradável em Monte Alegre. Ela não tem muitos gastos, talvez pela sua saúde impecável e também por utilizar de conhecimentos tradicionais da medicina, e seus custos fixos são baixos, fazendo com que ela sempre tenha dinheiro excedente para ir a Belém visitar seus familiares. Para ela, ir a Belém é um processo de tornar-se refém do dinheiro, usurpando assim seu modo de vida autônomo na comunidade. A dependência do dinheiro para qualquer atividade faz com que ela se sinta incomodada em estar em Belém, que também perpassa pela água que se bebe, pelas ruas com pouco tráfego, pelas pessoas de quem se gosta morando a poucos metros, assim como pela alimentação e pelo lugar familiar de pertencimento em Monte Alegre. Ou seja, a autonomia de ir e vir, de comer e beber, é obliterada, causando um processo de dependência involuntário do dinheiro que vai desde a locomoção ao consumo básico. Não que em Monte Alegre não se tenha gastos e o dinheiro não seja utilizado, mas a proporção é extremamente menor. Para a sra. Jerusa, os gastos são menores, pois ela é idosa e dispõe de gratuidades no transporte, contudo, para quem não é, o custo para fazer uma simples viagem é extremamente alto, como explica seu filho:

Sidney: Porque vir *pra* Belém tem custos, por exemplo, tem a passagem que tá 23 reais (ano de 2018), vai e volta já dá 46, só *pra* ir e voltar, dependendo do que vais fazer por aqui, tem um lanche e um almoço, dá mais uns 20 reais, porque tu sabes, sem dinheiro você não faz nada, tudo precisa de dinheiro. Aí sai de manhã cedo no ônibus das cinco e meia, chega aqui em Belém umas sete e trinta da manhã lá *pras* oito horas, tudo depende, mas em geral é isso, e *pra* voltar a mesma coisa. Aí já pega outro ônibus *pra* ir onde precisas ir, já mais um gasto, aí se der sorte já volta *pra* rodoviária *pra* pegar ônibus cedo, das 14 ou outro da tarde. Quando demora *pra* fazer tudo, aí já pega o último, que é das 18h30, e aí chega quase 21 em casa. Tem duas semanas que o ônibus não entra mais no ramal, porque essa linha *Sucesso* é do Jader Barbalho e tá sendo investigada e eles tiraram alguns ônibus de circulação, então não podem mais perder tempo e dinheiro entrando aqui no ramal, aí a gente pega um moto táxi em São Caetano *pra* ele trazer a gente *pra* cá que é mais ou menos 15 reais, então só de passagem mesmo é 46 do ônibus e mais 30 do moto táxi, 76 reais só *pra* fazer a viagem.

O relato da sra. Jerusa quando da visita à irmã é bem elucidativo no que se refere ao dinheiro como um motivo de desgaste que compõe a percepção de *gastura*.

Apesar de dispor de dinheiro suficiente para viver e ainda dispor de excedentes para mais lazeres, ela almeja ter mais dinheiro, mas não para próprio consumo, mas para dar à irmã que mora em Belém e que está refém involuntária da necessidade de dispor de dinheiro. Assim, a sra. Jerusa expressa um profundo pesar sobre a condição da irmã desempregada e que também não dispõe de fonte de renda alternativa.

Jerusa: Eu quero ir *pra* lá, vou ver se eu consigo arrumar um dinheirinho *pra* ir visitar a minha irmã, porque a gente não pode chegar lá sem nada, sem um dinheiro *pra* ajudar. Porque quando ela vem, ela traz umas coisinhas também, uma ajuda, mas aqui a gente chega e as coisas são baratas, a gente vai se virando, traz um rancho *pra* cá e a gente já compra um peixe, uma farinha, não precisa de dinheiro, vai ali na praça conversa com todo mundo. Já em Belém, não, *né?* Quero ir lá, mas levar um dinheirinho, até *pra* ajudar minha irmã que não conseguiu se aposentar ainda. Ela precisa de ajuda, ela ganha um dinheiro com uns serviços de empregada, mas falta, *né?* Eu já tenho como ajudar, porque já sou aposentada, vou juntar um dinheiro e vou lá visitar ela antes de junho (conversa em março de 2018).

Em sociedades pequenas, mais especificamente em comunidades amazônicas como Monte Alegre, as formas de sociabilidade são marcadas por uma personalidade e por um sentido de valor completamente distinto dos centros urbanos. Essa distinção está marcada por diversas análises, uma delas pode ser compreendida pela solidariedade¹²⁹ mecânica e orgânica, como uma organização social (DURKHEIM, 1999), bem como uma perspectiva transcendental dos valores das coisas e objetos de uma sociedade (MAUSS, 2013). Os moradores de Monte Alegre percebem essa diferença de valores sociais e ainda enfatizam a compreensão crítica sobre o dinheiro como grande norteador de valores sociais e do modo de vida urbano; o dinheiro como um fim, e não como um meio, que permita acessar serviços e mercadorias da sociedade moderna ocidental que auxiliam na vida social da humanidade, também é compreendido como uma premissa negativa.¹³⁰

¹²⁹ A descrição da organização social de Durkheim (1999) está composta por dois conceitos, a solidariedade orgânica e a solidariedade mecânica. Utilizo-os para trabalhar e explicar a organização social das duas sociedades aqui expressas, Monte Alegre e Belém. A população de Monte Alegre organiza-se a partir de relações sociais pessoais, pautadas em um senso comum de formas de se viver socialmente. É recorrente encontrar na literatura uma distinção social a partir de perspectivas hierárquicas, mas não tenho o intuito de utilizar essa hierarquização, para tanto as diferencio como mais populosas e complexas; menos populosas e menos complexas. A sociedade menos complexa é marcada por uma *solidariedade mecânica* (DURKHEIM, 1999), sua população pauta seus interesses e as formas de sociabilidade por um mesmo pano de fundo de valores sociais, ideais, costumes e crenças. Os interesses da sociedade são semelhantes, os quais compartilham de um senso comum, no que se refere às regras sociais, ou seja, pela perspectiva da similitude, surge uma solidariedade social que norteará e mediará possíveis conflitos sociais e como a sociedade deve organizar-se a partir de uma perspectiva sociojurídica. Ou seja, essa sociedade está marcada pelo senso comum de valores sociais que perpetuarão na organização e na coesão social.

¹³⁰ Simmel (1896 apud SOUZA; OLSE, 1998) apresenta uma problematização construtiva sobre como as sociedades prévias ao dinheiro dispunham de relações sociais pautadas em outras formas econômicas,

Um dos pontos que marcam a percepção que desenha o “senso comum social” (DURKHEIM, 1999) de Monte Alegre é a reciprocidade (MAUSS, 2013). Essa categoria perpassa por uma vasta análise social a qual rege não só perspectivas sociojurídicas e religiosas, mas também relações financeiras de troca e alianças. Esse modo de vida pautado na reciprocidade toma mais uma vez algum protagonismo e uma temática de análise, sobrepondo um modo de vida almejado sobre outro, mais especificamente, um modo de vida de comunidade e um modo de vida urbano. Partindo do pressuposto dos valores das coisas materiais e imateriais, Mauss (2013) lança mão da compreensão de que, dentro da reciprocidade,¹³¹ os objetos dispõem de valores que vão para além dos valores mensuráveis de troca, como o próprio dinheiro, pois o objeto que foi dado dispõe de um espírito. Em muitas ocasiões vi alguns moradores de Monte Alegre efetuarem vendas a contragosto, porque precisam do dinheiro como meio de aquisição daquilo que suas mercadorias não dispõem de valor de troca para adquirir.

Assim, a aquisição e algum acúmulo de dinheiro são necessários para adquirir algo que é importante para eles. Por muito tempo não entendia a resistência nas trocas com uma fruta em particular: o cedro. Certa vez, a sra. Jerusa e eu fomos colher taperebás no campo de futebol. São três árvores imensas e todos da comunidade, na safra da fruta, vão colher os caídos. Fomos bem cedo, aproximadamente cinco da manhã, pois todos querem recolher os frutos que caíram em abundância pela madrugada, então é necessário ser um dos primeiros a recolher, porque quanto mais tarde, menos taperebás disponíveis. Saímos bem cedo, iluminados apenas pela luz do luar, e começamos a colher os taperebás. Algumas senhoras chegaram alguns minutos depois. Terminamos nossa colheita aproximadamente às seis da manhã, e a sra. Jerusa não queria conversar com as demais mulheres, apressando-se para voltar para casa, embora ela tenha conversado por pelo menos meia hora.

Ao chegar na esquina de casa, ela me disse para que eu seguisse caminho, porque ela iria fazer uma coisa antes. Eu disse que a acompanharia, não tinha problema carregar o balde de taperebás, contudo ela disse mais uma vez que não precisava, só iria

assim como de autonomia de produção e consumo, assim pouco dependiam de outros comércios onde compra e venda norteavam a relação entre ambos. “O homem das épocas econômicas anteriores encontrava-se na dependência de poucos outros homens, mas estes outros eram individualmente bem definidos e impermutáveis, enquanto hoje em dia dependemos muito mais de fornecedores, mas podemos permutá-los ao nosso bel-prazer. Precisamente uma tal relação tem de gerar um forte individualismo, pois não é o isolamento em si que aliena e distancia os homens, reduzindo-os a si próprios. Pelo contrário, é uma forma específica de se relacionar com eles, de tal modo que implica anonimidade e desinteresse pela individualidade do outro, que provoca o individualismo” (p. 5-6).

¹³¹ Obrigação de dar, receber e retribuir.

“bem ali rapidinho e já voltava”, não me dei conta de que estava sendo inconveniente e disse novamente que não tinha problema em caminhar e que a acompanharia. Por fim, ela falou:

Jerusa: Deixa eu te falar [parando na esquina de sua casa], vai lá *pra* casa que eu já vou, eu só vou ali pegar um cedro *pra* gente, tu vais ver como é gostoso, é bom demais.

Pesquisador: Entendi. Mas eu lhe acompanho dona Jerusa, quero ver essa árvore, porque eu não conheço essa fruta e nem essa árvore.

Jerusa: ela é uma árvore assim, grande, que nem o taperebá [me apontou para um lugar cheio de árvores onde eu não distinguia nenhuma]. Eu vou lá sozinha, é rápido, enquanto isso tu lavas o taperebá *pra* gente já ir cortando e vou te ensinar a fazer no liquidificador sem ter que precisar tirar a polpa, já dá *pra* fazer a polpa só no liquidificador e sem quebrar.

Pesquisador: Mas eu vou lá com a senhora, dona Jerusa.

Jerusa: Não precisa, porque é difícil de chegar lá e é exprimido, só dá *pra* uma pessoa entrar e pegar o cedro. Fica ali *pra* perto daquele campo ali, perto do terreno do Gabi. Vai lá *pra* casa que daqui a pouco eu já chego.

Achei que ela estava me enganando, escondendo o lugar de onde ela retiraria o cedro, pois em diversas ocasiões eu já havia mostrado interesse e disposição para ver essa árvore e sua fruta tão estimada e comentada por ela. Mas ela sempre dizia que em outro momento nós iríamos colher alguns. Voltei para a casa sem olhar para trás, não queria que ela perdesse a confiança em mim. Aproximadamente cinco minutos depois ela chegou, quase não deu tempo de eu lavar todos os taperebás. Estava com uma sacola cheia de cedro, uma frutinha arredondada de coloração amarela para verde-clara. Ela me deu um cedro e disse, “leva *pra* tua mãe e prova com ela”. Eu agradei e guardei as frutas na mochila que estava no quarto. Voltei para a cozinha e ela estava separando algumas para as netas e outras para fazer uma “batida com cachaça”, uma espécie de coquetel.

Pesquisador: A senhora vai fazer batida desses outros aí, dona Jerusa?

Jerusa: Vou, todo ano o rapaz que pesca bem ali na cachoeira encomenda comigo batida de cedro agora *pra* junho, *pra* festa dos bois, eles gostam muito e pagam bem. Esses outros aqui eu vou levar *pra* Luana e *pra* Luane, elas gostam de comer assim mesmo, sem nada, só a fruta, são doidas por cedro, comem desde criancinha.

Pesquisador: Que bacana. É gostoso?

Jerusa: É sim, esse rapaz gosta da batida que eu faço, que a gente coloca um pouco de mel, cedro e cachaça. Ele paga certinho, paga na hora. Todo mundo gosta muito.

Pesquisador: Hum, a senhora toma essa cachaça, dona Jerusa?

Jerusa: Tomo sim. Na época do boi as pessoas tomam muito, se tu vieres tu vais provar, fica uma delícia, todo mundo gosta muito. Uma batida de cedro é bem mais cara que uma batida de outras frutas, e cedro é difícil de achar, aí por isso que esse rapaz só encomenda aqui comigo. Ganho dinheiro com essa batida porque se não for de cedro eles não compram, entendeu? Não vende batida de outra coisa, na verdade vende, às vezes vende, mas aí não ganha muito, as pessoas vão e compram outra coisa, mas a batida de cedro é muito procurada, aí dá *pra* fazer um dinheiro.

Pesquisador: Mas se a senhora gosta tanto, porque não fica com a senhora?

Jerusa: Porque vende bem, aí eu vendo, faço essa batida gostosa e vendo. O que sobra eu levo *pra* Luana e *pra* Luane, porque se eu não levar, poxa elas gostam tanto, ficam chateadas comigo, elas comem a fruta só, sem nada. Quer ver se eu não levar, hummmm.

O cedro, assim como o bacuri, é uma fruta de muita estima e é vendida algumas vezes com pesar, pois existem ligações sentimentais e de valor incomensurável nelas¹³² (WOORTMANN, 2006). Essa estima pelas frutas perpassa por premissas socioculturais, em que a relação com a comida¹³³ é para além de alimentar e nutrir o corpo. Em Monte Alegre, alguns alimentos são concebidos a partir da reciprocidade e do *hau*.¹³⁴ É o espírito do alimento que também faz o movimento da reciprocidade (MAUSS, 2013). Não são todas as coisas que são dadas que dispõem de espírito (*hau*), mas é possível pensar que essa percepção de valor inestimável está presente nas relações sociais da comunidade.¹³⁵ Com o alimento, essa relação cultural e sentimental é evidente a partir da estima que os moradores têm pela comida (AXEL; WOORTMANN, 2006). O cedro e o bacuri são muito desejados, a comunidade está repleta de árvores de bacuri e existe uma disputa muito grande para recolher o bacuri de lá e até mesmo em suas propriedades, pois mesmo que a árvore esteja em uma

¹³² Para fundamentar e elucidar melhor, cito exemplos pessoais que me chamaram atenção. Certa vez eu estava na casa de meu irmão, e sua sogra chegou com uma saca cheia, dizendo: “Olha, gente, vou mostrar aqui *pra* vocês o meu ouro e deixar uns aqui com vocês”, ela abriu a saca cheia de bacuri, separou alguns e presenteou meu irmão e sua filha. Em outro momento, fui à feira em Ananindeua com o sr. João vender camarão e bacuri. Liguei para uns amigos, e um deles veio com o pai, ele ficou feliz em ver os bacuris, os pegou, cheirou e perguntou o preço. Sr. João disse que estavam custando R\$ 1,50. O pai do meu amigo se empolgou e comprou 15 unidades, praticamente quase todos os que estavam à venda. Eu já havia comprado dez e dei cinco para a avó de minha namorada. Nunca a havia visto tão feliz. Ela abriu um sorriso na mesma hora que a presenteei e começou a comer: “Olha só, que bacuri bonito, obrigada, vou comer agora mesmo”, então ela abriu o bacuri e continuou: “*Tá* muito bom, essa é minha fruta favorita”. Essas falas evidenciam a imensa estima pela fruta.

¹³³ Woortmann (2006) elabora uma análise em que o alimento é transformado em comida e a comida é a expressão sociocultural de uma sociedade, pois ela é pensada, elaborada e ritualizada para o consumo. A comida não é apenas energia que nutre o corpo, vai além dessa perspectiva de entropia.

¹³⁴ Mauss (2013) expressa que o *hau* é o espírito das coisas, quer dizer, que as coisas dispõem de energias vitais, “a propósito do *hau*, **do espírito das coisas**, em particular das florestas e dos animais de caça que ela contém [...] Vou lhes falar do *hau* [...] O *hau* não é o vento que sopra. De modo nenhum. Suponha que você possua um artigo determinado (*taonga*) e que me dê esse artigo; você me dá sem preço fixado. Não fazemos negociações a esse respeito. Ora, dou esse artigo a uma terceira pessoa que, depois de transcorrido um certo tempo, decide retribuir alguma coisa em pagamento (*utu*), ela me dá de presente alguma coisa (*taonga*). Ora, esse *taonga* que ela me dá é o espírito (*hau*) do *taonga* que recebi de você e que dei a ela. Os *taonga* que recebi pelos *taonga* (vindos de você), é preciso que eu os devolva. Não seria justo (*tika*) de minha parte guardar esses *taonga* para mim, fossem eles desejáveis (*rawe*) ou desagradáveis (*kino*). Devo dá-los de volta, pois não é um *hau* do *taonga* que você me deu. Se eu conservasse esse segundo *taonga*, poderia advir-me um mal, seriamente, até mesmo a morte. Assim é o *hau*, o *hau* da propriedade pessoal, o *hau* dos *taonga*, o *hau* da floresta. *Kali ena*. (Basta sobre esse assunto.)” (MAUSS, 2013, p. 23, negrito nosso).

¹³⁵ Isso quer dizer que estar em centros urbanos significa ignorar formas de organização social e valores sociais comuns. A reciprocidade compõe a organização social mecânica e dá sentido a ela. O dinheiro desconstrói valores incomensuráveis e usurpa o valor do espírito das coisas, assim como seu valor real, consequentemente, desconstrói a solidariedade mecânica.

propriedade, crianças às vezes as invade e o recolhem sem permissão. Eles têm uma conectividade muito grande com essas frutas e com muitos outros alimentos, que obviamente são estimados pelo seu valor de mercado, contudo percebe-se uma relação para além disso, pois seu consumo se dá por um ritual (WOORTMANN, 2006). O bacuri é usado em doces e sucos; o cedro, tem parte de sua safra em junho, quando se festeja tanto a tradição junina como também a festa do boi.

Como mencionado no capítulo 3, em junho acontecem tradicionalmente os arrastões dos bois, tanto na sede de São Caetano de Odivelas como nas comunidades que compõem o município. Em Monte Alegre não é diferente, e o consumo de alguns alimentos é evidente. Como a sra. Jerusa menciona, o cedro é muito desejado, mas é vendido com pesar para compor a renda familiar. A batida de cedro é há muitos anos consumida nessa época do ano, mas pouco se ouve falar da fruta, pois o consumo é feito pelos próprios moradores. A bebida é vendida apenas a pessoas que são da região e a apreciam pela sua tradicionalidade, ao contrário de turistas que podem adquiri-la apenas como souvenir. A venda pelo dinheiro é importante, mesmo que seja a contragosto, mas ela também é uma venda selecionada e que cumpre a função de manter a tradição e o consumo pelos conterrâneos que apreciam a bebida (WOORTMANN, 2006).

Monte Alegre não dispõe da mesma relação com o dinheiro que centros urbanos dispõem. Essa distinção está pautada no que o dinheiro representa para essas duas sociedades. Em Monte Alegre o dinheiro certamente é importante e estimado, contudo é compreendido como um meio para adquirir algo. Pouco se acumula e justamente por isso, e por ele cumprir objetivos de aquisição de necessidades simples e básicas, não faz sentido guardá-lo porque o acúmulo impediria a aquisição de objetos e serviços básicos de que eles necessitam.

Assim, o dinheiro nada mais é do que uma mensuração universal de valor sobre objeto, ser, serviço, entre outros. Cumpre sua função em Monte Alegre, tal como foi idealizado, um meio de troca entre produtos. O dinheiro não tem qualidades físicas, mas simbólicas, e sua principal qualidade é justamente não ter qualidade alguma, simplesmente o valor simbólico, um pedaço de papel com valor atribuído. Seu propósito é equalizar tudo e todos, permitindo que tudo possa ser mensurado em um valor monetário.¹³⁶ O dinheiro permite aquisições que antes não eram possíveis e vai além,

¹³⁶ Ao passo que o dinheiro estreita relações sociais a partir do comércio e da manufatura de produtos, ele também permite a individualização a partir de câmbios de formas de sociabilidade. O dinheiro traz em si um valor econômico de um objeto ou de um trabalho, o qual tudo passa a ter valor em dinheiro, assim não

permite a união de sociedades a partir do mercado, que antes eram distantes (SIMMEL, 1896 apud SOUZA; OLSE, 1998).

O dinheiro agrega, no entanto, também expressa um distanciamento de sociedades, o qual pode ser compreendido a partir de cenários socioeconômicos. Certa vez, eu estava com o sr. João comprando um vedador de embarcação em uma loja e ele olhou para um bote de alumínio, e disse: “Esse bote aí que é bom, aguenta bastante”. Mas ele não sabe fazer manutenção de embarcações de alumínio, por isso contrata alguém que o faça (SIMMEL, 1896 apud SOUZA; OLSE, 1998). Essa terceirização do serviço expressa um distanciamento entre produtor e produto – ele, apesar de também não saber fazer embarcações de madeira, compreende o processo de produção, assim como usufrui e realiza a manutenção desse tipo de embarcação há muitos anos. Assim, ele ainda está próximo dos processos produtivos. No entanto, em centros urbanos, dificilmente existe essa proximidade e esse conhecimento da produção daquilo que se consome, o que faz com que a sociedade urbana se torne alienada¹³⁷ sobre o processo de produção de mercadorias do cotidiano, e para que as pessoas nessa sociedade realizem o consumo é necessário usar seu tempo em um trabalho que conseqüentemente lhe paga dinheiro e se gasta o dinheiro em algo que nunca se viu no ambiente urbano.

Os moradores de Monte Alegre percebem a dependência do dinheiro nos meios urbanos, além de compreenderem que este deixa de cumprir o papel de canal que provém o consumo final de algo, pois se estima o acúmulo do capital. Não se limita a

se dispõe mais do valor das coisas para além do custo de mercado (SIMMEL 1896 apud SOUZA; OLSE, 1998). O trabalho que uma pessoa realizou sobre um produto não é real, pois o valor em dinheiro desmancha o trabalho em questão. Esse fato é problematizado pelos moradores de Monte Alegre, inclusive no trecho citado da conversa com a Sra. Jerusa.

¹³⁷ A alienação também se estende nos valores reais da produção do barco, assim como usurpa os valores transcendentais do objeto e do produtor. Dessa maneira, perde-se o valor real dos objetos e das pessoas, o mercado passa a quantificar o valor de tudo e de todos, como expressa Simmel (1896 apud SOUZA; OLSE, 1998): “Os frequentes pagamentos dos camponeses no século precedente certamente lhes concedia uma liberdade momentânea, mas tirava-lhes o impagável, aquilo que dava à liberdade o seu valor: o objeto fundamental da atividade pessoal. Esse é, por sua vez, o elemento crítico de uma cultura orientada para o dinheiro, como aquelas de Atenas e de Roma tardias, ou do mundo moderno. Pelo fato de cada vez mais coisas poderem ser compradas com o dinheiro, alcançadas por meio do dinheiro, apresentando-se este, em consequência, como polo imóvel da fugacidade das aparências, negligencia-se, muito frequentemente, que os objetos das transações econômicas têm ainda aspectos não exprimíveis em dinheiro; acredita-se, muito facilmente, que se possui no valor em dinheiro o equivalente exato e total do objeto. Aqui reside um motivo profundo para o caráter problemático, para a inquietação e o descontentamento de nosso tempo. O lado qualitativo dos objetos perde sua ênfase psicológica por causa da economia monetária; a contínua estimativa requerida segundo valores em dinheiro faz com que este pareça ser o único valor vigente. Cada vez mais depressa se passa desapercivelmente pelo significado específico e economicamente inexpressível das coisas; e este se vinga, agora, por meio daqueles sentimentos sufocadores muito modernos. Sente-se cada vez mais que o cerne e o sentimento da vida deslizam por entre os dedos, que as satisfações definitivas se tornam sempre mais raras e, enfim, que todos os esforços e práticas de fato não valem a pena” (p. 8-9).

ter dinheiro como meio de aquisição, mas o dinheiro como fim, pois o modo de vida urbano traz a urgência de se ter dinheiro para tudo, afinal o ambiente que o cerca não dispõe mais de ecossistemas vivos que permitam a sobrevivência dos humanos sem o dinheiro, assim como usurpam o bem-estar dos que lá vivem, pois ali não há infraestrutura para tanto¹³⁸.

A impessoalidade causada pelo dinheiro e a necessidade de seu uso para toda e qualquer atividade nos centros urbanos incomoda os moradores de Monte Alegre, visto que suas formas de sociabilidade estão pautadas na pessoalidade, na solidariedade na mecânica e na reciprocidade. Retirando o valor da pessoalidade e do prestígio pessoal, que são as formas de sociabilidade dos ambientes rurais, a solidariedade se perde nessas relações e os discursos dos interlocutores evidenciam essa impessoalidade e a ausência de solidariedade. Fazem referências sobre a ganância pelo dinheiro e a falta de reciprocidade. Um individualismo que invisibiliza e exclui o outro, assim como faz aflorar o egoísmo. Também expressa a discriminação pelas populações do interior, de quem tentam tirar proveito da suposta condição ignorante e das formas distintas de sociabilidade.

Jerusa: Aqui é ruim porque é muito quente, de manhã cedo já é sol forte, aí já dá dor de cabeça, a gente fica mal. Aí às vezes chega num lugar e a gente se apresenta e só porque a gente não é da cidade eles já chegam na ignorância, como se a gente não soubesse nada das coisas, porque às vezes a gente realmente não sabe, mas não precisa destratar a gente, *né?* Uma vez fui lá no banco, em São Caetano, e a mulher que sempre me atende, ela é um amor, tem muito gosto por mim. Muita gente não gosta dela, mas eu gosto, ela me trata muito bem porque eu sempre tratei ela muito bem. Aí ela não estava lá e a outra moça que me atendeu foi tão grosseira comigo, então essas coisas eu não gosto de passar, porque, poxa, a gente já *tá* indo lá, já se locomoveu, *tá* indo lá porque precisa resolver as coisas. Veio um débito na minha conta que não podia ter vindo, aí eu fui com outra moça e perguntei onde estava aquela mulher que sempre me atendia bem. Aí ela ligou para ela e disse que era para eu esperar. Não demorou muito, ela apareceu lá e me explicou tudo. Olha só, não custava a outra moça ter me explicado também, é o trabalho dela. Aí na outra vez que fui lá levei polpa de cupuaçu e uns peixes salgados *pra* ela, aí ela ficou feliz. *Me* dou muito com ela, mas como eu disse, não custa tratar bem, a gente já está indo lá querendo resolver as coisas, porque é um custo sair de casa.

¹³⁸ Os moradores de Monte Alegre almejam dispor de dinheiro como meio, mas não como fim, esse fetichismo urbano expresso no cenário da urbanização europeia, na virada do século XIX para o XX, encaixa-se perfeitamente no cenário de entrelace rural e urbano atual da Amazônia. Simmel (1896 apud SOUZA; OLSE, 1998) expressa a necessidade do ser humano moderno em ganhar e dispor do dinheiro o mais urgente possível, trazendo a “ideia de que toda felicidade e toda satisfação definitiva da vida estão intrinsecamente ligadas à posse de certa quantidade de dinheiro: de mero meio e precondição ele se torna, internamente, fim último. O dinheiro é nada mais que a ponte para os valores definitivos, e não se pode morar sobre uma ponte” (p. 11). Vender o cedro, que demonstra tanto valor sentimental, sendo este prontamente reservado a suas netas, que preferem comê-lo como fruta, na verdade é uma ação que evidencia o dinheiro apenas como meio que prove o essencial na vida e nada mais do que isso.

A aversão ao modo de vida urbano é expressa a partir de valores sociais em um *modus operandi* pautado na individualidade e em valores que traz incômodo às populações rurais. Em contrapartida, o modo de vida rural é enaltecido, não somente porque eles pertencem a esse modo de vida, mas porque este permite que eles demonstrem seus valores sociais, como coletividade, solidariedade, reciprocidade, entre outros.

Socorro: Você entra no ônibus, não tem aquelas pessoas que você conhece, agora se tu entras num ônibus aqui, tu falas com todo mundo, nem que seja só por educação, se conhecendo de vista, parece que tu estás numa feira. Já em Belém é cada um por si, todo mundo calado, ninguém se conhece, se acontece alguma coisa dificilmente você vai achar gente educada, cavalheiro, humilde, de conversar, é cada um vivendo a sua vida. [...] Eu gosto de estar em lugar que todo mundo me conheça, porque eu já morei em Belém, lá você vai trabalhar, faz suas coisas, volta *pra* casa, tranca tudo e vai dormir *pra* amanhã fazer a mesma coisa. Eu não gosto. Eu gosto daqui, que todo mundo se conhece, se ajuda, conversa um com o outro, a comadre ali veio me pedir uma receita que eu pego na internet, e eu passei *pra* ela, aí eu pego lá com ela umas coisas também, e é assim [...] todo mundo é parente e amigo; claro que tem suas desavenças, mas é todo mundo bom um com o outro.

Esse discurso, por coincidência, foi repetido no mesmo dia. Saindo da casa da sra. Socorro, fui à casa da sra. Rosângela, pois ela queria presentear-me com um litro de tucupi que ganhou de uma comadre e um litro de urucum que ela preparou para mim. Conversamos sobre algumas fórmulas medicinais de que ela gosta bastante, uma vez que ela apresenta de um vasto conhecimento fitoterápico adquirido com a sra. Jerusa, sua tia, e também com outras(os) amigas(os) e parentes. A sra. Socorro chegou, falando: “Vizinha, posso pegar essa chicória aqui e umas folhas dessa vinagreira, vou fazer um peixe lá que o marido trouxe. Queria um limão também”. A sra. Rosângela foi para debaixo de seu limoeiro, olhou um pouco e trouxe aproximadamente quatro limões para a sra. Socorro. Ela agradeceu e a convidou novamente a ir visitá-la, tomar um café e ver algumas novas receitas que ela faria download em seu celular.

Esse modo de vida fundado em ontologias outras materializa-se em uma relação particular entre humanos e humanos, assim como a relação entre humanos e natureza. Essa ontologia e esse modo de vida evidenciam contemplações da realidade da comunidade de Monte Alegre trazendo plenitude pessoal que se pode caracterizar finalmente como felicidade. Já o modo de vida urbano ilustra individualidade, trabalho e consumo, o qual, ao contrário do outro, traz incômodo, desgosto e infelicidade para os moradores da comunidade de Monte Alegre.

Esses relatos de desconforto em estar em centros urbanos não são exclusivos de Monte Alegre, tampouco do município de São Caetano de Odivelas, assim como não é

exclusividade da época em que vivemos (enquanto redijo esta tese estamos em 2019). Em verdade, discursos assim estão presentes em muitas produções acadêmicas, especialmente da área da antropologia. É possível realizar uma compilação bibliográfica muito vasta que aborda essa temática, no entanto escolhi uma em particular.

Para realizar esse contraponto de atemporalidade em produções acadêmicas da antropologia, no que se refere a percepções êmicas como a *gastura* ao frequentar centros urbanos, faço referência comparativa à dissertação da professora Lourdes Furtado, de 1980, publicada como livro em 1987, *Curralistas e redeiros de Marudá: pescadores do litoral do Pará*.¹³⁹ A pesquisa dessa obra foi desenvolvida e escrita em uma época de interconexão e integração da Amazônia a partir de grandes projetos nos anos de 1960,¹⁴⁰ por isso optei por ela. Essa política nacional desencadeou o trágico crescimento desordenado de centros urbanos e capitais, assim como a devastação da natureza, dos territórios utilizados pelos habitantes originários e remanescentes e também a morte dessas pessoas (quilombolas, caboclos, camponeses e indígenas) (HÉBETTE, 1991). Também é pertinente evidenciar, que esses grandes projetos criaram cenários inéditos de interação socioeconômica a partir do capital (FURTADO, 1987; HÉBETTE, 1991). O segundo motivo para uso dessa obra é pela trajetória e pelo prestígio da autora, pioneira nas produções acadêmicas de populações haliêuticas costeiras da Amazônia e que também são interlocutores de meus estudos, assim tenho alguma proximidade com o cenário que ela descreve, tanto pelos interlocutores como pela região.

No último capítulo dessa obra, a autora esmiúça a aproximação e o estreitamento das relações econômicas, sociais e culturais do distrito de Marudá, município de Marapanim (PA), com a capital Belém, a partir “do desenvolvimento do sistema rodoviário em todo o Estado do Pará e o conseqüente aumento do crescimento do

¹³⁹ A pesquisadora Lourdes Furtado desenvolveu seu campo, em sua pesquisa de mestrado, em meados da década de 1970, no município de Marapanim, distrito de Marudá (PA). Finalizou e defendeu a dissertação em 1980, que foi publicada apenas em 1987. A obra de Furtado foi desenvolvida em meados da década de 1970 e concluída e defendida em 1980.

¹⁴⁰ Quando Brasília se tornou a capital do país, foram previstas políticas nacionais para integração e desenvolvimento da Amazônia. A primeira política foi a construção de estradas que se assemelham a braços abertos fraternos que abraçavam a Amazônia brasileira, as rodovias Belém-Brasília e Brasília-Cuiabá-Porto Velho-Rio Branco, que supostamente proporcionariam soluções para problemas sociais brasileiros e amazônicos de integração (HÉBETTE, 1991). Agregado à integração terrestre, grandes projetos de desenvolvimento foram criados, como Projeto Calha Norte, Grande Carajás, Programa Polonoroeste, Calha Norte, entre tantos outros. Esses projetos tinham como propósito explorar os territórios amazônicos a partir de grandes empreendimentos, como os já mencionados aqui, realizando exploração de minérios, usinas hidrelétricas, polos industriais, latifúndios e tantos outros (HÉBETTE, 1991). Esses grandes projetos trouxeram problemas socioambientais seríssimos, com impactos irreversíveis.

capital, gerando estímulo ao processo migratório e ao crescimento do consumo do pescado, e, por outro lado, o avanço natural do processo urbanizatório que se expande sobre as áreas rurais, provocou mudanças no seio das comunidades pertinentes a este contexto” (FURTADO, 1987, p. 316). A autora descreve e analisa a realidade local a partir dessas mudanças, assim como faz uma etnografia da realidade local. A aproximação entre interior e capital evidencia suas tensões desde essas épocas, em verdade, os relatos são tão semelhantes que até as palavras são as mesmas. As falas perpassam importantes temáticas de problemas sociais, os quais, apesar dos 50 anos que os separam, são extremamente semelhantes, tal como a inquietação dos jovens em não dispor de capacitação necessária e nem mercado de trabalho para se inserir na lógica mercadológica que rege tais épocas.

Na etnografia de Furtado (1987), os jovens almejavam sair da comunidade para qualificar-se e completar o nível médio, técnico ou quiçá um nível superior para viver em melhor condição social e econômica em sua comunidade, em seu município ou até mesmo em centros urbanos, mesmo que o custo dessa qualificação fosse pautado em uma vida dispendiosa e de privações nos centros urbanos. Em Monte Alegre, o cenário é semelhante, contudo o grau de escolaridade aumentou. A ida dos jovens para centros urbanos é praticamente uma obrigatoriedade para qualificar-se em um nível técnico e superior, e é possível perceber o alto grau de escolaridade¹⁴¹ na comunidade. Retomando o cenário de Furtado (1987), ela expressa esse desejo dos jovens em migrar para além do que ela chama de *micromundo*.

[...] gerou-se entre os jovens, principalmente, um sentimento de inquietação, de fuga, de insatisfação com as condições de vida de seu micro-mundo. Justificando esta insatisfação, os jovens alegam “falta de alternativas para ganhar a vida de modo a obter o suficiente para satisfazer suas aspirações em termos de comodidades e de prestígio”; “falta de escolas” para desenvolver seu aprendizado etc. Há entre eles um desejo constante de migrar para as cidades, na expectativa de superar as deficiências que encontram na vila, arriscando muitas vezes uma vida de privações. (p. 327).

Falas muito semelhantes são expressas pelas netas e pelos parentes da sra. Jerusa. Uma me chamou atenção em particular, pois foi em um momento inusitado. Eu estava a caminho da comunidade por volta das dez e meia da manhã. Quando passei pelo Alto Pererú, vi uns adolescentes acenando para mim e sorrindo. Não tenho uma boa visão, então parei o carro e acenei de volta, buzinando e literalmente gritando: “Oi,

¹⁴¹ Todos os professores, assim como auxiliares de serviços gerais, têm nível superior, e também os jovens que moram parcialmente na comunidade e que trabalham em centros urbanos. Pude conversar com duas mestras e duas mulheres com especializações.

como vocês estão?”. Uma jovem falou meu nome e disse: “Tudo certo, já vai *pra* Monte Alegre, *né?*”. Então reconheci que eram as bisnetas da sra. Jerusa, Iasmim e Emily, além dos filhos do sr. Manoel (senhor que sempre me vendia camarão) e os bisnetos da sra. Maritó. Todos eles são amigos, mas estão em diferentes faixas etárias, entre 10 e 15 anos. Eu lhes ofereci carona, e eles aceitaram. Desci do carro, arrumei os bancos e as coisas que eu trazia para dar mais espaço a eles. Conversamos durante todo o percurso. Emily e Iasmim frequentemente estavam na casa da sra. Jerusa, pois são suas bisnetas, então eu já sabia do desejo delas em sair da comunidade. Elas se expressam muito bem e a conversa foi anotada em meu diário, o que rendeu um material mais ou menos assim:

Pesquisador: Vocês estão saindo cedo assim por quê? Já é época de prova? Porque vocês estudam aqui *pro* Pererú?

Iasmim: É, já vai acabar o semestre. Aqui tem o ensino até o nono ano. Daí depois é lá *pra* São Caetano.

Emily: Eu já vou talvez ano que vem *pra* Belém estudar, eu queria ficar por aqui e ir só no último ano, no convênio *pra* fazer cursinho, mas minha mãe acha que é importante eu ir logo agora.

Pesquisador: Égua, Emily, justamente agora que vocês estão reformando a casa de vocês e vais ter um quarto só *pra* ti, tu até ajudaste na obra [risos].

Emily: Pois é [risos], mas eu vou vir sempre, então meu quarto vai estar me esperando. Eu vou ficar com as minhas primas, ou com a Luana, ou com a Luane. A gente vai ver dependendo de onde vou estudar.

Outros jovens: Eu também vou *pra* Belém quando eu passar do nono ano.

Pesquisador: Que bacana, tem que estudar, *né?* O que vocês vão querer fazer *pro* vestibular?

Emily: Eu queria fazer medicina, mas aí achei melhor fazer enfermagem, quero voltar *pra* cá depois de formada e trabalhar aqui em São Caetano. Belém é legal, mas eu quero vir *pra* cá *pra* desenvolver aqui também, tem essas coisas que a vovó fala de medicinal, então queria vir *pra* cá e ser enfermeira da comunidade e também ser enfermeira de São Caetano.

Iasmim: Eu não sei ainda, mas eu também quero ficar por aqui, vou só *pra* estudar em Belém.

Pesquisador: Mas espera aí, todo mundo quer voltar *pra* São Caetano, me expliquem o porquê.

Outros jovens: Porque aqui é melhor de viver e se tem trabalho em São Caetano já formado, dá *pra* viver bem aqui.

Eu me surpreendi com o relato desses jovens. Para eles, com aproximadamente dois a três salários mínimos é possível se viver em Monte Alegre com conforto. Em outras ocasiões nas quais instiguei esse assunto, compreendi que essa percepção foi alcançada por reflexões de sua realidade, observando e analisando os empregos que os adultos das comunidades ocupam. Por exemplo, professoras dispõem de boas casas, automóveis, motocicletas, boa mobília, aparelhos tecnológicos, entre outros, ou seja, uma mínima condição socioeconomicamente confortável, tanto pelos princípios urbanos, como especialmente pelos princípios rurais. Não só as professoras da sua comunidade, mas também os funcionários assalariados de nível superior de outras

comunidades próximas, como Ponta Bom Jesus, Alto Camapú, Alto Pererú e Boa Vista/Villa Sorriso.

Os trabalhadores de nível superior dispõem de aproximadamente dois a três salários mínimos como fonte de renda e desfrutam uma vida extremamente confortável. Por exemplo, as netas da sra. Jerusa, os filhos do sr. Sancho, as filhas do sr. Lourival, entre tantos outros que cursaram nível superior, hoje aproveitam as boas/razoáveis condições socioeconômicas dentro e fora da comunidade. Assim, construiu-se uma “cultura” de qualificação e escolaridade, na qual quase todos os jovens saem da comunidade para tentar um curso técnico e superior, mesmo que a saída seja um desconforto, pois mesmo os jovens demonstram *gastura* ao frequentar meios urbanos, ainda que de maneira diferente da dos mais velhos, pois é expressa pelos mais jovens especialmente pela dependência do dinheiro para o lazer e também pela falta de segurança pública.

Finalmente, ultrapassando a similitude dos discursos dos jovens, é possível traçar uma comparação com os mais velhos, a qual é sempre dotada de nostalgia, especificamente nas questões de fartura da natureza e biodiversidade. Expressam um passado de abundância de recursos naturais,¹⁴² respeito cultural e maior facilidade no trabalho. Esse discurso, que faz todo sentido quando compreendido e analisado de maneira adequada, sem se deixar se levar pelas armadilhas da história oral ou da autobiografia, é o encontro da etnografia com a fundamentação teórica (PEIRANO, 1986). Contudo os registros históricos e as produções antropológicas à época da pesquisa de mestrado de Furtado (1987) legitimam de alguma maneira o discurso etnográfico. Assim, a autora descreve como os mais idosos da vila de Marudá vivem o presente enaltecendo o passado, discurso que é atemporal e corresponde até hoje aos discursos nostálgicos que aparecem nas literaturas antropológicas e etnográficas, bem como a preferência de viver no campo aos centros urbanos.

As pessoas mais idosas vivem a recordar o passado, superestimando-o em relação ao presente, como um tempo em que havia fartura em peixes, crustáceos e moluscos; em que a caça “vinha na porta do barraco”, as “frutas apodreciam embaixo das fruteiras”; o “pau para fazer curral, canoas e casas estava ali perto, quase na ilharga das moradias”. Vivem a valorizar as atitudes de respeito que os mais jovens com maior evidência tinham para com os mais velhos; a responsabilidade que esses jovens tinham no trabalho e a solidariedade mais acentuada manifestada nos trabalhos de ajuda mútua, como na construção de casas, no preparo de roças, nas diversas fases de preparação de um curral, sem que o interesse no dinheiro circulasse nessas relações de trabalho. Esse sentimento, todavia, ao mesmo tempo em que

¹⁴² Será que não poderia chamar de fartura biológica?

instila nos jovens a vontade de emigrar, na tentativa de superar uma situação que lhes parece crítica, reforça na geração mais velha o arraigamento do micro-mundo. Migrar para eles significa uma vida ainda mais sacrificosa, pois não se adaptariam à vida das cidades pelo “clima quente, pela agitação e pelos gastos do dinheiro”. Ficar na comunidade local, para eles significa maior segurança, maior tranquilidade, mesmo que tenha havido transformações no curso de sua história. Esse raciocínio, decalcado no saudosismo transfigurador, que pode captar a partir do discurso dos habitantes em várias circunstâncias – no trabalho, nas visitas, nas conversas nos botecos ou à soleira das portas à boca da noite – parece consistir num mecanismo inconsciente que o pescador utiliza para evitar possíveis situações anômicas para si fora de seu pequeno mundo, e ao mesmo tempo para recriar ou rearranjar condições de vida desejáveis, explicitando melhor, esses sentimentos – saudosismo transfigurador dos mais velhos e consequente inquietação dos mais jovens, que geram miragens de naturezas diversas – tem se refletido no plano das relações de produção na pesca em Marudá e, de modo geral, na das vilazinhas pesqueiras que participam de condições de organização econômica e tecnologia simples semelhante.

Frequentemente os pescadores mais velhos vivem a recordar um tempo em que a vida do pescador era bem melhor e “menos sacrificosa” do que atualmente. O saudosismo se coloca sobretudo em relação a três aspectos da vida do pescador: a abundância, a solidariedade e a *sabedoria*. (FURTADO, 1987, p. 327-329, grifo nosso).

A *sabedoria*, como expressa Furtado (1987), pode ser compreendida como um conhecimento construído a partir de milhares de anos experienciando vivências que desencadeiam em expertises, como o extenso domínio sobre saberes de pesca, construção de casas e embarcações, conhecimentos fitoterápicos, entre outros. São conhecimentos construídos a partir do *afeto* (DELEUZE & GUATTARI, 2010; SANTOS, 2011), compreendido como um *bloco de sensações* (DELEUZE & GUATTARI, 2010) que se expressa no corpo e na mente da população que o constrói. Quero dizer, é um conhecimento construído a partir das sensações percebidas pelos sentidos humanos que afetam o corpo e a mente que se configuram como experiências afetivas. O conhecimento tradicional mencionado por moradores caboclos é possível a partir do afeto, e significa que o bloco de sensações que afeta o corpo e a mente das populações permite que elas elaborem explicações do mundo, ou seja, as explicações e o modo de vida delas são elaborados a partir das sensações percebidas pelo corpo e pela mente (SANTOS, 2011). Compreendo que esse tipo de conhecimento construído pelo afeto é concebido como a “ciência do concreto” como expressa Lévi-Strauss (1989). Essa forma de construir conhecimento a partir do afeto expressa uma episteme particular dessas pessoas, a qual é levada em consideração em um comparativo de similitude de modo de vida. A similitude entra em um parâmetro comparativo de como se prefere viver, ou seja, essas populações preferem viver seu modo de vida construído historicamente pelo afeto a viver em lugares onde seu afeto não está presente.

O discurso, além de enaltecer o passado farto, expressa que mesmo com as dificuldades atuais, prefere-se viver na comunidade, pois mais difícil ainda seria viver nos espaços urbanos, não só por dificuldades socioeconômicas, mas por questões que perpassam ontologias, epistemes e conhecimentos, ou seja, existe um sentimento comparativo de como se almeja viver uma vida, e esse comparativo se constrói a partir de medidas como proximidade ontológica, epistêmica e de conhecimento. Pela leitura da citação de Furtado (1987), pude analisar a premissa de aversão a ambientes urbanos e enxergar meus interlocutores reproduzindo as mesmas falas e evidenciando o cenário descrito tal qual o é. Quero dizer, as falas, a construção frasal, a percepção de tempo e de mundo, entre outros, são tão semelhantes que se eu fechar os olhos consigo vê-los e ouvir suas vozes proferindo o discurso nostálgico da vida maravilhosa que era a realidade de sua época passada, e em não querer viver em meios urbanos devido ao desconforto que esse cotidiano traria. Elaboram escolhas de como querem viver a partir das suas experiências afetivas, ou seja, daquilo que afetou diretamente o corpo e a alma, e que construiu a ontologia que norteia suas escolhas e seu modo de vida.

Assim, as falas que representam a realidade almejada são tão profundas que a partir delas é possível perceber experiências afetivas que constroem ontologias. Essas falas são, por exemplo, “as frutas que fazem lama”, “a pesca sem grande esforço”, “as madeiras utilizadas em construções e currais”. Eles não vivem mais com a abundância do passado, pois esta foi afetada, e apesar de grandes mudanças de um cotidiano afetivo, seguem morando na comunidade. Finalmente, almeja-se seguir vivendo o modo de vida afetivo que se construiu, e apesar das grandes mudanças, especialmente as mudanças da natureza, como escassez por parte da exploração da sociedade envolvente, esses seres humanos adaptam-se a modos de vida que lhe cabem como conveniente. Um exemplo muito claro das mudanças e das dificuldades de acesso e uso de recursos naturais é a madeira para fazer curral, assim como a qualidade e a quantidade de pescados nos arredores da comunidade.

Monte Alegre já foi uma comunidade de pescadores curralistas. Por volta das décadas de 1950 e 1960, a maioria dos moradores fazia currais em parceria, o manejo e o trabalho para confecção e manutenção do curral era dividido por meio de uma lógica norteadada pelo parentesco. Os pescadores faziam currais dentro do rio e no máximo na desembocadura do rio Barreta com o mar; eles não construíam currais de costa, tampouco de mar, pois estes demandam mais conhecimentos, investimento e esforço de pesca. Com o tempo, a exploração da madeira provocou escassez no estoque natural,

assim como o grande crescimento de exploração de pescado fez com que diminuísse a piscosidade dentro do rio Barreta. Em razão desses fatores, os pescadores foram abandonando a pesca de curral, pois não valia mais a pena – o custo era elevado e o benefício não correspondia ao custo. Por não ser uma comunidade que fazia curral de costa ou de mar, esses pescadores abandonaram a prática por temerem grandes prejuízos. O curral acabou por aproximadamente 30 anos na comunidade, mas seu retorno foi em 2013, com a chegada de um novo morador, vindo da comunidade de Mutucal, município de Curuçá. Segundo ele, quase todos os 300 moradores de Mutucal desempenham a pesca de curral, brigam por espaço para construir seu curral. Depois de dois anos pescando de curral em Monte Alegre e a comunidade percebendo um retorno, dois moradores se propuseram a ajudá-lo a passar o conhecimento dessa arte de pesca esquecida.

Hoje são quatro moradores que pescam de curral, e a percepção deles, e até mesmo de outros, é que o curral realmente não proporciona tanto peixe como antigamente, pois a piscosidade do rio e também da costa diminuiu, assim como o material para construí-lo é caro – o custo em média se aproxima de 2.500 reais para construir e manter o curral. Contudo a maioria dos moradores compreende o curral como uma propriedade estratégica dentro do cotidiano pesqueiro. Eles dizem que o curral é bom para a comunidade, pois provém peixe fresco não somente para as famílias, mas os excedentes são vendidos aos familiares, amigos e conhecidos.

Morador pescador 1: O curral é como se fosse uma poupança, tu gasta um dinheiro, constrói, aí depois pode ir lá todos os dias dependendo da safra e tira teu peixe todos os dias. O curral é bom especialmente se o camarada dono do curral tem mulher e família, porque aí ele deixa o adiantamento da pescaria com a família e ainda tem o curral que vai um parceiro despescar e deixa uns peixes com a família.

Morador pescador 2: O curral é bom com a gente, porque o cara investe, constrói, os peixes vêm e depois eu despesco. Minha mulher gosta porque a gente sempre tem peixe, aí quando tô embarcado sei que minha família vai ter um comer, agora que eu não tô embarcado é bom que eu despesco todos os dias lá, a gente come o peixe vivo ainda.

Percebe-se que o conhecimento sobre o curral foi deixado para trás, contudo houve um resgate desse saber que proporcionou não só a recuperação de um conhecimento tradicional pesqueiro, mas também de experiências afetivas dessa prática de pesca. Os mais velhos comentam sobre o curral, a importância que ele teve no passado e a importância que ele está tendo no presente. Existe a correlação de relevância que alimenta um conhecimento construído por experiências afetivas e fomentado para a manutenção a partir também do afeto (SANTOS, 2011).

As realidades separadas por 50 anos evidenciam uma atemporalidade no discurso que é sobre a valorização do modo de vida caboclo que se fundamenta em conhecimentos a partir do *afeto* (DELEUZE & GUATTARI, 2010; SANTOS, 2011) e pela *ciência do concreto* (LÉVI-STRAUSS, 1989). A contrapartida do lado positivo visto pelos moradores que é seu modo de vida autônomo, também existe uma tristeza na perda desse modo de vida a partir do processo de fagocitose por parte da sociedade envolvente, que se expressa na sobre-exploração da natureza atrelada à grande mudança de valores sociais e culturais, algo semelhante ao “moinho satânico” de Polanyi (2013).

Assim, se acentua a aversão em morar em centros urbanos, justamente porque eles estimulam modos de vida e relações sociais que fagocitam o modo de vida rural solidificado em premissas como solidariedade, parentesco, reciprocidade, afeto, entre outras, que expressam formas positivas de se viver. Para esmiuçar as entranhas da *gastura*, acredito que seja necessário contar particularidades de uma vida, e escolho a da sra. Jerusa. Como já mencionado, muitos dos interlocutores já viveram em centros urbanos e a sra. Jerusa, de 79 anos, também viveu parte de sua vida em Belém e em outros centros urbanos. Sua autonomia física e mental é legitimada por seus feitos, e ela é reconhecida pelos demais moradores da comunidade como uma idosa autônoma.

A sra. Jerusa é uma das pessoas mais idosas nascidas na comunidade, e apesar de sua estatura pequena e franzina, percorre grande parte da comunidade quase todos os dias para visitar amigos e parentes, próximos e distantes. Em geral caminha aproximadamente 300 a 400 metros para visitar um parente, mas o faz diversas vezes ao dia, ou seja, em um dia, ela caminha de um a dois quilômetros. O fato de poder caminhar livremente sem restrições será de grande importância em reflexões sobre moradia em Monte Alegre. Eles valorizam a possibilidade de poder caminhar se quiser e “ter chão *pra* andar, poder caminhar tranquila”.¹⁴³ Essa afirmação enche de sentido vida dessas pessoas.

¹⁴³ Mais à frente apresentarei uma reflexão sobre o discurso dos moradores no que se refere a dispor de um terreno para se locomover e desenvolver seu modo de vida, bem como andar dentro de casa e fora dela. Eles veem suas casas como lares, mas as ruas, os caminhos e mesmo a floresta são extensões delas, são seus territórios familiarizados, eles os conhecem e se sentem bem em percorrê-los, pois sabem que estão seguros e confortáveis ao fazê-lo. Em uma cidade nem sempre se dispõe de chão para andar, pois ali é preciso cuidado e atenção, não somente pela falta de infraestrutura para pedestres, mas por esbarrar em barreiras como prédios, ruas, cercas, muros, entre outros obstáculos. Existe muito território privado que limita os acessos. As praças são bem vistas e desejadas, mas são distantes e há um custo para acessá-las. Nesse sentido, o chão para andar vai para além da extensão da residência, existe um comum grande de uso e disponibilidade de terras horizontais para se percorrer e caminhar.

A sra. Jerusa acorda cedo, por volta das cinco ou seis da manhã. Lava o rosto no banheiro que fica no mesmo compartimento da cozinha e aproveita para preparar a água para o café. Um café ralo e doce, aproximadamente 700 mL. Toma uma xícara bem cheia, assim como seu marido, sr. João. O restante ela guarda e toma no decorrer da manhã enquanto arruma a casa e faz o almoço. Ela toma o café com farinha de tapioca,¹⁴⁴ coloca a farinha pouco a pouco na xícara com as mãos, pois ela gosta crocante, mas não dura, então o café amolece por fora, mas mantém certa crocância quando mastigada. Diversas vezes perguntei: “Dona Jerusa, porque a senhora coloca pouco a pouco?”, ela me respondia: “É porque eu gosto da farinha molhadinha, aí eu vou afundando ela, aí ela vai ficando macia e eu vou comendo, se colocar tudo de uma vez fica um mingau, aí essa papa eu não gosto, bom é assim como eu tô fazendo”.

O café da manhã na casa dela é regado de conversa, e os assuntos são variados, mas sempre chegamos ao assunto de seu amor pelos seus familiares, especialmente pelas netas. A sra. Jerusa tem um zelo imenso pela família, mesmo por aqueles que não são parentes diretos. Sempre comenta sobre Luana, Luane, Israeli e Louise. Luana e Luane têm filhos e filhas, e seus bisnetos são também tema da conversa. Grande parte de seus netos mora fora de Monte Alegre, pois saíram para estudar, foram qualificar-se e muitos tiveram sucesso. Luana faz faculdade de administração e Luane trancou o curso, pois estava de licença maternidade. Ambas acabaram casando e constituindo família em Belém; em verdade, Luana se casou com o filho da prima legítima da sra. Jerusa, Fábio, filho da sra. Maritó.

Como já mencionado, em muitas ocasiões ofereci carona para a sra. Jerusa no traslado Monte Alegre-Belém e Belém-Monte Alegre. Novamente fomos para a casa de sua neta Luana, em Ananindeua, e eu estava um pouco cansado e com dor de cabeça; não queria demorar na casa dela. Chegamos à casa de Luana, e assim que estacionei o carro ela já estava nos aguardando. Havíamos trazido peixe fresco, polpa de bacuri e cupuaçu e uma penca de banana. Eu já os conhecia, então logo fui cumprimentando, e eles me convidaram para entrar e tomar café. Era uma sexta-feira, a tarde estava linda, iluminada pelo sol alaranjado das cinco horas da tarde. Tomei um copo d'água, um gole de café, comi umas bolachas e fomos para a varanda da casa. Não me sentia mais tão

¹⁴⁴ Para mais informações sobre este produto tão valorizado e consumido, acessar: SILVA, P. A. et al. Caracterização de farinhas de tapioca produzidas no estado do Pará. *Cienc. Rural*, Santa Maria, v. 43, n. 1, p. 185-191, jan. 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010384782013000100030&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 23 maio 2019.

cansado e a dor de cabeça havia passado. Todos estavam na varanda conversando alto e as conversas paralelas se estenderam por aproximadamente 15 minutos. Estavam todos animados se cumprimentando, até que finalmente os ânimos foram baixando e eu aproveitei para me introduzir na conversa.

Conduzi a conversa falando do cotidiano que eu tinha com a sra. Jerusa e como era gostoso estar em Monte Alegre. Luana, que já tinha 30 anos, prontamente concordou comigo e se estendeu sobre o assunto afirmando que também gostavam de estar lá, gostavam tanto que compraram uma casa lá e que inclusive era a casa ao lado da sra. Jerusa. Uma casa bem arrumada, com uma grande varanda e uma casa na árvore que foi construída especialmente para sua filha. Eles a frequentam minimamente quatro vezes por mês para passar o final de semana, os feriados, as datas festivas da comunidade, entre outras datas importantes para eles. Então eles tinham uma casa em Ananindeua e outra em Monte Alegre.

Luana: Aquela casa é nossa, do lado da vovó. A gente vai sempre lá, porque lá é bom demais. Tem o igarapé na época de chuva, peixe, fruta todo dia, é tipo todo dia final de semana lá, sabe? Não tem o estresse da cidade, se vive muito tranquilo *pra* lá.

Pesquisador: Por que vocês não voltam *pra* lá?

Luana: Porque aqui a gente tem a opção da escola boa *pra* minha filha e é mais fácil *pra* ele ir fazer turno em Tucuruí como Policial Militar. Mas como eu disse, a gente vai muito *pra* lá também, a gente é de lá, então mora aqui e vai *pra* lá, não tem isso de que foi embora e esqueceu o lugar, a gente é de lá ainda, sempre vai também. Tem época que vai muito, tem época que vai pouco, na semana passada que tu não foste ver a vovó, a gente estava lá, pensamos até que ias estar.

Quando diz que todo dia é final de semana, ela faz referência a uma comparação de cotidiano urbano e do interior. Em Monte Alegre, apesar de existir uma rotina de trabalho, este não é encarado como tal. Clastress, em *A sociedade contra o estado* (2003), elabora uma interessante interpretação sobre trabalho em sociedades sem Estado. No capítulo “A Sociedade contra o Estado”, o autor discorre sobre o período colonial da América do Sul e como no processo de colonização existia uma indignação por parte dos colonizadores no que se refere ao pouco trabalho desenvolvido pelos colonizados. Existe uma percepção totalmente distinta sobre a necessidade de acumular, assim como a percepção sobre trabalhar de fato. O autor mostra que as sociedades ameríndias do período da colonização eram sociedades que desenvolviam uma economia de subsistência, e eram considerados pobres, medíocres, menos evoluídos, não civilizados e preguiçosos, pois dedicavam pouquíssimo tempo a trabalhos duros, como os colonizadores faziam. Woortmann (2006) mostra que não somente pela

necessidade de trabalho duro para vencer períodos de escassez, mas também por uma cultura particular, os europeus e os colonos se fundamentavam no trabalho como uma ambição de prosperidade e necessidade. Contudo os ameríndios não se dedicavam ao trabalho e ao acúmulo, pois sua percepção de economia e sociabilidade se fundamentava em outros valores socioculturais, como afirma Clastress (2003, p. 209) fazendo referência a Sahlins ([1977] 2007) as “primeiras sociedades do lazer”. Como já discorrido no capítulo anterior, a antropologia, como ciência da alteridade, desconstruiu no século XX a questão de hierarquias entre seres humanos e inclusive a percepção de evolução humana em questões de cultura. Ainda que os interlocutores e os colonizados ameríndios estejam separados temporalmente por três ou quatro séculos, deixei claro até aqui que a população de Monte Alegre e outras populações tradicionais ainda compartilham de percepções socioculturais ameríndias registradas nesse período, além de não almejar viver o modo de vida urbano que é regido pela sociedade moderna ocidental e que vislumbra a economia monetarizada que contempla o capitalismo.

Clastress (2003) também elabora uma reflexão do que é percebido como trabalho por parte das sociedades ameríndias e aqui cabe correlacionar com os moradores de Monte Alegre. O autor faz referências que nessas sociedades o trabalho de fato era visto apenas em tarefas agrícolas, como roçar. Considerando essa percepção sobre trabalho, os ameríndios findavam por trabalhar aproximadamente apenas algumas horas por dia e apenas alguns meses ao ano para suprir suas necessidades, que não eram balizadas pelo desejo de acúmulo. O restante do tempo era investido em outras atividades as quais não eram vistas como trabalho, mas sim como outras ocupações.

Assim, o que chama atenção é a reflexão de Luana sobre todos os dias em Monte Alegre serem encarados como finais de semana. O trabalho realizado em Monte Alegre é recolher frutas, capinar a horta, transformar as frutas em polpas e pescar peixe, siri, caranguejo, ostra, mexilhão ou camarão. Ou seja, pode ser percebido como um trabalho travestido de lazer. Ainda vale elucidar que só o fato de estarem em ambientes tão distintos, rural e urbano, onde no rural não se tem de assumir problemas sociais tão acentuados, como violência e insegurança, faz com que eles sintam o ambiente de Monte Alegre como um local de lazer.

Estar em Monte Alegre é dispor de tempo para si, dispor de autonomia para fazer as coisas. As atividades cotidianas em Monte Alegre são comprar um rancho semanal e mensal e todos os dias fazer comida e arrumar sua casa, e essa é a atividade a que Luana se refere como final de semana, pois apenas nos finais de semana que ela

pode dar atenção ao lar e desfrutar o dia sem a responsabilidade de um trabalho. Então, em Monte Alegre, fazer uma roça por duas horas, descansar, fazer o almoço, ir ao igarapé, conversar com vizinhos e familiares, recolher algumas frutas, processá-las em polpas, limpar peixes, lavar a casa, limpar as coisas, lavar as roupas, todas essas atividades não são vistas como trabalho, mas como um cotidiano prazeroso a ser cumprido, pois o tempo está investido em você mesmo.

O cotidiano dos finais de semana na cidade dessas populações se assemelha ao cotidiano de Monte Alegre, pois está recheado de fazeres e responsabilidades como lavar e limpar a casa, fazer um almoço familiar, cuidar dos filhos, lavar roupas, entre outras atividades as quais o resultado é pessoalmente satisfatório, pois esses afazeres nunca foram vistos como trabalho, e sim como responsabilidades e atividades cotidianas que podem ser levadas com prazer. Ressalta-se a satisfação deles mesmos fazerem essas coisas, orgulham-se do próprio trabalho, de saber limpar uma cozinha, saber lavar uma roupa, saber fazer uma comida. Dispor de uma casa limpa e organizada é um prazer alcançado: uma cozinha e uma geladeira limpas e organizadas são sinais de competência e zelo do dono da casa. Essas atividades, quando desempenhadas e concluídas, são contemplações positivas, apesar de serem responsabilidades e ter tempo investido, pois demanda dedicação a um fazer, a qual é instantaneamente contemplada quando alcançada. A contemplação imediata e o trabalho que beneficia a pessoa que o faz não os desgasta como o trabalho desenvolvido no ambiente urbano, ou seja, não dá *gastura*, pois fazem tal atividade sem o ônus dos problemas sociais da cidade, como transporte, gastos financeiros, temperatura, deslocamento, segurança, violência, perturbação mental, entre outros. Esse desgaste pode ser compreendido como *gastura*.

Mesmo fazendo um esforço reflexivo, imaginei o final de semana na cidade e me dei conta de que nem mesmo a ausência de trabalho evita preocupações por causa do próprio entorno, fazendo com que a pessoa tenha as preocupações cotidianas urbanas, como a angústia de se conquistar mais dinheiro, não ficar muito tempo na rua pela insegurança e violência, mesmo que seja por lazer em uma praça, e assim por diante. Nem aos finais de semana essa população dispõe de descanso em seu trabalho, seguindo uma vida de preocupações por causa das condições financeiras gerais do país, ou seja, para usufruir de lazer, transporte, acesso à cidade, sempre haverá a dependência do dinheiro. As precariedades dos serviços públicos urbanos básicos, como transporte e lazer, sequer são desfrutados plenamente, pois a segurança pública incita sensação e de fato insegurança nos moradores urbanos. A questão da insegurança é tão evidente e

latente que até mesmo o filho da sra. Jerusa, Sidney, morador de Monte Alegre, policial militar e que também já morou por muitos anos em Belém, se manifesta atualmente com temor pela estada tanto dele quanto dos familiares que vão visitar parentes em Belém, e também pelos que moram na cidade.

Pesquisador: [...] a senhora mencionou sobre o pânico que é vir a Belém por causa de assalto.

Jerusa: É complicado, aqui, olha, tudo engradado (mostrando a casa), no cadeado, tudo é um medo, um perigo, a gente anda na rua com medo de fazerem algo com a gente. Lá em casa é engradado, mas tem um ano só, o João que queria porque queria colocar grade lá, nem gradeou a casa toda, só na sala e na cozinha, comprou na prestação e tá pagando lá até hoje. Precisava? Não sei, acho que não, você vê, eu saio de vez em quando lá de casa e deixo a porta encostada. É perigoso, é, porque a gente não sabe quem sai daquele porto,¹⁴⁵ mas não é que nem aqui que até os conhecidos roubam a gente, né?

Sidney: Não tem comparação, aqui tá essa onda de matarem todo mundo, não tem essa de quem seja, tão matando muito policial agora também, a pessoa vai te assaltar e até se tu não reagires, ela te mata. Aqui tem que o tempo inteiro estar de olho senão pode morrer.

Luana: A gente fica sempre com medo, até de ir ali rápido na esquina ou fazer qualquer outra coisa, porque tá sempre preocupado se pode acontecer algo com a gente ou com as pessoas por perto, né? (grifo nosso).

Sidney emprega a expressão de não haver comparação em relação ao sentimento de segurança de se estar em Monte Alegre e em Belém. Essa fala é reveladora, pois mesmo ele sendo um policial militar que já viveu em Belém nas décadas de 1980 e 1990, o sentimento atual de insegurança é muito maior do que já antes sentido. Finalmente, constrói-se um comparativo objetivo sobre morar em Belém ou em Monte Alegre que não se limita apenas em premissas ontológicas, mas em premissas objetivas, como, por exemplo, a segurança. A sra. Jerusa constrói um discurso que para mim foi revelador. Em verdade, não é um discurso, mas sim sua trajetória. Ela explica como os *afetos* (DELEUZE & GUATTARI, 2010; SANTOS, 2011) construídos em sua trajetória pessoal a conduziram para o retorno a Monte Alegre e para sua estada final lá.

Estávamos sentados, apenas a sra. Jerusa e eu, jantando juntos em sua casa, conversando como de costume sobre coisas aleatórias, especialmente sobre a comunidade. Sempre mostrei muita curiosidade sobre a história dela e das pessoas que lá moravam. Ela se mostrou disposta desde o início a responder às perguntas da melhor maneira, respaldando seus conhecimentos com relatos dos mais velhos que lhe

¹⁴⁵ As literaturas relativas a porto e pesca evidenciam o porto como um lugar perigoso, de muita violência e problemas sociais, e o de Monte Alegre não é uma exceção. Assim, a própria comunidade se mantém fechada no que se refere a relações com pescadores de fora e que utilizam o porto como entreposto pesqueiro. A comunidade compreende o porto como um lugar no qual se deve ter cuidado, não se pode deixar de ter atenção com as pessoas que ancoram por ali.

contaram. Eu gostava dessas conversas. Elas me recordavam os momentos em que estive em interiores viajando com minha mãe. Então lhe perguntei especificamente sobre sua trajetória pessoal, sua história de vida. Ela iniciou com a data de seu nascimento: “1949!”.

Jerusa: Eu nasci aqui em Monte Alegre, em 1949, mas não cresci aqui. Com a idade de 14 anos, minha mãe me mandou *pra* casa de uma amiga dela em Belém *pra* eu ficar de babá da filha da amiga dela, e eu fui. Ela morava ali na Wandenkolk com a Antônio Barreto, Antigamente a gente ia *pra* lá de barco a vela (de Monte Alegre a Belém), meu pai que me levava e parava lá no igarapé das almas que hoje é a Doca,¹⁴⁶ lá antigamente era um igarapé com porto, as pessoas paravam por ali *pra* desembarcar mercadoria e tudo mais. Ali era muito mato, hoje quem vê tudo rua e cimento não sabe nem o que houve, se alguém for *pra* lá hoje que viveu naquela época nem reconhece. Eu não teria coragem de morar naqueles prédios, era tudo várzea ali. Eu morava lá com ela e cuidava do filho deles e também fazia umas coisas da casa, *né*, porque naquela época se fazia de tudo. Aí eu estudei lá no IEEP, conclui lá meu estudo *pra* professora, porque eu sempre quis ser professora. Quando comecei a estudar lá a gente usava, na verdade usa até hoje, já vi umas meninas de lá com esse uniforme, que era uma saia, blusa, meia alta e sapatilha. Aí eu trabalhava de manhã e à tarde, de noite ia *pro* IEEP a pé, andava um bocado *pra* chegar lá, mas nunca me incomodei porque era seguro. Belém era bonita naquela época, tudo era limpo, não tinha criminalidade, todo mundo respeitava, sabe? Aí tinha espetáculo na praça, eu adorava ir nos teatros, sempre gostei muito, a gente tinha no colégio umas coisas de teatro, peças e apresentações, foi daí inclusive que eu tomei gosto e depois escrevi minha própria peça de teatro quando fui professora daqui de Monte Alegre, se chamava *Rouxinol*, tem 54 anos isso. A gente conseguiu fazer a peça e se apresentou aqui, na Cachoeira, Pererú... [comunidades de São Caetano de Odivelas]. A gente costurou as roupas, contratou os músicos, escreveu as músicas e a história. [...] Eu trabalhava muito, fazia tudo lá, ela era doutora e eu passava e engomava o avental dela. Naquela época não era como agora, que é ferro elétrico, deixava tudo engomadinho, lisinho, fazia almoço, jantar, ia para o IEEP a pé e voltava *pra* estudar, e quando chegava em casa, ainda estudava mais e ainda tinha coisa *pra* fazer pela casa. Por isso que eu digo, só não estuda quem não quer, porque dá sim *pra* fazer as coisas e estudar, hoje em dia é muito mais fácil *pra* essas crianças [...]. Quando terminei com os estudos com 18 anos, voltei *pra* Monte Alegre, um amigo do meu pai conseguiu uma vaga aqui no colégio, daí trabalhei aqui, depois em Vigia, como professora também, aí fui trabalhar em Ponta Bom Jesus, e depois me aposentei; me aposentei nova, cedo, aí trabalhei de feirante, de um monte de coisa.

Pesquisador: A senhora pensou em voltar a morar em Belém?

¹⁴⁶ Belém dispõe de uma rica historiografia e o bairro do reduto, onde a Avenida de Souza Franco se localiza, também conhecida como Doca, foi um dos mais importantes polos industriais do Brasil na década de 1940 (PENTEADO, 1968). Esse bairro periférico e operário, por ser industrial, tinha a necessidade de escoar a produção que, naquela época, ainda era realizada de forma fluvial e marítima. Era banhado pelo Igarapé das Almas, pequeno rio que permitia o tráfego de barcos em função do transporte de mercadorias desse polo industrial. Lá não só ancoravam grandes barcos para escoar a produção industrial da capital, mas também pequenas embarcações do interior do estado que traziam suas produções para vender no centro de Belém. A sra. Jerusa, vinha com seu pai de barco por três dias a remo e suas lembranças são ainda de um bairro operário, baldio e periférico; posteriormente, nas décadas de 1960 e 1970 houve um processo de macrodrenagem e nivelamento, canalizando o Igarapé das Almas. Atualmente a Avenida Doca de Sousa Franco comporta um dos metros quadrados mais caros de Belém, e é o bairro mais vertical da capital, por esses motivos, a sra. Jerusa, expressa em sua fala o espanto com a transformação da avenida e dos arredores.

Jerusa: Eu gosto de Belém, morei bastante tempo lá, me apaixonei por lá, estudei lá, vivi coisas boas lá, mas eu não moraria lá. Hoje é tudo uma criminalidade e todo mundo fala, não é só na periferia. Outro dia morreu um rapaz na frente da casa da minha irmã e eu estava lá. Um acerto de conta que nem era ele, era *pro* irmão dele, morreu e deixou uma filhinha. Tu já pensaste? Quando a gente foi lá *pra* frente ver tudo ele já *tava* no chão, *tava* vivo ainda, mas não aguentou e morreu lá. Eu fiquei mal, chorei muito, me entristece isso. Até hoje lembro dele e me entristeço. Hoje *tá* tudo acabado, não tem mais respeito nem pela vida, aqui as pessoas brigavam também, mas ninguém se matava, só numa comunidade que como tinha tráfico de drogas, aí lá sempre tem morte, mas é pelo tráfico, *né*, não é por qualquer briga.

Pesquisador: Que história triste. [...] Então a senhora não queria morar longe daqui?

Jerusa: Eu não! Olha, claro que aqui tem coisas que me entristecem, às vezes fico triste com algumas coisas, mas eu gosto daqui, aqui a gente tem de tudo, a aposentadoria dá *pra* viver bem. Eu queria ganhar mais, mas *pra* ajudar minhas netas, tirar um celular *pras* minhas bisnetas, porque aqui não tem como ganhar mais dinheiro, porque eu já estou mais velha também, mas é isso. Eu gosto daqui.

Pesquisador: A senhora não sairia nem se pudesse ter boa aposentadoria, uma casa própria, essas coisas?

Jerusa: Olha, a gente nunca sabe, precisamos morar onde for a necessidade, mas eu não queria, porque uma neta minha já morou num prédio, em lugar assim eu não queria morar nunca, que horror, parece que está engaiolado mesmo, igual pássaro, é uma caixa de fósforo. Não dá *pra* sair da casa, andar, ter um pátio, plantar minhas roseiras, não, não. Eu gosto daqui; o silêncio, a tranquilidade, tudo isso é bom. Lá tudo é difícil, não vê o Fábio é doido *pra* voltar pra cá, a Luana que não quer porque tem a escola da filha deles e a faculdade dela. Mas tem essa casa aqui do lado, eles vêm *pra* cá *pra* passar o final de semana, e é uma festa, aí a filha deles não quer ir embora e quando me via diz, “Vovó, fica de oio na minha casa na árvore, cuida dela pra mim”, assim que ela diz *pra* mim, é uma graça.

Pesquisador: Uma vez a senhora me disse de *gastura*, que Belém dá *gastura*.

Jerusa: [risos] É! Essa palavra é antiga, é isso, *né*, da canseira, lá se tem mais dor de cabeça que aqui, a gente cansa lá, só quer voltar *pra* casa e descansar. Tem muita coisa boa, tem um pão que eu gosto muito da padaria da esquina da casa da Luana, tem manteiga para comprar, tem as praças, mas eu prefiro morar aqui, ficar lá uns dias e voltar. Voltar *pra* casa da gente é a melhor coisa, passo dois dias lá e já quero voltar porque aqui é minha casa, é meu lugar, aqui eu durmo, descanso, caminho, é isso.

Essas pessoas dispõem da escolha de não estar em uma cidade e se beneficiam disso. Estar em Monte Alegre, promove maior bem-estar tanto psicológico como físico, mesmo que elementos básicos, como pão e manteiga, sejam colocados em segundo plano. A sra. Jerusa frequenta a capital não somente por obrigação, mas, como ela mesma diz, foi um lugar de apreço, pois construiu sua trajetória como professora e guarda também trajetórias amorosas e afetivas, a nostalgia de lazer e pertencimento. No entanto esses prazeres e essas memórias se perdem com a situação caótica dos problemas urbanos e sociais de Belém, e os benefícios cosmológicos e físicos de Monte Alegre desabrocham e norteiam a vida da sra. Jerusa também por valores construídos a

partir do *afeto* (DELEUZE & GUATTARI, 2010; SANTOS, 2011) vivido em Monte Alegre.

Certa vez ela me contava que a casa que ela mais gostou de morar foi em Santo Antônio do Tauá.¹⁴⁷ Ela já era aposentada, tinha aproximadamente 50 anos, morou lá por cerca de cinco anos, entre as décadas de 1970 e 1980. Era feirante, vendia peixe e caranguejo. No entanto não era apenas o estilo de vida que ela destaca como positivo, mas especialmente sua casa. Ou seja, ela teve a opção de morar em vários lugares, e Monte Alegre e Santo Antônio do Tauá dispõem de estilos de vida até semelhantes. Afirma que a época mais feliz de sua vida foi morando ali, pois tinha a casa que sempre quis, mas foi para Monte Alegre feliz, pois retornava a sua origem que também foi muito feliz.

Jerusa: Era uma casa enorme, tinha quatro quartos, toda avarandada, tinha quintal, jardim, era enorme, e lá eu recebia toda a minha família. Ah, como era bom morar lá. Ali eu era feliz, trabalhava na feira, tinha minha aposentadoria, o João pescava e trabalhava comigo na feira também, o Sidney estudava e trabalhava comigo, todo mundo ajudava, aí aos finais de semana, todo mundo ia *pra* minha casa, ela sempre estava cheia, aí era aquela reunião de família gostosa. A casa ficava cheinha, aí era churrasco, peixe, feijoada, era muito bom, depois a casa ficava cheia de rede, com as pessoas dormindo, era ali perto da estrada, mas o aluguel foi ficando caro, não conseguia mais pagar, tentamos nos mudar *pra* outra casa, mas nenhuma era como eu queria, e tinha uma outra que eu queria alugar, mas ficava muito *pra* dentro, era ruim de chegar na estrada, ficava ruim *pro* João. Então a gente veio embora *pra* Monte Alegre. Fiquei muito triste no começo, porque gostava daquela casa. Mas agora estamos morando aqui e eu construí muito dessa casa, com meu dinheiro, essa cozinha, o meu quarto que é suíte, tudo. Agora aqui é meu lar, o bom que minha família mora toda aqui, o Sidney mora ali na rua de cima, o Fernando mora ali mais *pra* frente e a Socorro mora aqui do lado, minha vizinha praticamente, minha irmã, mulher do Branco [apelido para o senhor José], morava aí na frente quando eu cheguei. Isso que é bom, todo mundo mora aqui.

O modo de vida interiorano faz com que essas pessoas vivam e escolham viver modos de vida mais pacatos, nos quais a natureza proporciona relações e experiências afetivas que o contemplam. A sra. Jerusa expressa em seus discursos a compreensão dos dois mundos, e como ela não quer estar inserida no mundo urbano de Belém, faz menção ao desgaste físico e mental que o cotidiano de Belém impõe nas pessoas que aqui habitam. Também traz uma memória de uma Belém pacata, uma Belém que ela desfrutou e que hoje em dia está no passado. Assim, Belém, além de dar *gastura* pelo seu ônus como centro urbano, também se distancia em algo que ficou na história, que é a relação entre humanos e natureza. Essa ausência de proximidade toma força

¹⁴⁷ Município que se localiza na beira da estrada PA-140.

substancial no decorrer do discurso dos moradores, pois essa relação, permeia os *afetos* (DELEUZE & GUATTARI, 2010; SANTOS, 2011) e as escolhas de se manter em um ambiente ou não, a ausência dessa relação pode ser relacionada à *gastura*: poucas, árvores, poucos animais, poucos rios, pouca relação com os humanos fazem com que estes não almejem estar nesses ambientes e retornem ao seu ambiente familiar comunitário, o qual demanda menos esforço para viver e promove maior bem-estar.

Outros moradores falam algo semelhante, como o filho do sr. Sancho, Arley, de 46 anos, que também nasceu em Monte Alegre, morou em Belém por mais de dez anos e retornou para Monte Alegre há dez anos. Em seu discurso, expressa um apreço grande pelo lugar, com relatos bem semelhantes aos da sra. Jerusa, os quais descreverei de maneira anacrônica, pois advêm de memórias, entrevistas, conversas e caderno de campo. Ele auxilia o pai na venda que ambos trabalham. Alternam dias e horários para cuidar da loja, mas Arley está todas as tardes lá, e em muitas delas conversamos bastante. O relato está estruturado como uma só citação, no entanto é resultado de muitos diálogos em diferentes dias.

Arley: A gente ia muito quando criança lá *pro* igarapé do vovô Amor [apelido do sr. Joaquim, marido da sra. Marita, avó materna de Arley], a gente ia roçar com ele *pra* lá, ia fazer farinha com ele, antes dele ter máquina de cevar, a gente ralava *pra* ele, porque criança sempre quer ter um dinheirinho, aí ele dava uns trocados *pra* gente, depois a gente cevava na máquina também [risos]. Dá saudade. A gente ainda tem o forno, é de cobre, é bom o forno, ainda vou fazer de novo uma casa de farinha *pra* mim.

Pesquisador: Tu gostavas daquele tempo, então?

Arley: Gostava sim, era bom demais, era pesado, mas era bom. A gente ia *pra* lá, dormia na casa de farinha *pra* poder acordar cedo e roçar de novo, aí a gente dormia lá e ouvia o barulho da floresta, dos bichos, tinha muito bicho naquela época, a gente ouvia todos eles passando por lá, ouvia onça, ouvia veado, porco, era carapanã *pra* caramba. Aí hoje em dia poucas pessoas fazem farinha. Mas sabe *o* que eu tenho vontade? De voltar *pra* lá, fazer uma casa de farinha de novo, era muito bonito lá no igarapé. Eu sei fazer farinha, aprendi tudo com o vovô e o que eu tenho mais vontade é de morar lá *pro* centro sabe, quando eu ficar mais velho, me aposentar daqui uns 10 ou 15 anos, eu quero me mudar *pra* lá, porque morar no centro que é bom, fazer farinha, dá muita saudade de viver assim de novo. Porque antigamente, o dia todo a gente fazia as coisas, comia o que a gente plantava, comprava pouca coisa, aí com aposentadoria vou comprar o que precisa e plantar e criar *pro* centro, lá *pro* meio do mato, *pra* ninguém me achar [risos], onde não passe carro nenhum.

Pesquisador: Você não gosta de morar *pra* cá, em Monte Alegre?

Arley: Gosto sim, mas hoje em dia já *tá* movimentado, *né*? Pode ver, todo dia passa um carro já, nos finais de semana vem atravessador pegar peixe e caranguejo daqui do porto, para muito barco grande aí no porto, cada vez mais e mais. Bom é morar lá *pro* centro, porque lá que é calmo mesmo, eu quero é morar *pra* lá daqui uns anos, aí vou viver tranquilo mesmo.

Pesquisador: Mas você já morou em Belém, São Caetano, não foi?

Arley: Já sim, mas voltei, aqui é melhor, não quero mais ficar *pra* cidade não, eu não me acostumo. Vou, passou uns dias e volto, *pra* morar mesmo, não. Não estou te falando que depois quero ir *pro* centro *pra* fazer farinha de

novo, lugar tranquilo que é bom. Lá vou ficar sossegado. Porque, lá se mora longe do trabalho, é perigoso, tudo mais caro, é ruim, peixe não é fresco. Não dá, até em São Caetano eu não me acostumo, mas tem casa lá *pra* eu morar, eu que quero ficar aqui mesmo.

Encerro o discurso da *gastura* com a fala da sra. Socorro, em um momento que tivemos no pátio de sua casa na beira do rio. Ela me contava sua história de vida e relatou este último fato emocionada. Era uma descrição minuciosa do que é morar em Monte Alegre, como ela aprecia morar lá e como ela desgosta, se incomoda com as visitas obrigatórias que ela tem de fazer a centros urbanos, mesmo que pequenos, como o município de São Caetano de Odivelas.

Socorro: Eu gosto daqui, tô satisfeita onde eu moro, tem meu quintal e é tranquilo. Eu gosto de viver uma vida mais tranquila, menos agitada. Já não me sinto bem vivendo a vida urbana. Quando eu pego o ônibus e já estou ali perto [perto de Belém, na BR-316], chegando em Marituba [município da região metropolitana] eu já sinto a energia, já sinto o clima diferente, de lá *pra* Belém eu não me sinto mais bem. Eu vou, mas se eu tiver que passar mais de um dia eu já vou psicologicamente preparada, porque eu não gosto, é um clima que eu não gosto, não me sinto bem, é a quentura, é o barulho, tudo muito abafado... Ficar numa casa em que não se pode ficar com uma janela aberta, não pode ficar com nada aberto. Eu não gosto, não tenho mais vontade nenhuma de morar lá. Eu tentei ir *pra* Paragominas, mas não consegui... Fui dar um tempo lá, mas não sabia que eu não ia aguentar. Tinha até possibilidade de trabalhar lá, mas eu queria ir me embora, não consegui me desapegar daqui, não gostei de lá, é muito grande, tem gente que tem facilidade de morar para a cidade. Tenho uma cunhada que ela adora ir *pra* Belém, se sente bem para lá, diz que fica até estressada quando não vai. Mas eu não, eu gosto da minha vida aqui, me sinto bem aqui, se for para eu ter que sair para resolver alguma coisa para lá, eu quero ir, mas voltar de tarde para cá. Quando não consigo, chego na casa da minha irmã e me dá uma tristeza, uma vontade de chorar, de voltar para minha casa. Ai credo, a dormida não é boa, não descansa. Não gostei de Paragominas, muita gente diferente, todo mundo vive diferente, até o sotaque é diferente, parece origem nordestina, é tipo Santarém, já morei *pra* lá também, até as pessoas são diferentes, tem sobranceiras grossas, cílios grossos, os olhos gateados assim, o olho esverdeado, eles têm até uma genética diferente. Ninguém fala contigo, cada um vive sua vida, parece que não tem amizade. É um lugar triste, é tipo Belém.

Você entra no ônibus, não tem aquelas pessoas que você conhece, agora se tu entras num ônibus aqui, tu falas com todo mundo, nem que seja só por educação, se conhecendo de vista, parece que tu estás numa feira. Já em Belém é cada um por si, todo mundo calado, ninguém se conhece, se acontece alguma coisa dificilmente você vai achar gente educada, cavalheiro, humilde, de conversar, é cada um vivendo a sua vida.¹⁴⁸ Lá o único lugar que as pessoas se falam é na igreja, que as pessoas se tocam, que dão as mãos porque tem um momento que é *pra* isso, mas tirando isso é cada um vivendo a sua vida. Eu gosto de lugar que onde eu chegue as pessoas me conheçam, que nem aqui, vou ali converso com todo mundo. Até o Círio que eu adorava ir eu não faço mais questão, eu amo o Círio, mas eu perdi o gosto, porque antes, quando eu tinha meu marido e ele me levava, o Círio era aquela alegria e continuava depois, era o mês todo, sabe? Hoje não, acaba a procissão e acaba a alegria, todo mundo vai embora, ninguém se abraça. A gente ia de

¹⁴⁸ Essa fala já havia sido citada, contudo ela cumpre outra função nesta parte do texto, por isso é evocada novamente.

véspera e era emocionante ver as pessoas na estrada indo *pro* Círio, chegava lá passava mais a segunda e a terça aquele clima gostoso, chegava e tinha o cheiro típico de maniçoba, de gente feliz, mas agora, acaba o Círio e acaba a alegria, aí eu fico triste com isso e quero vir me embora. Aí eu nunca mais fui, porque não faço mais questão. Ah, até São Caetano, quando tenho trabalho *pra* lá, eu vou e volto, porque não gosto de ficar *pra* lá, muito raro me *verem* de noite *pra* lá. Antes eu trabalhava *pra* lá e morava *pra* cá, ia e voltava todos os dias, trabalhei no hospital de São Caetano por seis anos, tirava meu plantão e *tchau*, voltava *pra* minha casa. [...] é o melhor lugar que eu já morei. Já morei em muitos lugares, meu ex-marido era militar, então já fomos *pra* vários lugares e aqui paramos [...] claro, aqui tem problemas, *né*, mas aqui é bom, o que eu mais gosto de fazer é tomar uma cervejinha bem ali no trapiche com as pessoas que eu gosto. Eu já até tentei ir embora daqui *pra* outros lugares, porque me separei, mas eu fui e voltei, não quero ir embora, não, porque aqui a gente mora à vontade, vive do jeito que a gente quer. Não tem renda por aqui, porque não tem trabalho, mas também não tem preocupação com nada. Tô com umas coisas pra resolver em Belém, mas pedi *pra* um sobrinho fazer *pra* mim e se ele não conseguir, aí eu vou ter que ir, mas pelo menos já vou preparada psicologicamente.

Pesquisador: É muita *gastura*, como vocês falam... Esse inferno todo de ir *pra* lá, *né*?

Socorro: É *né* [risos], *gastura* é esse cansaço que dá de ir, isso mesmo. A gente fala essas palavras, mas é o estresse, aí é muito melhor morar aqui.

Existe no discurso deles o desdém de morar em centros urbanos, como se fosse óbvia a escolha de morar em Monte Alegre; em verdade para eles é óbvio. A expressão física deles falando sobre o porquê de ser ruim estar em centros urbanos é de certeza e mesmo ironia, um leve tom de chacota no que se refere a morar em Belém. Por exemplo, o morador da cidade não come peixe fresco, come peixe velho, come uma espécie de peixe desvalorizada no mercado, como se fosse um peixe nobre, tal como pagar por uma gurijuba, mas comprar um bagre; come peixe de rio, passa mais de três horas no trânsito, pode ser roubado e perder tudo a qualquer momento, trabalha oito horas por dia, não descansa o suficiente, entre outras coisas. Essas percepções de qualidade de vida ruim são observadas, analisadas e colocadas como indicadores de uma vida possível. Ou seja, não vale a pena morar lá, apesar das comodidades e dos serviços de um centro urbano, como telecomunicação e outros serviços urbanos. No entanto os serviços são equivalentes na percepção dos moradores de Monte Alegre, pois eles dispõem de comunicação via satélite, energia, água encanada, então é evidente que morar em Monte Alegre é melhor. A percepção da *gastura* em morar no centro urbano é senso comum, assim como poderiam eles escolher morar com uma *gastura* diária? O que antigamente era precário no interior, como a falta de serviços públicos básicos, hoje em dia é quase nulo, ou seja, para eles, os benefícios são supridos com a chegada de alguma urbanidade. Atualmente, eles dispõem a aproximadamente 15 quilômetros de distância de supermercado, bancos estatais; bem como a própria comunidade tem

energia, água, transporte público, sinal de satélite, posto de saúde, entre outros serviços. Morar em centros urbanos é uma tortura, pois lhes impõe a *gastura*, no entanto o isolamento físico que antes lhes era uma dificuldade para a vida, hoje em dia lhes resguarda o *sossego*¹⁴⁹ de serem isolados.

São transformações da vida, da condição e do sentido de existir para aquelas pessoas. Suas escolhas estão baseadas em uma vida que é possível viver, mais precisamente a vida está sendo constantemente vivida por eles em decorrência de seu tempo aplicado a si mesmo e a seus pares, sem perspectivas de ausência de consciência do que a vida é. Tim Ingold (2015) expressa em sua obra, “*Estar vivo*”, a condição humana de compreender perspectivas e potencialidades da vida, ou seja, a abrangência de possibilidades de como viver a vida e como fazer do seu tempo de vida um tempo dedicado à vida. Por trás dessa reflexão estão diversos paradigmas que perpassam desde o processo evolutivo até a atualidade. Contudo ainda não cheguei a uma conclusão, mas a uma hipótese sobre como essas pessoas almejam viver: já que a vida não é singular, afinal, não temos uma única vida, mas sim diversas vidas vividas por diversas identidades assumidas em nosso cotidiano, essas vidas são balanceadas dentro de parâmetros construídos no sistema nervoso humano, e se expressam em adaptações e convívios socioculturais, e que, finalmente, esses seres humanos vivem em seu tempo de vida o que querem viver apenas, e não em uma inércia existencial, mas em uma complexa escolha múltipla de vidas possíveis de serem vividas.

Por exemplo, atletas olímpicos ou de alto rendimento colocam seu corpo em estados de extremo estresse e desempenho para chegar a um resultado de supremacia de um ser humano em relação ao outro. A vida de atleta assumida por um ser é apenas possível se o próprio ser que a vive escolhe vivê-la, caso contrário, não a viveria. A vida desse atleta perpassa diversos âmbitos relativos, que são desde a determinação mental e física até a otimização da vida material que o envolve, como boas condições de treino, alimentação, e assim por diante, mas principalmente se ele escolhe vivê-la. Assim, temos oportunidade de viver diversas vidas; até alguém em um mesmo propósito e ambiente, bem como distintas pessoas com distintos propósitos. A vida que esses moradores de Monte Alegre escolhem viver está pautada em vidas já assumidas ou almeçadas; a vida é plural, e para vivê-la de forma contempladora e plural, eles a vivem de acordo com o que lhes é satisfatório (INGOLD, 2015).

¹⁴⁹ Categoria que norteará o próximo item deste capítulo.

Quando o sistema capitalista se tornou hegemônico como modelo civilizatório moderno ocidental, estabeleceu-se o constante anseio de consumo e de sempre dispor de mais bens materiais provenientes de uma renda originada da venda da força de trabalho; e como fim desse ciclo o acúmulo. Esse modelo protagoniza e estimula o modo de vida das populações urbanas, no entanto as populações interioranas descritas aqui se distanciam desse modelo civilizatório moderno ocidental. Esse desajuste tem muitos motivos, mas o que mais chama atenção e o que norteia minha análise é a similaridade do modo de vida caboclo com os nativos primários das terras das Américas, os ameríndios. Em verdade, estudos como de Wawzyniak (2008) e Maués (2012), demonstram teorizações que concluem a similaridade cosmológica em perspectivas como a religião e a saúde entre indígenas e não indígenas. Mais especificamente, se utilizam da teorização de Viveiros de Castro (2015) sobre o perspectivismo ameríndio, evidenciando que este pode não ser exclusivamente indígena. Os caboclos são populações miscigenadas e suas ancestralidades cosmológica e ontológica dispõem de uma gênese ameríndia, ou seja, as populações caboclas, assim como a população de Monte Alegre, em alguma medida compartilha de um modo de vida pautado em perspectivas cosmológicas e ontológicas ameríndias. Maués (2012) expressa tal similaridade no campo da saúde e da religião, porém supõe-se que as populações caboclas não se limitam somente nesses espaços sociais, mas em um modo de vida mais geral. Assim, eles não assumem para si, como objetivo final, o acúmulo da sociedade moderna ocidental capitalista, mas sim um modo de vida alternativo e único. Suas escolhas atuais de vida são diversas e pautadas no contentamento do que se alcança para consumo próprio, o qual não pode ser concebido como mediocridade social, ou falta de ambição ou qualquer outra conclusão pautada e norteadas por parâmetros da sociedade moderna ocidental, pois essas sociedades se distinguem em suas formas de conceber a vida, pensada a partir de um *buen vivir*. O modelo de desenvolvimento social, que a modernidade, em meados do século XX, estabeleceu como objetivo de desenvolvimento global, não pode ser compreendido como absoluto, visto que as populações caboclas concebem bem-estar através de perspectivas e parâmetros completamente distintos dos estabelecidos pela sociedade ocidental.

Finalmente, a antropologia carrega em sua vasta literatura estudos referentes à sociedade, ao estado, ao trabalho, à economia, entre outras disciplinas, e conceitos que abordam a relação do modelo civilizatório moderno ocidental, com populações remanescentes de ameríndios, ou populações miscigenadas que se norteiam por

perspectivas de modos de vida e desenvolvimento alternativos. Uma das publicações clássicas a qual discute exemplos teóricos que abrangem o “trabalho” e a “antropologia econômica” como núcleo do abismo ontológico dessas populações distintas é a de Pierre Clastress, *A sociedade contra o estado* (2013). O autor aborda a complexificação da disciplina “Antropologia Econômica”, articulando seus estudos com pesquisas prévias, tais como “A sociedade afluyente original”, de Marshall Sahlins ([1977] 2007), em que ambos discutem conceitos complexos, como a subsistência.

Clastress (2013) elabora um desmonte da falsa conceituação, ou melhor, da equívoca conceituação de subsistência que os estudiosos tinham sobre os ameríndios. Para esse desmonte, o autor cita em alguma medida Marshall Sahlins e sua obra *A sociedade afluyente original* (2004) para qualificar e categorizar as populações ameríndias na época da colonização como populações do lazer e da abundância, que se satisfazem com um baixo padrão de consumo e conseqüentemente poucas horas de trabalho e produção. Em verdade, também desconstrói e afronta a linha teórica original da antropologia como ciência, que é o evolucionismo cultural, trazendo a discussão do evolucionismo como algo balbuciante no que se refere a categorizações de hierarquia de uma sociedade diante de outras, pois a subjetividade de julgamento sobre o que seria melhor ou não jamais pode ser concebida como objetiva.

Os povos sem escrita não são então menos adultos que as sociedades letradas. Sua história é tão profunda quanto a nossa e, a não ser por racismo, não há porque julgá-los incapazes de refletir sobre a sua própria experiência e de dar a seus problemas as soluções apropriadas. [...]

Não existe, portanto, hierarquia no campo da técnica, nem tecnologia superior ou inferior; só se pode medir um equipamento tecnológico pela sua capacidade de satisfazer, num determinado meio, as necessidades da sociedade. E, sob esse ponto de vista, não parece de forma alguma que as sociedades primitivas se mostram incapazes de se proporcionar os meios de realizar esse fim. Essa potência de inovação técnica testemunhada pelas sociedades primitivas desdobra-se sem dúvida no tempo. Nada é fornecido de uma só vez, há sempre o paciente trabalho de observação e de pesquisa, a longa sucessão de ensaios, erros, fracassos e êxitos. Os historiadores da pré-história nos dão notícia de quantos milênios foram necessários para que os homens do paleolítico substituíssem os grosseiros bifaces pelas admiráveis lâminas do solutreano. Segundo outro ponto de vista, observa-se que a descoberta da agricultura e da domesticação das plantas são quase contemporâneas na América e no Velho Mundo. E impõe-se constatar que os ameríndios em nada se mostram inferiores, muito pelo contrário, no que se refere à arte de selecionar e diferenciar múltiplas variedades de plantas. (CLASTRESS, 2013, p. 39, 203- 204).

Assim, a população de Monte Alegre ainda vive essa realidade, em verdade acredito que viveu a outra realidade de estar em meios urbanos e decidiu, por sua análise de compreensão de mundo e de bem-estar, retornar ou se manter em Monte

Alegre. De fato, é um processo que vai para além do que Clastress (2013) e Sahlins (1987) expõem nas obras citadas. A população de Monte Alegre, em alguma medida, é uma “sociedade bilocal” (SAHLINS, 1997), e escolhe manter-se na localidade a partir da compreensão do modo de vida oposto ao seu; escolhe abandonar o sistema moderno ocidental, tal como o “moinho satânico” que Polanyi (2000) expressa em *A grande transformação*. Mais uma vez nossa sociedade moderna ocidental prioriza a economia diante das outras facetas da vida, e com isso aliena sua população de outros valores e anseios da vida, como dispor de tempo.

No terceiro mês de pesquisa de campo, surgiu a inquietação por saber se eles estavam felizes em Monte Alegre e se por algum motivo se mudariam da comunidade. As respostas foram muito semelhantes às pequenas declarações expressas na obra de Furtado (1987), em que os mais jovens gostariam de mudar-se e os mais velhos declamavam sua nostalgia do tempo vivido, querendo manter-se na comunidade. Contudo a diferença crucial entre o passado e o presente nessas gerações é a vontade de retornar e morar na comunidade pela parte dos mais jovens e seguir vivendo na comunidade por parte dos mais velhos. Assim, mais uma vez vem o questionamento, eles são felizes em Monte Alegre? Por que existe essa vontade de viver em Monte Alegre?

Para responder a tais perguntas, volto a minha condição no decorrer do campo, pois essas perguntas foram feitas quando eu já estava familiarizado com a comunidade e seus habitantes, e eles já me tratavam com alguma estima e também aparentavam gostar das perguntas e dos diálogos que estabelecíamos. A partir dessa confiança acreditei que era o momento de realizar perguntas mais pessoais e de maior reflexão sobre a condição existencial deles, afinal estavam abertos a um diálogo mais pessoal.

Os manuais antropológicos mostram as dificuldades em compreender dados etnográficos. Percebo isso a partir da latente distinção ontológica que rege populações urbanas (eu mesmo, como pesquisador) e populações rurais (os interlocutores desta pesquisa). Essa distinção ontológica demarca a distância de um olhar enviesado que entende as categorias e os discursos êmicos como uma condição infantil e balbuciante do humano da sociedade moderna ocidental, uma premissa preconceituosa e discriminadora do evolucionismo cultural. Como se esses humanos que escolhem viver em meios rurais o façam por ignorância comparativa ao bem-estar social entre urbano e rural. Mesmo que o pesquisador consiga ver a realidade de sua pesquisa como um dado

etnográfico, esse dado em verdade é desfigurado da precisa realidade do outro, afinal o paradigma da alteridade ainda não foi superado.

Entretanto me empenhei em passar o máximo de tempo com eles para solidificar duas condições: a primeira é aproximar minha condição ontológica moderna ocidental a deles; a segunda foi expressar de maneira cuidadosa as idiosincrasias da minha vida e que eles estivessem abertos a expor as deles. Meu intuito era compreender o que era felicidade para eles, pois se existia moléstia e incômodo em estar e viver em centros urbanos (*gastura*), o que era o contrário dessa categoria? Por que eles se mantêm morando em uma comunidade pesqueira e rural? Dessa pergunta surgem diálogos reveladores e extremamente importantes para compreender realidades norteadas por ontologias alternativas, mais especificamente distintas daquelas oriundas da sociedade hegemônica a qual eu pertença.

Assim, em meio a diversos diálogos despreziosos de longa duração, tanto em espaços privados como coletivos no decorrer do campo, eu tentava tocar em assuntos e reflexões como: “Você é feliz morando aqui?”; “Por que você é feliz morando aqui?”; “Você se mudaria da comunidade de Monte Alegre por algum motivo?” etc. As respostas vinham em falas que elucidavam os bons motivos de morar em Monte Alegre e que se concretizam nas categorias êmicas que ainda serão apresentadas. De toda sorte, as respostas da primeira pergunta, “Você é feliz morando aqui?”, foram maciçamente positivas, tendo apenas uma negação que foi de um senhor que estava passando por problemas pessoais sérios que, em verdade, não acredito ser de grande importância expor. No entanto, o que é felicidade? O conceito ocidental está atrelado a muitas coisas na vida, então deixei em aberto para que eles dissessem o que era ser feliz morando lá, que por consequência, era a segunda pergunta.

As respostas da segunda pergunta, “Porque você é feliz morando aqui?”, são esclarecedoras para a compreensão do motivo de eles morarem em Monte Alegre e não em qualquer outro lugar, especialmente em centros urbanos. Em verdade, a definição de felicidade construída por eles, perpassa a ausência vivida de *gastura* e se solidifica na vivência do *sossego*, conceito que será apresentado mais adiante neste capítulo, no entanto ousou mencioná-lo mesmo sem a definição precisa, pois é recorrente no discurso.

Finalmente, a última pergunta, “Você se mudaria da comunidade de Monte Alegre por algum motivo?”, foi destacada em conversa com duas adolescentes de até 15 anos, três jovens de até 23 anos, dez adultos de até 40 anos e dez adultos e idosos a

partir de 41 anos, todos aparentados. Aqui se acentua e se evidencia a similaridade entre os relatos da realidade de Furtado (1987) de 1976 a 1980, e os desta pesquisa, de 2018.

Por fim, desembarco da categorização da *gastura* concluindo-a em uma compreensão de um incômodo em estar nesta sociedade moderna ocidental e embarco no *sossego* que essa população tanto nomeia como o ponto positivo geral para não se mudar do interior e não querer morar em centros urbanos. São categorias complementares e opostas: a *gastura* é o incômodo e o *sossego* é o cômodo. No entanto, de maneira mais específica, o que seria o *sossego*? Para responder a essa pergunta me remeti a anotações de campo e me vi refletindo sobre os lugares que me traziam felicidade; consequentemente, direcionei esse pensamento aos moradores.

7.2 Uma vida almejada e vivida: *sossego*

Se a *gastura* desponta como uma categoria êmica de repulsa e desconforto, o *sossego* surge como quase um mantra nas conversas que desencadeavam argumentos sobre os benefícios e os motivos pelos quais é bom e almejado morar em Monte Alegre em detrimento dos centros urbanos. O *sossego* é a primeira palavra que os moradores proferem quando questionados sobre o que é bom ao morar em Monte Alegre. No entanto, o que é o *sossego*? Bem, como já definido no capítulo anterior, se a maneira de conceber e pensar o mundo, a episteme de tal população tradicional, é distinta das epistemes do mundo moderno, onde sequer o senso comum é compartilhado, certamente a definição de *sossego* não pode ser compreendida e compartilhada como universal ou a partir de sua etimologia.

Executei uma busca bibliográfica sobre essa terminologia em trabalhos acadêmicos, especialmente em ciências sociais. O campo jurídico dispõe de produções que abordam o resguardo do direito do silêncio, assim como a área da psicologia, da antropologia e da sociologia abordam o resguardo do silêncio e o desejo de viver uma vida marcada por ausência de poluição audiovisual. Também é possível encontrar em etnografias, populações que preferem viver estilos de vida pacatos, assim como um modo de vida menos norteado pelo modelo civilizatório moderno ocidental. A perspectiva de *sossego* de que trato aqui, vai para além de percepções do campo jurídico e das ciências sociais, pois é uma categoria êmica, a qual não segue regras epistêmicas da sociedade moderna ocidental. Assim, a partir dessa premissa elucidado tal categoria.

Em muitas ocasiões quando participei de conversas privadas e coletivas, o modo de vida pacato era colocado como um ponto positivo em se morar em Monte Alegre. Muito era dito para fundamentar e justificar o porquê de se gostar de morar lá. Muitos diziam prontamente a palavra “sossego”; “porque aqui é calmo”; “pouca violência”; “aqui tem minha casa, meu canto”; “aqui eu como o meu comer que eu quero”, assim como outras justificativas. Entretanto não se limitavam a dar apenas uma justificativa, diziam muitas, desde uma comunidade pacata, marcada pela ausência da dinâmica social, do trabalho e do consumo, aos benefícios de desfrutar a relação humano e natureza. Por fim, aproximadamente no terceiro mês de estada na comunidade, já vivendo entre eles, comecei desfrutar, vivenciar e experienciar o cotidianamente com eles, refletindo nesse sentimento de conforto que era expresso na terminologia *sossego*.

O *sossego*, a partir de minha interpretação pela associação da terminologia com os detalhes do modo de vida que eles expressam, pode ser desde uma autonomia em sair para pescar até dormir de janela aberta se quisesse. Em verdade, *sossego* passou a ser compreendido por mim como tudo aquilo que é possível de ser vivido naquele ambiente.

O *sossego* só pode ser percebido e compreendido quando vivido. Tal como a *gastura*, é relativo à pessoa que o vive, pois o sossego para mim não é o mesmo para eles, assim como a *gastura*. Existe um esforço interpretativo exercido por mim na tentativa de aproximação de um chão ontológico comum, o qual me permita compreender, a partir de uma aproximação de horizontes hermenêuticos, a que eles se referem ao dizer *sossego* e *gastura*, pois estes são conceitos êmicos. O *sossego*, como o contrário da *gastura*, são pequenas coisas do cotidiano que trazem um conforto pessoal tanto físico como psicológico. Compõe-se a partir da percepção que eu articulo com a perspectiva de dispor de tempo, ócio e experiência, ou seja, entender o sossego está condicionado a vivê-lo. O *sossego* que pessoas do meio urbano categorizam é o silêncio, a quietude, a falta de poluições sonora e visual; o descanso, a ausência de trabalho, entre outros. Contudo, para meus interlocutores, é a possibilidade de viver o modo de vida deles, no que se refere a dispor de tempo para viver a ociosidade e experienciar novas situações de vida. *Sossego* é a categoria geral que eles dizem quando questionados sobre o que eles mais gostam ao morar em Monte Alegre. Dei-me tempo e oportunidade para limpar a mente e viver como eles, afinal essa é a proposta do campo etnográfico na perspectiva metodológica, a observação participante, aproximar-se ao máximo da condição do outro.

Vivendo entre eles, experienciei, na tentativa de não estar na condição de pesquisador, e sim como um acompanhante da ocasião, na tentativa de ser um deles. Então eu andei pela mata, remei de canoa, naveguei em um barco, arrumei rede, arrumei barco, conversei sobre peixe, pesquei peixe, despesquei peixe, estive pelas noites na praça e nas ruas conversando sobre suas compreensões de mundo, descansei antes de almoçar para esfriar o corpo depois de uma caminhada, descansei após o almoço, tomei café quente, tomei café frio, tomei banho de rio em ocasiões de lazer e necessidades de pesca, bebi água de igarapé para matar a sede, deixei a janela do quarto aberta nas noites de calor, fechei a janela quando barcos suspeitos atracaram no porto, tomei banho de chuva, joguei futebol, carreguei caranguejo, “fiz” uma pêra,¹⁵⁰ vendi camarão na feira, colhi frutos, senti o cheiro da maré na estação de chuva e de seca, senti o cheiro da terra molhada, ouvi o canto dos pássaros, aprendi o nome das plantas, entre tantas outras experiências que me foram dadas para serem vividas (Figuras 23-27).

¹⁵⁰ Em verdade não a fiz completamente, tentei aprender, mas experienciei a tentativa. Uma pêra é um recipiente feito de folha de anajá que serve para transportar muitas coisas, mas em Monte Alegre, as pessoas utilizam muito para transportar caranguejo.

Figura 23. Na feira da Cidade Nova VI, vendendo camarão e bacuri com o sr. João.



Fonte: elaborado pelo autor (2018).

Figura 24. Cortando grude para vender no porto de Vigia.



Fonte: elaborado pelo autor (2018).

Figura 25. Ajudando a sra. Jerusa a cortar frutas para vender a polpa enquanto assistíamos à novela.



Fonte: elaborado pelo autor (2018).

Figura 26. Ajudando o sr. João a despescar peixe e a guardar o barco.



Fonte: elaborado pelo autor (2018).

Figura 27. Uma “pêra”, entrelace de folhas de palmeiras que serve como recipiente.



Fonte: elaborado pelo autor (2018).

Por mais de 100 dias eu os vi e ouvi vivendo essas experiências como se fossem as melhores possíveis e as que satisfaziam sua existência. Então se a *gastura* é o incômodo de viver um modo de vida urbano, o *sossego* é a comodidade de viver uma vida como a deles, especificamente a vida em Monte Alegre, que dispõe de um ecossistema que eles desfrutam, apreciam, admiram e que resguardam suas vontades individuais em habitar esse lugar.

O *sossego* é, de fato, o modo de vida possível em uma comunidade amazônica, pois traz perspectivas de comodidade, da ausência de desconforto, o que é justamente o contrário da *gastura* que é o incômodo de viver um modo de vida. O que os faz feliz é

este modo de vida específico que eles vivem, presente nas produções etnográficas dos povos haliêuticos e das comunidades rurais amazônicas. O *sossego* é percebido por eles como o não incômodo da sociedade no modo de vida deles. Quando isso acontece, surge um conflito, um desconforto que lhes é avesso. Os conflitos socioambientais são incômodos em um modo de vida secularmente construído e eles percebem isso como um modo ruim de viver a vida, como, por exemplo, viver a partir de leis (as leis ambientais) não escritas por eles, sem a participação deles e sem o reconhecimento deles, assim como a invasão do urbano sobre o rural.

Entretanto não se pode pensar que todo e qualquer conflito que aconteça de maneira imprevisível seja motivo de total desconforto e abandono da vontade de morar numa comunidade amazônica. Afinal, sociedade e cultura são dinâmicas e as mudanças estão presentes a todo o tempo. Por exemplo, a pirataria é uma realidade secular, no entanto, nas comunidades amazônicas e especialmente na zona costeira amazônica, na região costeira de São Caetano de Odivelas, essa prática era rara no século XX. Mas desde o final dos anos 1990, ocorrências de pirataria tornaram-se mais frequentes. Os boatos, conhecidos apenas nas histórias e em lugares mais distantes, passaram a se tornar uma realidade frequente e eminente. A pirataria, que é executada por criminosos no mar, passou a ser um grande problema na esfera social da pesca no início do século XXI, perturbando pescadores dessas comunidades. Os relatos são recentes e recorrentes sobre a pirataria, inclusive dentro da comunidade. O sr. Lourival, de 63 anos, por exemplo, teve seu barco saqueado por piratas. As práticas de pirataria envolvem o saqueamento ou roubo do barco; humilhação aos tripulantes; e morte ou abandono dos tripulantes na maré.

Humilhação é uma terminologia utilizada pelos próprios pescadores quando sofrem por pirataria. Pude conversar com três pescadores que tiveram os barcos saqueados, e eles empregam duas palavras muito peculiares: “judiar” e “humilhar”. Esses termos fazem referência aos maus-tratos que os piratas aplicam aos pescadores, em geral roubando o barco com motor, os equipamentos de pesca (GPS e rádio), os apetrechos de pesca (rede, espinhel, covo), assim como a mercadoria (os pescados). Após o furto, também espancam os tripulantes, roubam suas roupas deixando-os nus ou apenas com as vestimentas íntimas. Os piratas jogam os tripulantes do barco roubado em um braço de rio ou até mesmo na costa; muitos pescadores morrem por causa das correntes quando largados no mar, já os que são abandonados no rio conseguem tomar um rumo para encontrar alguma civilização.

O sr. Lourival conta que ele sofreu uma humilhação muito grande, foi espancado e largado na maré, próximo ao rio Barreta, por sorte já estava chegando à comunidade, onde recebeu auxílio de outros barcos conhecidos. Seu barco, recém-reformado, com um motor seminovo, foi roubado. Ele imediatamente se retirou da pesca, nunca mais empreendeu viagens grandes para pescar, enfim, “desgostou”¹⁵¹ da pesca. Atualmente realiza pescarias curtas, apenas para comer, e seu outro barco está à venda desde então. Não trabalha mais com a pesca e tampouco quer retornar.

Ele conta que sente saudades de pescar, no entanto não o faz pelo medo, pela falta de segurança, pela falta de *sossego* que antes se dispunha para poder pescar, um ato secularmente presente nessa comunidade. Aprendeu a pescar com o tio e o pai, e assim o fez por mais de 40 anos, e, como ele diz, deu o sustento de sua família a isso. Apesar dos pescadores expressarem na pesca uma vida difícil e sofrida e almejam que seus filhos não vivam dependentes dela, eles se sentem satisfeitos pescando, pois é seu modo de vida e é perceptível que gostam dessa atividade. O discurso geral de pescadores é este: vida sofrida, poucos ganhos, muito esforço, falta de reconhecimento pela profissão e finalmente a autodesvalorização quando relatam sua condição de pescador. O próprio mercado os coloca como subalternos e substituíveis, contudo, quando genuinamente expõem suas honras e conquistas, sentem-se orgulhosos pela vivência na pesca e como ela é parte deles. Apesar de a sociedade desvalorizar essa profissão, eles são orgulhosos de si e são felizes sendo pescadores. O sr. Lourival é orgulhoso de ter sustentado a família – três filhas, uma com nível superior, outra com nível técnico e uma com mestrado – a partir da pesca. Obliterar o modo de vida de um indivíduo como esse é matar sua cultura, pois ele deixa de pescar, de estar na água: “Se eu pudesse eu *tava* na água pescando, mas não dá mais, *tô* agora com problemas de saúde... Mas pescador é isso, quando pode *tá* na água, porque gosta de pescar” (sr. Lourival).

É de suma importância evidenciar que essa população traz em seu discurso o *sossego* como algo singular, ou seja, como se o sossego fosse uma coisa apenas. No entanto, como já mencionado, é algo completamente plural, pois o *sossego* é a

¹⁵¹ O termo também é uma expressão recorrente na fala dos interlocutores desta tese e de muitos outros que já tive a oportunidade de conhecer. As mudanças socioculturais, quando muito rápidas, causam um imenso desconforto nessas pessoas, um sentimento de tristeza, com o qual não se deseja mais estar envolvido em razão de algum trauma. Por exemplo, em minha pesquisa de dissertação, os moradores da Vila de Taperebá, quando foram impedidos de pescar pelo Ibama, bem como criar animais e plantar na Vila, “desgostaram” do local e foram embora para Oiapoque. É interessante que o termo “desgostar” se aproxima da *gastura* no que se refere à aversão de viver o modo de vida da sociedade hegemônica.

possibilidade de desenvolver um modo de vida. Apesar de a pirataria ser um incômodo, sua ausência é apenas uma peça de um mosaico da percepção sobre *sossego*, pois expressa uma atividade de satisfação, a pesca, que antes era realizada sem incômodo, embora agora seja uma ameaça. Mesmo assim, o cotidiano dessa população está permeado e entrelaçado de fazeres, além da pesca, que se entrelaçam com o *sossego*. Ou seja, o *sossego* como a autonomia de desenvolver de maneira cômoda seu modo de vida.

Outro exemplo crucial dessa realidade de incômodo é o crescimento maciço da pesca esportiva e amadora em São Caetano de Odivelas. Esse município figura como polo turístico na pesca esportiva devido as suas condições geográficas e ecológicas (SOUZA et al., 2017). A pesca esportiva e amadora tem contribuído para a emergência de alguns conflitos socioambientais demonstrados em desconfortos no modo de vida das populações que utilizam os rios que compõem a bacia hidrográfica de São Caetano de Odivelas. Nesse cenário de conflito, existem muitos pontos, porém me atarei a apenas dois que são particularmente interessantes: a velocidade que os barcos de pesca esportiva e amadora alcançam e a ocupação de pesqueiros tradicionalmente utilizados.

Sobre a questão da velocidade dos barcos, tive a oportunidade de estar presente na reunião de debate para a criação do conselho deliberativo da Resex-Mar Mocapajuba, e no decorrer da reunião foi levantada a discussão referente à pesca esportiva, no caso, se era prejudicial aos moradores do território de São Caetano de Odivelas. Inicialmente não houve pronunciamentos sobre isso, o que me chamou atenção, pois estive envolvido em um projeto de pesquisa que identificou a pesca esportiva como um grande fator de conflito socioambiental. Pedi a fala e relatei algumas percepções enquanto estive em campo:

Estive envolvido em um projeto de extensão que tem como um dos seus objetivos o impacto da pesca esportiva aqui na região. Muitos entrevistados me disseram que eles vêm para cá, não compram coisas daqui, pescam em excesso, exploram seus pesqueiros, navegam em grande velocidade causando muito balanço na água, o que traz perigo para pequenas embarcações, porque elas podem emborcar, além de espantar o peixe daqui de perto e não deixar nada no município de bom. Não sou eu que digo isso, foram os próprios moradores daqui que me disseram, foram seus amigos, vizinhos, parentes, enfim.

Após esse relato, todos concordaram e acrescentaram muitas outras percepções sobre a pesca esportiva e os males que ela traz para as comunidades e para o município de São Caetano de Odivelas de maneira geral. Eles não expressam publicamente esse incômodo porque não se vêm como donos do mar, e assim se calam diante dessa

prática. As embarcações que praticam a pesca esportiva e amadora na maioria das vezes são lanchas que dispõem de motores extremamente potentes, os quais possibilitam uma velocidade alta e, conseqüentemente, a partir dessa velocidade, uma grande massa de água é deslocada nos rios. Os moradores de São Caetano utilizam o rio constantemente, especialmente para transporte e lazer, seus barcos são pequenas canoas motorizadas que navegam pelas margens, pois até mesmo pequenas correntes de água frequentes no centro do rio podem emborcá-las. As pessoas que desenvolvem a pesca amadora e turística normalmente não são do município, e desconhecem o cotidiano da comunidade, assim passam em alta velocidade no rio, causando muita maresia e talvez o naufrágio de barcos, como foi o caso do assoreamento das margens do rio que também são espaços importantes para os moradores do município.

O outro ponto é a apropriação de lugares tradicionalmente conhecidos e ocupados, como os pesqueiros. Os pescadores turistas quando vão pescar pela primeira vez no município, pagam um morador que conhece os rios e os pesqueiros para que os acompanhe na viagem. Depois do primeiro contato, fica a critério dos turistas pagarem novamente o agora guia turístico, o que de fato pouco acontece. Assim, os turistas passam a apropriar-se de pesqueiros próximos do continente que antes serviam de estoque para pescadores artesanais tradicionais pescarem para consumo, como fazem sr. Lourival, João, Branco e muitos outros.

No ramo da pesca esportiva e amadora, desencadeia-se uma vasta discussão sobre pontos positivos e negativos, como debates de progresso, modernização e assim por diante.¹⁵² No entanto, a partir da interpretação de Sousa et al. (2017), a pesca esportiva e amadora traz consigo pessoas da cidade que são desrespeitosas e que causam desordem e conflitos socioambientais. Elas expressam formas de sociabilidade que causam incômodo, assim como impõem, a partir da percepção do fetichismo do consumo, formas e estilos de vida que corroboram com a perspectiva de *gastura* e perturbam o *sossego*.

Percebe-se com isso a perda da autonomia de se viver nos rios em razão desses barcos em grandes velocidades e a perda do *sossego*, do seu modo de vida, sem sofrer violências. Então ressalto como essa categoria se fundamenta em definições plurais,

¹⁵² No artigo “A pesca esportiva sob o olhar dos atores sociais do município de São Caetano de Odivelas” (SOUZA et al., 2017), as autoras dedicam-se a evidenciar os impactos socioambientais da pesca artesanal sob o prisma da população residente e que utiliza o recurso comum.

como segurança, solidariedade, parentesco, boa vizinhança, bem-estar, estresse, entre outros.

O sossego se fundamenta em muitas questões que permeiam o léxico local dos moradores de Monte Alegre, por exemplo, *minha casa/meu canto/meu lugar*. Essas expressões não figuram apenas com significado de pertencimento, não se referem apenas ao lugar de ancestralidade e do sentimento de pertença, mas também como o lugar de posse, uso e valorização de um território que permite o desenvolvimento de seu modo de vida. Ao lugar é agregado um pronome possessivo, no entanto não remete à posse como o Estado legitima, no caso, oficialmente, por documentos de posse, mas por pertencer à coabitação e ao compartilhamento entre humano e natureza. *Casa/canto/lugar* são espaços comuns e privados reconhecidos e legitimados pelos próprios moradores e correspondem a critérios de satisfação em estar naquele lugar construído por eles mesmos, tal como: ser um espaço agradável, que permita contemplar e usufruir a natureza; dispor de uma casa organizada do jeito deles, com quintal, árvores, frutas, legumes, puxadinho com jirau de legumes e plantas medicinais.

Assim, *casa/canto/lugar* não se referem apenas ao lugar de sua ancestralidade, de sua história e do seu sentimento de pertença na localidade, mas se consolida em uma compreensão ontológica de coabitação de um território. A premissa da coabitação repousa no sentido de que um ecossistema está habitado por mais vidas que além da vida do ser humano que dispõe de uma casa em determinado território. Ou seja, na comunidade, existem áreas comuns que são, além de coabitadas por humanos, também o são por animais e não humanos. Eles valorizam o ecossistema que os cerca e se vêm inseridos nele como seres que compõem o ambiente.

Por exemplo, na casa da sra. Jerusa, um terreno de aproximadamente 200 metros quadrados, tem muitas plantas e árvores. Ela e o sr. João cortaram árvores e plantaram algumas também, assim como plantas que julgam boas para uso medicinal, e finalmente, um canteiro de rosas muito querido pela sra. Jerusa. Sempre que dialogávamos eles utilizavam em seu léxico, adjetivos e categorização da natureza a partir de conjugações a humanos.

Certa vez, as raízes da árvore de *cupuaçu*¹⁵³ estavam pressionando os canos da fossa sanitária. Com muito pesar cortaram a árvore e plantaram outra em um lugar mais estratégico do terreno. Sobre isso, sra. Jerusa comentou:

[...] é triste, *né*, mas *tava* empatando a fossa, a gente teve que cortar, mas a gente plantou outro filhote aqui, porque eu sempre tenho uns filhotes de árvores, porque sempre tem alguém que quer e me pede, que nem tu me pediste de Ipê, entendeu?

Ela chama as mudas de “filhotes de árvores”, o que não deixam de ser, e reafirma o discurso de adjetivação da natureza a partir de características humanas.

Em outro momento, ela cortou uma mangueira que ficava em área comum da comunidade, mas representava risco de cair em sua residência ou no posto de saúde que fica ao lado. Houve uma reunião com os mais velhos, ela expôs o perigo e eles acataram imediatamente a decisão. A sra. Jerusa me contou isso e pediu para que eu gravasse exatamente a fala dela: “A gente cortou porquê? Não era porque não gostava dela, dava sombra e manga, mas é que era um risco. Se desse uma chuva forte, porque tu sabes como é a natureza, às vezes ela se zanga e não tem pena de ninguém”.

Essa relação com a natureza fundamenta seu discurso de gostar do seu canto e de seu lugar; a familiaridade não se singulariza e se sintetiza nas relações entre humanos e humanos, mas também na relação de humanos e natureza. Ela sempre menciona que gosta de dispor da possibilidade de caminhar ao redor da casa e que seus vizinhos são seus filhos e netos, e isso a deixa confortada, pois rapidamente ela pode visitá-los. Afinal, a relação entre familiares é tão importante quanto a relação com a natureza.

A sra. Jerusa é uma moradora antiga e goza de direito de uso das terras que são propriedade da sua família, os Reis. Assim, ela caminha em algumas áreas que diz ser da família e recolhe frutos que são de colheita preferencial dela. Com eles, ela faz a polpa da fruta tanto para vender como para presentear. Além da valorização do ecossistema em que estão inseridos, eles dispõem de espaço para desenvolver sua vida, e é o que a sra. Jerusa caracteriza como “chão para andar”.

Jerusa: Eu ando tudo por aqui, gosto de andar aqui, vou por ali de manhã cedinho e vou dando a volta no campo, e ali eu pego os taperebás. Eu não me acostumaria a morar em apartamento, aqui é bom que a gente pode andar tudo aqui, tem jardim, tem a rua, vai ali na casa dos outros. Eu gosto de passear aqui na comunidade, ir andando ali na casa dos outros, da comadre Marita, sabe?

¹⁵³ Árvore tradicional da região amazônica, seu fruto é muito apreciado pelos paraenses para produção de sucos, doces, entre outros usos da polpa, mesmo a semente é utilizada, tal como a de cacau, e se faz chocolate de semente de cupuaçu.

Pesquisador: A senhora gosta de andar, *né?* Porque em Belém é ruim de andar.

Jerusa: é isso mesmo, aqui eu planto, aqui no meu cantinho, essas roseiras. Antigamente eu tinha um monte de roseira aqui na frente, aqui no meu jardim. Era lindo, as pessoas passavam e ficavam admirando, mas aí o João tirou porque *tava* capinando. Agora eu plantei elas aqui. Num prédio não dá *pra* ter isso, já pensou morar lá no décimo andar e faltar energia, aí a pessoa fica presa lá, não consegue sair *pra* andar. Aqui não, a gente tem o tempo inteiro o *chão pra andar*, se quiser sair, sai! Não se sente preso porque só tem aqueles cômodos *pra* andar, quarto, cozinha sala, aaaahhhh, já pensou? Aqui não, a gente precisa ou quer sair, só abrir a porta e já *tá* na rua.

Ter chão para ir e vir, além de morar em um ecossistema ausente de *gastura* é considerado por eles algo de muita importância. Viver na comunidade vai além do positivo *sossego*, pois a moradia remete a critérios mensuráveis, incomensuráveis, físicos e cosmológicos que eles mesmos escolhem como contemplador e vital, como ter quintal, árvores, frutas, legumes, puxadinho com jirau de legumes e plantas medicinais que permitem estar onde se sentem bem, em sua residência, assim como em seu meio.

Em todas as vezes que realizei o trajeto entre Ananindeua e Monte Alegre e vice-versa com a sra. Jerusa e o sr. João, eu os deixava na casa de suas netas. Uma delas mora em um condomínio vertical, e apesar de ser a casa supostamente mais confortável e moderna era a que eles mais se sentiam incomodados de estar. Perguntei a eles o motivo, talvez fosse pela diferença socioeconômica, mas não: “Eles moram no sétimo andar, não tem gente que passa na frente que nem na minha casa, não tem quintal. Se eu quiser andar é do sofá *pra* cadeira, da sala *pra* cozinha, ah não! A gente parece aqueles passarinhos em gaiola”. A percepção de moradia vai além de uma residência de fato e também dos benefícios sociais que pode lhe prover, como localização; serviços públicos próximos, como bancos, supermercados, farmácia, transporte público, entre outros; assim como seu valor socioeconômico, atributos muito valorizados na antropologia urbana, colocando problemáticas como falta de infraestrutura de serviços públicos básicos em bairros periféricos, assim como a exclusão de pobres em bairros pobres que fazem fronteiras com bairros nobres ou até mesmo que ocupam, por algum motivo, uma moradia em um bairro nobre.

As perspectivas de moradia a partir do prisma de valores urbanos são em alguma medida abandonadas e ressignificadas por outras premissas de escolha e valorização de sua residência, e que se estendem para além da residência física. Monte Alegre apresenta sua particularidade no que se refere a esse outro prisma. Os serviços básicos da comunidade são atendidos minimamente, como energia elétrica, água encanada, sinal de celular, praça e porto para todos. Há residências mais afastadas de alguns serviços

que outras, no entanto esse tipo de situação não permeia as falas dos moradores como um problema de fato. O sr. Manoel, que é pescador de caranguejo, siri, peixe e especialmente de camarão, de onde ele tira sua maior renda, é morador de uma das últimas da rua do cemitério, então o porto fica um pouco distante. Entretanto a casa fica próximo do trapiche de um vizinho e, dependendo da maré, ele sequer precisa gastar gasolina para ir pescar um *comer* ou para sair para trabalhar, no caso despescar seus matapis e seu viveiro de camarão; ele simplesmente utiliza da força da maré para fazer suas atividades de barco. Para o sr. Manoel, é melhor dispor de mais mata perto de casa do que ficar perto do porto, onde as casas não têm tanto espaço e mata. Existe uma percepção de prioridade residencial, mas esta está completamente distante de perspectivas de infraestrutura urbana ou de valores urbanos, mas sim em territórios mais privilegiados pelo ambiente que o envolve. Dispor de pouca mata ao redor significa pouco território para maiores relações com a natureza, como o plantio de plantas medicinais ou pequenos temperos.

Mesmo que ele more distante do porto, onde supostamente todos ancoram seus barcos, isto é, seus instrumentos de trabalho, ele estabeleceu uma relação de reciprocidade com o vizinho que permite que ele passe pela propriedade alheia para que embarque e desembarque em sua canoa. Por fim, o sr. Manoel não dispõe de trapiche para sua principal atividade tanto de alimentação como financeira, contudo não almeja sair de sua casa de dois cômodos que acomoda cinco pessoas – ele, sua esposa e seus três filhos pequenos. Ele tem uma vida dura, infelizmente houve muitos cortes de serviços que ele prestava como empregado sem carteira assinada e a pesca não está tão promissora como um dia já foi, devido à grande exploração dos recursos pesqueiros, mais especificamente na região em que São Caetano de Odivelas se localiza. Assim, conseguir arrecadar dinheiro para comprar alimentos, medicamentos, entre outras necessidades básicas para a família é uma situação difícil, especialmente no inverno, que é uma época do ano em que muitas pessoas adoecem.

O sr. João sempre negocia o camarão do sr. Manoel para revender na feira de Ananindeua ou do bairro da Cidade Nova IV. Em três oportunidades fui com ele acompanhar a negociação. As duas primeiras vezes os camarões estavam bem frescos, era janeiro, e ainda não havia começado a chover bastante, estava em uma boa safra de camarão. Carregamos mais de 30 quilos e levamos para vender em Ananindeua. Já na terceira vez era fevereiro e as chuvas já tinham se estabelecido. Era aproximadamente cinco da manhã e o sr. Manoel e toda a sua família estavam doentes. Ele não podia sair

para despescar o camarão, pois havia chovido no dia anterior e pela madrugada, e também não podia deixar de fazê-lo, senão a maré passa por cima dos camarões com muita sedimentação, e os mata, perdendo toda a produção que lhe renderia algum dinheiro. Então o sr. João se voluntariou para despescar o camarão para o sr. Manoel, e eu recolhi algumas frutas que estavam ali próximas, assim como as contei e ensaquei. Enquanto o sr. João foi despescar, nós ficamos conversando por mais ou menos meia hora, e ele me contou sobre sua vida difícil, em razão da falta de dinheiro para comprar remédios caros para o tratamento e de transporte para levar a família ao médico.

Fiquei em dúvida se dava dinheiro ou não a ele, pois fiquei aflito com a saúde deles. Mas o dia começou a raiar e ele começou a falar de Deus – em geral a população de Monte Alegre é muito reverente ao catolicismo e à benevolência de Deus. Então, com o nascer do sol, seu discurso foi sendo transformado pela relação que ele estabelece com a natureza e com o benevolente e generoso Deus, pois apesar das dificuldades, o Senhor era bondoso com os humanos que creem na Palavra, pois ele dispunha de um terreno em que tudo brota: bacuri, cupuaçu, açaí, taperebá, entre outras frutas, assim como os animais que ele consumia e vendia. Encontrei na fala dele o que é ter um chão e uma casa para morar. De fato, esse é um registro de memória, no entanto se aproxima do que ele me falou, pois foi naquele momento que eu entendi o que era dispor de *um canto/um lugar* para morar, como eles dizem.

Monte Alegre é uma terra abençoada com muita graça para as pessoas. Todos têm sua casa com um pouquinho de manutenção e zelo; um poço d'água que não seca; árvores frutíferas que dão frutos todos os anos; um puxadinho; uma área na mata para tirar um pau¹⁵⁴ e construir o que precisar; um quintal para plantar. Em Monte Alegre tudo tem, basta saber fazer. É um ambiente cercado de energia vital que proporciona dinamicidade no cotidiano. Ao redor dessas pessoas tudo é vivo, desde os pequenos insetos, aos maiores animais que por ali habitam, como pacas, cutias, capivaras, porcos, cachorros, caranguejos, siris; e mesmo as árvores, desde as frutíferas às que dispõem de tratamentos medicinais. Seu cotidiano está articulado do início ao fim de energias vitais e *sua casa, seu lar, seu lugar* não se limitam à residência, e o valor não está pautado em perspectivas geográficas, urbanas, de serviços públicos, entre outros, mas sim em sua extensão territorial de coabitação, que é o meio ambiente que envolve a residência, por

¹⁵⁴ Eles não utilizam muito o termo “madeira”, empregam mais a expressão “ir na mata e tirar um pau”, isto é, madeiras para construção.

isso seu lugar de morada está totalmente atrelado a um codinome: *meu canto, meu lugar* – não é só uma residência, é o ambiente todo.

Como já citado, houve uma rápida adaptação da sra. Jerusa ao retornar a Monte Alegre há 15 anos. Ela assume que sua melhor moradia foi na localidade de Santo Antônio do Tauá, no entanto não se arrepende de ter retornado para Monte Alegre, pois voltou a estar com a família, as memórias, o puxadinho, as plantas medicinais, das quais, por sinal, ela é uma vasta conhecedora, suas roseiras, seu peixe do salgado, seu sossego, sua paz e assim por diante. O ambiente que a cerca lhe proporciona um pertencimento e apenas assim o é, porque sua relação com o meio ambiente é estreita, o que fez com que ela ficasse contemplada em Monte Alegre, como ela mesma diz, “sempre quis voltar para construir minha casa aqui”. A fala a seguir evidencia um pouco de sua trajetória, por onde ela morou e finalmente como ela se sente plena estando no lugar onde está.

Jerusa: Era uma casa enorme [em Santo Antônio do Tauá], tinha quatro quartos, toda avarandada, tinha quintal, jardim, era enorme e lá eu recebia toda a minha família, ah como era bom morar lá. Ali eu era feliz, trabalhava na feira, tinha minha aposentadoria, uma clientela boa, que gostava muito de mim, mas também eu vendia um peixe todo limpinho, já cortado como o cliente queria, o caranguejo já *tava* todo limpinho, nem precisava escovar mais, já tinha tirado aquela lama. O João pescava e trabalhava comigo na feira também, o Sidney estudava e trabalhava comigo e em outros lugares também, todo mundo ajudava. Nos finais de semana, todo mundo ia *pra* minha casa, ela sempre estava cheia, aí era aquela reunião de família gostosa [...]. Aqui nesse lugarzinho mesmo era a casa dos meus pais [ela faz referência à casa atual, o terreno é o mesmo que seus pais moravam], aqui que eu nasci mesmo, não era mais a casa original dos meus pais, mas era aqui mesmo nesse terreno. Aí eu comprei a parte da minha irmã, ela vendeu *pra* gente e a gente começou a arrumar [neste caso, ela e o senhor João, seu parceiro]. Era uma casa de madeira, depois a gente construiu com nosso dinheiro tudo aqui, finalmente uma casa minha, de alvenaria, agora é minha, *tô* bem aqui [...] fiz umas coisas que eu sempre quis, que é meu quarto grande com um banheiro, eu tenho uma suíte, mas no final das contas eu prefiro tomar banho mesmo nesse outro daqui que tem esses baldes grandes que eu posso tomar meu banho de cuia com bem água. Porque água em balde sempre *tá* mais fria que a água da ducha, aí só gosto de tomar banho aqui. O banheiro do meu quarto eu uso só *pra* urinar, essas coisas.

Pesquisad: Então hoje a senhora mora no mesmo terreno em que nasceu e cresceu e em que seus pais moravam, é isso? Mas do que mais a senhora gosta aqui?

Jerusa: É isso, como eu te disse, aqui a gente adoece menos. Vou ali pego umas plantas, uns paus e faço meus chás, são essas coisas que aqui a gente pode fazer e mais em nenhum outro lugar, não. Aquele dia que estavas doente eu peguei tudo daqui mesmo.

Pesquisador: Fiquei bom rapidinho, o que a senhora me deu mesmo?

Jerusa: Pois é. É isso, assim a gente vai, eu lembro, benzinho, que minha mãe tinha um jirau aqui com um monte de planta *pra* remédio, em alguns lugares, em outros interiores, é jirau tipo um canteiro com uns temperos e legumes, né, e outros é com planta de remédio. Minha mãe tinha uma, bem aí perto dessa árvore [risos]. Eu te dei aquele dia leite de pião, mel de abelha e gengibre. Peguei tudo aqui no quintal que eu tenho, bati tudo, pilei e te dei.

Teve uma vez que o Sidney ia fazer essa prova da polícia que ele passou, aí ele nem ia mais, aí eu fiz *pra* ele e foi rapidinho que ele ficou bom e ele foi fazer a prova.

Finalmente, a categoria êmica *meu canto/minha casa/meu lugar* expressou na fala dos moradores um pertencimento que contempla muitas categorias éticas, como território, territorialidade, sentimento de pertença, entre outros, e finda aterrissando no pano de fundo ontológico dessa população, que é a relação dos humanos com a natureza, pois além de ser o pano de fundo, norteia o modo de vida deles. Ou seja, a relação de humanos e natureza se concretiza em um chão ontológico no qual as populações urbanas estão um pouco mais distantes devido ao modelo civilizatório moderno ocidental que tende a homogeneizar as sociedades, assim como torná-las alienadas a modos de reprodução da vida social humana aquém das quais se está inserido. Esses seres sociais modernos ocidentais, em alguma medida, perderam a percepção relacional estreita do ser humano com a natureza, e a partir desse modelo ocidental, iniciou-se um processo exponencial de ignorar a natureza, de distingui-la do ser humano, de domesticá-la a partir de premissas exclusivamente monetárias, de protagonizar e hierarquizar a condição humana com o restante do planeta. Assim, essas populações se remetem ainda a uma forma ontológica distinta de se conceber o mundo e também de habitá-lo, e essa forma alternativa também se reflete em dispor de um lugar de pertencimento e de um lugar de coabitação, onde o ambiente que se está habitando é também dotado de energia vital e vive em constante câmbio energético com esses humanos, então eles compreendem, talvez de modo inconsciente, essa condição, mas a utilizam como um norte para viver dessa forma.

Outro ponto importante que identifiquei em campo e que compõe a percepção deles sobre sossego é o que eles chamam de *comer*. A alimentação é um indicador de bem-estar e de desfrute muito importante para a população de Monte Alegre. “*O comer*”, quer dizer preparar algo para comer, ir atrás de algo para comer. A comida natural, como eles dizem, “de verdade”, é a comida que eles comem e almejam consumir, por exemplo, peixes frescos, frutas, verduras, legumes, entre outros.

No início do meu campo, eu ia e voltava no mesmo dia, por isso eu levava algum lanche ou almoço da minha casa em Ananindeua. Na condição de estranho, poucas pessoas se dispunham a ter longas conversas, tampouco gastavam muito tempo comigo, me dando atenção ou me convidando para tomar um café em suas casas, prática comum nos interiores paraenses. Estive por duas semanas frequentando quase

diariamente a comunidade e ninguém me convidava sequer para almoçar, no entanto sempre que o horário do almoço se aproximava e eu estava conversando com alguém, a pessoa começava a encerrar o diálogo com a fala: “pois é, deixa eu ir ali defender um comer que já *tá* chegando a hora do almoço”. Em geral essa pessoa ia à casa do sr. Jorgico, que tem sempre caranguejo para vender; ou do sr. Afonso, que tem um curral e tem peixe fresco ou de dois dias no gelo para vender; ou na venda do sr. Sancho, que vende peixes congelados também, assim como embutidos; ou com o sr. Chalé, um curralista que sempre desembarca algum peixe na comunidade.

A prioridade é comer uma proteína animal fresca, isso não quer dizer que eles não comam carne bovina, suína e de frango, como é de costume em espaços mais urbanos, mas a preferência e prioridade deles é comer peixe ou algum crustáceo. Teorizar sobre esta temática não seria inovador,¹⁵⁵ no entanto descrever os diálogos sobre a preferência de manutenção alimentar secular é uma percepção interessante. Assim, apresento alguns diálogos que me despertaram interesse por saber mais sobre o assunto alimentação e tomo como norte novamente a sra. Jerusa. Nessa ocasião, eu já havia terminado meu trabalho de campo, mas retornava com frequência para fazer companhia a ela, assim como para conversar. Ela se mostrou uma amiga, e ficava feliz com minhas visitas esporádicas. Levei um rancho, como sempre, e também levei pupunha colhida da árvore do meu quintal. Ela se surpreendeu com a pupunha e se mostrou muito feliz e agradecida.

Jerusa: Oh, meu filho, não precisava. Quanta pupunha, vou dar *pra* Socorro e *pro* Sidney. Você me deu, né, não se importa de eu dar *pra* eles?

Pesquisador: Claro que não, dona Jerusa, são suas, a senhora pode dar *pra* quem quiser.

Jerusa: Ah, então vou dar *pra* eles, vamos comer logo uma, vou fazer um café aqui.

Pesquisador: *Tá* gostosa dona Jerusa?

Jerusa: *Tá* sim, com café que é boa, *tá* sim.

Pesquisador: É porque a gente não preparou muito bem, fizemos na pressão e a gente não colocou muito sal e não deixou na água, aí ela ficou seca.

Jerusa: É ela *tá* um pouco seca, mas *tá* boa. Ela não é seca, ela *tá* seca, mas essa daqui é pupunha boa, porque se fosse da ruim *tava* esfarelando tudo, mas *tá* muito boa.

A pupunha foi algo muito mais importante para ela do que o rancho que eu trouxe. Ressalto que nos ranchos que eu sempre levava para ela, inclusive neste, sempre continha mantimentos variados, desde o essencial até alguns produtos que eles não estão

¹⁵⁵ A preferência pelos peixes é muito descrita e debatida por estudos antropológicos de populações haliêuticas. O projeto RENAS tem não apenas protagonismo e destaque nesses estudos, mas também dispõe de um acervo completo sobre essa temática, o que faz com que eu o referencie para creditar estudos prévios.

acostumados a consumir, como queijo, manteiga, carne de porco, azeite de oliva; legumes e verduras, como tomate, alface, produtos de higiene e limpeza, entre outros. São produtos apenas disponíveis em São Caetano e eram os produtos que ela, em outras conversas, dizia que gostava, então, me dedicava para levar. Mas esse rancho foi completamente ignorado, e o centro das atenções era a pupunha. Então passei a refletir sobre a importância da comida.

Por que o rancho se tornou secundário? Porque dentre os valores básicos e elementares de satisfação alimentar e também de reciprocidade, a comida é protagonista, mas não qualquer comida, no caso é a comida valorizada e estimada por eles, como pupunha, frutas, legumes, folhas, temperos, peixes, mariscos, entre outros. Não há desprezo por um rancho, como um charque de qualidade, sabonetes, materiais de limpeza, verduras, carne de boi, porco e frango, mas há uma sobrevalorização dos produtos alimentícios nativos, no que se refere à satisfação de consumi-los e também no sentimento de solidariedade em compartilhá-los e presentear-los. Desde o primeiro dia dormindo na casa da sra. Jerusa eu levava bons ranchos, os quais se mantinham para depois da minha permanência, além de serem produtos de boa qualidade.

Sempre em nossas conversas cotidianas eu mencionava que em minha casa havia uma mangueira com mangas muito gostosas, cacaueiro, açaí, pupunheira, pé de acerola, ingá, entre outras frutas. Ela sempre me chamava atenção para saber as espécies das frutas que eu me referia, como uma maneira de pedir para que em algum momento eu a compartilhasse. Essa partilha se expressa na dádiva de Mauss (2013), mas essa dádiva não é realizada a qualquer um, ela compõe um cotidiano de solidariedade e reciprocidade. A sra. Jerusa sempre me presenteou em meus retornos a Belém com muitas frutas, especialmente polpas de cupuaçu e taperebá, no entanto poucas vezes de bacuri. O bacuri é uma fruta que rende um pouco menos que as demais, por isso mais valorizada no mercado, fazendo com que seu preço e a renda complementar na família sejam maiores. Após meses frequentando a casa, ela me deu uma polpa de bacuri e me disse que era com muito carinho para eu dar para minha mãe, porque eu sempre a mencionava como uma apaixonada por bacuri.

Percebi em sua reação de dar a mesma de receber quando algumas semanas depois fui visitá-la levando o rancho e as pupunhas. Ali se completava um ciclo de reciprocidade. Dar o que se tem de mais valor é muito maior do que dar o que até pode ser valorizado, mas não pelos *meus* valores pessoais. Os valores pessoais de uma pessoa que nasceu, cresceu e envelheceu em uma comunidade ou em centros urbanos menores

são completamente diferentes dos meus valores, que são exclusivos do centro urbano. Não é porque é supostamente comum dispor de pupunha em uma comunidade que esta não será estimada e valorizada, muito pelo contrário, apesar de ser valorizada e estimada por eles, quando ofertada como dádiva, é mais valorizada ainda, não pela sua condição de raridade ou pelo valor monetário, mas pelo valor simbólico da dádiva de reciprocidade. Eu abri mão de compartilhar com quem quer que seja as minhas pupunhas, para compartilhar com ela, inclusive, são pupunhas cultivadas em minha casa, não foram compradas, elas passaram pelo esforço, pelo zelo e pelo tempo de preparo para crescer, ser colhida e finalmente dada a ela.

A sra. Jerusa entende que o dinheiro não compra tudo e a reciprocidade não está pautada em dinheiro nenhum, muito pelo contrário, está pautada em uma solidariedade construída e imbuída de valores que destoam do que o dinheiro pode comprar. O produto que trago não corresponde economicamente às teorizações das ciências econômicas clássicas, mas a sentimentos pautados na troca do dinheiro, e essa caracterização de troca de “coisas”, pois não podem ser denominadas como mercadorias, como expressa Marx (2013), se solidifica em um valor não exclusivamente econômico, e sim em uma perspectiva sentimental de troca tal como a dádiva (MAUSS, 2013).

A pupunha apenas fez sentido para ela porque não era pupunha comprada, era a reciprocidade sendo correspondida com a pupunha que eu tenho plantada em meu quintal. Compartilhar esse presente entre os seus evidencia que quando eu fui colocado, em alguma medida, como alguém importante e que merecia a dádiva, agora eu a retribuo, e além de ofertar para ela, dou uma quantidade a qual ela pode redistribuir, e a redistribuição será um ponto importante para provar aos demais que eu retribuí. Pois, de início, apenas a sra. Jerusa se dispunha a promover um vínculo de amizade comigo, já seus filhos,¹⁵⁶ não tanto. No final, após tudo que já descrevi e encerrando com a pupunha, meu vínculo se solidificou como alguém que compreende, contribui e retribui a dádiva, a reciprocidade e a solidariedade do outro, mas não qualquer uma, pois existem várias, mas especificamente o *do comer*.

¹⁵⁶ Como já descrito no capítulo anterior, eu era um estranho que despertava muita desconfiança, inclusive por parte de filhos e parentes próximos da sra. Jerusa. Atualmente, eles falam comigo pelas mídias sociais, me cobrando visitas e fazendo convites, pois em cada época do ano existe um atrativo natural importante na comunidade, como safras de pescados, de caranguejo, de camarão, de frutas, bem como as festas do boi, entre tantas outras.

Faço referência à reciprocidade como algo que legitima e dá valor a um modo de vida, a uma ontologia, pois o que é valorizado é ter *o comer* disponível para consumo, um ponto primordial para a manutenção deles na localidade. O *comer* como reciprocidade se mostrou relevante, pois é importante na ontologia, Não que as outras ações e atitudes de oferenda de dádiva não tenham sido importantes em meu estreitamento de relação com os interlocutores. Mas essas foram, pois inúmeras vezes eu fiz favores os quais eu acreditava que, pelo menos para mim, seriam importantes e eu ficaria agradecido, como as caronas, os ranchos, o frete, o combustível, todas essas coisas são significativas, mas não tanto como *o comer*. Receber um quilo de polpa de fruta, peixe, camarão, caranguejo, entre outros, é muito mais estimado e valorizado do que as coisas que o dinheiro pode comprar. Não que o dinheiro não compre o comer, mas o comer, em geral, quando dado, é de algum lugar que você mesmo produziu ou capturou.

Da mesma maneira que o sr. Clodoaldo, em uma ocasião em que compartilhei um camarão que eu havia ganhado de presente e ele se surpreendeu com minha atitude de prontamente oferecer-lhe. A atitude não foi a mesma quando eu dei cinco litros de gasolina para ele. A gasolina advém do meu salário, o camarão advém do meu esforço e prestígio. Não é doação ou caridade, é reciprocidade e contemplação. O mesmo aconteceu com o sr. João, quando eu o levava a Belém para ele resolver algumas coisas e ao final ele sempre dizia “obrigado”, mas na ocasião em que comprei frutas e legumes na estrada e lhe dei parte para levar para casa, porque eu sei que eles gostavam de comer salada de tomate, ele me respondeu: “Nossa, a Jerusa não é à toa que gosta de ti, rapaz, achou um filho mesmo. Olha, estão bonitas essas verduras, a coroa vai gostar! Obrigado seu Uriens, vou falar *pra* ela”.

Estar em Monte Alegre significa dispor de uma cultura alimentar construída social e culturalmente. O *comer* como mais alta estima de reciprocidade evidencia o quão importante é dispor de comidas que compõem uma construção cultural alimentar. Vale ressaltar também que não é qualquer camarão que é bom, não é qualquer caranguejo, não é qualquer peixe, não é qualquer cupuaçu, não é qualquer farinha, não é qualquer bacuri, não é qualquer banana ou comida encontrada até mesmo em outras regiões, é *aquela* dieta, aquela alimentação, são esses animais e essas frutas específicas que são almejados e valorizados. Isso está explícito nas avaliações dos alimentos e como isso toma grande parte do diálogo posterior imediato de aceitar a dádiva. Vejamos esta conversa entre o sr. Clodoaldo, Arley e o sr. Sancho.

Clodoaldo: Chegou piaba hoje de manhã fresca, chega veio viva ela. Foi o Simão e o Chalé que trouxeram, eles despescaram no curral deles. Esses peixes que eu como, esses que são bons de comer, faz na brasa, na panela, frito, como quer que seja que ele fica bom, não tem essa de ficar ruim, colocou limão e sal e pronto.

Pesquisador: A piaba é boa de comer, é? Qual é seu peixe favorito?

Clodoaldo: Não tem peixe favorito, todos são bons, peixe fresquinho assim é bom de comer, de qualquer marca, todas as marcas são boas, uma piaba gorda, uma sarda gorda, uma uritinga, urisseca, pacamão, esses peixes aí tudo são daqui e é tudo bom de comer, basta saber preparar e fazer; vinagre, limão e sal.

Pesquisador: Mas o senhor não tem um preferido, um que o senhor mais gosta?

Clodoaldo: Tem uns que são mais gostosos, uma dourada, uma corvina, mas todos são bons, sendo fresco é só fazer, o gosto é muito diferente, é muito gostoso.

Pesquisador: O senhor estava me falando de peixe fresco, mas o caranguejo daqui de São Caetano é menor, mas é mais gostoso, não é?

Clodoaldo/Sancho: Isso que é bom, ter o peixe fresquinho, o cara assa ou então cozido mesmo, é muito diferente o gosto, é muito gostoso. Outra coisa, aqui o caranguejo é o melhor caranguejo que tem, porque aqui o caranguejo come muita siriubeira, mangueiro e tinteira, aqui tem muito, e se tu comeres vais sentir a diferença. Por isso que é o melhor. [...] melhor região que é farta em termos de comida, de marisco, de peixe é aqui em São Caetano. Não sei se tem algum outro canto, eu sei que no Pará não tem, acho que nem existe, porque aqui a gente tira tudo, tem siri aqui na ponte, tem peixe o ano todo de todas as marcas, tem os mariscos na época. Então é assim, aqui tira dois peixes e já tem almoço *pra* família toda, se for dois peixes grandes, dá sim.

Há horários certos e primordiais para eles, no caso é a hora de fazer, defender, pegar, cozinhar um *comer*, essa é a hora em que eles mais se dedicam, a vida deles não é só ganhar algum dinheiro para se manter, mas especialmente para ter o *comer* que eles querem e que tem significado para eles, assim como a qualidade do alimento específico de lá, tal como alguns alimentos, como o siri, o caranguejo, o peixe, e essa percepção é evidente na fala deles: “O siri tem mais carne que caranguejo, e ainda é mais gostoso”; “o melhor caranguejo, porque esse nosso caranguejo de São Caetano come siriubeira, mangueiro e tinteira, e só aqui na nossa região que tem. O caranguejo do Marajó já não come porque não tem”; “os peixes mais gostosos, porque aqui não tem peixe ruim, toda época tem peixe bom, porque nossa água dá esse ambiente bom *pro* peixe”. Esse discurso se repetirá e se legitimará no sabor que eles, além de identificarem, também exigem em seu paladar.

Este capítulo dedicou-se a tratar sobre os sentimentos que conduzem o bem-estar e o mal-estar comparativo entre centros urbanos e comunidades amazônicas, mais especificamente uma comparação entre o incômodo de estar em Belém e também em compartilhar problemas sociais do processo de urbanização, assim como a comodidade de estar em Monte Alegre, tendo uma vida pautada na possibilidade de desenvolver seu

modo de vida sem impedimentos e limitações. Encerro este capítulo evidenciando, a partir de conceitos ênicos, o modo de vida valorizado que essa comunidade almeja viver.

CONCLUSÃO

Retomo o período que estive em campo, aproximadamente 180 dias, dos quais em grande parte me sentia extremamente perdido e alternava momentos de lucidez como pesquisador em formação, orientado pela teoria, a outros nos quais me sentia exclusivamente como um aprendiz aguardando um acontecimento fenomenal que trouxesse luz e brilhantismo ao meu trabalho. Em verdade, estava seguindo a etnografia exclusivamente como um método antropológico, como um aluno metodologicamente robotizado e condicionado a “aplicar” seu método. Esse anseio se dava pelo acúmulo de técnicas metodológicas que de certa maneira nos guiam a seguir tal premissa, mas em campo me vi perdido na própria metodologia. A etnografia, como diz Geertz (1989), se pauta em um rito de passagem para ser aceito, entre outros preceitos. Assim, lá estava eu cotidianamente ansioso e nervoso, aguardando uma virada monumental para ser aceito e efetivar esse rito de passagem que me permitiria ver para além do que aquelas pessoas aparentavam ser. Eu ainda não havia compreendido de fato o porquê de aquelas pessoas quererem morar em Monte Alegre e não terem vontade de sair de lá se não fosse por um motivo maior. Obviamente eu estava errado, não entendia a própria teoria que me orientava e muito menos a metodologia que usava. Não foi porque Geertz (1989) teve um rito que eu deveria ter um também.

Como descrevi no capítulo 3, percebi a necessidade de compreender categorias êmicas, assim como compreender que a etnografia está para além de uma metodologia. A etnografia se constrói como uma ferramenta própria de cada pesquisador a partir de tudo aquilo que ele acumulou em sua trajetória, tanto empírica como teoricamente (PEIRANO, 2014). Após meu retorno de campo, em momentos de interlocuções com a orientadora, os amigos e os familiares, percebi que já havia sido aceito na comunidade e que o campo já estava apresentando os dados etnográficos, mas eu me limitava a aguardar o rito mencionado por Geertz (1989). Somente após seis meses do retorno de campo e também a partir de orientações valiosas da minha orientadora, atentei para o fato de o campo estar me mostrando essas categorias êmicas, assim como a peculiar e interessante relação de humanos e natureza por parte dos interlocutores de Monte Alegre. Finalmente, após discorrer no capítulo 7 sobre duas categorias êmicas, compreendi que os motivos que levam aquelas pessoas a estar e permanecer em Monte Alegre eram a possibilidade de dispor de autonomia para ser e existir a partir do seu modo de vida, o qual está articulado na relação entre humano e natureza. Essa relação

expressa como a ontologia dessas pessoas perpassa em muitos aspectos pelo “perspectivismo indígena” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015) que não é exclusivamente indígena (WAWZYNIAK, 2003; MAUÉS, 2012). Quero dizer, então, que essas pessoas se distanciam da sociedade hegemônica, preservam e estreitam a relação entre humano e natureza, a partir de sua ontologia híbrida, constituída por uma gênese do perspectivismo indígena que norteia a relação humano e natureza como seres de mesma origem e pano de fundo, e que estão interligados cosmologicamente (VIVEIROS DE CASTRO, 2015; WAWZYNIAK, 2003; MAUÉS, 2012).

A autonomia a qual me refiro se baseia em dispor de condições mínimas do meio ambiente que se habita para desenvolver um modo de vida almejado, isso significa uma junção de formas e expressões de um modo de vida já apresentadas nesta tese como: desenvolver as menores e mais simplórias atividades, como caminhar pela rua (pelos ramais e caminhos das comunidades tradicionais) despreocupado; poder entrar e acessar a mata como refúgio, contemplação e conexão cosmológica; poder plantar e comer algo que suas mãos plantaram, pescaram, caçaram; utilizar coisas que suas mãos produziram a partir de conhecimentos secularmente construídos e mantidos, ou que seus antepassados o fizeram; estar em uma casa na qual se sente bem, onde se tem jirau,¹⁵⁷ plantas, frutas, legumes, raízes, entre outros recursos naturais; estar em um lugar onde a perturbação física e mental não seja uma condição permanente, assim como estar perto de pessoas para as quais a personalidade e o coletivo sejam importantes e levados em consideração, entre tantos outros motivos que estão presentes não somente nesta tese, mas em um cenário que a antropologia e a sociologia se dedicaram a compreender e destrinchar.

Todos esses motivos que se concretizam em conceitos êmicos e, por sua vez são a realidade consciente e reconhecida dessas pessoas, fazem com que elas se sintam autônomas. Parece incoerente, mas não é, pois a vida na cidade não confere autonomia da maneira como eles almejam, uma vez que é necessário trabalhar para ganhar dinheiro. A relação com o dinheiro aqui é marcante, não pela necessidade de se dispor de dinheiro para adquirir elementos básicos para a existência, mas por não se considerar o dinheiro como único fim. Não se come dinheiro, pois se come macaxeira, taperebá, peixe, ostra, caranguejo, camarão, e basta alguns recursos e conhecimentos para acessá-

¹⁵⁷ Os moradores caracterizam jirau como uma estrutura de madeira que se assemelha a um balcão que serve para diversos fins. Alguns têm jirau com plantas medicinais, outros para lavar louça, outros para limpar peixe, entre outras finalidades. Para eles, é importante dispor de um jirau, pois é nesse lugar que algumas atividades com a natureza se estreitam.

los, pois qualquer um pode fazê-lo, e este fazer é reconhecido e valorizado. A autonomia para desenvolver o modo de vida almejado faz com que eles desejem e permaneçam em Monte Alegre com ontologias e perspectivas de vida alternativas.

Além da autonomia, os conceitos êmicos concretizados em um modo de vida almejado estão relacionados diretamente com a natureza, e essa relação norteia as escolhas de vida. A relação com a natureza permite essa autonomia, a qual consiste em coexistência e coabitação entre os seres no planeta. Não há percepção de supremacia entre seres na natureza, pois isso não significa que o ser humano não domestica ou subordina a natureza como um recurso que contemple suas necessidades, pois essa perspectiva utópica já está superada tanto em premissas conceituais do perspectivismo ameríndio (VIVEIROS DE CASTRO, 2015), quanto no “mito moderno da natureza intocada” (DIEGUES, 2008), a relação humano e natureza e humano e não humano é tomada sem hierarquias evolucionistas e de importância, por isso eles percebem o mundo como coabitantes e coexistentes, compreendendo a relevância da existência dos outros seres. Outros animais se utilizam também da natureza para seu benefício, e as espécies que compuseram o processo evolutivo humano também o fizeram, contudo a suposta domesticação, que nada mais é que o uso da natureza para benefício exclusivamente próprio, atualmente corresponde a uma perspectiva exclusivamente econômica, monetária e de poder, desmantelando processos socioculturais, ontológicos e cosmológicos que um dia foram orientadores do uso da natureza como ferramentas de adaptação e melhores condições de vida para os seres que coexistem.

Essa argumentação permite que se conclua que o ser humano moderno ocidental não coabita ou coexiste no planeta, e sua sociedade não é coviável (BARRIERI et al., 2019), pois para que seja coviável, sua existência não deveria impossibilitar e obliterar a existência dos demais habitantes, tanto outros humanos como a natureza.

As sociedades que são categorizadas como povos e comunidades tradicionais, como Monte Alegre, são coviáveis (BARRIERI et al., 2019), pois sua existência não impossibilita ou oblitera outras vidas. Não tomo esse discurso como lúdico, pois como discutido nesta tese, compreendo o ser humano como um agente ecológico que altera o ambiente que vive, assim como outros animais também o fazem. Como exemplo dessa afirmação, evoco Adams (2000), que expressa em sua obra o mito do bom selvagem, a desconstrução do imaginário do ser humano selvagem lúdico, um ser defensor da natureza, assim como Balée (BALÉE apud CARNEIRO DA CUNHA; ALMEIDA, 2003) designa a floresta Amazônica como uma grande roça e jardim, uma floresta cheia

de evidências de manejo realizado pelas etnias indígenas originárias. Dessa maneira, não há ingenuidade na percepção de humanos indígenas ou caboclos como guardiões do ecossistema, mas uma fundamentação científica fazendo referência a humanos que se compreendem como um ser ecológico componente da natureza. Não compartilham a ontologia moderna ocidental; não veem o planeta como a sociedade moderna ocidental, que classificou a natureza como recurso; ou outras sociedades como subalternas; seus iguais como empregados; e impossibilita perpetuação e permanência de outras sociedades neste planeta. Um exemplo são os estudos de refugiados, deslocados, entre tantas outras consequências que o modelo moderno ocidental estabeleceu a partir de sua condição existencial. Já populações, comunidades e povos tradicionais (DIEGUES, 1993, 1994, 2008; CUNHA; ALMEIDA, 1999, 2001; ALMEIDA, 2007a; DE ALMEIDA, 2006, 2008a, 2008b) são coviáveis (BARRIERI et al., 2019), pois sua existência não exterminou, impossibilitou ou obliterou outras sociedades humanas e a natureza, pelo menos não em massa como fez a sociedade moderna ocidental.

“Estar em Monte Alegre é estar em um paraíso, aqui a gente não morre de fome”, disse o sr. Clodoaldo. Essa fala me tocou e por muitos momentos ela fazia sentido, estar em um lugar familiar faz com que a familiaridade me deixe mais tranquilo, afinal se eu preciso de ajuda, meus familiares e amigos estão ao meu lado. Mas vivendo com eles, eu entendi o que era estar em um paraíso; ter a vida disponível para ser vivida é um paraíso. Ter o que comer, beber, morar e tempo de viver é o paraíso, o trabalho compõe apenas um tempo do seu cotidiano e também faz parte da autonomia da vida e para a vida. Em verdade, o que eles chamam de trabalho é a responsabilidade de realizar atividades e responsabilidades que são o modo de vida deles atrelado ao viver a vida, ou seja, não há trabalho, isso é o paraíso. Quando questionados se a vida do pescador é difícil, a resposta é sempre positiva, mas também fazem referência a ser pescador como o sentido que se dá para a vida. A pesca o escolhe e o ser humano se torna parte da pesca, assim como a pesca se torna parte dele. Compreendi e construí esse discurso revendo todo o material que pude consultar de minha trajetória trabalhando com pesca. A fala a seguir não é real, quero dizer nenhum pescador me disse especificamente essas palavras, mas todos os que eu conheci já me disseram algo muito semelhante: “Eu não vivo sem pescar, pescar é o que eu sei fazer. Eu sou pescador e pescador gosta de estar na água pescando”.

Eu mesmo sou uma pessoa forjada no sistema hegemônico, e sempre que tenho medo ainda volto para o lado de minha mãe e peço-lhe ajuda e concelhos que me

consolem e afague minhas dores e angústias; estar perto dos familiares em nossa sociedade é uma questão de segurança contra o sistema e o mundo, que podem ser cruéis nas ruas, no emprego, nos transportes, nos momentos de lazer que são na verdade explosões e extravagâncias para entrar em um estado de esquecimento e devaneio, buscando distanciar-se do cotidiano onde o fim é o trabalho e o dinheiro para sobreviver. Afinal, o sistema nos consome física e mentalmente, fundamentado em um terrorismo cultural que se sustenta no consumo, e uma explosão de extravagâncias nos neutraliza ou não; ou quiçá os remédios, que nos deixam tão enfermos enquanto tentam retomar o equilíbrio biológico. Essa é a diferença do paraíso do lar e da família da nossa sociedade e da deles. Eles conhecem e entendem o tempo, assim como os valores da vida na mata, nós consumimos o tempo e estamos competindo com nossos iguais na selva de pedra na qual se desenha a cidade.

Estar em Monte Alegre é comer peixe fresco; é comer um frango abatido na hora, temperar comidas com poucos temperos e condimentos e mesmo assim a comida ser saborosa; é pescar um camarão fresco que não precisou ir para a geladeira ou para o gelo; é comer frutas respeitando sua sazonalidade, congelar e vender o excedente, dar de presente para o vizinho, pois a reciprocidade ainda é uma das práticas mais presentes no cotidiano deles. Monte Alegre é ter tempo, é contemplar o tempo, “é um monte de gente alegre”, como diz a sra. Jerusa, um monte de gente boa dentro da alegria vivida, que é de graça. A fala do sr. João, companheiro da sra. Jerusa, também um grande interlocutor, me surpreendeu.

João: As pessoas vêm aqui *pra* praça *pra* brincar, se divertir, você dá uma passada ali *pra* perto de São Caetano, é um monte de lancha que vem nos finais de semana e nas épocas de lua *pra* pescar. A gente já mora aqui, eles pagam *pra* vir pescar e a gente pesca todos os dias; se eu não *tô* pescando, eu *tô* triste. Então aqui é muito bom, se vive bem e com o que Deus nos dá. Na Guiana foi muito bom, ganhei muito dinheiro, tinha três motos, mas aqui é bom também, a vida é boa, a gente pesca e admira o mundo que Deus nos deu... Aquele dia eu fiquei admirando a mata um tempo, parei no igarapé e tomei uma água, tava gostosa, fresquinha, até como o senhor me falou, né, aqui realmente é muito bom. Eu *tava* me lembrando das suas palavras, eu gosto muito de morar aqui. Por que, assim, sabe qual é o problema do Brasil? O governo cobra um monte da gente e não dá nada. Quando eu cheguei lá na Guiana, lá tinha tudo, a mulher tem filho ganha dinheiro por causa do filho, o camarada não tem emprego, o governo dá, o salário de lá dá *pra* se manter muito bem, o camarada com um salário mínimo lá dá *pra* brincar muito, tudo é caro em comparação ao Brasil, mas em comparação lá não é. O problema do Brasil é a inflação, porque, uma cerveja, quando eu morava lá, era 90 cents, hoje deve ser no máximo 1,20 ou algo assim. Então, veja, quase não mudou; já aqui, o governo aumenta tudo. O bom que Deus é bom com o Brasil e a gente tem onde pescar, tem onde caçar, tirar um caranguejo, comer umas coisas, tirar um pau e viver bem por aqui. Agora, veja, antes a gente pagava a energia baratinha, agora já tá mais cara, a gente tem a *Sky* e tem que pagar todos os meses, isso que não dá, o governo não dá nada *pra* gente.

Pesquisador: Mas sr. João, então o que tem de bom de morar aqui em Monte Alegre, o senhor se mudaria daqui *pra* Guiana de novo?

João: O bom é isso, como te falei, a gente ainda tem o que pescar o que trabalhar, o peixe não se acaba, mas diminuiu, esse é o problema, na Guiana eu sei que não diminuiu porque as leis lá são melhores que daqui. Eu me mudava *pra* lá sim, lá a gente pesca mais, a pescaria é boa, mas a coroa não vai querer sair daqui. Mas eu me mudava sim.

Pesquisador: Então o senhor preferiria morar *pra* lá?

João: Eu queria, a primeira coisa que eu ia fazer quando chegasse lá era falar crioulo de novo [risos], falar a língua deles, sem ser o francês, né? Mas também agora já me acostumei aqui.

O que estimula a dúvida do sr. João em morar em Monte Alegre ou na Guiana Francesa em verdade são os mesmos motivos que o fazem ficar aqui: a relação entre humano e natureza que permite um bem-estar mínimo vivendo como gostaria, no caso dele, um modo de vida pescador. O que se distingue é o conhecimento de um lugar para o outro, é o conhecimento sobre o resguardo de bem-estar social proporcionado pelo Estado, neste caso, a França. No entanto ele guarda em sua memória o modo de vida como pescador na Guiana apenas como um imaginário, pois já se passou muito tempo de quando ele retornou ao Brasil; talvez conhecendo o modo de vida atual de lá, ele mude de opinião, pois a Guiana que ele conheceu dispunha de condições para se desenvolver um modo de vida de pescador, e isso é o que norteia a escolha da vida que ele gostaria de ter. O principal fator de estar em Monte Alegre é seguir aquele modo de vida que se desmembra em organizações sociais que obedecem a perspectivas de parentesco, reciprocidade, alimentação, e assim por diante, ou seja, um modo de vida norteado por ontologias alternativas vividas e reconhecidas por eles.

Todos são iguais porque todos nasceram em sociedades caboclas, dispõem de um mesmo chão ontológico, não podem e não querem se distanciar muito dos valores de onde nasceram, pois caso isso aconteça, sucumbem aos valores da sociedade hegemônica, passam a ser discriminados em suas essências sociais e em seu lugar de origem. Enquanto estiver em Monte Alegre, sua condição na sociedade pouco será importante em decisões comunais, em verdade, chegando a Monte Alegre, o indivíduo é despido da condição da sociedade e assume sua condição de conhecido e parente de quem o recebe.

Por fim, em razão de minha compreensão sobre perspectivas êmicas e éticas e a escolha de trabalhar com essa metodologia analítica, estive preso a uma colonização do conhecimento em campo. Almejava construir uma conceituação científica que conseguisse dar conta de uma complexidade social fora de minha sociedade, tal como fez a antropologia em toda a sua trajetória. Estive atado, pendente em compreender

quais eram os motivos e as razões que faziam aquelas pessoas felizes, porque escolhiam estar naquela comunidade ribeirinha e pesqueira? A felicidade perpassa por conceituações socioeconômicas e filosóficas, pautando diversos indicadores de análise (GREVE, 2012); eu mesmo apliquei questionários com perguntas com indicadores de felicidade, pois acreditava que o conceito *felicidade* era a chave para a construção de outro conceito que contemplasse o objetivo desta pesquisa. As perguntas do questionário se baseavam em perspectivas de satisfação e bem-estar na vida. Mas fui compreendendo e identificando que felicidade é um conceito ocidental, e que sua compreensão também é ocidental. Se aquelas pessoas dispõem de premissas ontológicas mais enveredadas para perspectivas ameríndias, a felicidade, apesar de compor seu léxico, não é a categoria que contempla sua ontologia ou seu horizonte hermenêutico, então o que é felicidade? O debate é relativamente recente, mesmo que a filosofia, desde Aristóteles, tente conceituar e definir o que é felicidade, até hoje ela é discutida na tentativa de mensurar o nível de felicidade de uma pessoa ou de uma sociedade. Algumas áreas das ciências sociais aplicadas têm se dedicado a conceituá-la, mas por fim, se em meu estudo vislumbro conceituações êmicas que pautam a escolha da permanência em Monte Alegre, por que utilizar um conceito ocidental para concluir meu argumento de pesquisa?

A felicidade deixa meus discursos, meus argumentos, apesar de ter sido ela que, como conceituação ética, me aproximou a eles. Em verdade, o conceito de felicidade estreitou nossos horizontes hermenêuticos, o que me permitiu uma proximidade maior das essências existenciais que os norteia e que eles me relatavam. Pude então perceber as conceituações êmicas que delinearão e deram rumo ao meu objetivo de tese. Finalmente, a felicidade para eles, não se limita às definições filosóficas e das ciências humanas, pois como expresso por Ingold (2015), a existência, plural e viva dessas pessoas, permeia uma ontologia e uma cosmologia que se fundamentam também no transcendental e trazem à tona as escolhas norteadoras da vida que não são as modernas ocidentais, sua ontologia vai além do compreensível pela sociedade hegemônica.

Suas escolhas trazem nos bastidores uma perspectiva ontológica que sustenta o chão ontológico compartilhado entre eles, que é a relação entre humano e natureza a partir de perspectivas socioculturais, filosóficas, econômicas, de bem-estar, entre outras. O que as ciências sociais se propõem a categorizar e discriminar, essas populações já categorizam e vivem de maneira consciente e inconsciente. No entanto dar nome e conceituações a essa ontologia mais uma vez nos traz o equívoco de conceituar o outro,

ou seja, subordinar a cosmovisão do outro em relação à ciência. Em minha opinião essa categorização estabelece em alguns momentos um cenário de colonialidade do conhecimento e do poder (ESCOBAR; 2003; QUIJANO, 2005; GUERRERO ARIAS, 2010), pois agora que compreendi de fato que não sou eles e jamais os compreenderei, jamais tocarei o horizonte hermenêutico deles em sua plenitude (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1993), assim, minha categorização interpretativista (GEERTZ, 1989) sequer corresponde a categorização deles mesmos.

Não anseio mais a compreensão, a tradução e a conceituação, apenas assumo a incapacidade da sociedade hegemônica em não os compreender e apenas conviver, de forma respeitosa, em espaços comuns. Em verdade, remeto-me novamente a um coviver (BARRIERI et al., 2019) que permite muito mais que uma convivência respeitosa. Coviver significa que a existência do planeta e toda a vida que o compõe dispõem de coviabilidade. Nessa perspectiva a sociedade moderna ocidental figura como uma condição entre tantas, despindo-se de importância e protagonismo em relação às demais vidas do planeta. Extingue-se a imposição do modelo civilizatório moderno ocidental como a melhor ou única forma de se viver, possibilitando uma coviabilidade no planeta.

Como já mencionado na seção 7.1, os moradores de Monte Alegre não almejam viver a realidade e o modo de vida da sociedade moderna ocidental. O poder sociopolítico e econômico pauta as relações das sociedades urbanas. Esse modo de vida existe desde a revolução industrial, a principal revolução que potencializou a perspectiva de acúmulo de capital, possibilitando também a mudança sociopolítica da civilização e maiores produções, gerando cada vez mais dinheiro e riquezas.

Os discursos, o modo e o estilo de vida, a vida levada e a realidade dessa população desencadeiam uma premissa de distanciamento da sociedade moderna ocidental. Eles vivem atualmente uma realidade de fagocitose de seu modo de vida, para um modelo de civilização e modo de vida distinto. Essa fagocitose de pessoas remete-se ao “moinho satânico” do livro *A grande transformação* (2000), de Karl Polanyi. Nessa obra, o autor expressa de forma magistral a realidade europeia da virada do século XVIII para o XIX, realidade bastante semelhante à de Monte Alegre no que se refere a uma sociedade envolvente, sobrepondo um modo de vida a uma sociedade menor, no entanto separada por aproximadamente um século e meio no tempo.

A era da industrialização na Europa e seus desdobramentos socioeconômicos estabelecem o dinheiro como fim, e assim todas as relações sociais são destroçadas, como já apontado em Simmel (1896). *A grande transformação* se sustenta na mudança

das relações com valores sociais para valores econômicos, usurpando uma cadeia de valores construídos para simplesmente um número representativo, um valor estipulado de mercado, sequer se coloca nessa conta o valor incomensurável das coisas, ações e pessoas. Em verdade, cada vez mais se constrói processos de monetarização de objetos, sentimentos etc. Através da revolução industrial, tudo passou a corresponder a um número estimado pelo mercado econômico e assim sucumbiram, pelo menos de modo geral, as relações sociais de valores incomensuráveis.

Polanyi (2000) elabora uma metáfora sobre esse sistema socioeconômico que deixa tudo homogeneizado através de valores econômicos. Ele denomina esse sistema como o “moinho satânico”, um modelo civilizatório que destroça seres plurais, transformando-os em simples números de mercado. Desencadeia, assim, aos resistentes a esse modelo civilizatório, uma aversão a viver nesse mundo homogeneizado. A população de Monte Alegre percebe o inevitável devorador “moinho satânico” e tenta distanciar-se dele, inclusive suas formas de resistência podem ser percebidas a partir de seu modo de vida e o que norteia esse modo de vida, como a reciprocidade (MAUSS, 2013).

Tal como em Monte Alegre, é possível ver outras populações fazendo um enfrentamento para seguir distante do modelo civilizatório moderno ocidental, e a elas me remeto neste momento do trabalho. Um exemplo são as lideranças indígenas que historicamente demarcam suas diferenças socioculturais e sua baixa adesão ao modo de vida urbano. As populações tradicionais somam-se aos resguardados e acabam tornando-se coadjuvantes dentro desse cenário, pois essas populações são miscigenações étnicas sem muitos resguardos dentro do campo jurídico, e consequentemente sua representatividade dentro de um resguardo territorial é mais recente, fazendo com que não haja ainda um aparato jurídico sólido para legitimação de reconhecimento e cobertura legal de seu modo de vida. As Resex são uma expressão dessa luta no emaranhado jurídico complexo no qual se encontram as populações e comunidades tradicionais (RAVENA-CAÑETE, 2012), no entanto como já mencionado no capítulo 3, são lutas recentes; ainda não se construiu de forma endógena uma agenda de discussão e luta pela legitimidade de resguardo do modo de vida de populações tradicionais.

Apresento três discursos que expressam o distanciamento de populações e povos do moinho satânico, ou seja, o distanciamento e a aversão ao modo de vida da sociedade hegemônica, em ser parte de uma sociedade de impessoalidade e de representatividade

que se expressa fortemente, e porque não dizer quase exclusivamente, através das relações de mercado. A sociedade passa por um processo de homogeneização maciça para tornar a população uma massa, um produto.

Ainda que longas, as duas citações a seguir merecem ser replicadas, pois evidenciam o distanciamento ontológico de populações, povos e comunidades tradicionais da ontologia que orienta o modo de vida moderno ocidental. A primeira fala é de Sônia Guajajara, líder indígena nacional de grande expressão que defende a existência de sua etnia, tal como eles desejarem existir. A segunda, é do Arley, filho do sr. Sancho, primo de segundo grau da sra. Jerusa, uma pessoa que carrega em si as raízes mais profundas de Monte Alegre, tanto em sua ancestralidade como em seu modo de vida e discurso de um futuro próximo. Ele expressa frequentemente o resgate de sua identidade e cultura, assim como almeja mantê-las, e encerro esta tese com sua fala, pois ela é demasiada pertinente e tocante.

Sônia Guajajara responde à senadora Soraya Thronicke (PSL-MT), em um pronunciamento que foi decupado e está disponível no YouTube e no perfil pessoal de Sônia no Instagram. Esse diálogo aconteceu durante uma sessão da Comissão de Direitos Humanos e Legislação Participativa (CDH), em 2019. A pauta era sobre saúde indígena. Duas narrativas são expostas: uma destaca o preconceito e a exploração que desenham o modo de vida ocidental na busca da garantia do crescimento econômico sem limites, proferida pela senadora; e a outra, proferida por Sônia Guajajara, evidencia sua ontologia pautada em uma *coviabildiade*, como já explicado.

Senadora (1:21:29/1:25:20): O povo indígena tem hoje em torno de 13% do território nacional, a área nossa, agricultável e utilizada é de 7%, segundo o MAPA, Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento. A gente compreende essa luta, mas o mais interessante é vocês raciocinarem, o porquê, com tanta terra, os povos indígenas ainda tem que viver sofrendo, vindo nessa casa pedir. Por que a gente vê fotos dos povos indígenas nessa situação? Tem dinheiro destinado, tem política pública destinada e o porquê deles continuarem miseráveis com 13% do território nacional, quando nós utilizamos 7%? Há corrupção realmente em absolutamente tudo, dentro dos povos indígenas, e às vezes vocês levam a conta, a conta vai para vocês. O que fazem com esse dinheiro, o que fazem com essa terra, qual é o interesse disso? Então dentre as nossas desigualdades, uma igualdade nós precisamos nivelar é que vocês devem ter o título da terra, a autonomia. Isso é bonito, que a terra seja de vocês de verdade, porque a terra não é de vocês, a terra é da União. Demarca e demarca terra, e joga vocês lá, sem dar um mínimo de assistência. Então partindo dessa premissa, a questão é a gente se solidarizar nesse sentido. Nós queremos saber quem usa o índio? Porque o índio era para estar muito bem. Alguém fez isso com o índio, os próprios índios que fizeram isso com os índios? Não foram os próprios índios que fizeram isso com os índios. Então a gente quer saber quem *tá* fazendo e quem fez isso com os índios. Cadê? Porque essa política, dessa forma, então, enfim. Então eu fico bastante feliz de saber que a Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai) vai continuar, nós sabemos estão todos aparelhados, nós não queremos

desaparelhar para reaparelhar, mas esse governo tem que tomar conta sim, das barbaridades que a gente sabe, dos desvios de dinheiro. ONGs internacionais que usam vocês para captar dinheiro lá fora e o dinheiro não chega em vocês; é muito dinheiro, cadê isso? Então eu aqui como parlamentar quero cobrar, pedir *pra* vocês do ministro Henrique Mandetta, que vocês realmente entrem dentro desse orçamento e busquem esta resposta para nós: Cadê o dinheiro que é destinado para eles? Investigar essas ONGs internacionais. Tem ONGs que são descentes, mas tem ONGs que não são descentes. Temos influência do CIME, até que ponto exerce essa influência; então é tratando disso, então foi muito bom. *Tá pacificado* essa questão de que a Sesai permanece. Então *tá*, então eu gostaria de abrir para os senhores, para que a gente pudesse dialogar mais sobre.

Sônia Guajajara (1:35:07): Infelizmente não dá para a gente escutar dos parlamentares desta casa, de chegar aqui e pregar a sua visão racista, alienada e preconceituosa contra nós e a gente ficar calado, porque, a sua fala, senadora, retrata muito bem o pensamento que tem esse mesmo setor ruralista que compõe a câmara e o Senado, que quer, a qualquer custo, flexibilizar a legislação ambiental para poder explorar os territórios. A visão que você tem de terra é muito diferente da visão que a gente tem. Não dá para você olhar para nós, povos indígenas, e pensar que a gente tem o mesmo entendimento de território como o seu, que é de exploração, de destruição, pensando em lucro, pensando em dinheiro, não é esse o nosso entendimento. Para nós, o território é sagrado, nós precisamos dele para existir. Vocês olham para terra indígena e chama de terra improdutivo, nós chamamos isso de vida. O mundo inteiro está preocupado com o aquecimento global, o mundo inteiro está discutindo o efeito das mudanças climáticas, o mundo inteiro está pensando formas de reduzir a emissão de gás carbônico para poder garantir que a gente tenha um equilíbrio do clima, e aqui no Brasil, é bem a cara mesmo desse governo truculento, de querer o tempo todo autorizar a entrega desses territórios para exploração, porque não pensa na vida, só pensa em dinheiro, só pensa em lucro, é uma ganância para atender o capitalismo. Nós defendemos a vida, nós defendemos a nossa identidade, e nós vamos derramar até a última gota de sangue para defender nossos territórios, para garantir a existência dos nossos povos. Nós não vamos entregar isso fácil para essa ganância do agronegócio. Você não pode dizer que nós já temos 13% e *tá* bom, porque não está. Tem gente no Nordeste que está lá na beira da estrada abandonada, por que suas terras foram entregues para fazendeiros no período da ditadura, foi entregue pelo Estado. O território indígena hoje regularizado não é nosso mesmo, é da União sim, mas é usufruto exclusivo dos povos indígenas, e nós temos essa responsabilidade de zelar não porque é obrigatório, mas por que a nossa relação, que naturalmente é essa, é sustentabilidade, é uso sustentável, por que é respeito com a mãe natureza, e a terra *tá* gritando, *tá* pedindo socorro e vocês não estão escutando, não estão vendo os sinais das chuvas, das secas. Se continuar com essa ganância de explorar e de entregar para o agronegócio. O próprio planeta não aguenta mais pelos próximos 50 anos, e isso *tá* aprovado. Aí vem o governo aqui com o ministro das relações exteriores dizer que é uma questão de marxismo, que território indígena é ideologia. Vamos parar com isso gente, se vocês não querem enxergar, não querem respeitar, assumam que não respeitam. Não fiquem fazendo de conta que gostam de índio, que são amigos de índio, como a Damares diz: “o índio é meu irmão”; como Bolsonaro diz: “eu sou irmão do índio”. Que irmão é esse que quer ver o fim, que quer matar, que quer tirar o direito de existir? Não pode! Vocês têm que pensar e acabar com essa alienação de vocês, de olhar a terra apenas como um preço, como um valor mensurável, por dinheiro; e olhar que a terra hoje, o meio ambiente, é o que garante a vida. Pensa na chuva, nas águas que nós estamos preservando, nossa própria vida nessa disputa que a gente trava com vocês lá no campo. Porque vocês ficam o tempo todo querendo manter ali seus negócios, suas monoculturas, o agronegócio, em detrimento dos povos indígenas. Nós vamos lutar sim, vai morrer muito, são cinco séculos, éramos muito mais do

que 5 milhões lá em 1500, hoje somos 1 milhão. Já morreu muito e vai morrer muito mais, mas a gente não vai recuar, não vamos desistir! Vamos enfrentar com todas nossas forças. Você fala que nós somos miseráveis? Estamos nessa situação porque a escolha é nossa. A gente quer ter o território para continuar com nosso modo de vida. Eu comecei a minha fala aqui dizendo que o Brasil não pode adotar um padrão único de vida para todo mundo, tem que respeitar a diversidade, tem que respeitar o modo de vida, tem que respeitar os diferentes povos que tem neste país. A gente está lá sim, na aldeia, e nos nossos territórios por *insistência nossa*, por *resistência nossa*, porque se depender de vocês a gente já estava tudo expulso, não existiríamos mais. Não tinha mais lugar para gente ter nossas aldeias e praticar nossos rituais sagrados. Porque isso sim faz parte da nossa vida, da nossa existência. Porque você, na cidade, tem sua casa, tem seu apartamento, tem sua mansão, mas não quer dizer que nós queremos isso também, a gente quer o respeito aos nossos direitos territoriais que não são somente direitos constitucionais. Lá *tá* escrito [na Constituição], mas é um direito originário dos povos indígenas, e a gente exige respeito no plenário para o entendimento a esse nosso modo de vida e aos nossos povos originários. Nós não vamos perder nossa vida para o agronegócio.¹⁵⁸

Evidentemente a senadora insiste em interpelar os indígenas como seres inferiores, rudimentares, primitivos, miseráveis, entre outros adjetivos extremamente discriminadores e ignorantes. Sua narrativa é pautada por uma perspectiva marcada pela percepção dos indígenas como seres folclóricos, uma espécie de categorização de sub-humanos, preguiçosos e ignorantes, ademais de deixar em dúvida a veracidade das culturas indígenas, assim como a boa-fé dos indígenas em almejarem resguardar sua cultura e seu modo de vida. Em verdade, a fala da senadora que incita a resposta transcrita acima, da Sônia Guajajara, expressa exatamente o contrário do que os clássicos das ciências sociais têm produzido como conhecimento. Utilizo uma citação de Clastress (2013), “A sociedade contra o Estado”, para elucidar melhor esta colocação:

(...) os povos sem escrita não são então menos adultos que as sociedades letradas. Sua história é tão profunda quanto a nossa e, a não ser por racismo, não há porque julgá-los incapazes de refletir sobre a sua própria experiência e de dar a seus problemas as soluções apropriadas (p. 39).

Em verdade, o cerne dessa discussão é o distanciamento proposital de um modo de vida pautado na hegemonização e na construção da sociedade em uma massa social disposta a servir o sistema capitalista (POLANYI, 2000). Os indígenas almejam e lutam por direitos existenciais, e a existência deles não está pautada na perspectiva existencial da civilização moderna ocidental.

¹⁵⁸ Fonte: <<https://www.youtube.com/watch?v=IL9z5k24xI8>>.

De fato, a sociedade moderna ocidental nos últimos dois séculos explodiu em premissas socioeconômicas: surgiu a grande indústria, a democracia representativa, entre outros fatores, modificando o modo de vida do planeta, especialmente em premissas socioeconômicas e políticas que desencadearam uma disputa por poder. No entanto em que medida as pessoas que vivem à margem ou fora da sociedade hegemônica almejam esse modo de vida? Clastress (2013) dedica um capítulo para desconstruir esse modo de vida pautado no “moinho satânico”. O autor utiliza os ameríndios para análise teórica, e esta tese analisa populações tradicionais que carregam em seu modo de vida e em sua ontologia resquícios remanescentes de uma “sociedade da abundância” (SAHLINS, 1977). A pescaria, o plantio, a colheita, a coleta, a troca, a aliança, entre outros componentes do modo de vida dessas pessoas, que é prazeroso, é visto como um cotidiano em que suas atividades de geração de renda não são percebidas como trabalho, pelo menos nunca foram compreendidos por eles como trabalho. Por esse motivo, os pescadores não querem deixar de ser pescadores, o trabalho para essas pessoas não está pautado no grande acúmulo de capital, mesmo que este tenha a finalidade de adquirir dinheiro para o consumo do essencial (CLASTRESS, 2013).

Essas populações estão dedicadas a seguir seu modo de vida com pouco trabalho, vivendo com o necessário, se satisfazendo com o que lhes é proporcionado, como frutas, legumes, pescados e o dinheiro que adquirem com a venda de excedentes do seu trabalho, vendidos para complementar o que lhes falta e o que não conseguem adquirir na natureza. Parece uma visão um pouco romântica e até o é, em verdade, no entanto existe um estado de calamidade por um ou outro morador, como a falta de dinheiro para comprar algum remédio ou alguma outra necessidade básica; problemas contornados pela solidariedade do restante da comunidade. Muitos casos me tocaram, relativos à morte dos chefes da família que geravam renda, ou invalidez, contudo auxílios governamentais foram acessados ou os próprios parentes e amigos supriram a dificuldade que a família estava passando. O salário mínimo basta para uma vida de baixo consumo, pois os recursos naturais ainda permitem o desfrute e a sobrevivência da vida.

A seguir, trago uma citação já apontada nesta tese, mas que é de extrema importância e cheia de riqueza. Aqui ela tem o propósito de esclarecer como o modo de vida de uma população tradicional é valorizado, almejado por ser mantido. Arley, em uma das tantas conversas que tivemos na calçada de seu comércio, expressa um desejo imenso de retornar para a fazer farinha, de reconstruir o forno de cobre que seu avô

tinha e de voltar a fazer farinha. Quer se mudar para o “centro” da comunidade, mais adentro da floresta, pois a comunidade já está muito habitada. Em sua fala, percebe-se o apreço em viver esse modo de vida.

Arley: A gente ia muito quando criança lá *pro* igarapé do vovô Amor [apelido do sr. Joaquim, marido da sra. Marita, avó materna de Arley], a gente ia roçar com ele *pra* lá, ia fazer farinha com ele, antes dele ter máquina de cevar, a gente ralava *pra* ele, porque criança sempre quer ter um dinheirinho, aí ele dava uns trocados *pra* gente, depois a gente cevava na máquina também [risos]. Dá saudade. A gente ainda tem o forno, é de cobre, é bom o forno, ainda vou fazer de novo uma casa de farinha *pra* mim.

Pesquisador: Tu gostavas daquele tempo, então?

Arley: Gostava sim, era bom demais, era pesado, mas era bom. A gente ia *pra* lá, dormia na casa de farinha *pra* poder acordar cedo e roçar de novo, aí a gente dormia lá e ouvia o barulho da floresta, dos bichos, tinha muito bicho naquela época, a gente ouvia todos eles passando por lá, ouvia onça, ouvia veado, porco, era carapanã *pra* caramba. Aí hoje em dia poucas pessoas fazem farinha. Mas sabe *o* que eu tenho vontade? De voltar *pra* lá, fazer uma casa de farinha de novo, era muito bonito lá no igarapé. Eu sei fazer farinha, aprendi tudo com o vovô e o que eu tenho mais vontade é de morar lá *pro* centro sabe, quando eu ficar mais velho, me aposentar daqui uns 10 ou 15 anos, eu quero me mudar *pra* lá, porque morar no centro que é bom, fazer farinha, dá muita saudade de viver assim de novo. Porque antigamente, o dia todo a gente fazia as coisas, comia o que a gente plantava, comprava pouca coisa, aí com aposentadoria vou comprar o que precisa e plantar e criar *pro* centro, lá *pro* meio do mato, *pra* ninguém me achar [risos], onde não passe carro nenhum.

Pesquisador: Você não gosta de morar *pra* cá, em Monte Alegre?

Arley: Gosto sim, mas hoje em dia já *tá* movimentado, *né*? Pode ver, todo dia passa um carro já, nos finais de semana vem atravessador pegar peixe e caranguejo daqui do porto, para muito barco grande aí no porto, cada vez mais e mais. Bom é morar lá *pro* centro, porque lá que é calmo mesmo, eu quero é morar *pra* lá daqui uns anos, aí vou viver tranquilo mesmo.

Pesquisador: Mas você já morou em Belém, São Caetano, não foi?

Arley: Já sim, mas voltei, aqui é melhor, não quero mais ficar *pra* cidade não, eu não me acostumo. Vou, passou uns dias e volto, *pra* morar mesmo, não. Não estou te falando que depois quero ir *pro* centro *pra* fazer farinha de novo, lugar tranquilo que é bom. Lá vou ficar sossegado. Porque, lá se mora longe do trabalho, é perigoso, tudo mais caro, é ruim, peixe não é fresco. Não dá, até em São Caetano eu não me acostumo, mas tem casa lá *pra* eu morar, eu que quero ficar aqui mesmo.

Essas pessoas trazem em sua premissa ontológica o desprezo pela vida de acúmulo que é fundamentada no trabalho. Assim, essa população perpassa por descrições teóricas, como Clastress (2013) descreve, de uma sociedade contra o estado, de uma sociedade que se basta em uma subsistência que na verdade é chamada de sociedade do lazer, sociedade da abundância e, finalmente, quando se inicia o processo de fagocitose dessa sociedade pelo estado, ela se distancia e reafirma a preferência pela vida simples. Distancia-se do moinho satânico, aquele moinho que iguala sociedades, transformando todos em números, em coisas, em valores, e esquece a personalidade.

Contudo, o que há de mais valioso para essas pessoas é a relação entre humanos e não humanos a partir de seus valores e significados únicos e socioculturalmente construídos.

Para o homem das sociedades primitivas, a atividade de produção é exatamente medida, delimitada pelas necessidades que têm de ser satisfeitas, estando implícito que se trata essencialmente das necessidades energéticas: a produção é projetada sobre a reconstituição do estoque de energia gasto. Em outros termos, é a vida como a natureza que – com exceção dos bens consumidos socialmente por ocasião de festas – fundamenta e determina a quantidade de tempo dedicado a reproduzi-la. Isso equivale a dizer que, uma vez assegurada a satisfação global das necessidades energéticas, nada poderia estimular a sociedade primitiva a desejar produzir mais, isto é, a alienar seu tempo num trabalho sem finalidade, enquanto esse tempo é disponível para a ociosidade, o jogo, a guerra ou a festa. Quais as condições em que se podem transformar essa relação entre o homem primitivo e a atividade de produção? Sob que condições essa atividade se atribui uma finalidade diferente da satisfação das necessidades energéticas? Temos aí levantada a questão da origem do trabalho como trabalho alienado. (CLASTRESS, 2013, p. 209).

Assim, a população de Monte Alegre desfruta a vida por ser uma sociedade da abundância e por almejar manter-se assim a partir do distanciamento da sociedade envolvente, pela manutenção da natureza como fonte produtiva de consumo, além da relação peculiar de *coviver* entre humanos e natureza, que permite o modo de vida almejado e autônomo.

Referências

- ACOSTA, A.; GUDYNAS, E. El buen viver mas allá del desarrollo. In: Quehacer, Lima; Desco, 2011.
- ADAMS, C. As florestas virgens manejadas. **Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi**, Antropologia, Belém-PA, v. 10, n.1, p. 3-20, 1994.
- ADAMS, C. As populações caiçaras e o mito do bom selvagem: a necessidade de uma nova abordagem interdisciplinar. *Rev. Antropol.*, São Paulo, v. 43, n. 1, p. 145-182, 2000. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012000000100005&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 8 jan. 2020.
- ALLEGRETTI, M. H. *A construção social de políticas ambientais: Chico Mendes e o movimento dos seringueiros*. 2002. 827 f. Tese (Doutorado) Desenvolvimento Sustentável – Gestão e Política Ambiental, Universidade de Brasília, Brasília, 2002.
- ALMEIDA, A. W. B. de. *Antropologia dos arquivos da Amazônia*. Manaus: EDUA, 2008a.
- ALMEIDA, A. W. B. de. *Terras tradicionalmente ocupadas: terras de quilombo, terras indígenas, babaçuais livres, castanhais do povo, faxinais e fundos de pasto*. 2. ed. Manaus: EDUA, 2008b.
- ALMEIDA, A. W. B. de. Arqueologia da tradição. In: SHIRAISHI NETO, J. *Leis do babaçu livre: práticas jurídicas das quebradeiras de coco babaçu e normas correlatas*. Manaus: PPGSCA/UFAM; Fundação Ford, 2006.
- ALMEIDA, M. W. B. de. *A criação da reserva extrativista do Alto Juruá: conflitos e alternativas para conservação*. Universidade Estadual de Campinas, Departamento de Antropologia Terceira Versão, Agosto de 1993.
- ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. **Direitos à Floresta e Ambientalismo: os seringueiros e suas lutas**. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 19, n. 55, p. 35-52, 2004.
- ARRUDA, Rinaldo. “Populações Tradicionais” e a proteção de recursos naturais em Unidades de Conservação. In: *Ambiente & Sociedade*, ano II, n 5, 1999.
- BARRIERE, Olivier et al. **Co-viability of Social and Ecological Systems: Reconnect Man to the Biosphere in an Era of Global Change**. Montpellier (França): Springer/Institut de Recherche pour le développement (IRD), 2019.
- BLANCHÉ, R. *A epistemologia*. Lisboa: Presença, 1988. 161p.
- BONFIL BATALLA, G. Desafíos a la antropología en la sociedad contemporánea. *Iztapalapa*, México, ano 11, n. 24, p. 77-89, 1991.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. *México Profundo. Una civilización negada*. México. D.F: Gijalbo. Consejo Nacional para la cultura y las artes, 1987.

BRAGA, Theodoro. História do Pará: resumo didático. Melhoramentos de São Paulo. São Paulo: Cayeiras – Rio, 1947.

BRASIL. Decreto nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, Brasília, DF, 8 fev. 2007. Disponível em: <<http://presidencia.gov.br>>. Acesso em: 1 maio 2018.

BRASIL. Decreto nº 84.913, de 15 de julho de 1980. Cria, no Território Federal do Amapá, o Parque Nacional do Cabo Orange, com os limites que especifica e dá outras providências. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, Brasília, DF, 16 jul. 1980. Disponível em: <<http://presidencia.gov.br>>. Acesso em: 13 maio 2018.

BRASIL. **Lei nº 9985**, de 18 de Julho de 2000. Cadernos Naea, vol 2, n 2, 1999.

CARDOSO DE OLIVEIRA, L. R. A vocação crítica da antropologia. In: *Anuário Antropológico/90*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Notas sobre uma estilística da Antropologia. In: Cardoso de Oliveira, Roberto e Guillermo Raul Ruben (Orgs) *Estilos de Antropologia*. Campinas – SP, Editora da Unicamp, 1995, pp 177-190.

CASTRO, E. M. R. de; HÉBETTE, J. (Org.). Na trilha dos grandes projetos. Modernização e conflitos na Amazônia. *Novos Cadernos NAEA*, Belém, n. 10, 1989.

CAVALCANTI, C. *A concepção de desenvolvimento do Butão*: uma aplicação inédita dos princípios da economia ecológica. No prelo.

CAVALCANTI, C. Concepções da economia ecológica: suas relações com a economia dominante e a economia ambiental. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 24, n. 68, p. 53-67, 2010.

CAVALCANTI, C. Sustentabilidade: mantra ou escolha moral? Uma abordagem ecológico-econômica. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 26, n. 74, 2012.

CAVALCANTI, C. Uma tentativa de caracterização da economia ecológica. *Ambient. Soc.*, Campinas, v. 7, n. 1, jun. 2004.

CAVALCANTI, Clóvis. Uma tentativa de caracterização da economia ecológica. *Ambient. soc.*, Campinas, v. 7, n. 1, p. 149-156, jun. 2004. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-753X2004000100009&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 21 mai. 2019.

CLASTRESS, P. *A sociedade contra o estado* – pesquisa de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, 2013. p. 201-231.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998. Latour, 2004 e 2014.

COORPORATION, Produção Mark Achbar. Big Picture Media Corporation, 2003.

CUNHA, M. C. da; ALMEIDA, M. W. B. Populações tradicionais e conservação ambiental. In: CAPOBIANCO, J. P. R. et al. *Biodiversidade na Amazônia brasileira: avaliação e ações prioritárias para a conservação, uso sustentável e repartição de benefícios*. São Paulo: Instituto Socioambiental; Estação Liberdade, 2001. p. 184-193.

DE LA CADENA, Marisol. La producción de otros conocimientos y sus tensiones: De una antropología indianista a la interculturalidad?. In: Ribeiro, Gustavo Lins e Arturo Escobar, Antropologías del Mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder. Popayán: The Wenner Green Foundation, CIESAS, Fundación Envión, 2008, pp. 241-270

DE SÁ JÚNIOR, L. C. Philippe Descola e a virada ontológica na antropologia. *Ilha Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 16, n. 2, p. 007-036, dez. 2014.

DELEUZE, Gilles. GUATARI, Felix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia** 2. Vol. 1. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a Filosofia?* São Paulo: Editora 34, 2010.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. 2ª ed. São Paulo: Ed. Difel, 1973.

DESCOLA, P. A antropologia da natureza de Philippe Descola. Entrevista. *Topoi Revista de História*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 27, 2013.

DESCOLA, Philippe. **As lanças do crepúsculo: relações jivaro na Alta Amazônia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2006.

DESCOLA, Philippe. **Outras naturezas, outras culturas**. São Paulo: Editora 34, 2007.

DIEGUES, A. C. S. A sócio-antropologia das comunidades de pescadores marítimos no Brasil. *Etnográfica*, v. III, n. 2, p. 361-375, 1999.

DIEGUES, A. C. S. et al. “Populações tradicionais” e biodiversidade na Amazônia: levantamento bibliográfico georreferenciado. In: CAPOBIANCO, J. P. R. et al. *Biodiversidade na Amazônia brasileira: avaliação e ações prioritárias para a conservação, uso sustentável e repartição de benefícios*. São Paulo: Instituto Socioambiental; Estação Liberdade, 2001.

DIEGUES, A. C. S. *Nosso lugar virou parque: estudo socioambiental do saco de Mamangá – Parati – Rio de Janeiro*. 3. ed. São Paulo: NUPAUB/USP, 2005.

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

DIEGUES, A. C. S. *O mito moderno da natureza intocada*. 6. ed. Ampliada. São Paulo: Hucitec; NUPAUB/USP; CEC, 2008.

DIEGUES, Antonio Carlos S. Populações Tradicionais em Unidades de Conservação. In: VIEIRA, Paulo Freire; MAIMON, Dália (Org.). **As Ciências Sociais e a Questão do Amazonas**, 2008a.

doi:<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2014.87702>.

empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

ESCOBAR, A. Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 1, p. 51-86, enero-diciembre 2003.

ESTERCI, Neide. **Almanaque Brasil Socioambiental** (Verbete). São Paulo: Instituto

FALS BORDA, O. Una sociología sentipensante para América Latina/ Orlando Fals Borda, antología y presentación, Víctor Manuel Moncayo. México, D.F: Siglo XXI Editores; Buenos Aires: CLACSO, 2015. Introducción, Capítulo IV: Ciencia y praxis, p. 219-367.

FARAGE, Nadia. As muralhas dos sertões: os povos indígenas no rio Branco e a colonização. 1986. 364f. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/278898>>. Acesso em: 19 jul. 2019.

FAVRET-SAADA, Jeanne. 1990. “Être Affecté”. In: Grandhiva: **Revue d’Histoire et d’Archives de l’Anthropologie**, 8. Pp. 3-9.

FERREIRA, Marieta de Moraes; FERNANDES, Tania Maria; ALBERTI, Verena (Org.). História oral: desafios para o século XXI. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz/Casa de Oswaldo Cruz; Fundação Getúlio Vargas/CPDOC, 2000. 204 p.

FISCHER, Michael. Da Antropologia Interpretativa à Antropologia Crítica. In: **Anuário Antropológico/83**, Brasília. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

FLASCO, C. M. N. Antropologia indigenista em el Ecuador desde la década de 1970: compromissos políticos, religiosos y tecnocráticos. *Revista Colombiana de Antropología*, v. 43, p. 335-366, 2007.

FRÉDOU, F. L. et al. *Aspectos econômicos da pesca industrial no Pará: entraves e perspectivas*. Paper do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos 265, Março de 2010.

FURTADO, L. *Currulitas e redeiros de Marudá: pescadores do litoral do Pará*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1987. 366p.

FURTADO, L. G. et al. Formas de utilização dos manguezais no litoral do estado do Pará: caso de Marapanim e São Caetano de Odivelas. *Amazônia*, v. 1, p. 113-127, 2006.

FURTADO, L. Pesqueiros reais e pontos de pesca. Traços da territorialidade haliêutica ou pesqueira amazônica. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Belém, Série Antropologia, v. 18, n. 1, 2002.

GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan S.A., 1989, cap. 1,2,3.

_____. **Nova luz sobre a Antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001

_____. **Obras e vidas: o antropólogo como autor**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.

GONZÁLEZ CASANOVA, P. *Colonialismo interno*. Una redefinición. Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo. México: Universidad Autónoma de México, 2003.

GRAMSCI, A. *Cadernos do cárcere*. Tradução Carlos Nelson Coutinho, com a colaboração de Luiz Sergio Henriques e Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000a. Vol. 3.

GREVE, Bent. **Felicidade**. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

GUDYNAS, E.; ACOSTA, A. La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa. *Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, ano 16, n. 53, p. 71-83, abr./jun. 2011.

GUDYNAS, Eduardo. ACOSTA, Alberto. El buen vivir o la disolución de la idea de

GUERRERO ARIAS, P. Corazonar el sentido de las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes, para construir sentidos otros de la existencia (primera parte) *Calle14: Revista de Investigación en el Campo del Arte* [en línea], 4 julio-diciembre 2010. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=279021514007>>. Acesso em: 19 de agosto de 2019

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

INGOLD, Tim. **Estar Vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Petrópolis, Vozes, 2015.

ISAAC-NAHUM, V. J. Exploração e manejo dos recursos pesqueiros do litoral amazônico: um desafio para o futuro. *Cienc. Cult.*, São Paulo, v. 58, n. 3, p. 33-36, set. 2006. Disponível em: <http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252006000300015&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 7 fev. 2019.

KIND, L. notas para o trabalho com a técnica de grupos focais. *Psicologia em revista*, Belo Horizonte, v.10, n 15, p. 124-136, 2004

KROTZ, E. Las antropologías latinoamericanas como segundas: situaciones y retos. In: CONGRESO ECUATORIANO DE ANTROPOLOGÍA Y ARQUEOLOGÍA, 2., 2006, Quito, Equador. *Anais...* Quito, Equador, 2006.

LATOURE, B. Para distinguir amigos e inimigos no tempo do antropoceno. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 57, n. 1, p. 11-31, nov. 2014. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/87702>>. Acesso em: 9 fev. 2016.

_____. B.; BARCELLOS, L. Perspectivismo: "tipo" ou "bomba"? **Primeiros Estudos**, [S. l.], n. 1, p. 173-178, 2011. DOI: 10.11606/issn.2237-2423.v0i1p173-178. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/primeirosestudos/article/view/45938>. Acesso em: 7 jul. 2019.

_____. **Políticas da natureza**: como fazer ciência na modernidade. Bauro, SP: EDUSC, 2004.

_____. Bruno. **Ciência em ação**: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora. São Paulo: Editora UNESP, 2000. 1 – 438 pp.

LEVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Campinas, SP: Papius, 1989.

LIMA, D. de M. A construção histórica do termo caboclo. *Novos Cadernos NAEA*, v. 2, n. 2, 1999.

LOBÃO, R. J. da S. *Cosmologias políticas do neocolonialismo*: como uma política pública pode se transformar em uma política do ressentimento. 2006. Tese (Doutorado) – Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

MAGALHÃES, S. M. S. B. *Lamento e dor*: uma análise socioantropológica do deslocamento compulsório provocado pela construção de barragens. 2007. 278 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2007.

MALINOWSKI, B. Introdução. **Tema, método e objetivo desta pesquisa**. In: *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril S.A. Industrial e Cultural, 1976. p. 21-38.

MANESCHY, Maria. Pescadores nos manguezais: estratégias técnicas e relações sociais de produção na captura de caranguejo. In: **Povos das águas**: realidade e perspectiva na mazônia. Org: Lourdes Furtado, Wilma Leitão Alex Fiuza De Mello. Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi, 1993.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2013.

MAUÉS, R. H. O perspectivismo indígena é somente indígena? *Cosmologia, religião, medicina e populações rurais na Amazônia*. *Mediações*, v. 17, n. 1, p. 33-61, 2012.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva**: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

MUNIZ, João de Palma. *Índice Geral dos Registros de Terras*. Belém. Imprensa Oficial do Estado do Pará, 1909.

NETTO, 1958 – Aben Athar – Invasões estrangeiras antes e depois da fundação do Pará – Rio de Janeiro – 1958.

NEVES, I. *A invenção do índio e as narrativas orais tupi*. 2009. 215 p. Tese (Doutorado) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2009. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/269217>>. Acesso em: 30 jun. 2018.

O Pará: Álbum do Estado do Pará (1908); Mandado organizar por S. Ex. o Snr. Dr. Augusto MONTENEGRO Governador do Estado – Oito Anos de Governo (1901 – 1909) – Paris, Imprimerie CHAPONET (Jean Cussac) 7, Rue Bleue, 7”.

OLIVEIRA, R. C. Antropologias periféricas versus antropologias centrais. In: *O trabalho do antropólogo*. Brasília; São Paulo: Paralelo 15; Editora UNESP. 2000 p.107-133.

OLIVEIRA, R. C. *O trabalho do antropólogo*. Brasília; São Paulo: Paralelo 15; Editora UNESP, 2000.

PEIRANO, Mariza. Etnografia e rituais: relato de um discurso. *Anuário Antropológico*, Brasília, Unb, 2016, v 41, n 1: 237-248.

PEIRANO, M. Etnografia não é método. *Horizonte Antropológico*, Porto Alegre, v. 20, n. 42, p. 377-398, dez. 2014.

PEIRANO, Mariza G. S. A favor da etnografia. **Anuário Antropológico**. N. 92. 1994, pp. 197-223.

POLANY, Karl. **A grande transformação**: as origens de nossa época. 2ª ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.

POSEY, D. A. *Interpretando e utilizando a “realidade” dos conceitos indígenas: o que é preciso aprender dos nativos?* Disponível em: <<http://nupaub.fflch.usp.br/sites/nupaub.fflch.usp.br/files/color/posey.pdf>>. Publicação original: POSEY, D. A. Interpreting and Applying the “Reality” of Indigenous Concepts: What is Necessary to Learn from the Natives? In: REDFORD, K. H.; PADOCH, C. (Eds.). *Conservation of Neotropical Forests: Working from Traditional Resource Use*. New York: Columbia University Press, 1992. p. 21-34

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.). *A colonialidade do saber, eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 227-278.

RAPPAPORT, Joane. Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia – ICANH, Vol. 43, enero-diciembre de 2007, pp.197-229.

RAVENA CAÑETE, Uriens Maximiliano. Pesca artesanal no Parque Nacional do Cabo Orange: contextos de conflito socioambiental e estratégias de manejo alternativo. 2014. 126 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Núcleo de Meio Ambiente, Belém, 2014. Programa de Pós-Graduação em Gestão dos Recursos Naturais e Desenvolvimento Local na Amazônia.

RAVENA-CANETE, U. et al. Pesca artesanal e manejo: conflito socioambiental em uma área de unidade de conservação do Parque Nacional do Cabo Orange, Oiapoque, Amapá. *Novos Cadernos NAEA*, v. 18, n. 3, p. 179-197, set-dez. 2015.

RAVENA-CAÑETE, U. *Pesca artesanal no Parque Nacional do Cabo Orange: contextos de conflito socioambiental e estratégias de manejo alternativo*. 2014. 126f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Gestão dos Recursos Naturais e Desenvolvimento Local na Amazônia, Núcleo de Meio Ambiente, Universidade Federal do Pará, Belém, 2014.

RAVENA-CAÑETE, V. Nova Redenção: uma ruralidade amazônica. *Novos Cadernos NAEA*, v. 14, n. 1, out. 2011. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufpa.br/index.php/ncn/article/view/603/855>>. Acesso em: 1 nov. 2017.

RAVENA-CAÑETE, Voyner. **Os colonos de Nova Redenção: estratégias de permanência e dinâmica do campo rural da região guajarina do estado do Pará**. Tese (Doutorado em Ciências Socioambientais) – Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Belém, 2005.

RIBEIRO, G. L.; ESCOBAR, A. *Antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. Popayán: The Wenner Green Foundation; CIESAS; Fundación Enviñón, 2008. p. 11-40.

SAHLINS, M. *A sociedade afluyente original*. In: *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004.

SAHLINS, Marshall. *A sociedade afluyente original*. In: *Cultura na prática*. Tradutora: Vera Ribeiro. Editora UFRJ, 2004,

SAHLINS, Marshall. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte II). *Mana* [online]. 1997, v. 3, n. 2 [Acessado 5 Julho 2019], pp. 103-150. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-93131997000200004>>. Epub 15 Maio 2007. ISSN 1678-4944. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131997000200004>.

SANTILLI, J. *Socioambientalismo e novos direitos: proteção jurídica à diversidade biológica e cultural*. São Paulo: Peirópolis, 2005.

- SANTOS, Boaventura de Sousa. Introdução. In: SANTOS, Boaventura Sousa; Meneses, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009, pp. 9-20.
- SANTOS, Roberto Araujo de Oliveira. **Historia Econômica da Amazônia: 1800-1920**. São Paulo: T. A. Queiroz, 1980.
- SANTOS, Suzyane Palmeira dos. **RESEX-MAR de São Caetano de Odivelas/ PA: uma etnografia dos conflitos socioambientais**. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia). – Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Belém, 2016, f. 133.
- SANTOS, Wagner Dias dos. **A escrita e o afeto: o impulso inventivo de João Guimarães Rosa em seu corpo de baile**. Dissertação (Mestrado em Linguagem e Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação – Faculdade de Educação de São Paulo, p. 193, 2011.
- SCHAVELZON, S. *Plurinacionalidad y vivir bien/buen vivir dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyentes*. Quito: Ediciones Abya-Yala; CLACSO, 2015. p. 181-268.
- SCHNEIDER, S. Teoria social, agricultura familiar e pluriatividade. *Rev. Bras. Ci. Soc.*, São Paulo, v. 18, n. 51, p. 99-122, fev. 2003. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092003000100008&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 29 set. 2017. Socioambiental, 2007 (Verbete - Populações Tradicionais).
- STOCKING JR, George W. Introdução: os pressupostos básicos da antropologia de Boas. In: BOAS, Franz. *A formação da Antropologia americana, 1883-1911: antologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, Editora UFRJ, 2004. tecnológico, 2011. pp 103-110. Disponível em: <<http://www.gudynas.com/publicaciones/capitulos/GudynasAcostaDisolucionProgresoMx11r.pdf>>. Acessado em 15 de jul. de 2019.
- THOMPSON, Paul. **A voz do passado: história oral**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- VASCO, Luis Guillermo. *Así es mi método en etnografía*. Tabula Rasa. Bogotá – Colombia, No 6 :19 -52, enero-junio de 2007.
- VELHO, Gilberto. **A utopia urbana: um estudo de antropologia social**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 1989.
- VIANNA, Arthur. **História do Pará – ORGANISADOS DE ACORDO COM O PROGRAMMA PARA OS EXAMES DE ESTUDOS PRIMÁRIOS. – EMPRESA GRÁFICA AMAZONIA – BELÉM – PARÁ – BRASIL, 1909**.
- VIANNA, Arthur. **Pontos de História do Pará**. Empreza Graphica Amazônia. Belém – Pará – Brasil, 1909.

VIANNA, Arthut. As epidemias no Pará. Pará – Brazil, Imprensa Do Diário Oficial, 1906.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro , v. 2, n. 2, p. 115-144, Out. 1996 . Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131996000200005&lng=en&nrm=iso>. Acessado em 26 Mai. 2019.

WALSH, C. *Interculturalidad, estado, sociedad*: luchas (de)coloniales de nuestra época. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar; Ediciones Abya-Yala, 2009. p.159-236.

_____. **A inconstância da alma selvagem**. E outros ensaios de antropologia. 5ª ed, 1ª reimp. São Paulo: Cosac Naify, 2002 a. 1-552 pp.

_____. **Metafísicas Canibais**: Elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015. 1-288 pp.

WAWZYNIAK, João Valentin. Humanos e não humanos no universo transformacional dos ribeirinhos do rio Tapajós – Pará. Anais da **27ª Reunião Brasileira de Antropologia**, realizada entre os dias 01 e 04 de agosto de 2010, Belém, Pará, Brasil. Disponível em <http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_27_RBA/arquivos/grupos_trabalho/gt24/jvw.pdf>. Acessado em 08 de mai. De 2019.

_____. Engerar: uma categoria cosmológica sobre pessoa, saúde e corpo. **Ilha**, Florianópolis, v. 5, n. 2, dez. 2003, p. 33-55. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/15357/15348>>. Acessado em 27 de mai. De 2019.