

José Guilherme dos Santos Fernandes • Yomara Pires  
(Organizadores)

# ESTUDOS, ANTRÓPICOS NA **Amazônia** 2

COLABORAÇÕES EM PESQUISA



EDITORA  
**Paka-Tatu**

José Guilherme dos Santos Fernandes  
Yomara Pires  
(Organizadores)

**ESTUDOS,  
ANTRÓPICOS  
NA Amazônia 2**  
COLABORAÇÕES EM PESQUISA

Belém | 2022

Abril 2022

Copyright © José Guilherme dos Santos Fernandes e Yomara Pires

**Editor geral**

Armando Alves Filho

**Editor-adjunto**

Lucival Lobato

**Setor comercial**

Sandra Teixeira Alves

**Projeto editorial**

Editora Paka-Tatu

**Capa e design editorial**

Luciano Silva

(www.rl2design.com.br)

**Revisão**

Doralice Jacomazi

**Fotos da capa**

Povo Misak, no resguardo de Santiago, município de Silvia, Departamento de Cauca, no sul da Colômbia, durante o evento Minga por La Educación Ancestral, ocorrido entre 31/5 e 2/6/2013. Autoria: José Guilherme Fernandes.

**Conselho editorial**

Aldrin Moura de Figueiredo  
Ernani Pinheiro Chaves  
Gutemberg Armando Diniz Guerra  
José Alves de Souza Júnior  
José Maia Bezerra Neto  
Paulo Jorge Martins Nunes  
Paulo Maués Corrêa



Rua Bernal do Couto, 785 - Umarizal  
Cep: 66055-080 - Belém - Pará - Brasil  
Telefone: (91) 2121-1169  
E-mail: contato@paka-tatu.com.br  
www.editorapakatatu.com.br

**CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO  
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ**

E85

Estudos antrópicos na Amazônia 2 : colaborações em pesquisa / organizadores José Guilherme dos Santos Fernandes, Yomara Pires. - 1. ed. - Belém [PA] : Paka-Tatu, 2022.

200 p. ; 21 cm.

Inclui bibliografia  
ISBN 978-85-7803-500-6

1. Antropologia - Amazônia. 2. Etnologia - Amazônia. 3. Amazônia - Condições sociais. I. Fernandes, José Guilherme dos Santos. II. Pires, Yomara.

22-77101

CDD: 301  
CDU: 572.02

Meri Gleice Rodrigues de Souza - Bibliotecária - CRB-7/6439

José Guilherme dos Santos Fernandes  
Yomara Pires  
(Organizadores)

**ESTUDOS,  
ANTRÓPICOS  
NA Amazônia 2**  
COLABORAÇÕES EM PESQUISA



# APRESENTAÇÃO

Este livro é fruto de estudos e pesquisas realizados no seio do Programa de Pós-Graduação em Estudos Antrópicos na Amazônia (PPGEAA), da Universidade Federal do Pará, no Campus de Castanhal, tocados por docentes, discentes e pesquisadores convidados. É o segundo volume da Série Estudos Antrópicos na Amazônia – o primeiro tratou de textos e contextos interdisciplinares – e tem como tema Colaborações em Pesquisa, com o objetivo de relevar a produção científica – metodologias e epistemologias – decorrente de projetos envolvendo a academia e os atores sociais externos, como comunidades, iniciativa privada, instituições públicas, terceiro setor e afins.

O PPGEAA é um programa iniciado em 2017, com a finalidade de investigar e estudar realidades e modelos culturais e científicos em contato, propondo projetos e/ou ações relativos à compreensão da antropização em seus desdobramentos na sociobiodiversidade e na interação de saberes. Conta com a área de concentração em Estudos Antrópicos e duas linhas de pesquisa: a) Etno-sociobiodiversidade e Sustentabilidade Ambiental e b) Etno-saberes e Tecnologias Sociais. Este livro, portanto, vem ao encontro da finalidade do Programa, acentuando a necessidade de publicizar o que temos feito nesses últimos cinco anos de existência, em perspectiva que concilie a atuação científica com as demandas da sociedade.

Por isso, os capítulos aqui apresentados são inserções epistemológicas e metodológicas que buscam dialogar com variadas realidades. O primeiro capítulo – “Pesquisa de campo em meio autóctone: a participação radical do/a pesquisador/a na era da pesquisa colaborativa”, de Benoit Éthier (UQAT/Canadá) – é uma tradução de artigo já publicado em francês, que discute alguns princípios éticos postos em protocolos de pesquisa colaborativa, no meio de comunidades autóctones do Canadá, sendo referendados pelo Conselho de Pesquisas em Ciências Humanas, do Canadá, e pela Assembleia das Primeiras Nações do Québec e do Labrador. O autor expõe desafios e críticas com os quais se confrontou, bem como descobertas e reflexões que orientaram seu trabalho de campo.

O segundo capítulo, intitulado “Efeitos da antropização sobre a mordedura de morcegos em uma população de pescadores na Amazônia”, de autoria de Ana Paula de Lima e Lima, Carlos José Trindade da Rocha, José Guilherme dos Santos Fernandes, Samara Maria Modesto Verissimo, Marcio da Cruz Pantoja, Patrick Rabelo Jacob, Lucio Correa Miranda e Isis Abel é um estudo acerca das agressões por morcegos em humanos no município de Curuçá (PA), através da dinâmica dos ataques a pescadores da Reserva Extrativista Marinha Mãe Grande, ao longo do tempo. A partir da exploração das narrativas identificou-se que os acidentes ocorreram com pescadores fixados ou que passavam temporadas nas ilhas e praias da Reserva. Dificuldades geográficas e ausência de educação em saúde foram justificativas encontradas para a negligência em

relação à exposição e aos cuidados após as mordidas, tornando-os uma população sob risco de infecção pelo vírus da raiva na Amazônia.

O capítulo seguinte é referente à “Educação de jovens e adultos: um estudo sobre persistência e evasão em um município paraense”, de autoria de Maria do Perpetuo Socorro Ramos Xavier, Yomara Pinheiro Pires e Marcos César da Rocha Seruffo. Este estudo identifica fatores que contribuem para a persistência e evasão escolar na Educação de Jovens e Adultos (EJA) em três escolas municipais, situadas em bairros periféricos em um município paraense. Participaram estudantes, professores, gestores e especialistas em educação. Partiu-se da hipótese de que a utilização de TDICs e metodologias diferenciadas e contextualizadas para EJA tendem a decrescer o índice de evasão escolar. Os resultados mostram os fatores que contribuem para a evasão: notas baixas, falta de interesse, doença, trabalho e distribuição de frequência do perfil desses sujeitos sociais.

O capítulo quarto tem o título de “Meio Ambiente e Umbanda: interdisciplinaridade, antropização, epistemologia e cosmovisão para o equilíbrio ambiental”, de Assunção José Pureza Amaral e Audineia Rodrigues de Oliveira. O estudo objetiva compreender, de forma interdisciplinar, a relação entre meio ambiente e umbanda, problematizando acerca das conceituações e visões epistemológicas integradoras a partir do universo dos saberes da umbanda no meio ambiente. A metodologia envolveu uma pesquisa bibliográfica e de campo, tendo como foco a afro-religiosidade no Terreiro Nanã Buruquê,

no município de Castanhal (PA), com depoimentos e entrevistas gravadas presencialmente com a sacerdotisa do Terreiro. Concluiu-se que aprender os saberes da umbanda, através de seu universo simbólico, envolve conhecer não só o fazer, mas o apreciar e refletir sobre os trabalhos desenvolvidos nos terreiros, assim como conhecer, apreciar e refletir sobre as formas da natureza e sobre as produções culturais, histórico-sociais individuais e coletivas, de distintas culturas e épocas.

No capítulo seguinte, “Desenvolvimento, antropização e território: notas a partir do olhar das crianças do campo”, de Wanessa Nogueira Silva, João Batista Santiago Ramos e Carlos Renilton Freitas Cruz, o objetivo é refletir acerca do desenvolvimento, da antropização e do conceito de território. Apresentam-se discussões teóricas, bem como resultados obtidos por meio de pesquisa de campo em estudo de uma escola multisseriada do município de Igarapé-Açu (PA). A problemática surgiu da seguinte questão: De que maneira os sujeitos pesquisados compreendiam o conceito de desenvolvimento, assim como, de que forma suas ações antrópicas impactam o meio em que vivem, ou seja, o território? Ressalta-se a importância dessa reflexão, pois, por meio da compreensão da concepção desses sujeitos acerca desses conceitos, é possível entender o que rege os modos de vida dos camponeses.

O sexto capítulo é “Tradução e alteridade na narrativa Iapinari, de Antonio Brandão de Amorim”, de Arlen Maia de Melo, Sylvia Maria Trusen e Mayara Ribeiro Guimarães. O estudo tem o objetivo de analisar a narrativa indígena Iapinari,



recolhida por Antonio Brandão de Amorim, a partir da articulação referente às noções de tradução e alteridade. No final do século XIX, Brandão de Amorim catalogou várias narrativas que traduzem as cosmologias dos povos da floresta do rio Negro, no estado do Amazonas. O texto selecionado integra a coletânea *Lendas em Nheengatu e em Português*, publicada em 1928, compreendendo narrativas que foram traduzidas da Língua Geral Amazônica –Nheengatu– para a língua portuguesa. A metodologia consistiu em pesquisa bibliográfica, em articulação com os conceitos de tradução e alteridade, além da consulta a manuais e documentos históricos. Este estudo pretende minimizar a exclusão de povos indígenas pelo processo colonizador, que nega a existência do Outro.

O sétimo capítulo, “Saberes de mestres carpinteiros navais: europeização e silenciamento em fontes documentais do período colonial”, tem como autores Paulo Roberto do Canto Lopes, Francisco José Oliveira da Silva e José Guilherme dos Santos Fernandes. O objetivo é evidenciar, a partir de pesquisas em documentos escritos (fontes primárias e secundárias), a importância das embarcações indígenas para a empresa colonizadora na Amazônia, segundo a quantidade de canoas usadas nos descimentos e resgates. Procura mostrar, também, a partir dos estudos de Trouillot (2016) e do artigo de Quintero, Figueira & Elizalde (2019), o caráter eurocêntrico presente nas fontes até agora pesquisadas, com o silenciamento, na história da construção de embarcações na Amazônia, dos saberes indígenas sobre a construção de canoas e o conhecimento da

floresta, dos quais os mestres carpinteiros são herdeiros. Essas informações são importantes subsídios às pesquisas desenvolvidas no município de Vigia, no Pará, onde os saberes herdados dos povos indígenas permanecem vivos.

O último capítulo é “Festival, festim e a patrimonialização do boi de máscaras”, de José Guilherme dos Santos Fernandes, Rondinel Aquino Palha e Paulo Roberto do Canto Lopes. Tendo por foco o 41º Festival do Caranguejo, do município de São Caetano de Odivelas (PA), festa que deveria reverenciar o produto decorrente da labuta dos trabalhadores da pesca e do extrativismo, este estudo apresenta, contrariamente, as razões mercadológicas e consumistas que envolvem a promoção do evento, notadamente da parte do poder público local e do empresariado. Transitando entre os conceitos de festa, festim e festival, os autores discorrem acerca de velhas práticas do uso do recurso público, assim apresentam razões para a compreensão do que seja cultura e patrimônio locais. Por fim, os autores sugerem um processo de patrimonialização da cultura local odivelense, notadamente o tradicional e singular boi de máscaras.

Esperamos que o/a caro/a leitor/a possa fazer bom proveito destes estudos e pesquisas, pois tratam de aspectos precípuos para se compreender os processos de antropização na Amazônia, bem como ter-se um recorte preciso dos produtos e dos impactos ambientais e humanos gerados na confrontação de discursos e práticas culturais na região.

O/A Organizador/a

# Sumário

APRESENTAÇÃO ... ..	4
PESQUISA DE CAMPO EM MEIO AUTÓCTONE: A PARTICIPAÇÃO RADICAL DO/A PESQUISADOR/A NA ERA DA PESQUISA COLABORATIVA ... ..	13
EFEITOS DA ANTROPIZAÇÃO SOBRE A MORDEDURA DE MORCEGOS EM UMA POPULAÇÃO DE PESCADORES NA AMAZÔNIA ... ..	39
EDUCAÇÃO DE JOVENS E ADULTOS: UM ESTUDO SOBRE PERSISTÊNCIA E EVASÃO EM UM MUNICÍPIO PARAENSE ... ..	63
MEIO AMBIENTE E UMBANDA: INTERDISCIPLINARIDADE, ANTROPIZAÇÃO, EPISTEMOLOGIA E COSMOVISÃO PARA O EQUILÍBRIO AMBIENTAL .. ..	85

DESENVOLVIMENTO, ANTROPIZAÇÃO E TERRITÓRIO: NOTAS A PARTIR DO OLHAR DAS CRIANÇAS DO CAMPO .. ... ..113
TRADUÇÃO E ALTERIDADE NA NARRATIVA <i>LAPINARI</i> , DE ANTONIO BRANDÃO DE AMORIM .. ... ..135
SABERES DE MESTRES CARPINTEIROS NAVAIS: EUROPEIZAÇÃO E SILENCIAMENTO EM FONTES DOCUMENTAIS DO PERÍODO COLONIAL. ..159
FESTIVAL, FESTIM E A PATRIMONIALIZAÇÃO DO BOI DE MÁSCARAS ... ..179



# PESQUISA DE CAMPO EM MEIO AUTÓCTONE: A PARTICIPAÇÃO RADICAL DO/A PESQUISADOR/A NA ERA DA PESQUISA COLABORATIVA<sup>[1]</sup>

Benoit Éthier<sup>[2]</sup>

## **Introdução**

As duas últimas décadas foram marcadas pela crítica às pesquisas realizadas em meios acadêmicos e outras instituições hegemônicas – que impõem um sistema de saberes, de representações e de autoridade – e pela luta das comunidades e de organizações autóctones por serem convidadas a participar, conjuntamente com os/as pesquisadores/as, no processo de investigação. Essa reivindicação conduziu à elaboração de alguns princípios éticos vinculados à metodologia de pesquisa em meio autóctone. Esses princípios fortaleceram grandemente o desenvolvimento da pesquisa colaborativa, que deveria

---

<sup>[1]</sup> Tradução do texto original “Terrain de recherche en milieu autochtone: la participation radicale du chercheur à l’ère de la recherche collaborative”, realizada pelo Prof. Dr. José Guilherme dos Santos Fernandes (PPGEAA/UFPA), a partir de artigo publicado em *Altérités*, v. 7, n. 2, p. 118-135, 2010.

<sup>[2]</sup> Docente e pesquisador da Universidade do Québec em Abitibi -Temiscamungue (Québec, Canadá).

assegurar, até certo ponto, o apoio dos atores locais à pesquisa científica (objetivos da pesquisa, impactos na realidade autóc-tone, gerenciamento dos recursos financeiros).

A partir de meu exemplo pessoal, em relação à pesquisa de campo na comunidade Atikamekw de Manawan, apresento as etapas de colaboração que realizei, mas também os percalços com os quais tive que lidar na prática. Em um contexto em que a desconfiança se sobrepõe – o que considero plenamente legítimo – da parte de alguns indivíduos da comunidade quanto ao trabalho do antropólogo, a posição e a aceitação do/a pesquisador/a na comunidade são incontestavelmente duvidosas. Neste artigo, discuto a minha integração e o meu posicionamento enquanto estudante-pesquisador no seio das redes sociopolíticas da comunidade. Apresento brevemente a minha compreensão acerca dos modos locais de aprendizagem e a tentativa, conseqüentemente, de ajustar o meu método de pesquisa a essa realidade.

Em continuação a Fredrik Barth (1992) e Jean-Guy Goulet (1998, 2007), estou empenhado em desenvolver a “participação radical” como método de pesquisa em meio autóc-tone. Esse método motiva o pesquisador/a a ir além de seus próprios modelos conceituais, e lançar mão dos conhecimentos e experimentar os modos locais de aquisição e transmissão de saberes (BARTH, 1992, p. 65; GOULET; MILLER, 2007, p. 3). Adotando esse processo, o/a pesquisador/a se aproxima de uma teoria do conhecimento baseada na interatividade e na intersubjetividade, uma vez que ele/a se engaja pessoal e intimamente tanto como indivíduo quanto como ator social em

meio às relações sociopolíticas locais, reconhecendo sua própria posição e subjetividade no desenvolvimento dos conhecimentos (BARTH, 1992; CRUIKSHANK, 1998; FABIAN, 2001; GOULET, 1998, 2007; GOULET; MILLER, 2007; TEDLOCK, 1979, 1991). Ainda que diferentes instituições tentem redefinir e implementar novos marcos metodológicos relacionados à pesquisa, sustento que o desafio real e inevitável da pesquisa empírica em meio autóctone – o que considero igualmente como a riqueza do trabalho antropológico – se define nas relações diretas e íntimas desenvolvidas e estabelecidas com os membros da comunidade com a qual se trabalha. Minhas experiências de campo alertam-me que as estratégias de colaboração e de consulta, e os princípios éticos apresentados por diferentes instituições que influenciam na pesquisa, tomam sentido e são realizáveis antes de tudo a partir das relações de confiança, a longo prazo, construídas entre o pesquisador/a e os membros da comunidade.

## **O progresso da pesquisa colaborativa em meio autóctone**

Em sua obra *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples* (1999), a antropóloga maori Linda Tuhiwai Smith apresenta uma reflexão importante e proposições pragmáticas quanto à metodologia de pesquisa em meio autóctone. A autora relata que a pesquisa científica, em geral, ainda legi-



tima o colonialismo pela imposição de um sistema de conhecimentos e de representações que repercute, por exemplo, nos direitos de autodeterminação, no reconhecimento de sistemas de saberes locais e nos modelos de gestão e de representação do território e dos recursos naturais (SMITH, 1999, p. 1-2)<sup>[3]</sup>. Segundo a autora, o método de coleta de dados, sua classificação e análise desde esquemas do pensamento ocidental e da modernidade são práticas coloniais:

A pesquisa é um dos modos pelos quais o código subjacente do imperialismo e do colonialismo é regulado e efetivado. A regulação é estabelecida pelas regras formais de disciplinas acadêmicas individuais e paradigmas científicos, e pelas instituições que a sustentam (incluindo o Estado). Concretamente ocorre na miríade de representações e construções ideológicas do Outro em obras acadêmicas e “populares”, e nos princípios que ajudam a selecionar e recontextualizar essas construções através da mídia, das histórias oficiais e dos currículos escolares (SMITH, 1999, p. 7-8).

As instituições da sociedade dominante concorrem para a produção e a reprodução de um sistema epistemológico e ontológico excludente. Os princípios (valores, códigos morais, con-

---

<sup>[3]</sup> Quanto à questão, ver também Stuart Kirsh (2006) e Paul Nadasdy (2003).

ceitos)<sup>[4]</sup> oriundos desse sistema de saber particular, aplicados como se fossem universais, impõem-se aos grupos autóctones que desejam negociar bilateralmente, acomodando e traduzindo os discursos e os meios de ação dos grupos em linguagens e procedimentos compreendidos e legitimados pela sociedade dominante. De outro modo, os autóctones do Canadá utilizam essa mesma linguagem a fim de fazer valer um contradiscurso; fazer reconhecer sua especificidade cultural; e reivindicar seu direito à autodeterminação (POIRIER, 2000, 2009). Nesses processos de negociação, os autóctones fazem, doravante, apelo aos antropólogos e aos/às advogados/as – que dominam os conceitos ocidentais de “direito” e de “cultura” – e buscam dar visibilidade aos seus próprios conceitos, como os que são vinculados à compreensão ocidental do que seja “soberania” e “nação”<sup>[5]</sup>. Eles não desejam ser vítimas, mas antes atores participantes na (re)definição da pesquisa autóctone, ao mesmo tempo que participam na definição de seus objetivos, de suas metodologias e das suas consequências para suas comunidades.

Na perspectiva de uma “decolonização” da pesquisa, os antropólogos que trabalham em meio autóctone hoje em dia estão conduzindo estratégias de colaboração com os/as comunitários/as (LASSITER, 2005; SMITH, 1999). Essas estraté-

---

[4] Observe, entre outros, os conceitos de propriedade privada, nação, soberania e os princípios oriundos do pensamento positivista (objetividade, racionalidade) e neoliberal (individualismo, competição).

[5] Ver em especial a análise de Karine Gentelet (2002) e James Tully (1995) sobre a apropriação indígena dos conceitos de “nação” e “soberania”.

gias de pesquisa, apresentadas por organizações autóctones e por antropólogos/as, têm paulatinamente obtido ressonância em algumas instituições, dentre as quais o Conselho de Pesquisas em Ciências Humanas do Canadá (CRSH), a Assembleia das Primeiras Nações do Québec e do Labrador (APNQL) e do Grupo Consultivo Interagências em Ética na Pesquisa (GER). Assim, em 2002-2003, o CRSH iniciou um processo de diálogo, em nível nacional, acerca da pesquisa em meio autóctone. O relatório que foi originado, *As possibilidades da pesquisa autóctone* (2003), confirma a necessidade de “se passar de uma pesquisa ‘sobre’ e ‘para’ os povos autóctones a uma pesquisa ‘por e com’ eles” (CRSH, 2003)<sup>[6]</sup>. Essa transformação, relativa aos paradigmas metodológicos, resultou na revisão dos protocolos de pesquisa, promovendo fortemente a pesquisa colaborativa e a pesquisa ação. A fim de valorizar essa novidade advinda da pesquisa, o organismo subvencionou, entre 2004 e 2010, o programa piloto Realidades Autóctones. Mesmo que esse programa tenha sido abolido em 2010, ele contribuiu, em termos institucionais, a uma redefinição da ética na pesquisa em meio autóctone: estimulou a participação dos autóctones nos processos de pesquisa, reconhecendo a existência de uma pluralidade nas tradições intelectuais e culturais, e favorecendo o diálogo entre essas tradições e os sistemas de conhecimento.

---

[6] Conselho de Pesquisas em Ciências Humanas do Canadá (CRSH). Disponível em: [http://www.sshrc.ca/site/apply-demande/program\\_descriptions-descriptions\\_de\\_programmes/aboriginal-autochtone-fra.aspx](http://www.sshrc.ca/site/apply-demande/program_descriptions-descriptions_de_programmes/aboriginal-autochtone-fra.aspx) . Acesso em: 9 dez. 2009.

## O projeto Atikamekw Kinokewin

Minha própria pesquisa de mestrado se inscreve no quadro do projeto colaborativo *Atikamekw Kinokewin – a memória viva Atikamekw. Valorização e transmissão de saberes Atikamekw vinculados ao território* (CRSH, *Realidades autóctones*, 2006-2010), orientada por Sylvie Poirier (Universidade Laval) em parceria com o Conselho da Nação Atikamekw e da Sociedade de História Nehirowisiw Kitci Atisokan.

Essa parceria propôs uma participação ativa dos Atikamekw no processo de pesquisa, visando-se à valorização e à transmissão dos saberes locais vinculados ao território e, por extensão, da história, dos valores e da identidade Atikamekw. Este projeto objetivou dar aos Atikamekw meios de conduzir suas próprias pesquisas e de instalar mecanismos de valorização e transmissão dos saberes locais adaptados ao contexto atual (instrumentos pedagógicos audiovisuais e interativos, acampamento intergeracional em território de caça – campo Kinokewin – e sensibilização às expectativas e aspirações das gerações mais jovens). Um dos objetivos do projeto foi também explorar as possibilidades que favorecessem a decolonialidade das metodologias de pesquisa em meio autóctone, para assim contribuir no processo de afirmação identitária e cultural, e, desse modo, na criação e na implementação de instituições autóctones que reflitam suas perspectivas e suas necessidades.

A cada verão, os Atikamekw Kinokewin selecionam estudantes de cada uma das três comunidades – Opiticiwan,

Wemotaci e Manawan – a fim de realizar trabalhos de pesquisa conforme as orientações e os objetivos do projeto, mas que também pudessem corresponder aos interesses particulares dos/as estudantes. O projeto também realizou um acampamento cultural (Acampamento Kinokewin) no verão de 2009, reunindo jovens e velhos das comunidades de Manawan e de Wemotaci. Esse tipo de pesquisa colaborativa foi possível graças ao envolvimento dos membros da nação autóctone no processo de pesquisa: em seus objetivos, em suas orientações, em suas implicações, abnegando-se plenamente ao projeto.

Meu engajamento no grupo de trabalho me abriu portas importantes para a realização de meu projeto de mestrado. Isso me permitiu, em primeiro lugar, tomar conhecimento das preocupações, das intenções e das necessidades gerais do Conselho da Nação Atikamekw. Eu tive igualmente a oportunidade, durante os meses que precederam o trabalho de campo, de me aproximar de alguns membros da Nação, o que facilitou meus primeiros contatos e minha integração no seio da comunidade Manawan. No verão de 2009, um jovem estudante atikamekw<sup>[7]</sup> de Manawan, interessado no estudo das transformações de sua língua, foi contratado pelo projeto Atikamekw Kinokewin. Essa experiência foi enriquecedora em diferentes aspectos: acompanhando o estudante em sua trajetória de pes-

---

[7] O estudante recebeu seu salário do Conselho da Nação Atikamekw Kinokewin, subvencionado pelo CRSH (2006-2010). No início do outono de 2009, o aluno apresentou um relatório escrito e realizou apresentação oral aos membros do projeto Atikamekw Kinokewin.

quisa, eu tive a chance de ter contato e de entrevistar algumas pessoas com autoridade na comunidade. O estudante, originário da comunidade, tinha um bom conhecimento das dinâmicas políticas locais e conhecia as pessoas apropriadas para facilitar o registro dos testemunhos empíricos. Ele também pôde aprofundar e experimentar a pesquisa qualitativa (realização de entrevista com jovens e velhos, leitura de relatos de campo e de obras pertinentes à sua pesquisa e a redação de relatório final apresentando o estado de suas constatações).

## **Relação pesquisador / sujeito de estudo**

Em junho de 2009, cheguei a Manawan com a certeza de realizar convenientemente um estudo de campo: eu já havia contatado meus interlocutores-chave, havia recebido a concordância oficial do Conselho do Território Indígena e do Conselho de Ética em Pesquisa da Universidade de Laval (CÉRUL) para aplicar o estudo e meu projeto de dissertação estava inscrito no quadro do projeto colaborativo Atikamekw Kinokewin, no qual os objetivos tinham sido definidos pelo membros da Nação Atikamekw. Eu me sentia, portanto, pronto para iniciar legalmente uma coleta de dados segundo as regras científicas. Mesmo assim, a despeito de minhas boas intenções e meu respeito aos protocolos da pesquisa colaborativa, cheguei a Manawan como um estudante-pesquisador carregando uma bagagem acadêmica e preconceitos culturais ligados aos valores

e aos princípios desde o “mundo dos brancos”. Eu carregava em meus ombros um *status* e uma forma de autoridade reconhecida pela sociedade dominante, que podem, por vezes, ter repercussões nefastas, em termos políticos e jurídicos, para a população local. Como já havia dito Laurent Jérôme (2008, p. 183) a propósito de sua experiência de campo entre os Atikamekw de Wemotaci:

(...) Eu compreendi rapidamente que eu não chegava sozinho. Eu chegava à Wemotaci com o passado da prática etnográfica nesta região, com o peso dos escritos antropológicos e etnohistóricos, com a lembrança da falta de tato e as traições, reais e sentidas, deixada na memória local pelos outros pesquisadores, antropólogos tarimbados ou estudantes.

Alguns autóctones, habituados a participar da coleta de dados dos “brancos”, antropólogos ou jornalistas, conhecem e compreendem o método de trabalho destes. Geralmente, para os “brancos” é mais fácil “obter” entrevistas formais com os autóctones e fazer anotações *in loco*. Isso me permitiu, quando da pesquisa de campo, realizar algumas entrevistas formais com os personagens públicos, dentre os quais o chefe da aldeia e alguns conselheiros.

No entanto, como muitos interlocutores foram reticentes em participar das entrevistas formais, não reconhecendo a sua pertinência, eu tive que ajustar meu método de pesquisa. No decorrer de minhas primeiras semanas em Manawan, recebi

comentários tais como: “Os Brancos vêm nos estudar como se fôssemos animais em um zoológico. Houve outros pesquisadores como você que já estiveram aqui. Eles fizeram suas pesquisas e se foram. Depois disso, nós não os vimos mais”; ou ainda: “Quando mais jovem, eu estava em crise de identidade. Eu queria saber quem eu era. Eu li em alguns livros o que os Brancos tinham escrito sobre nós, mas eu não me reconhecia”.

Essas observações me levaram a questionar a validade de minha presença, ou melhor, do meu trabalho na comunidade. Mesmo que desestabilize a pessoa que os recebe, esses comentários encontram sua plena legitimidade quando são relacionados ao contexto histórico colonial da relação entre “Brancos e Autóctones”. Desde séculos, esse fato se construiu sobre uma relação de dominação dos primeiros sobre os segundos, relação que se perpetua ainda hoje.

Sem se fazer uma revisão ou análise aqui, alguns trabalhos anteriores de antropólogos, de sociólogos e de etno-historiadores têm tido repercussões políticas e identitárias nefastas para os Atikamekw. Observemos, por exemplo, o litígio reavivado pela publicação do livro de Nelson-Martin Dawson (2003), que sustenta a tese de substituição étnica dos Atikamekw pelos Cabeças-de-Bola a partir do século XVIII. Essa hipótese baseada na interpretação dos escritos históricos dos jesuítas tem um efeito grandioso e negativo para os Atikamekw no contexto das reivindicações territoriais contemporâneas.

Alguns membros da comunidade Manawan mantêm igualmente as más lembranças de estudantes e pesquisadores



que passaram um período entre eles ou em uma comunidade vizinha. Estes últimos realizam entrevistas para a coleta de informações que são interpretadas segundo seu próprio esquema de pensamento, partindo da comunidade muitas vezes sem jamais retornar; e ainda escrevem documentos nos quais não se reconhece necessariamente a população local. A evasão e o mal-estar de alguns interlocutores – frequentemente as pessoas que vinham até a mim para convidar-me a participar das atividades – diante de meu caderno de anotações me fizeram rapidamente tomar consciência de que eu não tinha sido convidado para os estudar. Eu tinha sido convidado a participar da vida cotidiana na floresta, nos acampamentos de caça ou em suas casas, partilhando com eles os momentos íntimos. Eu tinha sido convidado, como neófito, a conhecer através dos encontros, das observações, de outro modo, das experiências. São essas, decorrentes de alguns meses em campo em Manawan<sup>[8]</sup>, que me fizeram ter consciência de que uma parte importante da investigação etnográfica deve ser dedicada ao conhecimento e reconhecimento de modalidades locais de aquisição e transmissão de saberes. Essas modalidades, como o caso aqui apresentado, não são necessariamente instituídas, mas fortemente influenciadas pelas relações sociais estabelecidas, pelas estruturas políticas locais e pelos modos de comunicação utilizados (BARTH, 1995, 2002).

---

[8] Em torno de quatro meses entre junho e outubro de 2009. Outras estadias curtas foram feitas durante o inverno (janeiro) e verão de 2010 (julho, agosto).

## **Os primeiros contatos e o encontro com as redes sociais locais**

As primeiras semanas de minha estadia foram, sobretudo, dedicadas a conhecer os Atikamekw de Manawan (Manawani iriniwok) e as suas diferentes redes sociais e familiares. Eu ficava, então, grande parte de meu tempo a passear sem rumo pela comunidade: acompanhava os fumantes até a entrada da loja ou do Conselho da Aldeia, participava de jogos de futebol com os jovens, bebia uma cerveja na beira do cais enquanto espera o retorno dos pescadores, etc. Com o tempo, as pessoas se familiarizaram com minha presença, minha personalidade, meu sentido de humor e minha atitude. Depois, por curiosidade, alguns vinham até a mim para melhor me conhecer. Eles me diziam: “Algumas vezes eu te vejo passar em frente à minha casa. Tu trabalhas aqui? O que é que tu fazes? Tu vens de qual lugar? Tu moras aqui em Manawan?”. Eu explicava então, com minhas palavras, as motivações acadêmicas e pessoais, o modo como minhas experiências de vida tinham me conduzido a empreender tal caminho de pesquisa, mas também o que eu aprendia em Manawan através de minha participação nas diversas atividades com as pessoas da comunidade. Progressivamente, os laços de confiança e de familiaridade foram sendo solidificados. Os moradores (principalmente homens na faixa etária de 20 a 60 anos) estavam cada vez mais propensos a me convidar para algumas atividades, tais como a caça e a pesca ou a eventos familiares como aniversários de casamento e jantares beneficentes.

Eu compreendi rapidamente que viver no meio dessa comunidade significava integrar as diversas esferas da intimidade em um ambiente onde existe um conjunto complexo de redes familiares e de afinidades. Em relação a este último cada indivíduo tem um posicionamento sociopolítico e de responsabilidades reconhecidas que podem incessantemente ser contestadas e que devem, portanto, ser continuamente validadas. O mesmo se aplicava à minha própria posição.

Durante minha pesquisa de campo, minha residência principal foi com uma família com a qual tinha feito contato por mediação de minha orientadora de mestrado, Sylvie Poirier, que a conhecia bem. Minha convivência com essa família me permitiu ter conhecimento de diferentes redes familiares e sociais existentes na comunidade. Ao final do verão de 2009, os membros da comunidade me identificavam, com certa dose de humor, como um “membro adotivo” dessa família. Eles me perguntavam por novidades: “Como vai teu ‘pai’? O que anda fazendo teu ‘pai’ atualmente?”. Eles me indicavam os vínculos familiares que tinham com meus “parentes adotivos” e cada vez mais ficavam à vontade de me falar de suas experiências com as redes familiares às quais me associavam ou não.

No decorrer do tempo, os vínculos de amizade se desenvolveram com alguns indivíduos, dentre os quais os membros de minha “família adotiva” que também se alargou. Contudo, ao longo de meu campo eu tive o cuidado de não limitar minhas relações a uma só família ou a uma só rede de afinidades, a fim de não restringir minhas atividades, adquirindo um ponto

de vista desde o conjunto das dinâmicas locais e dos saberes familiares. Como constatei mais tarde durante minha experiência em Manawan, a construção de grupos de afinidades e de grupos de caça, por exemplo, é frequentemente circunstancial. É comum convidar-se um grupo de amigos ou de membros de sua família ao seu território de caça por um período que varia de um fim de semana a duas ou três semanas. Esse convite pode ser repetido posteriormente ou não. No decorrer de meu campo, eu aproveitei essa possibilidade e aceitei os convites lançados pelas diferentes pessoas para participar das atividades na floresta (caça, pesca, preparação de local de acampamento, preparação de lenha para o inverno, etc.) ou na comunidade (jantar comunitário, aniversário de casamento, jantar beneficente, etc.). Mesmo mantendo os laços fortes e íntimos com minha família de acolhimento, eu tive a oportunidade de me hospedar em diferentes famílias, tanto na comunidade como nos acampamentos de caça na floresta.

Na condição de homem, eu estava mais inclinado a frequentar a esfera de atividades masculinas. Por mais que a maioria das atividades fossem mistas (cozinhar, cortar carnes, limpar a casa, fazer artesanato, cuidar das crianças), algumas são mais especificamente masculinas, como caça de alces e ursos, corte de madeiras e construções em geral. No mês de julho (por cerca de dez dias) e no mês de janeiro (por quatro dias), eu tive a oportunidade de ser acompanhado, em Manawan, por uma namorada, que foi rapidamente acolhida por algumas mulheres da comunidade. Normalmente nós nos separávamos quando

atividades distintas nos eram propostas. Esse aprendizado conjunto foi muito enriquecedor, pois me permitiu ampliar ainda mais as perspectivas e aprender sobre a esfera feminina, as atividades das mulheres e ainda as experiências de vida de algumas mulheres. Mesmo sendo raros, os momentos em que nós nos encontrávamos sozinhos permitiam a partilha dos eventos ocorridos no decorrer do dia, das práticas e dos aprendizados, bem como de nossas reflexões.

## **A participação radical do pesquisador**

Em campo, eu estava em aprendizagem. Meu exercício não consistia somente em coletar informações, mas igualmente aprender *como* os coletar e prestar uma atenção particular aos tipos de relações mantidas com os indivíduos. Eu precisei primeiro conhecer as dinâmicas sociopolíticas locais, assim como os princípios e códigos de ética partilhados pelos membros da comunidade. De acordo com minhas observações e trocas no decorrer de minhas estadias em Manawan, os Atikamekw valorizam uma forma de aprendizagem baseada na experiência direta. Esse modelo de desenvolvimento dos conhecimentos ligado à vivência no meio da floresta define e é definido pelos fundamentos morais, como a autonomia e a responsabilidade do indivíduo. Em minha interpretação, a importância dada pelos habitantes de Manawan a esses valores e princípios é vinculada também a um pensamento político e social herdado de gerações passadas.

Em meu ponto de vista, eles estão de acordo com um modo de vida tradicional baseado na caça, na pesca e em um modelo de organização social, política e territorial flexível e descentralizada. O saber-fazer (aptidão) e o saber-ser (atitude) de cada um determina, em parte, sua posição nos grupos (familiares, de afinidades, comunitários) aos quais ele pertence. Esse posicionamento é flexível, uma vez que depende tanto da experiência de vida de cada pessoa como das relações mantidas nas várias redes sociais e solidárias. A dimensão dinâmica desse modelo político particular sugere que as relações de poder ou as “esferas de influência” nos grupos são difusas e continuamente redefinidas.

As dinâmicas sociopolíticas locais são amplamente implícitas e exigem uma atenção particular e constante. É justamente o que torna a experiência etnográfica em meio autócotone particularmente rica, tanto na descoberta de fatos sociais e dinâmicas políticas locais quanto na relação íntima que se desenvolve entre o pesquisador e determinados indivíduos da comunidade. Como aprendiz, o pesquisador deve desenvolver um modo de aprendizagem e um método de trabalho que concordem com os da população com a qual trabalha. Interrogando-me acerca do modo em que os membros da coletividade desenvolvem e transmitem seus conhecimentos sobre os meios florestais – problema central de minha dissertação de mestrado – foi necessário primeiro aprender a aprender. Meu “pai adotivo” me advertiu desde o início: “Para aprender é necessário que tu convivas conosco, que tu te integres. Deixe suas anotações seguirem seu curso: observe e aprenda”.

Ao longo das primeiras semanas em campo, atribuía-me a posição de “observador”. Todavia, eu não podia conservar essa posição indefinidamente pela simples e boa razão de que não podemos permanecer em uma relação de dependência, externa e distante das redes sociais e de solidariedade. A responsabilização do indivíduo e o princípio da reciprocidade participam ainda hoje na manutenção do equilíbrio do tecido social. Na floresta, os indivíduos são estimulados a desenvolver suas experiências para serem reconhecidos como membros ativos do mundo social e participantes das redes de troca e solidariedade que definem a ordem social. Nesse sentido, minha própria integração nas redes e meu conhecimento real das dinâmicas sociopolíticas locais foram possíveis graças a um engajamento íntimo e a uma “participação radical” dentro da comunidade (BARTH, 1992; GOULET, 1998, 2007; GOULET; MILLER, 2007).

O trabalho do pesquisador em uma comunidade autóctone no Quebec e no Canadá é inevitavelmente político. Na comunidade, o pesquisador deve continuamente negociar sua posição e seu engajamento intimamente no seio das redes de trocas e de solidariedade. É nesta ótica que eu me refiro à noção de participação radical desenvolvida por Barth (1992), Goulet (1998, 2007) e Goulet e Miller (2007), que estimulam o pesquisador a propor um saber decorrente do engajamento concreto nas práticas efetuadas e guiado pelos membros da comunidade autóctone:

A participação radical como processo torna-se intrínseca em nossa busca de conhecimento e compreensão da experiência humana [...]. Somos confrontados com a percepção de que muitas vezes não conseguimos encontrar a linha para saber se a passamos, se transcendemos os limites academicamente definidos do cognoscível e, portanto, se estamos em um território relativamente novo (GOULET; MILLER, 2007, p. 11).

Graças ao engajamento do pesquisador se pode explorar as novas formas do saber, permitindo-se a descoberta das estruturas locais de poder não reconhecidas pela sociedade dominante (BARTH, 1992, p. 66; GOULET, 1998, p. 25). Nesse sentido, a participação radical – o reconhecimento e a promulgação dos modos locais de saber, das dinâmicas sociais internas e dos códigos culturais partilhados pelos membros da comunidade – tornam-se uma verdadeira caminhada da decolonização da pesquisa em meio autóctone.

A participação radical, como processo de pesquisa, vai além da observação participante (método clássico do campo antropológico) desde que ela implique explicitamente uma transformação do pesquisador enquanto pessoa e ator social. Adotando-se esse procedimento, reconhecemos e valorizamos a intersubjetividade antes que a objetividade<sup>[9]</sup>. Damos impor-

---

[9] Segundo d’Andrade, a objetividade implica a independência do pesquisador em relação ao seu “objeto” de estudo, a capacidade de testar e reproduzir fenômenos e uma representação acurada da realidade do mundo vivido (1995, p. 399-400).



tância não somente à nossa atitude enquanto pesquisador que coleta os dados, mas sobretudo à nossa abertura de espírito, às nossas trocas e à nossa capacidade de (re)conhecer e assimilar a linguagem, os códigos éticos e as modalidades de aquisição e de transmissão de saberes valorizados e empregados por nossos interlocutores (BARTH, 1992, p. 65, 1995, p. 66-67; FABIAN, 2001, p. 24, 31; GOULET, 1998, p. 1, 2007, p. 223; GOULET; MILLER, 2007, p. 3). Em meu ponto de vista é a partir desse engajamento pessoal e íntimo que poderemos desenvolver as relações de confiança com os interlocutores, as famílias e os membros da comunidade local que já sofreram enormemente com a inabilidade de pesquisadores vindo “estudá-los”.

## **Conclusão**

A pesquisa colaborativa teve avanços importantes na última década em algumas instituições, como o CRSH, o GER e a APNQL, e foi paulatinamente reconhecida nos comitês de ética universitários, como o CÉRUL. Muitos representantes políticos das comunidades autóctones reconhecem igualmente os méritos desses novos princípios éticos da pesquisa e exigem cada vez mais que eles sejam aplicados em suas realidades. Por outro lado, minha própria experiência de campo na comunidade Atikamekw de Manawan demonstrou que o engajamento pessoal e afetivo com os membros da comunidade, a qualidade das relações e as trocas interpessoais, o reconhecimento dos

modos locais de transmissão e as dinâmicas sociopolíticas locais foram primordiais para minha integração e para a aceitação de meu trabalho de pesquisa naquele campo.

Para complementar ou dar um sentido veritativo às noções de “pesquisa-colaborativa” e de “pesquisa-ação” eu sustento, como método etnográfico em meio autóctone, uma forma de “participação radical”, mirando-se o desenvolvimento de saberes antropológicos pelo viés da experiência empírica do pesquisador. Essa abordagem implica afirmar que o pesquisador deve ter especial atenção ao contexto sociopolítico e aos princípios epistemológicos locais, às relações estabelecidas com os interlocutores e ao seu próprio posicionamento na comunidade com aqueles/as com os/as quais trabalha. Esse tipo de abordagem também é considerada por outros antropólogos, a exemplo de Jean-Guy Goulet (1998, 2004, 2007) e Robin Ridington (1990), que construíram suas reflexões a partir de anos de experiências etnográficas realizadas com os indígenas Dene (Goulet) e Dunne-Za (Ridington) no oeste canadense. Essas sociedades, embora distantes geograficamente, compartilham com os Atikamekw muitas semelhanças, dentre as quais um modo de vida tradicionalmente baseado na caça e na pesca, uma organização política e territorial descentralizada e baseada na família nuclear, além de uma história de colonização semelhante.

Apoiando uma “participação radical”, os pesquisadores que trabalham em tais contextos se engajam pessoal e intimamente no reconhecimento dos saberes locais e dos códigos culturais e os praticam compartilhadamente com os membros

da comunidade, sem imporem um método de pesquisa contrário a estes. Em minha opinião, esse método, ou melhor, o desenvolvimento desse saber-fazer, resta inerente ao trabalho etnográfico em meio autóctone, no Canadá e em outras partes do mundo, e é fundamental para que haja uma verdadeira decolonização da pesquisa.

## Referências

ASSEMBLÉE DES PREMIÈRES NATIONS DU QUÉBEC ET DU LABRADOR. **Protocole de recherche des Premières Nations du Québec et du Labrador**. Québec: APNQL, 2005.

BARTH, Fredrik. Socio/cultural Anthropology. *In: Wenner-Gren Foundation Report for 1990-1991 Fiftieth anniversary issue*. New York: Wenner-Gren Foundation, 1992. p. 62-70.

BARTH, Fredrik. Other Knowledge and Other Ways of Knowing. **Journal of Anthropological Research**, v. 51, n. 1, p. 65-68, 1995.

BARTH, Fredrik. An Anthropology of Knowledge. **Current Anthropology**, v. 43, n. 1, p. 1-18, 2002.

CRAIG, McNaughton; ROCK, Daryl. Les possibilités de la recherche autochtone. *In: Résultats du Dialogue du CRSH sur la recherche et les peuples autochtones*. Toronto: Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, 2003. Disponível em: [http://www.sshrc.ca/site/applydemande/program\\_descriptions-descriptions\\_de\\_programmes/aboriginalautochtone-fra.aspx](http://www.sshrc.ca/site/applydemande/program_descriptions-descriptions_de_programmes/aboriginalautochtone-fra.aspx). Acesso em: 9 dez. 2009.

CRUIKSHANK, Julie. The Social Life of Stories. Narrative and Knowledge. *In: The Yukon Territory*. Vancouver: UBC Press, 1998.

D'ANDRADE, Roy. Moral Models in Anthropology. Objectivity and Militancy: A Debate. **Current Anthropology**, v. 36, n. 3, p. 399-408, 1995.

DAWSON, Nelson-Martin. Des Attikamègues aux Têtes-de-Boule. **Mutation ethnique dans le Haut Mauricien sous le Régime français**. Sillery: Septentrion, 2003.

FABIAN, Johannes. **Anthropology with an Attitude**. Critical Essays. Stanford: Stanford University Press, 2001.

GENTELET, Karine. **Concept de nation dans les revendications politiques des groupes autochtones du Canada**. Thèse de doctorat, Sociologie, Université de Montréal, 2002.

GOULET, Jean-Guy. **Ways of Knowing. Experience, Knowledge, and Power among the Dene Tha**. Vancouver: UBC Press, 1998.

GOULET, Jean-Guy. Une question éthique venue de l'autre monde: au-delà du grand partage entre nous et les autres. **Anthropologie et Sociétés**, v. 28, n. 1, p. 109-126, 2004.

GOULET, Jean-Guy. Moving Beyond Culturally Bound Ethical Guidelines. *In: **Extraordinary Anthropology: Transformations in the Field***. Jean-Guy Goulet e Bruce G. Miller (org.). p. 208-236. Lincoln & London: University of Nebraska Press, 2007.

GOULET, Jean-Guy; MILLER, Bruce G. Embodied Knowledge. Steps toward a Radical Anthropology of Cross-cultural Encounters. *In: **Extraordinary Anthropology. Transformations in the Field***. Jean-Guy Goulet and Bruce G. Miller (org.). p. 1-13. Lincoln & London: University of Nebraska Press, 2007.

GRUPE CONSULTATIF INTERAGENCES EN ÉTHIQUE DE LA RECHERCHE (GER). **Proposition de la 2e édition de l'Énoncé de politique des trois Conseils: Éthique de la recherche avec des êtres humains (ÉPTC)**. Ottawa: Groupe consultatif interagences en éthique de la recherche (GER), 2009.

JÉRÔME, Laurent. L'anthropologie à l'épreuve de la décolonisation de la recherche dans les études autochtones: un terrain politique en contexte atikamekw. **Anthropologie et Sociétés**, v. 32, n. 3, p. 179-196, 2008.

KIRSH, Stuart. **Reverse Anthropology. Indigenous Analysis of Social and Environmental Relations in New Guinea**. Stanford: Stanford University Press, 2006.

LASSITER, Luke Eric. **The Chicago Guide to Collaborative Ethnography**. Chicago, London: The University of Chicago Press, 2005.

LYNNE, Davis *et al.* **Synthesis of Briefs Received from the Fall: Consultation on Policy Directions related to Aboriginal Peoples**. Toronto: Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH), 2002.

NADASY, Paul. **Hunters and Bureaucrats. Power, Knowledge and Aboriginal State Relations in the Southwest Yukon**. Vancouver, Toronto: UBC Press, 2003.

POIRIER, Sylvie. Contemporanéités autochtones, territoires et (post)colonialisme: Réflexions sur des exemples canadiens et australiens. **Anthropologie et sociétés**, v. 24, n. 1, p. 137-154, 2000.

POIRIER, Sylvie. Pratiques et stratégies de résistance et d'affirmation en milieu autochtone contemporain: Une analyse comparative d'exemples canadiens et australiens. *In: Autochtones: Vues de France et du Québec*. Natacha Gagné, Thibault Martin et Marie Salaün (org.). p. 351-365. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2009.

RIDINGTON, Robin. **Little Bit Know Something. Stories in a Language of Anthropology**. Vancouver, Toronto: University of Iowa, 1990.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples.** Dunedin, London, New-York: Zed Books, University of Otago Press, 1999.

TEDLOCK, Barbara. From Participant Observation to the Observation of Participation. The Emergence of Narrative Ethnography. **Journal of Anthropological Research**, v. 47, n. 1, p. 69-94, 1991.

TEDLOCK, Dennis. The Analogical Tradition and the Emergence of a Dialogical Anthropology. **Journal of Anthropological Research**, v. 35, n. 4, p. 387-400, 1979.

TULLY, James. **Strange Multiplicity. Constitutionalism in an Age of Diversity.** Cambridge, New-York: Cambridge University Press, 1995.

WAGNER, Roy. **The Invention of Culture.** Chicago: University of Chicago Press, 1981.



# EFEITOS DA ANTROPIZAÇÃO SOBRE A MORDEDURA DE MORCEGOS EM UMA POPULAÇÃO DE PESCADORES NA AMAZÔNIA

Ana Paula de Lima e Lima, Carlos José Trindade da Rocha,  
José Guilherme dos Santos Fernandes, Samara Maria Modesto  
Verissimo, Marcio da Cruz Pantoja, Patrick Rabelo Jacob,  
Lucio Correa Miranda, Isis Abel<sup>[1]</sup>

## **Introdução**

A investigação de agressões por morcegos em humanos nas unidades de conservação e comunidades rurais se mostra de importância para a região amazônica brasileira, pois em 2017 foram notificados três casos de raiva humana, decorrentes da mordedura de morcegos hematófagos, na reserva Extrativista Rio Unini, no estado do Amazonas. Em 2018, outros 12 casos foram notificados na cidade de Melgaço, estado do Pará, em uma área rural semelhante e do mesmo bioma.

---

<sup>[1]</sup> Ana paula de Lima e Lima, Samara Maria Modesto, Marcio da Cruz Pantoja, Patrick Rabelo, Lucio Correa Miranda - discentes e pesquisadores/as do Laboratório de Epidemiologia e Geoprocessamento (UFPA). Carlos José Trindade da Rocha, José Guilherme Fernandes, Isis Abel - docentes e pesquisadores do PPG em estudos Antrópicos na Amazônia (PPGEAA/UFPA)



A raiva é uma doença viral zoonótica de cerca de 100% de letalidade que pode afetar todos os mamíferos. Em todos os continentes, os casos de raiva são prioritariamente ocasionados pela mordedura ou lambedura de cães infectados pelo vírus rábico. Contudo, nas Américas, o perfil epidemiológico tem mudado com a presença do morcego vampiro comum, *Desmodus rotundus*, que é endêmico na América Latina e é uma das três espécies de morcegos que se alimentam exclusivamente de sangue (SILVA *et al.*, 2020, p. 3). Aponta-se, assim, os morcegos hematófagos como a espécie mais recorrente na contribuição pela manutenção e transmissão do vírus rábico aos seres humanos (VARGAS *et al.*, 2019, p. 5).

Nos últimos anos, os surtos de raiva humana se desenvolveram em países subdesenvolvidos da América Latina, Ásia e África. As áreas de maior risco de ocorrência de surto coincidem com as regiões de menor desenvolvimento socioeconômico, onde se somam a ausência de políticas públicas efetivas na área da saúde e populações que residem em áreas de difícil acesso e/ou com contato constante com animais silvestres (FERNANDES *et al.*, 2013, p. 14). Tais indivíduos são expostos a agressões por animais silvestres pelo próprio habitat de moradia e/ou de trabalho.

O relato de mordidas por morcegos na Amazônia vem da população de baixa renda, que vive em povoados distantes, onde suas casas são habitualmente compostas por madeiras, cobertas por palha ou por algum material disponível

no meio, sem divisão de paredes ou portas, contribuindo, assim, para o fácil acesso dos morcegos hematófagos. Como consequência são observados problemas de saúde no nível da comunidade resultantes da combinação de fatores existentes no espaço territorial, o que envolve desde os climáticos aos socioculturais e econômicos, e não apenas as respostas orgânicas de patógenos que podem acometer esses indivíduos (AGUIAR, 2006, p. 45).

As mordidas de morcegos em humanos são comuns na microrregião do Salgado, nordeste do estado do Pará, especialmente no município de Curuçá, onde esses animais são a segunda espécie mais frequentemente relacionada ao atendimento antirrábico nos últimos anos (DE PAULA *et al.*, 2018, p. 3), apesar de De Paula *et al.* (2021) terem observado que para cada notificação de mordida de morcego há outros 12 indivíduos que não buscaram atendimento pós-agressão e, portanto, não aparecem nos dados oficiais. Principalmente na Reserva Extrativista Mãe Grande de Curuçá, os indivíduos que mais relatam as mordidas são os pescadores e caranguejeiros, demonstrando o caráter ocupacional do problema. Esses indivíduos estão sob risco de serem infectados pelo vírus rábico.

Nesse cenário, há necessidade de compreender as agressões por morcegos hematófagos a humanos na população que reside e utiliza a Resex Mãe Grande de Curuçá, nordeste paraense, através de relatos que demonstrem a dinâmica que constitui esses espaços na Amazônia pela fala de quem os vivencia.

## **Material e método**

### **Aspectos éticos**

O presente estudo foi aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa (CEP), da Universidade Federal do Pará, conforme Parecer de número de CAEE 10270919.5.0000.0018. Aprovado pelo Sistema de autorização em informação e biodiversidade (Sisbio), conforme o Parecer 68529-1. Na realização da pesquisa em campo, foi apresentado aos participantes o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, para leitura e autorização para coleta de informações por meio das entrevistas.

## **O cenário do estudo**

O estudo foi realizado no município de Curuçá, localizado na microrregião do Salgado, mesorregião do Nordeste Paraense. O município ocupa uma área de 6.447 Km<sup>2</sup> e apresenta uma população estimada em 40.066 habitantes (IBGE, 2019).

A população-alvo neste trabalho é composta pelos residentes e usuários da Reserva Extrativista (Resex) Mãe Grande de Curuçá, que se caracteriza como uma categoria de Unidades de Conservação (UC), compreendendo 23.732,92 hectares (35,26% do território do município), fronteira com as Resex de Mocajuba, São João da Ponta e Mestre Lucindo.

## **Investigação de humanos agredidos na área da Resex Mãe Grande de Curuçá**

Entre os meses de maio e julho de 2019, foi realizado o Levantamento/Diagnóstico socioeconômico das famílias em unidades de conservação na Resex Mãe Grande, promovido pelo Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio). A amostragem desse trabalho se deu por conveniência, durante o acompanhamento dessa atividade do ICMBio. Iniciou-se a investigação das pessoas mordidas por morcegos em 18 comunidades, inseridas em cinco polos comunitários: Iririteua, Mutucal, Algodozinho, Recreio, Muriá, Boa Vista do Muriá, Pedras Grandes, Pindobal, Praujó, Seco, Lauro Sodré, Laguinho, Cumeré e Pinheiro, Ilha de Ipomonga, Rancho de Pesca Redenção, Ilha de Tucumateua e praia do Arrombado, situadas na área da Resex. No centro urbano da cidade de Curuçá, os bairros: União, Umarizal e Abade. Nessas localidades o ICMBio aplicou um formulário do qual foram selecionadas para compor este estudo as variáveis relacionadas com a identificação dos moradores/famílias e a caracterização da área de moradia e de uso. Ao final da aplicação do questionário os indivíduos foram questionados se já tinham sido mordidos por morcegos.

## Entrevistas orais

Dentre aqueles que confirmaram ter sido vítimas de agressão por morcegos, 30 foram selecionados para realizar entrevistas orais utilizando a técnica de Schutze (2011). A técnica proposta segue alinhada à perspectiva filosófica interpretativista, na qual propõe-se que durante as entrevistas utilizem-se perguntas norteadoras – ou geradoras – para que o indivíduo trate de sua própria história oral e relate livremente a sua fala. O critério de inclusão na amostra foi: o indivíduo confirmar que tinha sido agredido por morcego na Resex Mãe Grande de Curuçá ou em seu entorno. O registro das entrevistas se deu com auxílio de gravador de voz Sony PX 240, no intuito de captar a narrativa do participante. O conjunto de perguntas que motivaram a argumentação de aspectos narrados ao longo da coleta dos dados neste trabalho foram as seguintes:

**Qual atividade você exerce?** - Tendo o mangue como cenário principal de atuação desses indivíduos, foi explorada a forma de utilização desse espaço de acordo com a atividade social e profissional exercida.

**Qual sua percepção espaço-temporal do local em que se reside/trabalha?** - Foi explorada a percepção individual em relação ao uso do espaço, investigando a compreensão sobre as mudanças ambientais observadas. Pretendia-se resgatar memórias e trazer descrições de um possível “antes e depois”, mudanças e consequên-

cias, do ponto de vista de quem viu e viveu no espaço antes da implementação da Resex. Buscaram-se possíveis respostas e conhecimentos sobre o histórico de animais na área, quantitativo de espécies e percepção sobre o desmatamento.

**Qual a sua análise sobre agressões por morcegos?** - Com o intuito de explorar a realidade da área pela fala desses indivíduos, buscou-se compreender sua percepção sobre possíveis doenças transmitidas por mordedura de morcego, sendo mais comum a raiva. Com o resgate da memória, pretendeu-se analisar o conhecimento por parte desses moradores mais antigos, sobre as agressões ocorridas, de maneira exploratória e que passe a ser um histórico narrado pelo indivíduo que tem o conhecimento e a vivência da área pesquisada.

## **Análise de dados**

A partir das informações obtidas nos formulários, foi gerado um banco de dados no sistema SIS família Web. As variáveis de interesse foram exportadas para o SPSS v.24, para análise descritiva. A transcrição das entrevistas respeitou a variante linguística dos entrevistados. Adicionalmente, aplicando a técnica de análise do conteúdo proposta por Bardin (2011), realizou-se a exploração do material, de tratamento dos resultados-interferência, que foram demonstrados em nuvem de palavras.

## Resultados e discussão

Foram entrevistados 276 residentes e/ou usuários da Resex. A maioria era do sexo masculino (75%), com mais de 60 anos de idade (60,2%). As atividades exercidas no interior da Resex eram de pesca extrativista (84,4%) e de agricultura de subsistência (15,6%) (tabela 1).

**Tabela 1** - Perfil sociodemográfico dos residentes e/ou usuários da Resex Mãe Grande de Curuçá, maio de 2019

VARIÁVEIS		
	1°. Lugar (%)	2°. Lugar (%)
<b>Idade</b>	Mais de 60 anos (60,2%)	31 a 59 anos (34,4%)
<b>Sexo</b>	Masculino (75%)	Feminino (25%)
<b>Atividade exercida</b>	Pesca Extrativista (84,4%)	Agricultura de subsistência (15,6%)

Fonte: Elaborado pelos autores.

Dentre os entrevistados, 46,01% (n=127/276) relataram já ter sofrido agressão por morcegos. Nas localidades com maior frequência de mordedura, 30 indivíduos foram entrevistados oralmente. A análise de conteúdo referente à percepção sobre o uso do espaço está demonstrada na figura 1:

**Figura 1** - Percepções sobre uso do espaço Resex Mãe Grande do Curuçá-PA



Fonte: Elaborado pelos autores.

A percepção dos moradores nesta amostragem destaca os termos “mata”, ou seja, reconhecimento do espaço natural, e “emprego”, pois a principal renda dos indivíduos entrevistados na localidade é a pesca extrativista. As narrativas captadas nas entrevistas demonstram:

Sempre utilizei essa área trabalhando na pesca e estou no mangue todos os dias. A importância que o mangue tem para mim é que ele me dá o trabalho e alimentação dos filhos, porque na cidade não se consegue emprego (Pescador, 58 anos).



Pesco desde criança, vim pra cá para Curuçá desde os sete anos de idade. Posso não ter nascido aqui, mas conheço tudo de ponta a ponta. Se não fosse essa área aqui, muitas famílias não tinham o que comer. Vejo direto gente que vai pra cidade às vezes ver se tem um emprego, mas volta pra cá depois. Aí eu falo direto, preserva aqui que não se acaba (Pescador, 61 anos).

O extrativismo é a principal atividade exercida (84,4%), formando-se, assim, o vínculo principal entre o ambiente, o humano e a subsistência. As passagens acima reiteram a proximidade que se tem com o ambiente, como as palavras “sempre” e “todo dia” fazendo alusão do contato direto do indivíduo com esse espaço sendo o trabalho o seu elo. Ao mesmo tempo, há percepções inconscientes de que há um desmatamento pela necessidade de se explorar madeira para se fazer currais, que são armadilhas para capturar o peixe, principal fonte de alimentação dos moradores. Esta atividade extrativista se constitui uma ação antrópica, que se torna para a população um “mal necessário”, uma vez que é a principal fonte de subsistência dos moradores.

Em comunidades mais numerosas, onde a influência urbana atualmente é percebida pela rede de distribuição de energia elétrica ao longo dos ramais, os espaços se configuram como pequenos comércios à beira dos rios, com um quantitativo de casas considerável, como é o exemplo do polo comunitário de Ilha de Fora. Nessa localidade as agressões em humanos não acontecem há alguns anos, segundo os relatos:

Depois que chegou a luz elétrica o morcego se afastou pro mato, né... porque ele ataca quando está escuro. Agora geralmente em barraca, quando a gente vai trabalhar na praia pegando camarão, caranguejo... a gente dorme no mangal, ele ataca, morde um companheiro da gente (Pescador, 77 anos). Aqui em Mutucal ele aparecia bastante antes da energia elétrica. A mudança de deslocamento por ter o motor rabeta, vamos e voltamos todos os dias, agora não precisamos ficar tanto tempo na maré. Antes, que só tinha remo, ficávamos muito tempo lá, era mais fácil ser mordido (Pescadora, 58 anos).

A antropização, portanto, é perceptível nesse ambiente com tendências à urbanização, dispondo não somente de rede de energia elétrica oriunda do programa do governo brasileiro chamado “Luz para Todos” (Decreto nº 4.873/2003), mas também de sinal de rede de internet sem fio, embora o funcionamento deste seja inconstante e limitado aos arredores de uma pequena praça no local. As moradias são, em geral, de tijolos e cimento, e as que são construídas por outro tipo de material apresentam proteção de portas, janelas e telhado (Figura 3). Foram relatados alguns casos de mordidas de morcegos em galinhas, ocorridas em data próxima à entrevista; mas em humanos, a última ocorrência, de acordo com os relatos captados nas entrevistas, deu-se no ano de 2008.

A percepção sobre as agressões por morcegos a humanos está representada na Figura 2. Os relatos destacaram o san-

que observado no dia seguinte à mordida que mais comumente ocorre em humanos, embora outras espécies animais, como galinha e cachorro, tenham sido citadas. É claro e comum o entendimento em relação ao horário dos ataques e às condições propícias para o evento. Porém, poucos apontaram medidas protetivas como uso de mosquiteiros e lamparina.

De fato, o morcego hematófago tem hábito noturno e se alimenta exclusivamente de sangue nos momentos mais escuros da noite. Seus dentes incisivos são adaptados para provocar uma lesão na pele íntegra e com auxílio do anticoagulante presente em sua saliva, o sangue escorre pela lesão para que o animal possa lambê-lo. Portanto, mesmo depois de o animal estar satisfeito e ter deixado o hospedeiro, a ferida permanece eliminando sangue que pode ser observado pelo agredido no dia seguinte (FERNANDES *et al.*, 2013, p. 2). Na análise das respostas mais frequentes sobre as percepções das agressões (Figura 2) várias palavras-chaves surgiram nas entrevistas, sendo o que se nota mais exposto, no caso o sangue, consequência visual da agressão, como palavra mais citada.

**Figura 2** - Percepções sobre agressões de morcegos aos entrevistados



Fonte: Elaborado pelos autores.

No relato dos 30 entrevistados, identificou-se que não há um entendimento homogêneo sobre os perigos de transmissão de patógenos a partir da mordedura de morcegos hematófagos, o que foi evidenciado quando se adentrou nas áreas de ilhas e praias da Resex. Para algumas localidades como Redenção e Tucumateua, foram necessárias algumas horas de barco – popularmente conhecido como motor rabeta – para se chegar até os indivíduos, o que mostra a realidade dos povos amazônicos sobre o difícil acesso a serviços

públicos básicos, por se manterem distantes dos centros urbanos. Foi necessário cerca de 1h30 de embarcação saindo de uma comunidade chamada Valetim, onde ainda se acessa por automóvel, para se chegar à comunidade de Tucumateua, composta por nove famílias.

Em duas localidades visitadas ocorreram agressões no dia anterior à visita. Em Redenção, houve agressão em humanos na semana anterior à entrevista e agressão a um cão na noite anterior.

O morcego está aqui todos os dias. Ele só não aparece nas noites de luar. Em noites escuras, se vacilar ele ataca mesmo. Eu e minha esposa já fomos mordidos aqui, e olha aí o cachorro (...) tá triste quando acordei hoje estava saindo sangue da pata (Pescador, 45 anos).

Aqui em Tucumateua, não se tem diferença ao longo dos anos. Se apagar a lamparina o morcego ataca. É só dormir sem lamparina. E se a pessoa tiver bebendo e for dormir, aí é que ele morde mesmo. Já fui mordido nos dedos, orelha, cabeça, testa, nariz, coxas. Fui mordido pela última vez uns dois meses atrás (Pescador, 71 anos).

Vim para cá com nove anos de idade. Já fui mordido umas dez vezes. É necessário dormir de lamparina, e aqui é todos dias, a partir de umas seis da tarde ele já está voando (Pescador, 53 anos).

Nasci aqui em Tucumateua. O morcego sempre foi presente, desde quando cheguei. Hoje em dia é porque a gente

fica em alerta com lâmparina acesa, mosquiteiro, pra evitar a mordida. As pessoas aqui também se embriaga às vezes, bebe umas duas e fica lá dormindo. Aí ele pega mesmo (Pescador, 52 anos).

A gente já encontrou mordidas na boca, na cabeça, na língua e em partes íntimas. As pessoas também abusam de algumas bebidas alcoólicas e acabam criando a oportunidade de serem mordidas (Pescador, 48 anos).

O consumo de álcool foi muito citado entre os pescadores deste estudo. Essa prática acaba deixando o indivíduo mais exposto a uma possível agressão por morcego, e é comum na atividade pesqueira na comunidade do Abade, em Curuçá, onde os pescadores já relataram aumento do consumo de álcool (AGUIAR; SANTOS, 2012, p. 28). As condições insalubres, as mudanças repentinas na atividade e outros desafios impostos nesse tipo de trabalho tornam os indivíduos propícios ao desenvolvimento de transtornos psíquicos e emocionais, o que se reflete em isolamentos, uso abusivo de álcool, tabaco e outras drogas utilizadas a fim de amenizar o sofrimento e as preocupações (BEZERRA; XIMENES, 2010, p. 13).

Foi encontrado, na ilha, um indivíduo agredido na noite anterior à entrevista. Por consequência disso, ainda estava com o ferimento aberto, no qual ainda se via o sangue fluindo do seu pé, pela perfuração provocada pelo morcego (Figura 3). No entanto, ele não se encontrava assustado, demonstrando uma naturalização sobre o ocorrido:

Ontem à noite quase ele me deixou sem sangue. Aqui fui mordido quatro vezes já. Ontem apaguei a lamparina e quando vi já tinha dois dentro da casa. Aqui ele mata também muito galinha. Já tomei vacina uma vez há muito tempo, foram aplicar lá na praia, mas já faz muitos anos. Quando acordei hoje estava uma poça de sangue (Pescador, 35 anos).

Fui mordido a noite aqui no Arrombado. Tem tempo que ele ataca direto por aqui, mordeu cachorro há dois meses atrás e outras pessoas que estavam por aqui. Não soube de ninguém que procurou atendimento e na verdade ele “vai e volta” e gosta muito do “lanço do escuro”<sup>[2]</sup>, é quando se mais vê ele por aqui (Pescador, 68 anos).

Foi observada uma resistência dos entrevistados em buscar atendimento médico após as agressões por morcegos, tanto pela localização da moradia quanto pela questão financeira: pagar embarcações para se deslocar ao centro urbano. A dificuldade dos homens em procurar os serviços de atenção básica à saúde tem relação com fatores culturais, institucionais e com estereótipos preexistentes que potencializam práticas baseadas em crenças e valores típicos do que é “ser homem”, impedindo-os de procurar atendimento primário à saúde (SILVA *et al.*, 2013). De acordo com os relatos, esses

---

<sup>[2]</sup> “Lanço do escuro” se resume a variações de nível do mar observada pelos pescadores.

fatores levam essa população a tratar o ferimento das agressões com materiais encontrados na própria comunidade, naturalizando a mordedura desses morcegos sem profilaxia e tratamentos adequados, utilizando álcool, pomadas e até água ardente (cachaça) nos ferimentos.

Falavam que dava doença, eu não gostava de mosquito, mas passei a usar para me proteger (Pescador, 68 anos).

Não vi ninguém se queixar que inflamou, que não sarou. Morde e logo as pessoas já estão boas. Eu nunca tomei vacina pra isso, a natureza sara [...] esse morcego não tem doença, deve ser porque ele bebe água salgada da praia (Agricultor, 71 anos).

A última vez que o morcego me mordeu foi há 10 dias atrás. Passo uma pomada para curar o ferimento e pronto. Não procurei atendimento não [...] tá ruim de gastar pra pegar embarcação (Pescador, 53 anos).

Geralmente ninguém aqui busca atendimento, a gente passa o que tem em casa em cima e sara (Pescador, 65 anos).

Aqui na nossa cidade há uma árvore chamada castanhola, que atrai muito os morcegos. Mas o que vemos é que os ataques são nas praias, em terra firme não [...] Os pescadores mordidos por morcego ainda não se ouviu falarem que resultou algo grave, e eles ficam lá, né, no rancho, não dá pra ficar voltando pra cidade, passa o que tiver lá por cima mesmo (Pescador, 51 anos).



Fui mordido no pé, passei sabão e álcool e tomei uma cachaca, esse é nosso contraveneno aqui. Não fui tomar vacina e fazer outra coisa pela dificuldade, se precisar mesmo a gente sai daqui e procura no Abade atendimento (Pescador, 59 anos).

Acho que esses morcegos não são completamente contaminados, né? Vemos em outros lugares que dá doenças mais aqui não são [...] quando aparece alguém mordido a gente passa leite de pião (Agricultor, 63 anos).

Esses relatos também foram comuns nas comunidades amazônicas brasileiras onde ocorreram os surtos de raiva nos últimos anos. Trata-se de comunidades que vêm sendo agredidas há gerações e não associam as lesões ao risco de desenvolver a doença, até que ocorra o primeiro surto (TRAVASSOS DA ROSA *et al.*, 2006, p. 13).

Na área do estudo, as moradias são produzidas utilizando a madeira como principal alternativa de construção. As casas são do tipo palafitas, não possuem energia elétrica, água encanada ou saneamento básico e estão localizadas próximas às margens dos rios. São construídas a alguns metros acima do nível do rio para evitar que sejam invadidas pelas águas durante a maré alta. As palafitas ainda possuem a tecnologia de uso de tábuas para subir o piso nos períodos de cheia (Figura 3).

Os recursos utilizados para evitar as agressões por morcegos, tão recorrentes nessa localidade, são o uso de lamparinas, na tentativa de inibir a aproximação do animal, e a proteção de

portas e janelas com materiais como arame e até mesmo palhas adquiridas de tronco de árvores, sendo essa tentativa de contenção notada em poucas residências. Água potável não se encontra na área, sendo necessário ir a outras ilhas vizinhas para obter esse recurso. Sobrevive-se com o necessário, em meio às incertezas da pesca.

**Figura 3** - A: Residências no Polo comunitário de Ilha de Fora. B: Tipo de moradia nas áreas onde ocorrem agressões por morcegos, Ilha de Tucumateua. C e D: Lesões no pé de indivíduo agredido horas antes da entrevista



Fonte: Elaborado pelos autores.

Partindo do que foi relatado, a ameaça maior nessas localidades é que ocorra surto de raiva. Os maiores exemplos e que colocam essa área em alerta são os surtos ocorridos nos municípios de Portel e Viseu, nos anos de 2004 e 2005. Nas localidades onde aconteceram os ataques de morcegos as pessoas viviam em situação socioeconômica precária nas comunidades do rio Acuty-Perera, em Portel, ou na comunidade Curupaiti, no município de Viseu. As principais atividades econômicas nessas localidades são o corte de madeira, a agricultura (especialmente o cultivo de mandioca) e a pesca com anzol e linha. A literatura indica que a maior frequência de casos de mordidas por morcegos se dá em crianças e adolescentes do sexo masculino, porém, esses dados divergem do perfil encontrado neste estudo na cidade de Curuçá, endossado pelos achados de De Paula *et al.* (2021).

## **Conclusão**

Os indivíduos sob risco maior de agressão por morcegos são os que vivem fixados ou em temporadas nas ilhas e nas praias da Resex Mãe Grande de Curuçá, área distante do centro urbano, pouco antropizada, tendo como atividade principal a pesca artesanal e são em sua maioria do sexo masculino. A distribuição de energia elétrica se mostrou como um marco para amenizar as agressões em humanos na Resex Mãe Gran-

de de Curuçá. O acesso a embarcações de melhor qualidade também foi um fator que reduziu a exposição dos indivíduos à noite. Porém, os ataques ainda são intensos nas áreas de ilhas e praias onde o contato humano/animal é constante, sem medidas de proteção tanto no domicílio quanto nas embarcações e nas áreas de mangue onde pescadores e caranguejeiros atuam.

Atividades que sejam voltadas para educação ambiental e educação em saúde desses indivíduos se fazem necessárias para o resgate do cuidado com o ambiente e de autocuidado diante da mordida de morcegos e prevenção da raiva. O reconhecimento de que se trata de uma população sob risco é o primeiro passo para o desenvolvimento de estratégias de prevenção, como a vacinação pré-exposição, além de estimular a organização de cooperativas ou associações que, com apoio do governo local, possam viabilizar viagens mais rápidas para reduzir a necessidade de permanência nesses ambientes em casos mais graves de ferimentos causados pela mordedura de morcegos hematófagos.

## Referências

AGUIAR, A.F.N.; SANTOS, M.A.S. Percepções socioambientais de pescadores artesanais do distrito de São João do abade, município de Curuçá, estado do Pará-Amazônia: **Ci. & Desenv.**, Belém, v. 8, n. 15, jul.-dez. 2012.

AGUIAR, G. F. S. Nutrição e adaptação humana em áreas de pesca na Amazônia: sugestões para políticas em saúde. *Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências humanas*, Belém, v. 1, n. 2, p.129-138, 2006.

BEZERRA, B. P.; XIMENES, T. **Conflito social**: a importância de uma visão holística. Belém: Universidade Federal do Pará. Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, 2010. 23 p.

DE PAULA, N.S. *et al.* Characterization of rabies post-exposure prophylaxis in a region of the eastern Amazon, state of Pará, Brazil, between 2000 and 2014. *Zoonoses Public Health*, 2018.

DE PAULA, N. S. et al. Crab fisherman communities in north Brazil: a new high risk population for vampire bat rabies. **bioRxiv preprint first posted online**, mar. 26, 2019.

FERNANDES, M. E. B. *et al.* Rabies in humans and non-human in the state of Pará, 57 Brazilian Amazon. *The Brazilian Journal of Infectious Diseases*, v. 17, n. 2, p. 251- 253, 2013.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Demográfico 2010**. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/população/censo/2010/populaçãopormunicípiozip.htm>. Acesso em: 2 jul. 2019.

SCHÜTZE, F. Pesquisa biográfica e entrevista narrativa. *In*: WELLER, W.; PFAFF, N. (org.). **Metodologias da pesquisa qualitativa em educação**: teoria e prática. 2. ed. Petrópolis: Vozes 2011. p. 210-222.

SILVA, N. W. F. **Da Avaliação ecoepidemiológica da circulação do Vírus da raiva em populações do morcego hematófago *Desmodus rotundus* no município de Juruti, Baixo Amazonas, Estado do Pará**. 2014. 65 f. Dissertação (Mestrado em Saúde e Produção Animal na Amazônia) - Universidade Federal Rural da Amazônia, Campus de Belém, 2014.

SILVA S.F.M. *et al.* Seasonal evaluation of spermatogenesis of the hematophagous bat *Desmodus rotundus* in the Caatinga biome. **PLoS ONE**, v. 15, n. 12, e0242932, 2020.

TRAVASSOS DA ROSA, E. S. *et al.* Bat-transmitted human rabies outbreaks, Brazilian Amazon. **Emerging Infections Diseases**, v. 12, n. 8, august, 2006.

VARGAS, Alexander *et al.* Raiva humana no Brasil: estudo descritivo, 2000- 2017. **Epidemiol. Serv. Saúde [online]**, v. 28, n. 2, e2018275. Epub june 27, 2019. ISSN 2237-9622. Disponível em: <https://doi.org/10.5123/s1679-49742019000200001>. 2019.



# EDUCAÇÃO DE JOVENS E ADULTOS: UM ESTUDO SOBRE PERSISTÊNCIA E EVASÃO EM UM MUNICÍPIO PARAENSE

Maria do Perpetuo Socorro Ramos Xavier<sup>[1]</sup>

Yomara Pinheiro Pires<sup>[2]</sup>

Marcos César da Rocha Seruffo<sup>[3]</sup>

## Introdução

No Brasil, e em várias regiões da América Latina, a Educação de Jovens e Adultos tornou-se um processo de amadurecimento que veio transformando a compreensão que tínhamos a respeito dela anos atrás. Na contemporaneidade a Educação de Jovens e Adultos é percebida como diversidade que faz parte

---

<sup>[1]</sup> Mestre em Estudos Antrópicos na Amazônia pela Universidade Federal do Pará. Instituição: Universidade Federal do Pará – PPGEEA. Endereço: Avenida Máximo Porpino da Silva, 1000. Centro, Castanhal – PA, Brasil. E-mail: perpetuaxavier2017@gmail.com

<sup>[2]</sup> Doutora em Computação Aplicada, Engenharia Elétrica pela Universidade Federal do Pará. Instituição: Universidade Federal do Pará – PPGEEA. Endereço: Avenida Máximo Porpino da Silva, 1000 – Centro, Castanhal – PA, Brasil. E-mail: yomara@ufpa.br

<sup>[3]</sup> Doutor em Computação Aplicada, Engenharia Elétrica pela Universidade Federal do Pará. Instituição: Universidade Federal do Pará – PPGEEA. Endereço: Avenida Máximo Porpino da Silva, 1000 – Centro, Castanhal – PA, Brasil. E-mail: seruffo@ufpa.br



de nossa história. Mas o acesso não é condição de permanência e, tampouco, de qualidade. Há que se ressaltar a necessidade de priorizar a educação básica, como também investimentos em política nacional de combate às raízes estruturais da pobreza. Para tais problemáticas educacionais, há a necessidade de adoção de política global e uma política educacional sistemática de ação alongada, priorizando o ensino básico e as especificidades regionais, como ressaltam Gadotti e Romão (2011, p. 12).

Em outras palavras, Bourdieu (1997, p. 53), Freire (1987, p. 30), Arroyo (2006, p. 23), Gomes e Carnielli (2003, p. 51) corroboram com a política global e a política educacional sistemática ao afirmarem que “Todos os Estudantes precisam ser tratados iguais em direitos e deveres (...) por mais desiguais que sejam, visto que o sistema escolar é levado a dar sua sanção às desigualdades iniciais diante da cultura”.

Nesse sentido, de acordo com o que preconizam os autores, compreende-se que é necessário fortalecer a participação social e política e ter os estudantes enquanto protagonistas, para que possam transformar-se em ferramentas importantes capazes de superar obstáculos das desigualdades e tornarem-se cidadãos autônomos, visto que conhecimentos e o desenvolvimento de capacidades e habilidades só terão sentido se esses sujeitos sociais forem estimulados a determinadas atitudes e convicções que orientem tanto na vida pessoal, quanto na escolar e profissional.

Diante da veracidade, referente aos fatores que contribuem com a evasão escolar nas escolas públicas, é que se investigou sobre a persistência e evasão escolar em EJA no municí-

pio de Castanhal/PA. O estudo partiu da hipótese de que: A utilização de recursos tecnológicos e metodologias diferenciadas e contextualizadas em escolas que ofertam a EJA tendem decrescer o índice de evasão escolar.

A pesquisa trouxe para a discussão o problema que nos inquieta e nos impulsionou a investigar. Quais os fatores que contribuem para a persistência e evasão escolar dos estudantes da EJA, pertencentes à Rede Municipal de Ensino no município de Castanhal? Para que se tivessem tais informações, partiu-se para o diálogo entre teóricos acerca da temática em realce, que proporcionou a elaboração de indicadores (ações/atividades) diferenciados dentro de uma perspectiva interdisciplinar para serem desenvolvidos nas escolas com o objetivo de minimizar a evasão escolar, acrescentando a permanência desses sujeitos sociais no ambiente escolar até a conclusão de seus estudos, ultrapassando as dificuldades que os jovens, adultos e idosos enfrentam.

## **Evasão e persistência escolar em EJA**

No estudo sobre o ensino de jovens, adultos e idosos, partimos da asserção de que a partir da concepção de alfabetização de educação é que teremos a convicta clareza da filosofia do trabalho que se pretende realizar. Compreender portanto as dificuldades instaladas no processo da evasão dos estudantes na escola com a educação de jovens, adultos e idosos requer

uma prática avaliativa intra e extraescolar, bem como aprofundamento do termo evasão.

Fatores apontados por Bourdieu (2012, 1998 *apud* NOGUEIRA; CATANI, 2012, p. 55), Freire (1987), Patto (1999, 2015) afirmam que o capital cultural de cada estudante; escolas como instrumentos de dominação, reprodução e manutenção dos interesses da classe burguesa; a crença na incompetência das pessoas empobrecidas; a disseminação nas escolas dos melhores e piores desempenhos; dificuldades de aprendizagem escolar das crianças, dos adolescentes, jovens, adultos e idosos são decorrentes das condições de vida desses sujeitos.

O sistema escolar contemporâneo posterga os sujeitos e suas realidades, não levando em consideração seu capital cultural, conforme afirma Bourdieu (1998 *apud* NOGUEIRA; CATANI, 2012, p. 55). Ainda, para Bourdieu, o fracasso escolar se dá devido às escolas que temos servirem de instrumento de dominação, reprodução e manutenção dos interesses da classe burguesa.

Observa-se, então, que as práticas e discursos do cotidiano escolar são invadidos por métodos, por vezes, discriminatórios, estigmatizando as pessoas de classe social desfavorecida, excluindo-as dos seus direitos de exercerem sua cidadania. Para tanto é necessário que a escola seja um local acolhedor de perspectivas e possibilidades, e não um lugar de depreciação e humilhação.

Outro fator que deve ser analisado é a forma como a escola está avaliando esse estudante, que, por vezes, não está adequada, causando assim a desmotivação ao sujeito, para que ele não permaneça na escola. Barcelos (2010) diz que “as aulas nem sempre

são atraentes, pois, na maioria das vezes, os professores são sobrecarregados e não têm tempo de preparar as aulas”.

Constata-se que a avaliação é uma fonte inesgotável, uma vez que, de certa forma, se constitui, também, como ponto de partida/chegada para inúmeros entendimentos, como: visão de homem, mundo e explicação dos fenômenos e/ou conjuntos de fenômenos que pretendem estabelecer as “verdades” dos próprios fenômenos e da natureza humana por uma reflexão sobre a ação pedagógica.

A Amazônia paraense não está em desacordo com essas afirmações, pois no município de Castanhal/PA falar em EJA é reviver e refletir sobre sonhos, frustrações, dúvidas, medos, mas, sobretudo, desejos e avanços conseguidos em direção à superação dessas dificuldades. No universo EJA, no período de 1989-2000, o índice de evasão escolar era de 78% devido a vários fatores: trabalho, repetência, autoestima baixa, avaliação, ensino e aprendizagem e, principalmente, a falta de compreensão leitora e competência comunicativa, ou seja, a falta de domínio de leitura e escrita, que interfere, sem dúvida, na aprendizagem de todas as áreas do conhecimento.

## **Metodologia**

A pesquisa foi realizada com método quali-quantitativo. Buscou-se interpretar o perfil das escolas, como também dos professores e dos estudantes, objetos desta pesquisa relacionados

à persistência e evasão. Para tal, foram realizados entrevistas, questionários socioeconômicos e palestras.

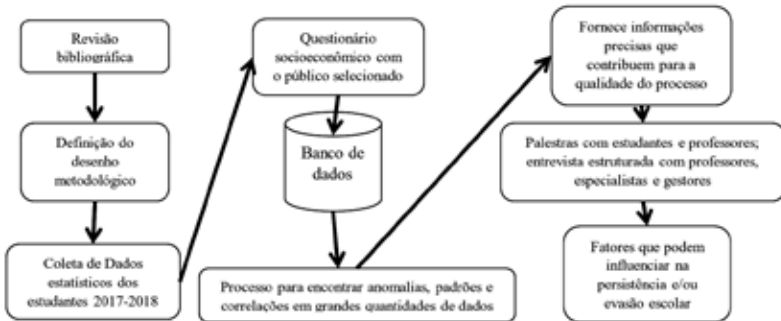
A pesquisa foi realizada em Castanhal, município brasileiro, do estado do Pará, região Norte do país, que se situa no nordeste paraense, a 68 km via BR-316 da capital (Belém), em três escolas públicas situadas em bairros periféricos da Rede Municipal de Ensino do município de Castanhal-PA.

Os sujeitos participantes da pesquisa foram 189 estudantes matriculados na EJA, 26 professores, sete gestores e três especialistas em educação nas escolas pesquisadas. O critério utilizado para escolha dos professores foi que estivessem ministrando aula para estudantes da EJA, investigar a afinidade com os sujeitos sociais matriculados e traçar o perfil desses profissionais em educação. E para os estudantes, que estivessem matriculados na modalidade, cursando nas referidas escolas e que se dispusessem a participar da pesquisa, traçar o perfil desses sujeitos e obter resultados. Para os especialistas em educação e para os gestores que desenvolvem atividades pedagógicas e administrativas na EJA, analisar atividades pedagógicas e administrativas desenvolvidas na EJA.

Os dados da presente investigação foram adquiridos por meio de diversos instrumentos, sendo eles aplicados em cinco seções distintas. Na primeira seção apresenta-se uma breve introdução sobre o trabalho, expondo a contextualização do trabalho, a hipótese, o problema da pesquisa, os objetivos, o aporte teórico-conceitual e a revisão da bibliografia existente. Na segunda, definiu-se o desenho metodológico. Na terceira,

foram coletados os dados estatísticos dos estudantes de 2017-2018 na Secretaria Municipal de Educação (Semed). A quarta seção consistiu na aplicação de questionário socioeconômico, com o público selecionado. Na quinta, ocorreram as palestras com os estudantes e professores e entrevista estruturada com professores, especialistas e gestores. Ressalta-se que o resultado do estudo aponta um perfil qualitativo da pesquisa, e de maneira quantitativa que permite organizar e resumir conjuntos de dados. E, por fim, são apresentadas as proposições e considerações finais obtidas neste trabalho.

### Organograma 1 - Etapas da pesquisa



Fonte: Elaborado pelos autores.

O processo metodológico de uma pesquisa precisa ser minuciosamente especificado para, então, se obter um resultado de cunho científico. Por isso, esta pesquisa procurou levar em consideração todo o caminho metodológico, pautado nos

seguintes objetivos específicos: analisar as ações educacionais do poder público em relação à modalidade EJA; definir o perfil dos estudantes e professores EJA envolvidos na pesquisa; criar uma base de dados de estudantes nos anos de 2017-2018, para que se possa estudar os fatores de persistência e evasão escolar.

## **Contextualização das escolas**

A constituição deste trabalho aconteceu por meio de pesquisas realizadas em três escolas pertencentes à zona urbana. No entanto, todas recebem uma demanda expressiva da zona rural pelo fato de a maioria das escolas localizadas nela não funcionarem à noite, e durante o dia não dispõem de salas para oferta da EJA.

Os motivos que levaram a trabalhar a temática Persistência e Evasão Escolar em EJA nas referidas escolas dizem respeito à observação de várias dificuldades que se manifestam no resultado da aprendizagem desses sujeitos sociais, tais como: a) a competência comunicativa e a compreensão leitora que interferem nas aprendizagens de todas as áreas do conhecimento estão aquém; b) o alto índice de evasão escolar; c) estudantes oriundos da zona rural cursando nas escolas urbanas; d) estudantes de EJA em conflito com a lei, frequentando as escolas e agindo como aliciadores; e) a persistência desses sujeitos diante de tantos conflitos.

O perfil social que caracteriza o “Universo EJA” das escolas 1, 2 e 3, quanto à classe social, é baixa e média-baixa. As

comunidades apresentam vários problemas que são reflexos da convivência familiar no meio social.

Os pais são trabalhadores do mercado informal semi-qualificados; as mães, trabalhadoras de fábricas ou de residências domésticas. Observou-se que existem inúmeros pais analfabetos (funcionais e estruturais), conseqüentemente, sem condições de leitura proveitosa e as residências são precárias, havendo, em alguns lugares, moradia em um único cômodo para cinco ou mais pessoas, sendo a desagregação familiar alta. Os demais problemas decorrem da convivência com a violência diária, gravidez precoce, uso de drogas, lícitas e ilícitas, atitudes representativas dos moradores em maior ênfase do adolescente. Os moradores das comunidades dos bairros São José, Estrela e Fonte Boa, onde estão inseridas as escolas pesquisadas, respectivamente, têm uma história de participação de lutas pela posse de terras e urbanização de seus bairros.

As propostas pedagógicas das escolas têm como ponto fundamental a comunidade onde estão inseridas. A avaliação, dentro dessa perspectiva, é vista como instrumento que procura dar realce aos aspectos qualitativos, visando verificar o desempenho de toda escola e não somente dos estudantes. Os professores procuram suprir os problemas apresentados por meio de discussões. A advertência severa acontece após serem esgotadas as possibilidades de diálogo.

No que diz respeito ao processo de interação entre professores e comunidade escolar, há dificuldades devido à maioria dos estudantes e pais trabalharem, mas, de certa forma, a inte-



ração “escola e comunidade” acontece nas atividades promovidas pela “Unidade de Ensino”.

## **Análise estatística dos dados das escolas**

Para que se possa fazer uma análise qualitativa e quantitativa dos dados das escolas pesquisadas, há a necessidade de um entendimento estatístico sobre o comportamento de evasão escolar. Os gráficos abaixo apresentam os dados estatísticos de alunos EJA matriculados nas três escolas pertencentes à Rede Municipal de Ensino do município de Castanhal-PA, referentes aos anos de 2017 e 2018.

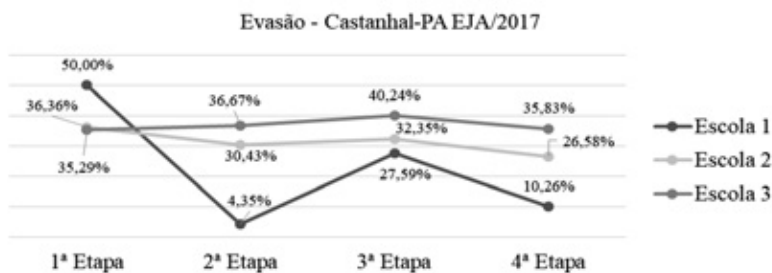
### **Discussão e análise dos dados obtidos por meio dos instrumentos quali-quanti**

A partir da tabulação dos dados, resultado no Gráfico 1, se observa que no ano de 2017 as escolas municipais localizadas nas zonas urbanas 1, 2 e 3 dispõem de dados dos estudantes matriculados na EJA entre a faixa etária de 15 a 45 anos e acima de 50 anos.

Percebe-se comportamento distinto na escola 1, na 1ª etapa o índice de evasão foi de 50%, já nas escolas 2 e 3 os índices foram menores, na escola 2, 36,36% e na escola 3, 35,29%, mas considera-se um índice muito alto. Todavia, temos 4,35% de evasão na segunda etapa na escola 1, enquanto na escola 2 cresceu esse índice para 30,43%, e a escola 3, para 36,67%

na segunda etapa. Na terceira etapa, na escola 1 o índice de evasão foi menor que o das escolas 2 e 3, sendo de 27,59% na escola 1, de 32,35% na escola 2 e de 40,24% na escola 3. Já na quarta etapa, percebe-se que o índice de evasão decresceu nas três escolas, visto que na escola 1 o percentual de evasão foi de 10,26%, a escola 2 obteve o percentual de 26,58% e na escola 3 o percentual foi de 35,83%.

**Gráfico 1 – Evasão – Castanhal-PA EJA/2017**



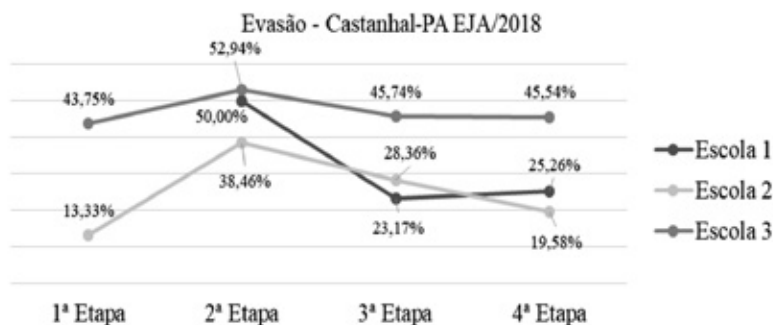
Fonte: Rendimento Escolar EJA - Semed 2017

Apesar de o índice de evasão escolar ter decrescido nas etapas da escola 1, exceto na primeira etapa, nas escolas 2 e 3 o percentual de evadidos nas etapas (1ª a 4ª) acresceu como mostra o Gráfico 1. Nesse sentido, essa situação exige atenção, pois se faz necessário aderir novos métodos de ensino, práticas de atividades diferenciadas de acordo com as especificidades dos estudantes com maior flexibilidade na metodologia, na organização curricular, tendo em vista as características culturais,

sociais e econômicas, para que, de fato, eles possam ser atraídos para a escola e, assim, concluírem seus estudos.

O Gráfico 2 demonstra os percentuais de evasão escolar das escolas 1, 2 e 3, no qual se identificam tanto o acréscimo quanto o decréscimo de evasão escolar de 1ª a 4ª etapas entre as três escolas municipais pesquisadas no ano de 2018. Ressalta-se que no ano de 2018 a escola 2 não ofertou a 1ª etapa, por esse motivo, o percentual da referida etapa não consta no registro do gráfico. De acordo com o comparativo nos anos de 2017 a 2018, detectou-se com mais clareza a situação na qual se encontram as escolas em relação à evasão escolar dos estudantes da EJA do município Castanhal-PA, nas três escolas pesquisadas. Esse resultado tem demonstrado um retrocesso na qualificação dos estudantes da EJA, pois, a partir da leitura e compreensão da situação, conclui-se que carecerá de interferência imediata.

**Gráfico 2 – Evasão – Castanhal-PA EJA/2018**



Fonte: Rendimento Escolar EJA – Semed 2018.

Ademais, se o estudante não compreende o que está sendo ensinado não terá sentido naquilo que está aprendendo. Esse é um dos entraves para que os estudantes da EJA sintam-se desestimulados a prosseguir com os estudos. Para tanto, torna-se necessária a aplicação da avaliação processual e contínua a fim de que, ligada à concepção de conhecimento e currículo, bem como à construção histórica, singular e coletiva dos sujeitos, haja um processo permanente de ação-reflexão-ação, pois a compreensão do conhecimento desses sujeitos ocorre durante o processo de aprendizagem e não após.

Observa-se que tanto os índices de evasão, como de aprovação e repetência têm oscilado, em nível de crescimento dos estudantes da EJA. Isso é preocupante, pois a clara que não só as escolas pesquisadas, mas as demais pertencentes à Rede Municipal de Ensino precisam de projetos de intervenção com urgência. Essa apreensão precisa de um olhar diferenciado acerca de mudanças, por meio de políticas públicas educacionais.

### **O perfil dos estudantes**

Nesta seção são apresentados os resultados e a discussão obtida com o estudo, suas análises e interpretações acerca das variáveis prognosticadas do motivo da evasão escolar, como também o porquê da persistência dos estudantes EJA em prosseguir os estudos. As análises foram realizadas por meio da obtenção de dados quali-quant. Buscaram-se, sinteticamente, as variáveis que devem ser levadas em consideração para se identificar com precisão os motivos de evasão nas escolas

pesquisadas que ofertam a EJA em Castanhal-PA. A partir das entrevistas e dos questionários socioeconômicos realizados, foi possível traçar o perfil desses estudantes que fazem parte desse cenário no nordeste, Castanhal-PA. Os fatores mais destacados para a evasão são: tipo de moradia, faixa etária, distância da escola e jornada de trabalho.

Em relação ao tipo de moradia, buscou-se estabelecer o entendimento de onde residem os atores sociais EJA com a evasão escolar. Dentre os tipos de moradia detectados temos os conjuntos habitacionais populares, as invasões e agrovilas pertencentes ao município e a zona rural.

O diagnóstico levantado indica que em caso de o tipo da moradia ser conjunto habitacional ou invasões e agrovilas, onde residem de 8 a 10 pessoas em um cômodo, a aprendizagem é insignificativa, uma vez que foi alegada falta de tempo e espaço para estudar em casa.

No caso de alunos imigrantes de zona rural o fator diagnosticado para evasão dos alunos foi a metodologia de ensino não adequada à realidade deles, pois, ao chegarem à vida urbana, na maioria dos momentos a metodologia de ensino não chama atenção, porque o aluno chega cansado do trabalho e não quer compromisso.

Em relação à idade, constatou-se que a falta de interesse e notas baixas são fatores relacionados aos jovens na faixa de 15 a 20 anos; quanto mais se avança na faixa etária, a probabilidade de evasão muda para o motivo de doença, ou seja, aumenta o interesse pelos estudos.

O cansaço do trabalho, a distância da escola e o horário da aula também influenciam para a evasão desses sujeitos. Destaca-se o motivo de horário de aula, a modalidade é ofertada no período noturno em decorrência da indisponibilidade de salas de aulas no turno diurno na Rede de Ensino. Esse fator dificulta aos idosos saírem de suas casas à noite, depois de uma longa jornada de trabalho, para estudar até as 22:30 horas.

Foram constatados também fatores que contribuem para a persistência escolar dos estudantes: aprender a ler e escrever e fazer cálculos matemáticos, 6,31%; garantir espaço no mercado de trabalho, 10,04%; busca pela qualificação profissional, para sua inserção social, 83,65%.

Esses atributos contribuíram para traçar qualitativamente o perfil dos estudantes da EJA, tornando-se úteis para a análise da evasão e persistência escolar desses estudantes no nordeste, Castanhal-PA. Todavia, zelar pela permanência desses sujeitos nas escolas não depende só do professor, mas de todos os profissionais da educação, que os motivem e valorizem seus saberes e experiências, para que esses sujeitos sociais percebam que são capazes de desenvolver habilidades e, com isso, garantirem sua qualificação e seu espaço no mercado de trabalho.

### **O perfil dos professores EJA**

Foram extraídos durante as entrevistas e aplicação de questionário. Buscou-se traçar o perfil desses profissionais a partir de suas experiências e afinidades com essa demanda, destacando os motivos pelos quais trabalham com a EJA.

Pode-se perceber que a maioria dos professores que trabalham com a modalidade EJA, apesar de estarem aptos para ensinar (61,55%), buscam somente completar sua carga horária de trabalho, e somente 15,38% dos entrevistados alegaram afinidade com a demanda EJA. Significa dizer que estão entrando em um universo desconhecido, visto que a maioria desses profissionais veem na carga horária a única possibilidade de manter-se, o que pode ser um desafio para sua formação acadêmica e política.

Mesmo apto para ensinar e com experiência o professor sente dificuldade pedagógica ao trabalhar com a modalidade. Nesse sentido, faz-se necessário que esses profissionais que trabalham com esses sujeitos sociais tenham formação política diante do papel desses atores sociais nas políticas públicas efetivas em prol da cidadania e do bem comum, ao longo da história desses sujeitos EJA.

O resultado aponta para as maiores dificuldades que os professores têm para trabalhar com a educação de jovens, adultos e idosos no nordeste, Castanhal-PA. Os entraves vivenciados em salas de aula requerem um olhar diferenciado, pois se faz necessária a compreensão, por parte dos professores, da realidade e das dificuldades dos estudantes.

## **Proposições**

As proposições estruturadas voltadas para a permanência dos estudantes da EJA podem ser observadas abaixo na base

eleita nas análises deste trabalho. Investimentos em políticas públicas em EJA; práticas educativas diferenciadas e contextualizadas; utilização de recursos tecnológicos; aprendizagem (sequências didáticas); adequação do currículo; integração e interatividade professor/estudante/escola; acompanhamento da trajetória formativa dos estudantes; oferta de cursos profissionalizantes; adaptações do período letivo para os estudantes da zona rural, com calendário respeitando os períodos sazonais; formação para professores com ações voltadas para EJA; culminâncias das atividades/ações, realizadas pelos professores e estudantes em ambientes intra e extraescolar, entre outras.

## **Conclusão**

Analisar a realidade dos sujeitos jovens, adultos e idosos e de professores implica relacioná-los às condições de vida. E, para caracterizar se houve ou não “mudança” na Educação de Jovens, Adultos e Idosos, cabe refletir sobre o caminho percorrido pela escola no mundo contemporâneo; o papel de construção de conhecimentos no desenvolvimento dos jovens, adultos e idosos na formação da cidadania, se a função social tem aumentado a expansão da escolarização; ou quais problemas foram superados e quais ainda persistem.

Entende-se que, na sociedade, o conhecimento em EJA é chamado a oferecer respostas a novas exigências de educação: aprender a conhecer, aprender a fazer, aprender a conviver,



aprender a ser. Tudo isso requer novas bases de convivência com as tecnologias digitais de informação e comunicação, bem como a aplicabilidade dos princípios democráticos e a articulação entre a escola/coordenação/gestão municipal.

Vários estudos a respeito da evasão escolar em diversos aspectos têm sido realizados e os resultados estudados, analisados e publicados. No entanto, as causas da evasão se repetem mesmo assim, anos consecutivos, ainda que a luta para mudar esse cenário continua na forma de pesquisa, utilizada pelos cientistas da educação na tentativa de descobrir quais os motivos que contribuem para que os estudantes evadam da escola. É necessário mobilizar esforços que possam contribuir na mudança do quadro que permeia as escolas da Rede Pública de Educação.

Na pesquisa de estudo de caso realizada nas três escolas públicas no município paraense, foi aplicada a técnica de mineração de dados. Utilizou-se de dados estatísticos compostos por informações socioeconômicas, do período de 2017 a 2018, dos estudantes matriculados na educação de jovens e adultos, pertencentes à Rede Municipal de Ensino, nordeste paraense, para se obter o escopo da evasão escolar, como também a causa da persistência dos sujeitos sociais EJA.

O estudo possibilitou obter informações evidentes acerca da evasão e da persistência desses sujeitos em permanecer até a conclusão do ensino fundamental. Usaram-se métodos de identificação de padrões para contribuir na tomada de decisão dos professores, especialistas em educação e gestores educacio-

nais sobre a evasão escolar desses estudantes. Embora a evasão seja um fenômeno complexo e multicausal, a pesquisa objetivou identificar os fatores que contribuem para a persistência e a evasão escolar desses sujeitos do universo (urbano e rural), do nordeste paraense. Tais informações só foram possíveis com precisão, pois se fez uso de análise dos dados por meio da Rede Bayesiana, a qual demonstra onde, de fato, a instituição deve agir para reduzir a evasão e valorizar a persistência dos estudantes da Educação de Jovens, Adultos e Idosos até o final do curso.

Neste estudo, foi constatado como as variáveis mais significativas para a evasão do estudante EJA foram “a falta de interesse”, “a falta de tempo”, “notas baixas” e “o trabalho”. No entanto, o que se destacou que contribuiu para que o estudante EJA persista em sala de aula foram “aprender a ler e a escrever e a fazer cálculos matemáticos”, “garantir espaço no mercado de trabalho” e “a busca pela qualificação profissional para a sua inserção social”, sendo esta a variável mais pertinente.

Por conseguinte, são necessárias inversões em políticas públicas em EJA por parte do poder público, bem como a utilização de práticas educativas com metodologias diferenciadas e contextualizadas, sobretudo com o uso das TDICs para que favoreçam a camada desfavorecida onde a EJA está inserida. É imprescindível que as atividades educativas sejam adequadas às necessidades e possibilidades do aprendiz, para que, de fato, esses sujeitos sociais possam obter a aprendizagem, descubram sua verdadeira identidade, tenham direito a uma vida justa e vislumbrem seu papel na sociedade.

A integração e interação, tanto por parte do corpo docente, quanto pela gestão escolar, perante os estudantes, são fundamentais para a aprendizagem desses sujeitos, pois uma mesma linguagem entre os membros de uma equipe reflete no comprometimento dos professores e dos estudantes e destes com a escola no percurso formativo.

## Referências

ARROYO, Miguel González. Educação de Jovens-adultos: um campo de direito e de responsabilidade pública. *In*: SOARES, Leôncio; GIOVANETTI, Maria Amélia Gomes de Castro; GOMES, Nilma Lino (orgs.). **Diálogos na educação de jovens e adultos**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

BARCELOS, Valdo. **Educação de Jovens e Adultos: Currículo e Práticas Pedagógicas**. Petrópolis, Rio de Janeiro, 2010.

BOURDIEU, Pierre. **Compreender**. *In*: BOURDIEU, Pierre (org.). **A miséria do mundo**. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 693-732.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

BOURDIEU, Pierre. Escritos de Educação. *In*: NOGUEIRA, Maria A.; CATANI, Afrânio (orgs.). **Escritos de Educação**. 13. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. p. 53.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

GADOTTI, Moacir; ROMÃO, José E. **Educação de Jovens e Adultos: Teoria, Prática e Proposta**. 12. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

GOMES, C. A.; CARNIELLI, B. Expansão do Ensino Médio: Temores Sobre a Educação de Jovens e Adultos. **Cadernos de Pesquisa**, n. 119, jul. 2003.

PATTO, Maria Helena Souza (org.) O sistema escolar brasileiro: notas sobre a visão oficial. *In*: **Introdução à psicologia escolar**. 3. ed. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1999.

PATTO, Maria Helena Souza. **A produção do Fracasso Escolar - Histórias de Submissão e Rebeldia**. 4. ed. revista e ampliada. São Paulo, set. 2015.

SEMED. Secretaria Municipal de Educação de Castanhal-PA. **Rendimento Final 2013-2018**.

SEMED. Secretaria Municipal de Educação de Castanhal-PA. Disponível em: [www.castanhal.pa.gov.br/secretarias/#educação](http://www.castanhal.pa.gov.br/secretarias/#educação). Acesso em: 30 out. 2018.



# MEIO AMBIENTE E UMBANDA: INTERDISCIPLINARIDADE, ANTROPIZAÇÃO, EPISTEMOLOGIA E COSMOVISÃO PARA O EQUILÍBRIO AMBIENTAL

José Pureza Amaral Assunção<sup>[1]</sup>  
Audineia Rodrigues de Oliveira<sup>[2]</sup>

## **Introdução**

Os estudos sobre a interdisciplinaridade surgiram no século XIX, pela necessidade de dar resposta à compartimentação causada pela concepção positivista vigente naquele período. Assim as ciências foram subdivididas, surgindo então as várias disciplinas que hoje conhecemos, que fazem parte de todas as rotinas de estudos dos níveis de ensino do nosso país. Após décadas de convívio com essa fragmentação científica, a ideia de interdisciplinaridade foi elaborada visando restabelecer um diálogo entre as diversas áreas de conhecimento científico.

---

<sup>[1]</sup> Doutor em Desenvolvimento Socioambiental, pelo Núcleo de Altos Estudos Amazônicos da UFPA. GESCED – UFPA

<sup>[2]</sup> Mestre em Estudos Antrópicos da Amazônia – UFPA. Secretaria de Estado de Educação (PA).

As políticas ou tratados feitos para a proteção do meio ambiente ou para a Educação Ambiental, quase sempre, não levam em consideração antigos costumes em relação ao meio ambiente, vindos principalmente de culturas ancestrais como as africanas e afrodescendentes.

Segundo Swanson (2010), a pauta dessas questões geralmente é moldada por um modelo socioeconômico que se apresenta como única forma de promover o desenvolvimento econômico mundial. Embora no meio acadêmico percebam-se frequentes discussões sobre a temática ambiental, há a necessidade de se fazer um esforço maior para que os conceitos formulados em favor desse tema estejam também voltados para a base dos tratados sobre o meio ambiente, que visam não só à utilização racional dos recursos naturais, mas também a valorização cultural dos povos envolvidos nesses processos antrópicos. Assim como também a formação de indivíduos capazes de refletir e participar das discussões e decisões sobre as questões socioambientais.

É nesse contexto que a manifestação religiosa afro-brasileira Umbanda pode tornar-se a porta de entrada para a aprendizagem de vários tipos de conhecimento. No momento atual já se concebe um novo enfoque epistêmico, que através da interdisciplinaridade garante a construção de conhecimentos que rompam as fronteiras entre as disciplinas, buscando, assim, envolvimento, compromisso e reciprocidade diante das áreas de conhecimento, ou seja, atitudes e condutas interdisciplinares. Essa afro-religião, a Umbanda, pelo modo peculiar de seus

fundamentos, já traz consigo o cerne da interdisciplinaridade, pois agrega elementos de outras religiões em um diálogo franco e consolidado ao longo de mais de um século de sua criação.

## **Material e Métodos**

Este artigo é parte do resultado de uma pesquisa bibliográfica e de campo de mais de dois anos e meio; teve como foco norteador a afro-religiosidade Umbanda, mais especificamente o Terreiro Nanã Buruquê, situado no centro do município de Castanhal, na região nordeste do estado do Pará, na Amazônia brasileira. Foram gravados depoimentos e entrevistas com a sacerdotisa do Terreiro, assim como, de forma online, através do aplicativo WhatsApp, com os frequentadores do local, que terão seus nomes apresentados por abreviaturas. No depoimento de um informante entendermos melhor a relação dos adeptos da Umbanda com a natureza:

A visão da Umbanda sobre a natureza, ela é aquela visão de total respeito, de total integração, de total interação. Haja vista que muitas das coisas nossa de Umbanda, a gente trabalha com a questão do Elemental, não somente na questão que a gente diga do campo espiritual, mas nós precisamos do ar, nós precisamos da água, nós precisamos da terra, precisamos do mineral, ou seja, nós precisamos de todos os elementos para ter uma melhor funcionalidade. E o que



mais do que isso que não seja uma chamada integração ou uma interação, seja ao divino, colocada ao nome que tiver! Eu falo dentro de um campo de esfera, no caso é Deus! E a gente toma a natureza como esse algo de muita importância, de essencial realmente para todos nós (C. E. Entrevista em 15/03/2020).

Nos argumentos relatados por nosso informante, podemos identificar a relação entre saberes tradicionais envolvidos nos elementos culturais, sociais e ambientais da religião. Percebe-se que a relação da Umbanda com a natureza é de total dependência para adoração do sagrado, que emana dessa mesma natureza através de cada elemento. Cada um dos elementos citados por ele está diretamente relacionado à liturgia dessa religião, através de um rico cenário simbólico, que visa à integração espiritual de seus adeptos com a natureza em busca da paz espiritual e física.

Dessa forma faremos algumas reflexões sobre as contribuições que a Umbanda pode oferecer dentro do quadro de preocupação ambiental atual da sociedade, a partir de suas antropizações. Sua visão sobre a temática ambiental pertence a um espaço sagrado, de comunhão entre o mundo espiritual e o mundo material, que deve ser respeitado e bem cuidado.

Qual seria, então, uma das opções viáveis para a criação de medidas capazes de despertar o respeito ambiental em uma sociedade que é regida por um modelo técnico-desenvolvimentista, de uma modernidade, que se apropria de práticas

tradicionais das comunidades sem o devido retorno, gerando uma crise de valores identitários, que podem ser observados nos moradores de várias comunidades do país e da Amazônia? (MORAES, 2012).

Essa crise necessita do reconhecimento das identidades desses territórios por parte do poder público e da sociedade, como dos povos de terreiro, em especial as comunidades umbandistas, para que seus saberes sejam ouvidos e respeitados na concepção de conceitos e teorias menos desiguais.

## **Resultados e discussão**

Na atualidade, as questões que giram em torno de problemas e impactos ambientais fomentam um amplo campo de conhecimentos complexos, na medida em que ultrapassam o campo físico do ambiente e adentram as variantes sociais em que reside o problema ambiental em questão. Várias disciplinas foram criadas, teorias, métodos e conceitos sobre a referida temática, na tentativa de solucionar, amenizar, ou mesmo entender os vários aspectos que perpassam pelas questões ambientais, em um espaço que tenha sofrido algum tipo de antropização.

Uma das dificuldades enfrentadas nos estudos dessas teorias ambientais foi encontrar um conceito que fosse capaz de atender às demandas mais complexas relacionadas às questões culturais, sociais e religiosas, que vão além de situações próprias do ambiente, do bioma. Dessa maneira surge a necessidade de

haver epistemologias formadoras de conceitos capazes de responder a essas demandas, ou pelo menos recursos, que formem uma epistemologia que aproxime todas as variantes da problemática, que envolve o meio ambiente. Isso facilitaria a comunicação entre as diversas disciplinas ou ciências, que atuem na área ambiental, principalmente no que diz respeito ao conceito de antropização ambiental<sup>[3]</sup>.

Em uma breve busca nos documentos norteadores da educação ambiental, como o Conama, EIA e Rima, constata-se um consenso na medida em que apontam para a necessidade de se trabalhar as questões ambientais de forma interdisciplinar, pelo fato de se tratar de um campo de investigação de extrema complexidade, e que por isso necessita de reflexões epistemológicas constantes. Entretanto, apesar de os documentos indicarem essa necessidade de reflexão interdisciplinar, não apontam um norte para o que poderia vir a ser uma reflexão coerente feita a partir desse tipo de enfoque (MEC, 2007).

Outro fato é o não esclarecimento de que para a construção de qualquer saber se faz necessário um acompanhamento epistemológico, que possa ser referendado e posteriormente utilizado por um grupo ou comunidade, para que, se não sanar a problemática, pelo menos indique os meios para amenizá-la. O que percebemos, contudo, é que há uma enorme preocupação com a utilização de uma constelação de termos e

---

<sup>[3]</sup> Para Elissalde (2005) antropização é o termo que pode definir toda a transformação do espaço natural resultante da ação humana direta ou indireta.

expressões técnicas que são adicionados aos compêndios sem, entretanto, esclarecer a partir de que aporte teórico esses termos surgiram<sup>[4]</sup>.

A Umbanda, segundo Barbosa (2017), é uma religião constituída com fundamentos, teologia própria, hierarquia, sacerdotes e sacramentos. Não é uma “seita”, pois esse termo refere-se pejorativamente a grupos de pessoas com práticas espirituais que destoam das ortodoxas.

Suas sessões são gratuitas, voltadas para o atendimento holístico (corpo, mente, espírito), à prática da caridade (fraternal, espiritual, material) e sem proselitismo. Em sua liturgia e em seus trabalhos espirituais, vale-se do uso dos quatro elementos básicos: *fogo, terra, ar e água* (BARBOSA, 2017, p. 20).

Tal reconhecimento poderá levar à construção de projetos de políticas ambientais calcados em valores ecológica e socialmente sustentáveis. Essa sustentabilidade, em se tratando dos povos de terreiros, está centrada no resgate dos saberes tradicionais da afro-religiosidade, perante a mídia e a sociedade. Visa, dessa maneira, a promoção da preservação do meio am-

---

<sup>[4]</sup> Dentre esses vocábulos podemos citar: consciência ecológica, pegada ecológica, planejamento ambiental, aspecto ambiental, impacto ambiental, sustentabilidade, ecobags, 3Rs (reduzir, reciclar, reutilizar), ecoeficiência, ecodesigner, energia verde. A lista segue com inúmeras outras expressões, que são criadas por pesquisadores e acabam por virar neologismos, embora boa parte deles já faça parte de políticas ambientais do governo (MEC, 2007).

biente, tendo como um dos valores principais de sua religiosidade a orientação de seus adeptos para o equilíbrio das ações do homem junto à natureza na prática de seus cultos<sup>[5]</sup>.

De acordo com Leff (2001) a crise ambiental atual questiona o modelo civilizatório, a evolução do conhecimento científico e a racionalidade do sistema latente capitalista, que o nosso mundo “evoluído” e “globalizado” insiste em propagar. Assim, percebemos nossas incapacidades e limitações ante a um tema em constante movimento, que requer novos conhecimentos teóricos e práticos para sua compreensão e resolução. Leff (2001, p. 217) afirma que:

A crise ambiental não é crise ecológica, mas crise da razão. Os problemas ambientais são, fundamentalmente, problemas do conhecimento. Daí podem ser derivadas fortes implicações para toda e qualquer política ambiental – que deve passar por uma política do conhecimento – e também para a educação. Aprender a complexidade ambiental não constitui um problema de aprendizagem do meio, e sim de compreensão do conhecimento sobre o meio.

Dessa forma entendemos que as questões relativas ao meio ambiente nos convidam a um trabalho interdisciplinar, à

---

[5] Preza, dessa maneira, para que as relações de antropização ambiental, inseridas em suas liturgias, tenham o mínimo possível de impactos para a natureza, muito embora os afros-religiosos nem usem o conceito de antropização ou nem saibam o que é, eles estão inseridos na própria vivência e latência.

abordagem sistêmica e ao constante exercício da reflexão epistemológica, pois essas questões já não podem mais ser tratadas como casos isolados ou de forma reducionista. Desse amplo campo de interesses pelo meio ambiente surge a possibilidade de criação de vários tipos de abordagens sobre o tema, como educação, técnica, política, jurídica, científica e das ONGs, além dos grupos organizados na luta pela preservação ambiental. Oliveira (2013, p.19) afirma que:

A abordagem do educador dedica-se mais aos aspectos informativos, formativos e comportamentais; a abordagem do técnico refere-se a sua atuação junto aos projetos executivos das empresas privadas e públicas; a abordagem política também inclui a parte de projetos e legislação; a abordagem jurídica atua, principalmente, quando há conflitos; a abordagem científica, nas mais diversas áreas afins, produz conhecimento e elabora cenários sobre as condições ambientais futuras e a abordagem das ONGs e grupos sociais organizados que lutam pela preservação ambiental e reconhecimento dos territórios e saberes populares de diversas comunidades (índios, sem-terra, quilombolas, caiçaras, posseiros etc.). Essa diversidade de abordagens e de interesses carrega percepções e entendimentos diversos sobre o meio ambiente, interferindo objetivamente na construção dos conceitos.

Constata-se, portanto, a necessidade de observação do local de fala ou de origem desses conceitos, pois é comum tra-

zerem consigo não só a posição cultural, como também política e social daqueles que os formularam. Essa materialidade de conceitos possibilita esquemas ordenadores e classificatórios na construção intelectual, principalmente no campo social e no mundo acadêmico, em que cada disciplina formula e estabelece seus próprios conceitos, métodos e metodologias como se fossem verdades únicas.

Em se tratando das questões ambientais, esse tipo de formulação conceitual não dá conta das demandas recorrentes dessa área de conhecimento. Nesse sentido é que defendemos a busca por um consenso mínimo de linguagens pretensamente “harmônicas”, em que as diversas áreas possam dialogar e se posicionar pelo *bem comum* a todos, incluindo os saberes afro-religiosos, isto é, cada área dando sua contribuição para um saber sistêmico e interdisciplinar, capaz de dialogar com os diversos saberes, que envolvem o meio ambiente.

Das demandas sobre o meio ambiente, as mais recorrentes dizem respeito ao termo “impacto ambiental”. Mas o que vem a ser um impacto? Como ele pode transformar-se de uma demanda antrópica para uma demanda social ou vice-versa? Segundo Houaiss (2009, p. 1051), a palavra impacto pode significar: “– 1. Metido à força 2. Chocado contra; arremetido, impelido 3. Ato ou efeito de impactar; impacção... 3.2 colisões de dois ou vários corpos, com existências de forças relativamente grandes, durante um intervalo de tempo muito pequeno”. Obviamente não estamos tratando de um impacto qualquer, e sim sobre a questão ambiental e de como ela pode

transformar-se em impacto social. Milaré (2002, p. 54) falando da legislação ambiental brasileira, explica que:

Na terminologia do Direito Ambiental a palavra *impacto* aparece com sentido de “choque ou colisão” (sólidos, líquidos ou gasosos), de radiações de formas diversas de energias, decorrentes das realizações de obras ou atividades com danosa alteração do ambiente natural, artificial, cultural ou social.

Aqui, a palavra ambiente já tem uma tímida conotação maior que a palavra impacto, o que nos leva também à necessidade de conceituá-la. “Etimologicamente o termo ambiente significa: relativo a/ou próprio do ambiente. Ambiente, derivado do Latim *ambiens, entis*-part. Pres. De *ambire* significa andar ao redor, cercar rodear; tudo que rodeia ou envolve os seres vivos e/ou coisas; o meio ambiente” (HOUAISS, 2009, p.112). O princípio fundamental da existência dessa relação vai ser citado por Lima-e-Silva (2002, p.11), que define ambiente como “um conjunto de fatores naturais, sociais e culturais que envolvem um indivíduo, e com os quais ele interage, influenciando e sendo influenciado por eles”.

Nessa mudança de conceito, entendemos que não existe isolamento unilateral entre homem, natureza e sociedade, pois, se assim o fora, não estaríamos sofrendo com os diversos transtornos ambientais: secas, enchentes, transbordos, quedas de barrancos, montanhas e morros, queimadas, epidemias, pan-



demias, fome, misérias..., que se apresentam de forma geral na sociedade como um todo. Essa visão impregnada de uma postura interdisciplinar é indispensável para uma maior compreensão das questões ambientais e antrópicas. Entretanto, Coelho (2001, p. 23) aprofunda o conceito e a questão quando afirma que:

O ambiente ou meio ambiente é social e historicamente construído. Sua construção se faz no processo da interação contínua entre uma sociedade em movimento e um espaço físico particular que se modifica permanentemente. O ambiente é passivo e ativo. É, ao mesmo tempo, suporte geofísico, condicionado e condicionante de movimento, transformador da vida social. Ao ser modificado, torna-se condição para novas mudanças, modificando, assim, a sociedade.

Nessa visão dialógica de Coelho percebe-se que o ambiente não é exclusivamente o meio que circunda o ser humano, e sim uma construção social e histórica, que é reflexo de uma interação entre homem, sociedade e natureza, isto é, passível de antropizações ambientais e sociais. Leff (2001) corrobora com essa ideia, quando trata o ambiente como um campo dinâmico, que ao ser modificado possibilita condições para que novas mudanças surjam também na sociedade. Isso, apesar das mudanças antrópicas que este vem sofrendo pela racionalidade ambiental, fazendo vir à tona a necessidade de conhecimentos interdisciplinares e a confluência de saberes.

Em relação às práticas umbandistas, nessa perspectiva poderíamos afirmar que o culto aos orixás, que são as forças ancestrais ou energias da natureza e também o seu panteão de entidades, ligados de alguma forma aos espaços do meio ambiente, pode colaborar com a crítica de Leff (2011) em relação a essa racionalidade ligada ao consumo indiscriminado dos recursos naturais. Pois, ao compreendermos os orixás como manifestações energéticas, mesmo com seu antropomorfismo marcante, o que entendemos também como antropização ambiental e social, conceberíamos, então, uma relação muito próxima entre conhecimento ambiental, integração com a natureza e prática religiosa.

Todavia, se só os principais orixás governam os elementos eólicos, sólidos, aquáticos e ígneos, que são a base da evolução espiritual e da sustentação da vida na Terra, o homem, ao ser ator participante nessa escala evolutiva, apresenta em seu corpo físico todos os elementos que vão adquirindo um desenvolvimento contínuo ao longo de sua vida pela prática de sua religião. Nesta, é imprescindível a interação com os elementos da natureza, isto é, o orixá para se chegar à harmonização física, uma vez que dependemos dessas energias difusas, imanentes e onipresentes, para alcançar o equilíbrio também espiritual.

Logo, a busca por esse equilíbrio, ou a busca pela consciência da natureza da alma do homem, que pode ser traduzida na busca de Deus, mostra-se extremamente capaz de gerar meios para potencialização ecológica de cada região, já que permite a apropriação sustentável da biodiversidade pelas co-

munidades através dos valores culturais, sociais e religiosos do local. Coelho (2000, p. 24-25) traz outra proposta conceitual para a complexidade das demandas socioambientais contemporâneas, quando afirma que:

Impacto ambiental é, portanto, o processo de mudanças sociais e ecológicas causado por perturbações (uma nova ocupação e/ou construção de um objeto novo: uma usina, uma estrada ou uma indústria) no ambiente. Diz respeito ainda à evolução conjunta das condições sociais e ecológicas estimuladas pelos impulsos das relações entre forças externas e internas à unidade espacial e ecológica, histórica ou socialmente determinada. É a relação entre sociedade e natureza que se transforma diferencial e dinamicamente. Os impactos ambientais são escritos no tempo e incidem diferencialmente, alterando as estruturas das classes sociais e reestruturando o espaço.

Esse conceito vem refutar a noção dicotomizada e mecanicista de causa e efeito sobre as alterações ocorridas no meio ambiente, pois dessa forma os impactos ambientais são percebidos como um processo de mudanças sociais e ecológicas em constante movimento. Portanto, se faz necessário uma investigação contínua desses processos, pois em geral as classes mais desfavorecidas de políticas públicas são as mais atingidas em todo seu espaço, e tem menor capacidade de se fazer ouvir. Essa exposição a riscos ambientais seria provavelmente menor se os

estudos feitos sobre esses impactos tivessem uma abordagem interdisciplinar, permitindo uma visão ampla da problemática, pois, segundo Coelho (2001, p. 25):

Impacto ambiental é indivisível. No estágio de avanço da ocupação do mundo torna-se cada vez mais difícil separar impacto biofísico de impacto social. Na produção de impactos ambientais, as condições ecológicas alteram as condições culturais, sociais e históricas, e são por elas transformadas.

Dessa forma percebemos que quase todo impacto produzido no meio ambiente irá produzir uma reação no meio histórico, social e cultural daquela comunidade. Algumas vezes essas mudanças podem ser positivas ou negativas, dependendo do tipo de antropização que ali foi realizada.

Assim, os impactos ambientais tornam-se sociais, e a partir das demandas envolvidas nesse meio social é que se faz necessário levar em consideração os saberes dos povos tradicionais envolvidos nessas mudanças. Isso, não só para dar voz a essas populações, mas também para visibilizar seus conhecimentos e permanente potencial para criação de novos conceitos, que podem ajudar ou mesmo sanar problemas ambientais, que talvez a ciência tradicional ainda não tenha conta dessa resolução.

Para Levi-Strauss (1982) o problema encontra-se nas formas de distinção entre estado de natureza e sociedade, pois as mais antigas organizações sociais já tinham uma cultura. Portanto, o problema está nas várias propostas de distinção

dessas culturas. Trata-se de uma diferença lógica, criada na falta de uma significação histórica aceitável, utilizada pela sociologia como instrumento metodológico. Entretanto, o fator biológico humano relaciona-se com a natureza, e o fator social do indivíduo enquanto social relaciona-se com a condição humana de ser social. Essa relação pode ser produzida por estímulos físico-biológicos e, na maioria dos casos, há uma integração entre ambos. Portanto, “a cultura não pode ser considerada nem simplesmente justaposta, nem simplesmente superposta à vida” (LEVI-STRAUSS, 1982, p. 42). A partir dessas ideias a natureza passa a ser vista como um produto feito em um constructo histórico-social, que, de acordo com Roncaglio (2009, p. 153):

Está intimamente relacionada a um conjunto de significações decorrentes da classe social a que as pessoas pertencem, sua formação e atividade profissional. Seu poder de decisão e intervenções no meio físico-material, aos interesses e as finalidades que, no tempo e no espaço, influenciaram seu contato e relação com a natureza.

Do ponto de vista histórico, o termo natureza, apesar de ter sua origem na Antiguidade, vem ao longo dos séculos sofrendo um processo de construção e reconstrução constante de seu significado, muitas vezes de forma não linear. Conforme McCornick (1992, p. 153):

A partir da revolução ambientalista ou ecologia política na década de 60, um novo momento do ambientalismo dirige-se para o estabelecimento de uma sociedade que reflita seus processos de produção, emergindo uma perspectiva multidimensional do ambiente que envolvesse economia, ecologia e política ao mesmo tempo, de forma a minimizar os impactos e a destruição ambiental e maximizar a igualdade social, a saúde e o bem-estar das populações envolvidas.

Assim surge a concepção socioambientalista sobre natureza, meio ambiente e impactos ambientais, em que o meio ambiente é concebido por relações de constantes interações entre homem e natureza. Dessa forma, o ser humano passa a ser integrante do meio e torna-se não mais o ser dominante da relação e sim um agente participativo e transformador de seu meio. Pode-se denominar esse processo também de antropização, que, via de regra, o homem deveria procurar o equilíbrio harmonioso entre a fauna e a flora, para que não só o ambiente, mas também as populações envolvidas na problemática, pudessem vir a ser resguardados.

## **À guisa de considerações**

Utilizamos o Ethos do Ubuntu para inserir a visão de alguns teóricos africanos, como Louw (2010, p. 7), que afirmam

o pensamento africano como holístico, portanto reconhecedor da íntima interconectividade, e mais precisamente da interdependência de todas as coisas, seres vivos e não vivos, pois:

De acordo com o Ethos do Ubuntu, uma pessoa não é só uma pessoa por meio de outras pessoas (isto é, da comunidade em sentido abrangente: os demais seres humanos assim como os ancestrais), mas uma pessoa é uma pessoa por meio de todos os seres do universo, incluindo a natureza e os seres não humanos. Cuidar “do outro” (e com isso de si mesmo), portanto, também implica o cuidado com a natureza (o meio ambiente) e os seres não humanos.

Constata-se que a cosmovisão africana está intrinsecamente ligada a uma filosofia ontológica, cunhada pela alteridade que ultrapassa a questão humana. Segundo Domingos (2011), na cosmovisão africana sobre o meio ambiente e a natureza é estabelecida a seguinte relação: o universo é influenciado pela ordem dos seres da natureza, isto é, nessa relação é que se encontra a finalidade da existência do homem. Entretanto, esse objetivo independe dos desejos do homem, mesmo os que sejam mais louváveis.

Dessa maneira, a sociedade africana dá sentido à sua existência no universo, orientada pelos valores de sua riqueza simbólica, de suas famílias e de sua ancestralidade, ou seja, suas características hereditárias. Assim como pelo poder religioso, que acompanha doutrinas mitológicas e filosóficas

de toda a sua cultura. Isso acontece porque nessa cosmovisão existe um parentesco original entre o homem e a natureza, pois um dos fundamentos tradicionais culturais africano é a participação ou comunhão profunda com a natureza. De acordo com Swanson (2010, p. 10):

Diferentemente da filosofia ocidental derivada do racionalismo iluminista, “o Ubuntu não coloca o indivíduo no centro de uma concepção de ser humano”: “A pessoa só é humana por meio de sua pertença a um coletivo humano; a humanidade de uma pessoa é definida por meio de sua humanidade para com os outros”.

Assim ficam estabelecidas claramente as diferenças entre as visões ocidentais europeias e africanas, sobre a natureza e tudo o que esta pode envolver. Para a cultura ocidental, de modo geral, o modelo ideal de vida perpassa pela visão cartesiana da ciência, em que o homem é o ser dominante na natureza, e que por isso se sente no direito de transformá-la com o intuito de obter lucro e poder econômico a todo custo, ignorando muitas vezes os males que irá causar com essa atitude, não só ao ambiente, mas também para as populações que serão atingidas. Essa lógica não faz parte do pensamento tradicional africano, pois, conforme Swanson (2010, p. 10):

O Ubuntu “é uma expressão viva de uma alternativa ecológica” e também “a antítese do materialismo capitalista”.



Mas hoje, a industrialização, a urbanização e a globalização crescentes ameaçam corromper esse modo de ser africano tradicional, pois o Ubuntu se posiciona contra essa interpretação ideológica da realidade, por meio de uma filosofia nativa espiritual que está em maior consonância com a Terra, suas criaturas e suas formas vivas, isso diz respeito a toda a humanidade em toda parte.

Esse esforço consumista do homem encontra-se pautado dentro da lógica utilitária, que muitas vezes é usada com a finalidade de mostrar ou mesmo ostentar algo. Dessa forma, acaba impondo ou ditando regras, para seu benefício ou de seu status social. Por outro lado, segundo Domingos (2011), na cosmovisão tradicional africana, o projeto maior de vida do homem é encontrar o equilíbrio, a harmonia entre homem e natureza no universo. Mesmo engajado na moderna transformação tecnológica global do mundo, o homem africano mantém certa docilidade e um respeito profundo pela natureza. Trata-se de uma dimensão relacional de homem/natureza na sua individualidade e coletividade integrada. As ideias de Domingos dialogam com as ideias de Postioma (1968, p. 29-30):

Esta docilidade fraternal aos ritmos da natureza é um dos aspectos originais da cultura africana. Nesta atitude respeitosa para com a natureza se encontra um conjunto de valores positivos: a confiança na natureza infra-humana, a certeza pacífica de quem vive em harmonia com sua sábia

conselheira, poderá usufruir das riquezas e repousar em seu doce ritmo; a primazia dos valores da natureza sobre os da técnica, a superioridade da fecundidade espontânea da natureza sobre as produções e técnicas artificiais; a estima da humilde comunhão com a vida, respeitada em seu profundo mistério.

As ideias de Postioma (1968) também dialogam com a filosofia africana do Ubuntu. É a filosofia do humanismo que liga o sujeito à comunidade através da fraternidade ou da sororidade, valorizando fundamentalmente as formas nativas de conhecer e ser, além da expressão da vivência cotidiana, respeitando suas diversidades e contextualizações ao longo do tempo e do espaço. Assim, podemos entender que a relação do homem africano com a natureza ultrapassa a do homem ocidental. Advém, pois, de uma relação que não é puramente baseada na técnica, mas também na estética da contemplação, não como um dominador ou conquistador, mas sim em uma relação de profundo respeito, em uma via de mão dupla com respeito recíproco, uma relação de complementação e participação, com o propósito fixo de manter um equilíbrio entre homem e universo.

De acordo com a concepção Bantu sobre o meio ambiente, os espíritos ou *Bazimos* (como são chamados na língua Bantu) são os únicos seres que podem explicar o destino dos homens. Essa visão caracteriza-se em uma ontologia em que o homem é o centro de tudo. Nesse ambiente, os fenômenos

naturais, vegetais, animais e objetos sem vida biológica são os elementos constituidores do meio ambiente em que o homem vive. Nele há os meios para sua subsistência, faz suas reservas e quando necessário desenvolve uma relação mística com esse ambiente. Para Domingos (2011, p. 4): “Esta ontologia antropocêntrica é uma unidade completa. É uma relação de solidariedade na qual não pode haver ruptura ou destruição. E se acontecer o contrário, causa o desequilíbrio do próprio homem, da natureza e de todo o universo”.

Essa relação do homem africano com a natureza faz-se presente como uma colaboração entre homem e natureza, influenciada diretamente pelas forças existentes no cosmos e suas respectivas sínteses. Assim, através dessa relação o homem consegue reconciliar-se com ele mesmo, com sua história pessoal de vida, com sua ancestralidade e antepassados através de sua linhagem, bem como reconciliar-se com os indivíduos da sociedade a que pertence em sua comunidade ou aldeia. Dentro dessa relação é inconcebível para o homem africano a ideia de separação, pois ele não pode se separar dele mesmo nem dos outros elementos da natureza. Nesse sentido, Domingos (2011, p. 7) afirma:

Na vegetação, conforme a visão do mundo africano, se encontra o princípio das árvores da vida, da fecundidade e da proteção. E nas grandes horas de existência, os homens e a religião tradicional africana respeitam profundamente a natureza. Eles se dirigem às florestas sagradas para

realizar ritos de passagem, de iniciação etc. As mulheres se aproximam das florestas, das ervas e das plantas para efetivar sua maternidade.

Assim, o homem africano consegue uma perfeita comunhão na relação natureza/homem, pois sua visão cosmológica de mundo permite essa relação simbiótica em que um é extensão do outro.

Numa apreensão cosmológica da visão tradicional africana, na relação entre homem e natureza, o indivíduo não é um sujeito abstrato, separado, independente das condições ecológicas da sua existência. O indivíduo não está separado das condições genealógicas e de seus pressupostos míticos, místicos, mágicos ou religiosos da terra. O ponto de partida desta apreensão é a integração do homem na natureza. A sua relação, ligação, significa simultaneamente, o apego e a interdependência (DOMINGOS, 2011, p. 8).

Nas palavras de Swanson (2010), a ética do Ubuntu posiciona-se no lado oposto ao que acontece nesse modelo de “civilização”, através de sua filosofia nativa, que está em maior harmonia com a Terra, suas criaturas e suas formas vivas. Isso diz respeito a toda a humanidade, pois o princípio central do Ubuntu é o respeito mútuo, que está em harmonia com a epistemologia africana de modo geral, pois esta é circular em sua compreensão e conseqüentemente está em maior consonância

com a Terra, do que a epistemologia do racionalismo ocidental, que é linear, exploradora e insustentável. Portanto:

O Ubuntu tem uma contribuição crítica a dar não só para uma filosofia nativa e interconectada globalmente, mas como uma abordagem contra hegemônica a uma cosmovisão globalizante que exalta a riqueza material à custa da dignidade humana e da sustentabilidade ecológica (SWANSON, 2010, p. 12).

O discurso da globalização econômica torna as outras vias de pensamentos não existentes. O Ethos do Ubuntu contribui para uma filosofia nativa e é a expressão viva de uma alternativa ecológica. Em um mundo globalizado, que prima pela vigilância tecnológica em todos os sentidos, o futuro dos direitos humanos e ecológicos, da dignidade humana e da sobrevivência do nosso planeta, depende de noções filosóficas e ideológicas como o Ubuntu. Essa perspectiva, em que o homem não é o centro de tudo, muito menos o ser dominante da natureza, e sim um elemento integrante, como todos os outros, vem ao encontro das teorias de Pierre Bourdieu (2004), que se refere em *Os usos sociais da Ciência*. Seu livro sobre a necessidade de se agregar outras áreas do conhecimento a essa ciência, para que esta possa ser descentralizada dos seus microcosmos e passe para o sentido amplo das questões sociais, que permeiam o sentido da vida dos seres humanos.

Dessa forma, percebemos o caráter agregador de conhecimentos e saberes da Umbanda, que segundo Mãe Ana Rita, sacerdotisa do Terreiro Nanã Buruquê, “há uma cultura de paz, tolerância e agregação, onde todos são bem-vindos”. Nesse sentido, podemos dizer que as relações de ensino-aprendizagem nesse ambiente partem de um princípio integrador, que é a natureza, portanto um princípio interdisciplinar em que o feminino tem o status de sagrado, em uma relação simbólica, metafórica e acolhedora em relação a todos os sentidos da formação da identidade de sua comunidade.

A Umbanda é uma religião inclusiva, acolhendo a todos, no plano astral e no plano físico, indistintamente. Todos os que desejam engrossar suas fileiras de serviço ao próximo, concomitante ao auto aperfeiçoamento, são bem-vindos. Não há distinção de cor, classe social, gênero, orientação sexual etc. (BARBOSA, 2017, p. 15).

Então, aprender os saberes da Umbanda, através de seu universo simbólico, envolve conhecer não só o fazer, mas o apreciar e refletir sobre os trabalhos desenvolvidos nos terreiros, assim como conhecer, apreciar e refletir sobre as formas da natureza e sobre as produções culturais, histórico-sociais individuais e coletivas, de distintas culturas e épocas.

No Tratado sobre Educação Ambiental para Sociedades Sustentáveis, a educação ambiental é definida como um processo dinâmico em permanente construção, orientada por

valores éticos que promovem a transformação social. Essa concepção de Educação Ambiental caminha em consonância com as práticas das religiões afro-brasileiras, sobretudo a Umbanda, pois, para essa religião, as forças da natureza e tudo o que possa se originar dela são sagrados, de acordo com a função que esses elementos exerçam para a melhoria da qualidade de vida de seus adeptos.

## Referências

BARBOSA, Ademir Júnior. **O livro essencial de umbanda**. São Paulo: Universo dos Livros, 2017.

BOURDIEU, Pierre. **Os usos sociais da ciência**. São Paulo: Editora Unesp, 2004.

COELHO, Maria Célia Nunes. Impactos Ambientais em Áreas Urbanas: teorias, conceitos e métodos de pesquisa. *In*: GUERRA, A. J. T.; CUNHA, S. B. (org.). **Impactos ambientais urbanos no Brasil**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

DOMINGOS, Luís Tomas. A visão africana em relação a natureza. Anais do III encontro nacional do GT de Histórias da Religiões e das Religiosidades. **Revista Brasileira de História das Religiões**, Maringá (PR), v. III, n. 9, jan. 2011.

ELLISALDE, B. Anthropization. *In*. **Enciclopedia eletrônica Hypergeo**. English-Society and environment – Concepts. 2005. Disponível em: <http://www.hypergeo.eu/spip.php?article312#>. Acesso em: 5 abr. 2020.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro Salles. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

LEFF, Enrique. **Epistemologia ambiental**. São Paulo: Cortez, 2001.

LEFF, Enrique. **Saber ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder**. Petrópolis: Vozes, 2004.

LEVI-STRAUSS, C. **Natureza e cultura**. As estruturas elementares do parentesco. Rio de Janeiro: Vozes, 1982.

LIMA-E-SILVA, Pedro Paulo *et al.* **Dicionário brasileiro de Ciências Ambientais**. 2. ed. Rio de Janeiro: Thex, 2002.

LOUW, Dirk. Ser por meio dos outros: o Ubuntu como cuidado e partilha. **Revista do Instituto Humanista Unisinos, IHU online**, p. 5-7, dez. 2010.

McCORMICK, J. **Rumo ao paraíso: a história do movimento ambientalista**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1992.

MEC. Portal MEC. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/dm-documents/publicacao3.pdf>. Acesso em: 2 maio 2020.

MILARÉ, Édis. Estudo prévio de impacto ambiental no Brasil. *In*: MÜLLER – PLANTENDERG, C.; AB' SABER, A. N. **Previsão de impactos**. São Paulo: EDUSP, 2002.

MORAES, A. C. R. **Meio ambiente e ciências humanas**. 4. ed. São Paulo: Annalume, 2005.

OLIVEIRA FILHO, G. R. Uma breve reflexão sobre o conceito de impacto ambiental. **Rev. CES, Juiz de Fora**, v. 27, n 1, p. 15-28, 2013.

POSTIOMA, Adalberto da. **Filosofia Africana**. Luanda: Seminário de Luanda, 1968. p. 29-30.



RONGAGLIO, C. A ideia da natureza como patrimônio: um percurso histórico. **Rev. Desenvolvimento e Meio Ambiente**, v. 19, p. 111-128, 2009.

SWANSON, Dalene. Ubuntu, uma alternativa ecopolítica à globalização econômica neoliberal. **Revista do Instituto Humanista Unisinos**, IHU online, p. 10-13, dez. 2010.

# DESENVOLVIMENTO, ANTROPIZAÇÃO E TERRITÓRIO: NOTAS A PARTIR DO OLHAR DAS CRIANÇAS DO CAMPO

Wanessa Nogueira Silva,  
João Batista Santiago Ramos e  
Carlos Renilton Freitas Cruz<sup>[1]</sup>

## **Introdução**

Sabe-se que o desenvolvimento da ciência e da tecnologia provocou grandes impactos nos modos de viver da humanidade, afetando diretamente as formas de produção e consumo, bem como as relações sociais, familiares e, por que não dizer, humanas. Partindo dessa compreensão, neste trabalho será discutida a maneira como essas mudanças afetam o cotidiano das pessoas refletindo, com base nisso, os conceitos de desenvolvimento e antropização, bem como o de território.

Sendo assim, este estudo surgiu da seguinte problemática: De que maneira os sujeitos pesquisados compreendem o

---

<sup>[1]</sup> Wanessa Nogueira Silva - discente e pesquisadora do PPG em Estudos Antrópicos na Amazônia (PPGEAA/UFPA). João Batista Santiago Ramos, Carlos Renilton Freitas Cruz - docentes e pesquisadores do PPG em Estudos Antrópicos na Amazônia (PPGEAA/UFPA)

conceito de desenvolvimento, assim como, de que forma suas ações antrópicas impactam o meio em que vivem, ou seja, o território? Buscando atender a essa problemática, este trabalho objetiva refletir acerca do desenvolvimento, da ação da antropização e do conceito de território. E para isso apresenta discussões teóricas e partes dos resultados obtidos por meio de uma pesquisa de mestrado que deu origem à dissertação intitulada “A educação escolar e a formação da identidade: um estudo em uma escola multisseriada do município de Igarapé-Açu/PA”, defendida em junho de 2020 no Programa de Pós-graduação em Estudos Antrópicos na Amazônia (PPGEAA) da Universidade Federal do Pará (UFPA).

Referentemente aos aspectos metodológicos, este estudo possui uma abordagem qualitativa (FLICK, 2013). O método adotado foi o Estudo de Caso (YIN, 2001), a técnica escolhida para coleta de dados se configurou na Entrevista Semiestruturada e no Grupo Focal (FLICK, 2013). A técnica para análise dos dados, por sua vez, consistiu na Análise do Conteúdo (BARDIN, 1997).

Os principais autores que referenciam este trabalho são: Fernandes e Ramos (2020), Cruz (2010), Ramos (2012), Santos (2006) e Mignolo (2006).

O texto está estruturado em duas partes principais. A primeira é formada pela metodologia e a segunda apresenta os resultados obtidos e as discussões.

## Material e métodos

Este estudo foi desenvolvido na Amazônia paraense, mais precisamente na Comunidade de São Luizinho, que pertence ao meio rural do município de Igarapé-Açu/Pa. É relevante destacar que a pesquisa se concentrou na comunidade atendida pela Escola Municipal “Dom Pedro I” (uma das sete escolas anexas de uma escola polo que fica localizada na cidade), logo, ela se restringiu à comunidade escolar e não à comunidade “São Luizinho” como um todo. Dessa maneira, os sujeitos participantes foram: os alunos e as professoras da escola, a coordenadora pedagógica da escola polo e a diretora de ensino da Secretaria Municipal de Educação (Semed). Contudo, para este texto serão analisados apenas os alunos.

Em relação aos aspectos éticos, a pesquisa foi submetida ao Conselho de Ética em Pesquisa (CEP), tendo sido aprovada (CAAE: 25163019.9.0000.0018) pelo Parecer nº 4.031.630, pautando-se no art. 3º e seus respectivos parágrafos da Resolução nº 510, de 7 de abril de 2016, que instaura os princípios éticos das pesquisas em Ciências Sociais e Humanas. Com bases nesses princípios, foram utilizados pseudônimos para os sujeitos pesquisados.

O paradigma que deu norte a esta pesquisa foi o qualitativo que, de acordo com Flick (2013), concebe a pesquisa mais como um diálogo e se distingue do paradigma quantitativo, uma

vez que este preza pela objetividade enquanto o qualitativo é subjetivo. Já o método que melhor se adequou à natureza do trabalho foi o Estudo de Caso, uma vez que eles “representam a estratégia preferida quando se colocam questões do tipo “como” e “por que” [sic], quando o pesquisador tem pouco controle sobre os eventos e quando o foco se encontra em fenômenos contemporâneos inseridos em algum contexto da vida real” (YIN, 2001, p. 19).

Como técnica de coleta de dados utilizou-se Entrevista semiestruturada (FLICK, 2013) ou semidiretiva (RUQUOY, 2005) e Grupo Focal (FLICK, 2013). A entrevista é, segundo Ruquoy (2005, p. 84), uma forma de abordar o ser humano “em profundidade”, uma forma de compreender melhor o indivíduo na sua forma de ver o mundo, nas suas intenções, bem como nas suas crenças. Além disso, ela possibilita, ao pesquisador, uma compreensão rica e precisa das situações estudadas. No tratamento e interpretação dos dados utilizou-se a técnica de Análise de Conteúdo, uma vez que ela se configura como um procedimento clássico utilizado para analisar materiais de texto de qualquer origem e objetiva “classificar o conteúdo dos textos alocando as declarações, sentenças ou palavras a um sistema de categorias” (FLICK, 2013, p. 134).

## **Resultados e discussão**

Conforme já destacado, o desenvolvimento das ciências provocou diversas mudanças que afetaram diretamente o

modo de vida das pessoas. Cruz (2010) ressalta que os avanços obtidos pela ciência nas últimas décadas jamais foram vistos e aconteceram numa velocidade inimaginável. Um exemplo desses avanços está na criação de tecnologias que facilitaram a comunicação, a promoção da qualidade nos serviços de saúde, a melhora da capacidade produtiva de alimentos. Avanços consideráveis também ocorreram no setor econômico. No entanto, apesar de todo esse progresso as últimas décadas também contribuíram para “[...] o agravamento de uma crise sócio-político-ambiental e cultural de proporções gigantescas [...]” (CRUZ, 2010, p. 167). Essa crise acentuada torna-se agente de acontecimentos que se estendem desde a degradação ambiental ao massacre contrastante de milhares de pessoas vítimas de fome ou de doenças fáceis de curar em relação ao avanço científico.

Sobre essa questão, Ramos (2012) afirma que a ideia de desenvolvimento possui várias dimensões. Dentre elas, ele destaca a que se relaciona com a satisfação das necessidades básicas da população, que são: a alimentação, o vestuário e a habitação. Segundo ele, essas três podem ser identificadas como necessidades elementares. Dessa maneira, quando elas não são atendidas, o desenvolvimento se torna questionável, mesmo nos casos em que o país está em processo de industrialização.

Ramos (2012) ainda faz uma crítica aos indicadores homogeneizadores que, ao avaliarem o desenvolvimento, não compreendem a heterogeneidade histórico-cultural dos povos. O que de fato demonstra ser um país desenvolvido ou não? O autor traz à memória a experiência histórica de desenvolvi-

mento, construída por meio da política mercantilista, em que o processo de industrialização da Europa se pautou em “[...] relações assimétricas e hierárquicas entre metrópole e colônia, acumulação primitiva da primeira em detrimento da segunda. Portanto, o capital aplicado no desenvolvimento, a partir de inovações tecnológicas, foi oriundo das relações comerciais entre metrópole e colônia” (RAMOS, 2012, p. 60).

Ao analisar as pontuações feitas pelos autores, surge a seguinte indagação: Afinal, para que servem as ciências, se o desenvolvimento agravou a degradação ambiental e aumentou de maneira incisiva a pobreza que contrasta com as grandes riquezas e descobertas científicas? Então, que desenvolvimento é esse que não alimenta, não veste e nem ao menos abriga? Portanto, esse desenvolvimento baseia-se nas relações de exploração Metrópole x Colônia. “Desta forma, os países, antes colônia, se tornaram periferia em relação ao centro industrializado” (RAMOS, 2012, p. 61).

Santos (2006, p. 51) discorre acerca da questão histórica:

Os países periféricos e semiperiféricos – muitos deles marcados pelo passado colonial e pelas relações de dependência externa e de colonialismo interno que se seguiram ao fim do colonialismo – viveram intensamente as consequências negativas da globalização neoliberal para o bem-estar das populações e para a sustentabilidade das suas culturas e dos seus modos de vida.

Assim, ainda hoje o passado colonial marca os países que foram explorados, atribuindo-lhes a característica de periféricos e semiperiféricos. Para estes, o desenvolvimento e a globalização neoliberal trouxeram consequências negativas, afetando os modos de viver das populações, alterando, inclusive, suas culturas.

Santos (2006) possui uma compreensão de ciência como forma de conhecimento e prática social. Desse modo, ela deveria atuar de maneira positiva na sociedade como um todo. Contudo, Mignolo (2006) afirma que o totalitarismo científico – a desconsideração das outras formas de conhecimento – colonizou, também, os saberes, negando a racionalidade das outras formas de conhecimento. Logo, as formas privilegiadas de conhecimento (saber científico) provocam privilégios que vão além dos cognitivos, gerando privilégios sociais, políticos e culturais para quem detém esse conhecimento privilegiado.

Para Santos (2006), isso não aconteceria se o conhecimento fosse distribuído de maneira equitativa na sociedade. No entanto, o que se observa é a dualidade do conhecimento científico “[...] com o extraordinário aumento da eficácia tecnológica propiciada pela ciência, uma eficácia posta tanto ao serviço da guerra como da paz [...]” (SANTOS, 2006, p. 19).

Posta essa reflexão, ao olhar para os dados obtidos na pesquisa com o objetivo de entender de que maneira os sujeitos pesquisados compreendem o desenvolvimento, foi possível observar que estes, apesar de expressarem o gosto pelo campo, ainda o veem como um lugar não desenvolvido, associando o



desenvolvimento à cidade, ou seja, ao urbano. Relacionado a essa questão, nos diálogos realizados com os alunos fez-se um exercício que consistia em pedir que fechassem os olhos, se imaginassem adultos e, em seguida, contassem como se imaginaram. As descrições foram surpreendentes e enfatizaram o desejo de sair do campo como forma de buscar algo melhor para suas vidas. Algumas falas serão expostas abaixo:

Eu era grande, eu tinha um filho e eu passeava na cidade, morava num prédio e a minha profissão era doutora (Joice, 8 anos).

Eu morava num prédio, eu era doutor, morava lá na cidade (Anderson, 10 anos).

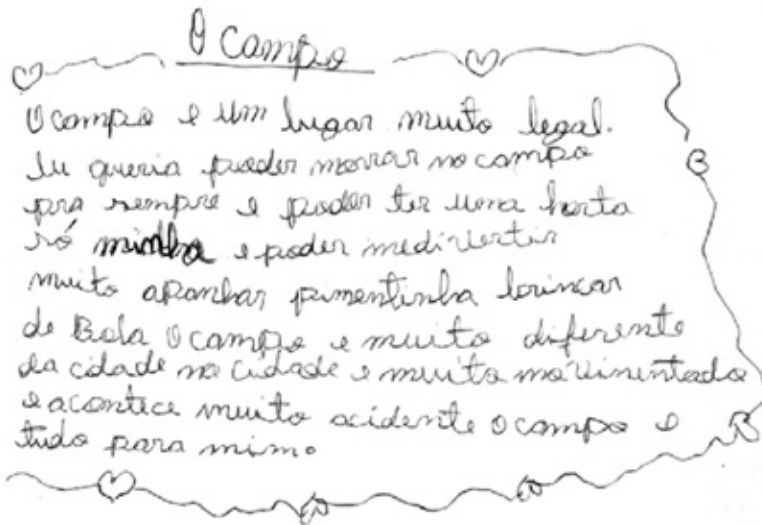
Eu imaginei que eu morava perto de um igarapé e morava na zona rural e trabalhava... faxineira (Dayane, 8 anos).

Nessas falas, é visível o desejo de morar na cidade em contraposição à vontade de permanecer no campo. Embora as falas expostas acima tenham sido bem divididas, percebe-se que a maioria dos alunos que participou do diálogo respondeu que não se imagina adulto morando na comunidade. Quando perguntados sobre o porquê as justificativas foram diversas, mas a maioria partiu do entendimento de que o campo é um lugar pobre e como pretendem sair dessa condição não podem permanecer no mesmo espaço.

O vínculo afetivo que possuem com o campo também é demonstrado nas falas, pois querem retornar a passeio. Em um

dos textos produzidos pelos alunos foi possível verificar essa afetividade em relação ao campo e a compreensão de que, embora não queiram, uma hora terão que partir, conforme pode ser observado:

### Ilustração 1 – O campo



Fonte: Texto produzido na Pesquisa de Campo – 2019 (Priscila, 8 anos).

A aluna inicia o texto afirmando que o campo é um lugar legal, ou seja, um lugar em que ela gosta de estar e declara: “Eu queria poder morar no campo pra sempre”. Nessa declaração, fica evidente que a Priscila, mesmo que ainda criança, tem a compreensão de que o campo não dispõe de condições econômicas e sociais para que permaneça. Ela também descreve algu-

mas atividades que gosta de fazer, como “apanhar pimentinha”, por exemplo, logo após dizer que gostaria de possuir uma horta. Dessa forma, fica evidente que o trabalho é algo prazeroso para a criança, pois ela cita como coisas divertidas juntamente com a brincadeira de bola. A aluna também faz uma distinção entre o campo e a cidade, citando como a principal característica o movimento, uma vez que associa o campo à tranquilidade e à segurança, em contraposição ao fato de que o movimento exacerbado dos grandes centros urbanos resulta em acidentes.

Cruz (2010) confirma que o desprestígio social em relação à população do campo e a desvalorização econômica das suas produções se relacionam, além de outros fatores, com uma compreensão ideológica construída no meio urbano, todavia também apropriada por muitos camponeses, que acreditam que o meio rural é um espaço atrasado e não desenvolvido.

Traremos, agora, o conceito de antropização, a fim de discutir a relação do homem (humano) com o meio em que ele se insere. Os autores Fernandes e Fernandes (2018) alertam para o fato de os termos *Antropia* e *Antropização* não apresentarem uma regularidade na língua portuguesa e por isso não serem encontrados na maioria dos dicionários brasileiros, uma vez que estes desconsideram suas existências e usos. No entanto, indicam que, pode-se verificar, especialmente nos meios de consulta na internet, referência ao termo *antropia* como ciência que estuda antropização, e *antropização*, por sua vez, “[...] como processo de transformação do meio ambiente provocado pela ação humana,

podendo ser um processo construtivo ou destrutivo; [...]” (FERNANDES; FERNANDES, 2018, p. 96).

Fernandes e Ramos (2020), ao discorrerem sobre esse conceito, relatam que, de modo geral, as intervenções das sociedades humanas nos elementos da natureza são ações destrutivas. Por isso, muitas vezes o termo antropização é utilizado como sinônimo de degradação ambiental: “[...] espaços antropizados, frequentemente, são os espaços em que a ação humana destruiu a biota original, particularmente em função de um modelo predatório de sobrevivência, que desconhece qualquer possibilidade de sustentabilidade” (FERNANDES; RAMOS, 2020, p. 30). Os autores complementam que o termo também pode ser aplicado quando há ação predatória de povos dominantes sobre dominados - destruição da cultura material, das formas de sobrevivência da cultura subalternizada -.

Em contrapartida, Fernandes e Ramos (2020, p. 30) afirmam que a antropização também pode ser compreendida como ação construtiva, “[...] quando, em determinado território, certo grupo humano toma posse, constrói as condições de sobrevivência e as gerencia, a fim de ter o controle e a produção dos meios para tanto”. Os autores citam, como exemplo dessa ação construtiva, a realização de obras de infraestrutura, como a criação de pontes, estradas, aeroportos, etc.; a plantação e a criação de animais visando à alimentação; dentre outras ações. Apesar de as ações serem construtivas, elas impactam o meio ambiente, por isso os autores pontuam que “[...] é inevitável à espécie humana não

realizar impactos, minimamente, para que possa produzir a vida” (FERNANDES; RAMOS, 2020, p. 30).

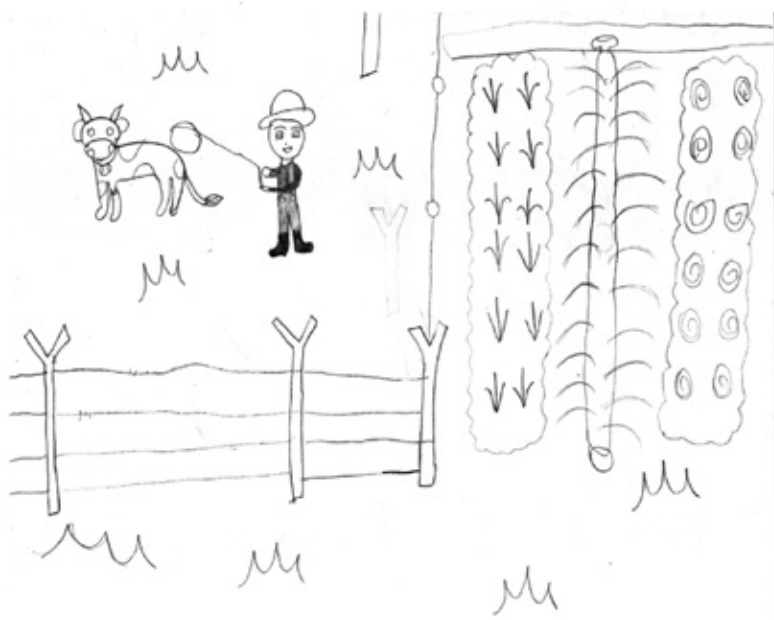
Em se tratando do ambiente estudado, podem ser levantadas as seguintes indagações: De que maneira o desenvolvimento tem interferido nos modos de vida e produção dos camponeses? E de que forma esses sujeitos se relacionam com o meio ambiente? Desenvolvem ações destrutivas ou construtivas? Interferem minimamente ou provocam grandes mudanças?

O camponês possui uma forma de viver que se difere bastante da maneira como vivem as pessoas que habitam os grandes centros urbanos. Assim, a relação que possui com a natureza também se constitui de um outro modo. Santos (2018) afirma que os camponeses apresentam formas de viver e produzir que se articulam à natureza. Sendo assim, a relação camponês-natureza se estabelece como um elemento fundamental para a manutenção da vida desses sujeitos sociais, configurando, desse modo, um processo de coprodução entre o social e o natural. Esse processo, por sua vez, possui a capacidade de gerar os meios de vida, proporcionando autonomia produtiva e alimentar aos camponeses ante o sistema capitalista. É por isso que as formas de produção adotadas pelos camponeses apresentam menos impactos ao meio ambiente se comparadas aos modos de produção capitalista, como o agronegócio, por exemplo.

Na pesquisa realizada, os alunos destacaram a agricultura como uma forte característica do campo. Nas suas falas, afirmaram: “Aqui tem muita plantação [...] Maracujá, cheiro-verde, pimenta doce, abóbora, pepino, pimenta malagueta, feijão,

melancia e mamão” (Bruno, 10 anos). Os desenhos a seguir aclaram essa afirmativa.

### Ilustração 2 – Plantações e um vaqueiro



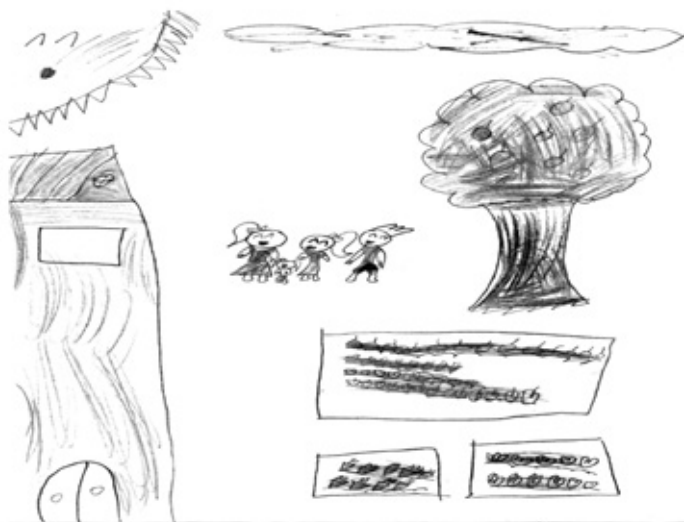
Fonte: Desenho produzido na Pesquisa de Campo – 2019 (Antônia, 11 anos).

### Ilustração 3 – Plantações



Fonte: Desenho produzido na Pesquisa de Campo – 2019 (Sílvia, 11 anos).

### Ilustração 4 – Uma casa, uma árvore, uma família e uma plantação



Fonte: Desenho produzido na Pesquisa de Campo – 2019 (Joana, 7 anos).

Nesses desenhos, as crianças representaram as plantações, paisagem bastante presente no campo e que faz parte do seu cotidiano. No entanto, no segundo desenho (Ilustração 3), a aluna sinaliza uma plantação de soja que não é presente na sua região, mas faz parte do imaginário de plantação que a mídia propaga: as grandes monoculturas. Dessa maneira, percebe-se que a visão de campo que essa aluna possui também é influenciada pela mídia. Além da mídia, muitas vezes os livros didáticos não estão de acordo com o território em que os alunos estão inseridos e acabam contribuindo também para essa visão deturpada da realidade.

Adentramos agora no conceito de território. Território é outro conceito que agregará análises significativas a esta discussão.

Para Fernandes (2016, p. 744), de maneira geral, a noção de território refere-se, hegemonicamente, “ao espaço de governança, ou seja, ao território como espaço de gestão do Estado em diferentes escalas e instâncias: federal, estadual e municipal”. Fernandes pontua que essa visão acerca do território é fundamental, pois ela atua como ponto de partida para se pensar os territórios que são, ao mesmo tempo, frações do território nação ou unidades com características próprias que resultam das diferentes relações sociais que produzem. Partindo dessa compreensão, é possível analisar diferentes tipos de territórios que estão em confronto permanente, pois são nesses espaços que as relações sociais acontecem. Sobre o território camponês, o autor assegura que:



O ‘território camponês é o espaço de vida do camponês’. É o ‘lugar’ ou os lugares onde uma enorme diversidade de culturas camponesas constrói sua ‘existência’. O ‘território camponês’ é uma unidade de produção familiar e local de residência da família, que muitas vezes pode ser construída de mais de uma família. Esse território é predominantemente agropecuário, e contribui com a maior parte da produção de alimentos saudáveis, consumidos principalmente pelas populações urbanas (FERNANDES, 2016, p. 744, grifo do autor).

Para os sujeitos do campo, o território se configura como um espaço de vida em que as culturas camponesas são construídas e existem. O território também é compreendido como unidade de produção familiar e local de moradia, ou seja, o mesmo local que produz o alimento é o que abriga, em muitos casos, mais de uma família. Ao passo que nas grandes cidades tem-se um número cada vez maior das pessoas que moram sozinhas, no campo ainda é bastante comum encontrar uma família com vários agregados. Essas famílias produzem alimentos saudáveis, que são consumidos principalmente pela população da cidade, e demonstram a relevância da agricultura familiar na garantia da segurança alimentar da população, pois, diferentemente do agronegócio, cuja atividade destina-se, quase sempre, à produção de *commodities* e causa impactos negativos no meio ambiente, a agricultura familiar se volta ao mercado interno.

Fernandes (2016) continua afirmando que o ‘território camponês’ é uma unidade espacial, mas não apenas, também é o desdobramento dessa unidade, ou seja, a forma como a unidade se constitui, a maneira pela qual esse ‘espaço’ denominado de ‘território’ é utilizado e existe. “A ‘unidade espacial’ se transforma em ‘território camponês’ quando compreendemos que a ‘relação social’ que constrói esse ‘espaço’ é o trabalho familiar, associativo, comunitário, cooperativo, para o qual a ‘reprodução da família’ e da ‘comunidade’ é fundamental” (FERNANDES, 2016, p. 744, grifo do autor). É essa relação que permite a existência do território camponês. O autor também destaca a resistência como parâmetro criador dos territórios camponeses, uma vez que eles são construídos e produzidos por meio da resistência de diversas culturas camponesas em todo o mundo, que lutam veementemente ante as permanentes relações capitalistas, enfrentando-as.

A forte relação com a terra onde produz ocorre na medida em que esta aparece como um fator determinante para a visão que o camponês tem de si próprio e de sua família. A relação com a terra, portanto, representa a segurança, a posição social e a continuidade do grupo familiar (BARATA, 2002). Para o camponês, mesmo podendo eventualmente utilizar força de trabalho assalariada no processo produtivo, a terra é ‘de trabalho’, que simboliza o espaço de satisfação das necessidades de sua família, de reprodução do seu modo de vida, e não ‘terra de negócio’, um espaço de especulação e/ou de exclusiva exploração do trabalho humano assalariado (CAMERMAN, 1980, grifo do autor).

Galeski (1971, p. 122-123 *apud* BARATA, 2002) mostra como a relação do proprietário da terra (de negócio) assume uma forma distinta da que é característica no meio camponês, haja vista que “na grande fazenda industrial há um enfraquecimento, ou até uma completa ruptura, da identificação da fazenda e da família”. A relação do proprietário de uma empresa agrícola capitalizada com a terra se limita às questões produtivas, ao contemplar o campo cultivado, sentir-se-á da mesma forma que o proprietário de uma indústria se sente diante da linha de montagem, importando para ambos apenas a quantidade de lucro que poderá ser gerado diante do capital investido. Por isso é que, diferentemente do camponês que nutre uma profunda identificação com a terra, o capitalista vê na terra simplesmente uma possibilidade de negócio.

Sendo assim, ficam evidentes as diferenças existentes entre o agronegócio ou a agricultura capitalista e a agricultura camponesa, especialmente no que diz respeito às formas de uso dos territórios: “[...] enquanto para o campesinato a terra é lugar de produção, de moradia e de construção de sua cultura, para o agronegócio a terra é somente um lugar de produção de mercadorias, do negócio” (FERNANDES, 2016, p. 747). Essas características distintas são fundamentais para a construção da ideia de campesinato e agronegócio, ambos produzem diferentes modelos de desenvolvimento territorial criando, dessa forma, territórios distintos.

Os camponeses veem a natureza como produtora de vida, ao mesmo tempo em que o agronegócio possui uma visão mer-

cantilista ratificada pela visão de mundo ocidental, que separa o humano da natureza. Essa maneira de pensar é fruto do pensamento científico que desconsidera tudo o que transcende a matéria (LOPES *et al.*, 2017). Ramos (2012) ressalta que um dos elementos significativos do conhecimento tradicional é a sua integralidade, ou seja, a relação que apresenta com o território. Segundo ele, as formas de vida dos povos tradicionais se estruturam com base na noção de complementariedade, isto é, não existe a dissociação entre o homem e a natureza.

Nesse sentido, esses sujeitos são capazes de utilizar os recursos naturais de maneira sustentável, uma vez que não partem do princípio da dominação. Sendo assim, essas populações possuem uma grande importância para a defesa e manutenção do meio ambiente. No entanto, com o avanço das ciências, a visão urbanocêntrica, que possui um caráter eurocêntrico, desconsiderou os saberes das populações tradicionais, configurando-os como irrelevantes ou inúteis.

Ramos (2012) alerta que considerar o tradicional como algo primitivo, atrasado, sem lógica, irracional e desorganizado é fruto da influência do evolucionismo social que incumbia à forma de viver não europeia um estágio que antecedia à sociedade civilizada. “Esta concepção unilinear da história, caracterizada ainda pela percepção acumulativa do tempo, provocou interpretações equivocadas sobre as diversidades culturais” (RAMOS, 2012, p. 64).

Sendo assim, é de fundamental importância que esses povos sejam valorizados, bem como seus saberes e culturas. No

entanto, para que isso aconteça é preciso romper com o pensamento eurocêntrico e a visão urbanocêntrica que foram incutidos historicamente na sociedade.

## **Considerações finais**

Este estudo surgiu da busca por entender de que maneira os sujeitos pesquisados compreendiam o conceito de desenvolvimento, assim como, de que forma suas ações antrópicas impactavam o meio em que vivem, ou seja, seu território. Sendo assim, de maneira geral, o cerne deste trabalho foi discutir acerca dos conceitos: desenvolvimento, antropização e território.

Ao término deste texto, constatou-se que os sujeitos pesquisados possuem uma relação de afetividade com o ambiente em que vivem, entendendo o campo como território de vida. Desse modo, respondendo a um dos pontos da questão norteadora que buscou compreender de que forma as relações antrópicas dos sujeitos pesquisados impactam o território em que vivem, foi possível observar que estes possuem um modo de viver que se constitui como um dos pilares de enfrentamento ao ideário capitalista, pois a relação que possuem com o campo, com a terra, ou com a natureza, de forma geral, difere da que se baseia no valor de troca, que compreende a terra como mercadoria, como o agronegócio, por exemplo. Sendo assim, suas ações são uma antropização construtiva (FERNANDES; RAMOS, 2020) de impactos mínimos que produzem a vida

para além do campo, inclusive, pois os alimentos produzidos no campo alimentam a cidade.

Quanto à compreensão do desenvolvimento, ficou evidente que, apesar dos laços afetivos e da forte relação com a terra, ainda perdura uma visão urbanocêntrica considerando o campo como sendo inferior ao urbano associando a este último a ideia de desenvolvimento. Assim, é fundamental que sejam oferecidos subsídios para que os camponeses permaneçam no campo, para que esses povos resistam e continuem fazendo do campo um território de vida.

## Referências

BARATA, Oscar Soares. **Introdução às ciências sociais**. Lisboa: Bertrand, 2002.

CAMERMAN, Cristiano. Terra de Trabalho e Terra de Exploração. *In*: MATIAS M.; LENZ, J. S. (coord.) **A Igreja e a propriedade da terra no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 1980.

CRUZ, Carlos Renilton Freitas. **Trabalho e Educação no meio rural da Amazônia: A família e a escola como agentes formadores**. 2010. 454 f. Tese (Doutoramento em Educação) – Universidade do Minho. Instituto de Educação, Portugal, 2010.

FERNANDES, Bernardo Mançano. Território Camponês. *In*: CALDART, Roseli Salete; PREIRA, Brasil Isabel; ALENTEJANO, Paulo; FRIGOTTO, Gaudêncio (orgs.). **Dicionário da Educação do Campo**. 3. ed. Rio de Janeiro: Expressão Popular, 2016.

FERNANDES, José Guilherme; FERNANDES, Daniel dos Santos. *Personas e habitus: estudo de perfis antrópicos na Amazônia oriental. Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 12, n. 1, p. 81-111, 2018.

FERNANDES, José Guilherme dos Santos; RAMOS, João Batista Santiago. O que é “estudos antrópicos”?. *In: ROCHA, Carlos José Trindade da; RAMOS, João Batista Santiago (orgs.). Estudos Antrópicos na Amazônia: entre textos e contextos interdisciplinares*. Curitiba: Appris, 2020.

LOPES, Alessandra Lomelino Campos; BOTELHO, Maria Izabel Vieira; CARDOSO, Irene Maria; SANTOS, Daniel Silva do Carmo; CUENIN, Pauline Hélène Cécile Marie; LOPES, Kamil Cheab David. A concepção de natureza: camponeses em transição agroecológica. *In: VI CONGRESSO LATINO-AMERICANO – X CONGRESSO Brasileiro – V SEMINÁRIO DO DF E ENCONTRO*. Cadernos de Agroecologia, v. 13, n. 1, jul. 2018. *Anais [...]*. Brasília: VI CLAA - X CBA - V SEMDF, 2017.

MIGNOLO, Walter. Os esplendores e as misérias da “ciência”: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica. *In: SANTOS, Boa Ventura de Sousa (org.). Conhecimento Prudente para uma Vida Decente: ‘um discurso sobre as Ciências’ revisitado*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2006.

RAMOS, João Batista Santiago. **Por uma Utopia do Humano**. Olhares a partir da libertação de Enrique Dussel. Porto: Edições Afrontamento, 2012.

SANTOS, Boa Ventura de Souza (org.). **Conhecimento prudente para uma vida decente**: um discurso sobre as ciências revisitado. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2006.

SANTOS, Daniel Silva do Carmo. **Coprodução**: Repensando o Trabalho Agrícola e a Relação Camponês-Natureza. 2018. 150 f. Dissertação (Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Extensão Rural) – Universidade Federal de Viçosa, Minas Gerais, 2018.

# TRADUÇÃO E ALTERIDADE NA NARRATIVA *IAPINARI*, DE ANTONIO BRANDÃO DE AMORIM

Arlen Maia de Melo<sup>[1]</sup>

Sylvia Maria Trusen<sup>[2]</sup>

Mayara Ribeiro Guimarães<sup>[3]</sup>

## Introdução

A difusão de conhecimentos e saberes oriundos do pensamento mítico referentes às comunidades indígenas presentes na região amazônica caracterizam-se como importante meio de propagação e resgate das histórias e memórias de diversas etnias e povos originários. Partindo dessa premissa, este artigo, intitulado “Tradução e alteridade na narrativa *Iapinari*, de Antônio Brandão de Amorim”, tem como ponto de partida o recorte da Dissertação de Mestrado de Arlen Maia de Melo, intitulada “Tradução e alteridade nas narrativas *Moça Retrato da Lua* e *Iapinari*, de Antônio Brandão de Amorim”, apresentada ao Programa de Pós-graduação em Estudos Antrópicos na

---

[1] Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Estudos Antrópicos na Amazônia (PPGEAA/UFPA). Graduado em Letras Língua Portuguesa pela UFPA/Castanhal. Professor da rede básica de ensino no município de Peixe-Boi (Semed).

[2] Doutora em Letras, docente (UFPA-CUNCAST e PPGEAA), Castanhal/Pa.

[3] Doutora em Letras, docente (UFPA-ILC/PPGL), Belém/PA.



Amazônia (PPGEAA/UFPA, Castanhal). A referida pesquisa desenvolve-se a partir dos estudos e análises do texto bilíngue presente na coletânea *Lendas em Nheengatu e em Português* (1928) do viajante e estudioso manaura. O objetivo da presente investigação consiste no estudo da narrativa recortada acima, lendo-a mediante o enlace dos termos alteridade e tradução.

A trajetória metodológica percorrida neste trabalho consiste na realização de pesquisa bibliográfica, a partir de textos e obras que versam, portanto, sobre as temáticas da tradução e alteridade como forma de alcançar o objetivo proposto. Em virtude desses pressupostos, também se faz necessário compreender de que forma essa invisibilidade cometida contra os povos indígenas, tanto em seus aspectos culturais, como também sociais e históricos, afetaram de maneira direta a difusão de sua cultura promovendo o apagamento e a falta de reconhecimento devido e necessário aos textos de autoria indígena.

A narrativa analisada neste trabalho foi traduzida pelo compilador das *Lendas* a partir da língua indígena Nheengatu (considerada aqui como língua de partida), que era conhecida como a língua geral amazônica, para a língua portuguesa (aqui, designada como língua de chegada). Diante disso, verifica-se também que o texto selecionado, para a proponente análise, foi coletado durante as viagens desse estudioso, realizadas ao interior da Floresta Amazônica às margens do Alto Rio Negro, publicado, contudo, postumamente, no ano de 1928. Em vista disso, constata-se que estas recolhas descrevem não somente a complexidade, diversidade e amplitude do universo mítico das

etnias habitantes nessa localidade, mas também desenvolvem uma relação direta com o espaço e seus fenômenos naturais e sobrenaturais, conforme as crenças relacionadas com as cosmogonias indígenas.

Com efeito, um dos aspectos a ser posto em relevo é o do mito, uma vez que este está estreitamente ligado tanto às cosmogonias indígenas quanto à alteridade, branca e ocidental. Nesse contexto, Mircea Eliade (1972, p. 9) considera, ao abordar a noção de mito, que “seria difícil encontrar uma definição do mito que fosse aceita por todos os eruditos e, ao mesmo tempo, acessível aos não-especialistas”. Tal afirmativa explicita a amplitude do conceito de mito, bem como a preocupação em não limitar termo tão complexo e debatido a uma visão redutora do problema. Com efeito, ainda segundo o autor, isso deriva do fato de que “o mito é uma realidade cultural extremamente complexa, que pode ser abordada e interpretada através de perspectivas múltiplas e complementares” (ELIADE, 1972, p. 9). Por conseguinte, pensar o mito, a partir da concepção indígena, significa encarar outras formas de pensamento que não a branca, europeia e colonizadora.

Vernant, por sua vez, observa que o mito se configura como uma estrutura dinâmica em versões e corpus muito diversos, os quais, segundo ele, ordenam uma lógica totalmente distinta, pois:

A decifração do mito, portanto, opera seguindo outros caminhos e responde a outras finalidades que não as do estudo

literário. Visa a destrinçar, na própria composição da fábula, a arquitetura conceitual envolvida nesta, os grandes quadros de classificação implicados, as escolhas operadas na decupagem e na codificação do real, a rede de relações que a narrativa institui, por seus procedimentos narrativos, entre os diversos elementos que ela faz intervir na corrente do enredo. Em suma, o mitólogo procura reconstituir o que Dumézil denomina uma “ideologia”, entendida como uma concepção e uma apreciação das grandes forças que, em suas relações mútuas, em seu justo equilíbrio, dominam o mundo - o natural e o sobrenatural-, os homens, a sociedade, fazendo-os ser o que devem ser (VERNANT, 2006, p. 26).

De todo modo, o que se deseja aqui destacar é que, aquilo que na cultura branca possui valor de construção como linguagem de fenômenos tidos como sobrenaturais, nas cosmogonias ameríndias possuem valor de verdade.

## ***lapinari***

*Iapinari*, narrativa verificada nas *Lendas em Nheengatu e em português* (1928), se inicia a partir de um mito que narra a misteriosa gravidez de uma moça indígena antes mesmo de “enluar”, sem que ela tenha mantido relações com algum homem em período fértil. Vale ressaltar que o caráter misterioso acerca da gravidez, que é evocado nesta narrativa, prevalece na

composição de grande parte dos mitos difundidos através das práticas culturais dos povos da floresta e constitui uma complexidade que possibilita múltiplas interpretações.

As manifestações sobrenaturais, que estão atreladas aos fenômenos naturais, estão representadas através dos símbolos presentes no interior da narrativa *Iapinari* e comparecem por meio dos signos sol, manhã e até mesmo a lua, os quais estão fortemente marcados, como pode-se ler na seguinte passagem: “Havia, contam, antigamente, uma moça que se tinha engravidado antes mesmo de enluar, sem ella mesma saber como, por que homem nenhum tinha encostado n’ella.” (BRANDÃO DE AMORIM, 1987, p. 255). Convém, pois, chamar a atenção para o termo traduzido do nheengatu pelo neologismo enluar, com o qual Brandão de Amorim, neste fragmento, sinaliza, a partir do mito, não estar a jovem ainda em período fértil. Essa relação simbólica estabelecida entre a lua e a primeira menstruação está interligada à simbologia da passividade e da receptividade, representando tanto sinônimo de feminino como também de fertilidade. Assim, compreende-se que esses termos estão relacionados, pois:

A Lua é passiva, receptiva. É fonte e símbolo da feminilidade e da fecundidade. É a guia das noites, é o símbolo dos valores noturnos, do sonho, do inconsciente e do conhecimento progressivo, evocando a luz nas trevas da tenebrosa escuridão da noite (DICIONÁRIO DOS SÍMBOLOS, 2021, s/p).

Conforme se averigua na pesquisa ao termo, no *Dicionário de símbolos*, a relação entre simbologia lunar também desempenha fatores manifestados na questão noturna. Por outro lado, enuncia também o texto o sonho ligado ao elemento da lua, revela a alteridade própria do inconsciente, em toda sua potência. Efetivamente, é no sonho do jovem que se revela à mãe a cura de Iapinari, esse pensamento é destacado nos seguintes trechos: “Quando ella dormia via no seu dormir seu filho já moço bonito, moça porção atraz d’elle” (p. 255) e “Olha, todas as noites eu vejo no meu dormir um homem dizer-me: Manda matar para ti um cancau, tira seus olhos, com o sumo d’elles lava teus olhos para abrirem!” (p. 256).

Na tessitura da narrativa *Iapinari*, evidencia-se a questão da cegueira, evocando o sacrifício de crianças que porventura apresentem algum tipo de deficiência. De acordo com o mito:

Uma lua depois, como essa creança ainda não abria os olhos, sua mãe reparou bem para elles, viu então que ella era cega! Ella ficou muito triste. Agora amava mais seu filho por elle ser desgraçado. Os outros disseram: Enterra este teu menino, elle é cego, para o que queres? Sua mãe não responde (BRANDÃO DE AMORIM, 1987, p. 255).<sup>[4]</sup>

Em relação a isso, compreende-se, a partir do mito, o pensamento, segundo o qual crianças que tenham nascido com

---

<sup>[4]</sup> As citações presentes neste trabalho seguem conforme a obra original.

algum tipo de deficiência sinalizam algum castigo divino ou espécie de mau “agouro” para a família e demais partícipes do grupo social. Esta aproximação inicial concernente ao pensamento indígena, no que diz respeito às suas formulações míticas, chama, portanto, a atenção para as relações simbólicas que estruturam e norteiam o comportamento das personagens ao longo desta narrativa.

Não há de ser fortuito, a narrativa mítica apontar, pois, para a cegueira da criança recém-nascida, dado que aquele que não vê, supostamente, está imerso no mundo da escuridão.<sup>[5]</sup>

O direcionamento e revelação da cura da cegueira do filho através dos sonhos é uma dessas passagens descritas, pois a mãe solicita ao velho caçador a busca pela cura para o filho que estaria no sumo do olho de uma ave no interior da mata. Segundo o mito o segredo revelado da cura estaria contido no sumo dos olhos de um cancau, uma espécie de ave presente na região. Conforme realizada a preparação do remédio, Iapinari colocou o sumo em seus olhos e foi dormir no aguardo da manhã seguinte.

Olha, main, a manhã vem se enfaceirando! Agora, main, si me amas, não contes a ninguém com que curamos os meus olhos. Porque, si contares com que curamos os meus olhos, n’esse dia se sumirá a luz de meus olhos. Desde esse dia já

---

[5] Os mitos, contudo, narram a lucidez dos cegos, e talvez um dos exemplos mais emblemáticos seja o adivinho cego, Tirésias, em Édipo Rei, de Sófocles.

não verei mais! Minha vista sumirá logo de verdade, doido morrerei! (BRANDÃO DE AMORIM, 1987, p. 256).

Com base nesse fragmento retirado da narrativa, se constata a cura de Iapinari conforme lhe fora revelada em sonho. Por outro lado, esse feito estaria mantido pelo segredo entre o jovem e sua mãe e não poderia ser revelado a ninguém, sob a pena de Iapinari ser acometido pela perda da visão novamente, o que resultaria em sua morte pelo estado de loucura.

Conforme a sucessão dessa passagem entre o firmamento do juramento e o segredo entre o filho e sua mãe, o jovem Iapinari é questionado por várias moças sobre como se deu realmente a cura de sua cegueira. A resposta elaborada pela mãe e o jovem para todos os questionamentos era que o sol havia possibilitado a cura de Iapinari. Várias pessoas que também estavam afetadas pela cegueira vieram ao encontro do jovem.

Uma vez, depois de anno porção, contam gente de outra terra veio convidar Iapinari para tocar na festa d'elles. Nessa terra todas as mulheres eram pussangueiras. Iapinari chegou lá, as mulheres disseram: Moço, agora fica já em nossa terra. Escolhe do meio de nós com quem casar. Tua mãe, como ainda é moça pode casar com quem quiser (BRANDÃO DE AMORIM, 1987, p. 257).

A pussanga, como uma espécie de agouro ou azar, apresenta uma relação importante para o entendimento dos mitos

na crença indígena. Na narrativa de Iapinari, essas encantarias anunciadas pelas mulheres de outras terras prenunciam as ações errôneas, equivocadas e inconsequentes, motivadas, como se pode verificar, pelos desejos da mãe em casar-se com o jovem guerreiro que a levaria a romper com a promessa concedida ao filho.

Coração da mãe de Iapinari, contam, tremeu logo de contente. Com a noite principiara dansando. Um moço, que era o mais bonito d'essa terra, começou a enfaceirar-se com a mãe de Iapinari, disse: Tu casas commigo. Aqui havemos de morar, aqui havemos de dansar, aqui teu filho se há de casar também. Só o que eu quero é que contes para mim com que teu filho curou os olhos (BRANDÃO DE AMORIM, 1987, p. 257).

Tal aspecto, que aparece diretamente vinculado com hábitos e costumes, também manifesta elementos ligados ao inconsciente e, portanto, aos sonhos. É nesse cenário que a narrativa Iapinari está demarcada, pois, através do sonho, as revelações da cura para a cegueira do filho são apresentadas para a figura materna.

Entretanto, verifica-se a partir da noção compreendida a partir dos termos e ações simbólicas que estão contidos na narrativa a passagem que apresenta uma articulação entre os astros Lua e Sol. Com isso, devido ao primeiro elemento não emitir luz própria, refletindo apenas a luz que vem



de uma estrela, no caso, o Sol, podemos inferir que há uma interdependência entre esses astros que conduzem a uma interpretação que relacione também com a figura do masculino e feminino, evidenciando, assim, o duplo em constância com a alteridade.

De acordo com a consulta no *Dicionário dos símbolos* (2019), o termo Lua é entendido em contraste com a relação entre o Sol, desta maneira:

É em correlação com o simbolismo do Sol que se manifesta o da Lua. Suas duas características mais fundamentais derivam, de um lado, de a Lua ser privada de luz própria e não passar de um reflexo do Sol; de outro lado, de a Lua atravessar fases diferentes e mudanças de forma. É por isso que ela simboliza a dependência e o princípio feminino (salvo exceção), assim como a periodicidade e a renovação. Nessa dupla qualificação, ela é símbolo de transformação e de crescimento (crescente da Lua) - (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2019, p. 561).

Com o entendimento simbólico desse astro, se pode pensar, em um primeiro olhar, nas imagens de interdependência que sustentam a narrativa *Iapinari*. Assim, visualizamos que muitas das passagens presentes no mito se engendram a partir da simbologia lunar e solar. Outra correspondência simbólica vinculada ao termo diz respeito à figura materna, pois:

Na mitologia, folclore, contos populares e poesia, este símbolo diz respeito à divindade da mulher e à força fecundadora da vida, encarnadas nas divindades da fecundidade vegetal e animal, difundidas no culto da Grande Mãe (Mater Magna). Essa corrente eterna e universal se prolonga no simbolismo astrológico, que associa ao astro das noites a presença da influência materna no indivíduo, enquanto mãe-alimento, mãe-calor, mãe-carinho, mãe-universo afetivo (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2019, p. 564).

A figura feminina da mãe, compreendida como a genitora, símbolo de fertilidade e proteção, configura-se como elemento central da narrativa. Por outro lado, a figura da mulher nas narrativas de Amorim também é entendida como responsável por encantarias e por ações de convencimento e sedução para os homens.

A marcação de um tempo remoto situado na perspectiva da rememoração vislumbrada no verbo “contam”, e no advérbio “antigamente, acentua não somente a recordação, mas também a recuperação da linguagem oral. Nessa concepção o texto em sua amplitude mítica adquire uma contagem situada em outra ordem, outro tempo, que conduz também a um entendimento sobre a alteridade, que coloca em contraste os tempos passado e presente.

Para exemplificar essa afirmação, note-se novamente o trecho que introduz a narrativa, já comentado aqui: “Havia,

contam, antigamente, uma moça que se tinha engravidado antes mesmo de enluar, sem ella mesma saber como, por que homem nenhum tinha encostado n'ella” (BRANDÃO DE AMORIM, 1987, p. 255). A chegada de Iapinari é, como já salientado, motivo causador de imensa alegria para sua mãe, apesar de a criança ter nascido cega e, segundo a crença indígena, isso é entendido como uma espécie de mau agouro ou punição dos deuses.

Ademais, nota-se igualmente que a contagem do tempo da narrativa é descrita no texto a partir de elementos naturais que se interligam na forma de metáforas que atribuem imagens incomuns ao sentido dos fatos narrados, como nos fragmentos: “Uma lua depois” (p. 255), “Olha, main, a manhã vem se enfa-ceirando! (p. 256). Esse pensamento é consolidado na cultura dos povos indígenas que elaboraram uma maneira própria de se relacionar com o tempo, ou seja, a contagem do tempo está relacionada aos fenômenos naturais, à passagem de luas, à estação de chuvas, etc.

Outrossim, vale destacar, com Lúcia Sá (2012), o uso recorrente do termo “contam”, uma característica marcante na obra de Brandão de Amorim para se relacionar com o leitor em uma espécie de “aviso” sobre a perpetuação desse mito como elemento agregador do grupo do qual faz parte. Segundo a autora:

A repetição é usada para dar ritmo às narrativas, mantendo-as mais próximas do discurso oral. Uma das técnicas mais atraentes nesse sentido é o uso constante que Amo-

rim faz do termo ‘contam’ para interromper as frases [...] Essas interrupções também tem a função de lembrar ao leitor que essas histórias não foram inventadas por um indivíduo isolado, mas pertencem a um *corpus* coletivo de conhecimento (SÁ, 2012, p. 264).

A partir dessa citação, compreende-se a recorrente interação realizada por Brandão de Amorim com os leitores de suas *Lendas*, colocando em cena o ato rememorativo dos mitos a cada leitura de suas narrativas. De acordo com essa concepção, o autor traz à luz histórias que destacam vários conhecimentos cosmogônicos acerca da cultura indígena, contados e repassados, não de forma isolada, mas como textos que encenam o protagonismo e relação entre as diversas etnias indígenas dos povos da floresta.

O mito de *Iapinari* evoca uma rememoração do sentido da vida a partir de representações simbólicas como a cura da cegueira do jovem indígena através das revelações em sonho. Dessa forma, a partir do símbolo da luz, presente em vários trechos da narrativa indígena, instaura-se uma concepção de pensamento sob a possibilidade imanente de representação da vida ou de realização da ação do divino para com o humano.

A fim de apresentar uma relação estreita com esse símbolo tratado, consultou-se a obra *Dicionário de Símbolos* (1998), dos autores Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, os quais destacam que:

A luz é relacionada com a obscuridade para simbolizar os valores complementares ou alternantes de uma evolução. [...] Sua significação é que, assim como acontece na vida humana em todos os seus níveis, *uma época sombria é seguida, em todos os planos cósmicos, de uma época luminosa, pura, regenerada* (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2019, p. 567).

A constatação desse pensamento possibilita uma interpretação viável para essa narrativa, na medida em que se evidencia recorrentemente a busca da cura como uma espécie de renascimento. Essa concepção evoca o sentido atribuído em ponto decisivo do mito, através do qual é enunciado que a mãe precisa guardar o segredo da cura da cegueira do filho, a qual havia sido obtida a partir do sumo da ave cancau, como se lê a seguir: “Porque, si contares com que curamos os meus olhos, n’esse dia se sumirá a luz de meus olhos” (p. 256).

A luz, nesse contexto, atua como fenômeno relacionado ao espiritual, a manifestação do divino ou até mesmo como sinônimo da felicidade constatada na figura da mãe em dar à luz o filho e quando se prontifica a encontrar a cura para a cegueira do filho. Essas imagens metafóricas que são projetadas por elementos naturais nas palavras *manhã, sol e luz* atuam como representações simbólicas que indicam nascimento, vida e a divindade a partir da concepção mítica do pensamento indígena.

Não é ocasional que a mãe, respondendo aos olhares curiosos dos povos de outros lugares, afirme que: “O sol mes-

mo deu a luz de seus olhos” (p. 257), apresentando, assim, uma relação de proximidade com o sagrado. Assim, as formas luminosas tomam conta da narrativa, levando-nos a uma compreensão superior daquilo que se identifica numa primeira vista às imagens presentes no mito. Nesse sentido, pode se entender a narrativa *Iapinari* como a representação eminente do desenvolvimento de uma nova concepção de ver e ser no mundo.

A musicalidade também é fortemente marcada na narrativa de *Iapinari*, pois é um assunto constante em várias narrativas míticas. Essas correspondências remetem, em muitos casos, às ações desempenhadas pelos personagens no interior da narrativa, sejam elas relacionadas ao amor, em agradecimento por vitórias em guerras ou como formas de exaltação da vida em contraste com a natureza. Com efeito, lemos na narrativa recolhida:

*Iapinari*, quando viu o Sol pegou logo uma memby, soprou bonito! Toda a gente ouviu a voz da memby, disseram: Quem parece está tocando tão alegre! Vamos ver, escutem como adoça nosso coração. Todos correram logo para casa de *Iapinari*, chegaram lá, viram elle soprando a memby com os olhos direto no Sol (BRANDÃO DE AMORIM, 1987, p. 256).

Essa relação entre a ocorrência da linguagem e a musicalidade também são considerações que apresentam entrelaços e são recorrentes nas estruturas dos mitos recolhidos por Brandão de Amorim, em seus diferentes aspectos. Na con-

cepção de mito proposta por Lévi-Strauss, em sua obra *Mito e significado* (1989), nota-se a inter-relação dos mitos entre si, que dialogam e se complementam, remetendo assim a uma estrutura de uma partitura musical, conforme comparação do próprio antropólogo.

Relativamente ao aspecto da similaridade, a minha convicção era que, tal como sucede numa partitura musical; é impossível compreender um mito como uma sequência contínua. Esta é a razão por que devemos estar conscientes de que se tentarmos ler um mito da mesma maneira que lemos uma novela ou um artigo de jornal, ou seja linha por linha, da esquerda para a direita, não poderemos chegar a entender o mito, porque temos de o apreender como uma totalidade e descobrir que o significado básico do mito não está ligado à sequência de acontecimentos, mas antes, se assim se pode dizer, a grupos de acontecimentos, ainda que tais acontecimentos ocorram em momentos diferentes da História (LÉVI-STRAUSS, 1978, p. 42).

Em outras palavras, o conjunto de narrativas míticas relacionam-se e complementam-se, exigindo do estudioso uma interpretação consistente e atenta para além da superfície do mito, observando os estreitos elos que unem mito e composição musical como elementos de linguagem.

Em seguimento com essas complementações, observa-se nas palavras destacadas pelo autor que:

Se tentarmos entender a relação entre linguagem, mito e música, só o podemos fazer utilizando a linguagem como ponto de partida, podendo- se depois demonstrar que a música, por um lado, e a mitologia, por outro, têm origem na linguagem, mas que ambas as formas se desenvolveram separadamente e em diferentes direções: a música destaca os aspectos do som já presentes na linguagem, enquanto a mitologia sublinha o aspecto do sentido, o aspecto do significado, que também está profundamente presente na linguagem (LÉVI-STRAUSS 1989, p. 49).

A proximidade entre a música e o mito é visivelmente marcada na narrativa *Iapinari*, nos trechos em que o personagem, como forma de agradecimento pela cura de sua cegueira, resolve tocar seu memby. A música, nesse sentido, aparece como um elemento de conexão para um novo estado de espírito. Nesse caso, em forma de agradecimento pela cura da cegueira, pois, ao tocar alegremente seu instrumento, o personagem evoca uma nova relação de ser vivente no mundo. Além disso, o jovem também desperta atenção de algumas jovens indígenas de outras terras pela sonoridade agradável de seu instrumento, levando-as ao seu encontro.

O pensamento de Lévi-Strauss, em sua obra *Antropologia estrutural* (2008), dialoga acerca da estrutura dos mitos e seu processo de tradução. Nesse sentido, segundo o autor, compreende-se que as implicações estruturais da linguagem que comporta o mito podem “descolar-se” e o valor do mito manti-



do independente da tradução, rompendo com o pensamento da fórmula “*traduttore, traditore*” pela qual atribuiria ao tradutor a questão da traição.

Permitam-me abrir aqui um breve parêntese, para ilustrar com uma observação a originalidade que o mito apresenta em relação a todos os demais fatos linguísticos. O mito poderia ser definido como modo do discurso em que o valor da fórmula *traduttore, traditore* tende praticamente a zero. Quanto a isso, o lugar do mito, na escala dos modos de expressão linguística, é oposto ao da poesia, por mais que se tenha procurado aproximá-los. A poesia é uma forma de linguagem extremamente difícil de traduzir em outra língua, e toda tradução acarreta deformações múltiplas. O valor do mito, ao contrário, permanece, por pior que seja a tradução. Por mais que ignoremos a língua e a cultura da população em que foi colhido, um mito é percebido como mito por qualquer leitor, no mundo todo. A substância do mito não se encontra nem no estilo, nem no modo de narração, nem na sintaxe, mas na história que nele é contada. O mito é uma linguagem, mas uma linguagem que trabalha num nível muito elevado, no qual o sentido consegue, por assim dizer, descolar do fundamento linguístico no qual inicialmente rodou (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 225).

O valor do mito conforme se observa na citação destacada estaria assegurado a partir da história que se é narrada,

não excluindo os aspectos da linguagem, porém ressalta seu caráter superior através da elevação de seu sentido. Com base nessa abordagem teórica percebe-se que as especificidades do mito estão diretamente ordenadas e formuladas através de uma organização de imagens que se complementam e se constituem na base da enunciação. Essas definições atribuem à história narrada uma relação particular com as vivências e pensamento difundidos a partir de seus povos.

O desfecho da narrativa aponta o rompimento do segredo do filho a partir do convencimento da mãe de casar-se com o guerreiro da outra terra. Em seguimento à composição e tecido da história contida na narrativa mítica *Iapinari*, percebe-se o envolvimento e o desejo presentes na figura da mãe do jovem indígena, resultado este ocasionado pela proposta de casamento do guerreiro vindo de outras aldeias indígenas sob custo de revelação do segredo da cura da cegueira do filho.

Desse modo, a passagem citada na narrativa indígena pode ser compreendida, também, por uma visão dos estudos sobre a figura do estrangeiro, aquele que se encontra fora, no campo da exterioridade e, também, sob a ordem do desconhecido, daquilo que é estranho. Ainda assim, a narrativa também abre espaço para uma compreensão sobre a representação do desejo da mãe, que por sua vez é motivo culminante no desfecho presente na narrativa.

Como a mãe de *Iapinari* já estava doida pelo moço, a esse moço contou logo com que *Iapinari* se tinha curado. *Iapi-*

nari sentiu imediatamente no meio da festa ir-se apagando a luz dos olhos. No mesmo instante elle saiu da casa, veio tocando, pulou no rio, onde todos o viram sumir, calar também a sua memby (BRANDÃO DE AMORIM, 1987, p. 257).

O Mito de Iapinari se configura em caráter etiológico, ou seja, designa uma narrativa que explica a origem do lugar que é descrito nas linhas finais da narrativa: “Um dia o pajé, no meio da noite, fez apparecer Iapinari na cachoeira do Taiassu, ahi elle tocou sua memby, depois calou-se; Ahi já ficou pedra” (BRANDÃO DE AMORIM, 1987, p. 258). Dessa forma entende-se que:

Um mito originário é sempre uma etiologia existencial. Procura interpretar o modo de ser do homem, reconduzindo-o às estruturas de sua constituição e de sua origem na existência. Daí, o modo de ser, que nos, apresenta como presente, não ser originariamente um determinado presente histórico. É tão antigo como a história. Algo que é e sempre foi como é por mais que se recue no tempo, é explicado pelo vigor de um destino que estrutura a dimensão vertical da existência e por isso remonta para além de toda memória histórica (LEÃO, 1971, p. 51).

É possível, assim, traçar uma noção simbólica evidenciada na narrativa mítica de *Iapinari*, que está relacionada de

forma constante com os elementos presentes na natureza, seja através da passagem de relato da cura do jovem indígena, ou até mesmo no desfecho do mito como uma forma transcendente. Assim, de acordo com os registros e menções finais ao jovem Iapinari são constatadas articulações com os fenômenos presentes na natureza conforme se alicerça o pensamento indígena de pertencimento e ligação direta com os elementos da natureza. Nesse sentido, é através dos feitos Xamânicos de um pajé, que, segundo a narrativa, encontraríamos o que hoje seria a Cachoeira do Taiassu ou Porco do matto, onde estaria localizada a pedra em que o jovem teria se transformado.

Conforme foi verificado e constatado ao decorrer da leitura do mito de *Iapinari*, percebemos não somente a difusão de uma história narrada casualmente, mas, sim, uma rememoração da vivência indígena a partir da concepção do ambiente e da relação familiar. É nesse núcleo íntimo da constituição familiar que as noções de luto, desejo e morte são fortemente acentuadas, porém ressignificadas de acordo com o pensamento indígena, não simplesmente como termos relacionados ao fim, mas como configurações de continuidade, permanência e pertencimento ao meio ao qual estão constantemente interligados.

## **Considerações finais**

Conforme discutido nesta pesquisa, diversas foram as contribuições das narrativas de Antônio Brandão de Amorim

para o conhecimento do universo mítico dos povos da floresta. A importância e prestígio de seus textos se consolidaram como fonte fundamental para o processo criativo de grandes obras da literatura nacional sobretudo no modernismo brasileiro.

A forte influência da obra de Brandão de Amorim sobre os modernistas da Semana de 22, sobretudo sobre o escritor Raul Bopp, é destacada no trabalho de Trusen (2018, p. 87-88):

A referência de Bopp aqui é a recolha no *Lendas em nheengatu e em português*, publicada postumamente em 1928. Com o trecho, destacamos a importância desta obra realizada por Antônio Brandão de Amorim, amazonense nascido em 1865 que, tendo feito seus estudos de medicina em Portugal, retornou, após o falecimento do pai, passando a trabalhar com João Barbosa Rodrigues, então diretor do Museu Botânico de Amazonas. Ali, Amorim trava conhecimento com Maximiano José Roberto e com o Conde Ermano di Stradelli, estudiosos da flora, fauna e línguas do país, e passa a viajar pelas águas e terras em volta do Rio Negro, como descreve o editor da obra: “Nos seus dias de férias mettiase numa canôa e, em companhia de Maximiano, já remancho, já pegando o jacumã lá se iam visitar as malocas, em sua língua, a conhecer sua flora medicinal e sua aplicação” (AMORIM, 1978, p.17). O comentário enaltece a obsessão desses viajantes de fins do século XIX e primeiras décadas da centúria seguinte pela pesquisa dos costumes e línguas indígenas, bem como pela flora e fauna amazônicas.

Essas observações da autora destacam a influência do escritor Raul Bopp, que também se interessa e se inspira nas nar-

rativas de Brandão de Amorim para a gênese de sua obra *Cobra Norato*, publicada em 1931. Assim, Bopp ressalta que as características encontradas nas *Lendas em nheengatu e em português* são inéditas e precursoras para o campo da literatura brasileira. A precisão e autenticidade no tratamento com a linguagem refletem o ineditismo no que tange à difusão de histórias de proveniência indígena no país.

Além disso, Brandão de Amorim pode ser considerado um marco para o estudo da literatura amazonense. Sua obra permite vislumbrar diversas relações através do contato com as histórias, mitos, lendas, contos e fábulas dos grupos indígenas do interior da Amazônia.

Em contradição ao pensamento colonizador, mantém-se em Brandão de Amorim a premissa da promoção e divulgação dessas narrativas que outrora pertenciam ao campo da oralidade e por serem posteriormente traduzidas da Língua Geral da Amazônia – o Nheengatu –, para a língua portuguesa, fertilizaram a literatura brasileira.

## Referências

BRANDÃO DE AMORIM, A. **Lendas em Nheengatu e em Português**. Manaus: Fundo Editorial ACA, 1987.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de Símbolos (mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números)**. 32. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2019.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1972.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. A Hermenêutica do Mito. **Arquivo brasileiro Psic. apli.**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 2, p. 45-57, abr./jun. 1971. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/abpa/article/download/16714/15521%2C> Acesso em: 9 dez. 2021.

LÉVI-STRAUSS, Claude. “A Estrutura dos mitos”. *In: Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mito e Significado**. Lisboa: Edições 70, 1989.

SÁ, Lúcia. **Literaturas da floresta**: textos amazônicos e cultura latino-americana. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

TRUSEN, Sylvia Maria. “Maravilhoso e alteridade no Cobra Norato, de Raul Bopp e na recolha de Antonio Brandão de Amorim, lendas em nheengatu e em português”. *In: GARCIA, Flavio; GAMMA-KHALIL, Marisa M.; ROSSI, Aparecido (org.) Vertentes do insólito ficcional II: Ensaaios*. Rio de Janeiro: Dialogarts, 2018.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e religião na Grécia antiga**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

# SABERES DE MESTRES CARPINTEIROS NAVAIS: EUROPEIZAÇÃO E SILENCIAMENTO EM FONTES DOCUMENTAIS DO PERÍODO COLONIAL

Paulo Roberto do Canto Lopes<sup>[1]</sup>

Francisco José Oliveira da Silva<sup>[2]</sup>

José Guilherme dos Santos Fernandes<sup>[3]</sup>

## **Introdução e justificativa**

Vigia de Nazaré, município localizado na microrregião do Salgado, no estado do Pará, e 77 km distante da capital, Belém, é uma das diversas cidades da região amazônica onde a navegação faz parte do cotidiano da população. Todo o seu entorno é cercado e banhado por diversos rios e igarapés, como o

---

[1] UFPA, Brasil. Doutor em Arqueologia (Museu Nacional/UFRJ, 2016). Professor convidado do Programa de Pós-Graduação em Estudos Antrópicos da Amazônia (PPGEAA/UFPA) e membro do COLINS (Colaboratório de Interculturalidades, Inserção de Saberes e Inovação Social)/UFPA. E-mail: paulocanto6@gmail.com

[2] UFPA, Brasil. Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Estudos Antrópicos da Amazônia (PPGEAA/UFPA). E-mail: foliveiraa@hotmail.com

[3] UFPA, Brasil. Doutor em Letras (UFPB, 2004). Professor associado da Universidade Federal do Pará e do Programa de Pós-Graduação em Estudos Antrópicos na Amazônia (PPGEAA/UFPA) e coordenador do COLINS (Colaboratório de Interculturalidades, Inserção de Saberes e Inovação Social)/UFPA. E-mail: mojuim@uol.com.br



rio Guajará Mirim, com 20 km navegáveis, que banha a cidade. Ele vem da baía do Sol, passa entre o continente e a ilha de Colares e sai na baía do Marajó, na direção do Oceano Atlântico. A sede do município é cortada pelos igarapés Rocinha e Tujal. Tanto os rios quanto os furos e igarapés de Vigia têm navegação intensa. A existência de estaleiros artesanais, onde barcos que navegam os rios da região são construídos, está diretamente ligada à presença de rios e igarapés, pois, com a finalização da montagem, a embarcação é colocada na água e, posteriormente, colocada em uso. Segundo Ximenes (1992, p. 62):

A arquitetura dos estaleiros, chamados na área rural de telheiros, é adaptada em tamanho, forma e localização às condições amazônicas. São sempre armados às margens dos rios para facilitar as experiências, isto é, “a queda da embarcação na água” que, normalmente, vão ancorar em portos de baixa infraestrutura.

As características geográficas e historiográficas do município de Vigia, assim como a importância das embarcações no cotidiano da população, das quais dependem a pesca e o transporte de pessoas e mercadorias na região, são aspectos essenciais para compreendermos a pesquisa documental e bibliográfica que será apresentada neste artigo, assim como a sua importância para as pesquisas de campo que serão desenvolvidas no município, iniciando-se pelo estaleiro do mestre Jesus, um dos mais antigos ainda em funcionamento, localizado na

vila de Itapuã, às margens do rio Arapiranga, que atravessa o centro urbano de Vigia.

O presente artigo traz o resultado de pesquisas iniciadas em 2011 e sua retomada no ano de 2021, momento a partir do qual um novo levantamento bibliográfico e documental tem sido realizado, e cuja retomada de pesquisas de campo poderão compor a história da construção de embarcações na Amazônia e a herança deixada pelos povos indígenas com novas informações.

## **Objetivos**

A pesquisa bibliográfica e documental aqui apresentada tem sido realizada com o objetivo de embasar nossos estudos com informações históricas, a partir de obras secundárias e primárias, que nos permitam entender a forma como o conhecimento indígena foi explorado durante a ação colonizadora na Amazônia<sup>[4]</sup> - neste caso, os saberes sobre a fabricação de canoas e o conhecimento de vias navegáveis -, dos quais os povos nativos se utilizavam há séculos e que passaram a ser empregados compulsoriamente pelo colonizador. Os mestres carpinteiros que fabricam embarcações na Amazônia são herdeiros desses saberes que vêm sendo transmitidos de geração em geração até os dias atuais.

---

[4] Neste caso, nos descimentos e resgates, ações de aprisionamento e destribalização muito citadas nas fontes até agora pesquisadas.

Assim sendo, o presente estudo objetiva responder às seguintes questões:

1. O que falam as obras secundárias e os documentos primários sobre a atividade de carpinteiros navais durante o período colonial na Amazônia, neste caso, os povos indígenas que possuíam o conhecimento necessário à fabricação de canoas?
2. Como a experiência local, ou seja, os saberes de povos indígenas sobre a construção artesanal de embarcações e penetração na região, estão presentes nas fontes até agora pesquisadas, considerando-se também o período de estabelecimento colonial efetivo na Amazônia?
3. A visão que é expressa nas fontes é a de um modelo eurocêntrico? Se sim, faz-se necessário revisar a história dos saberes sobre a confecção artesanal de embarcações na Amazônia a partir das fontes documentais?

## **Materiais e métodos**

A pesquisa desenvolvida sobre os saberes de mestres carpinteiros teve início a partir de um levantamento bibliográfico e documental realizado em obras secundárias e primárias. No que se refere à pesquisa bibliográfica, até o momento foram analisadas obras secundárias sobre o Período Colonial na Amazônia (AZEVEDO, 1999; BETTENDORFF, 2010; CRUZ, 1973; DANIEL, 2004; DIAS, 1970; ILDONE,

1991; MEIRA FILHO, 1976; RAIOL, 1970) e sobre a técnica tradicional da fabricação de canoas por povos indígenas (XIMENES, 1992). A pesquisa documental foi realizada em documentos primários analisados em códices do Arquivo Público do Pará (BRPAAPEP.SC.RC.CO0001; BRPAAPEP.SC.TARPEA.CO0002; BRPAAPEP.SC.CRP.CO0004), na busca de informações sobre a utilização do conhecimento indígena nas ações de exploração durante o período colonial, tanto através da construção de barcos quanto do conhecimento que possuíam da floresta.

Para tanto, foram analisadas Correspondências de Diversos com o Governo entre a metrópole e o Pará nesse período. No que se refere à forma como o conhecimento indígena na fabricação de embarcações é abordado nos documentos, temos buscado como embasamento teórico obras que tratam da colonialidade do saber, ou seja, o caráter eurocêntrico presente nas narrativas do colonizador em detrimento do saber nativo explorado durante a colonização (TROUILLOT, 2016; QUINTERO; FIGUEIRA; ELIZALDE, 2019).

## **Resultados e discussões**

Os saberes dos mestres carpinteiros representam técnicas artesanais tradicionais, aprendidas através da observação e da experimentação, em que a construção artesanal de embarcações é cercada de um complexo processo de planejamento e

execução que implica desde a extração de madeira até o deslocamento final da embarcação para o uso. Segundo Teixeira (1992, p. 21), em seu estudo sobre a ciência e a tecnologia que envolve o processo de elaboração de embarcações: “Vale dizer, portanto, que essas sociedades acumularam durante milênios de interação energética entre si e com o meio, um SABER, um PENSAR e um FAZER que se constituem em patrimônio da cultura e da sociedade”.

No que se refere ao conhecimento acumulado durante séculos, não podemos deixar de destacar a herança deixada pelos povos indígenas, em que a mescla de seu conhecimento com o elemento europeu no período da colonização – momento no qual se deu o contato entre índios e europeus -, definiu traços que permanecem vivos entre nós e que são plenamente verificáveis. Ao se remeter à questão das técnicas indígenas, Souza afirma que:

Uma das matrizes formadores do Brasil-Nação é, sem dúvida, aquela que foi herdada da cultura indígena encontrada pelo explorador luso-europeu nos anos posteriores ao Descobrimento. Os traços dessa matriz vão surgir no modo de vida do Período Colonial e persistir até a atualidade em populações caboclas, sertanejas, caipiras e caiçaras (Souza *apud* XIMENES, 1992, p. 21).

No que diz respeito à técnica, a autora demonstra a complexidade que envolve a confecção de canoas dos povos

indígenas. É necessário notar que a prática tradicional de fabricação dessas embarcações foi muito importante para compor os saberes que mestres carpinteiros navais possuem ainda hoje sobre a vegetação nativa de grande porte e a primazia de determinados tipos de árvores úteis à fabricação de barcos.

A confecção dessas canoas exige a participação de vários homens: primeiro, a canoa é talhada a machado na casca do jatobá, sem derrubá-lo. Isso era feito depois de serem erguidos andaimes em torno da árvore, para que o trabalho pudesse ser executado. Depois de cortado o feitiço da canoa, a casca era destacada do tronco pela introdução de cunhas. Uma vez desprendida a casca, ela era aquecida, tornando-se maleável, o que permitia levantar as bordas da proa e da popa. Os tupis da costa brasileira, na época do Descobrimento, construíam canoas de cerca de 13 metros de comprimento e chegavam a avançar com elas duas milhas mar a dentro (SOUZA, 1994, p. 44).

Nesse sentido, incorporam-se o conhecimento indígena e o lusitano enquanto mistura de elementos contributos que caracterizam as embarcações da Amazônia. Os barcos construídos nos estaleiros artesanais de Vigia, através do trabalho de mestres carpinteiros navais, representam a herança de ambas as tradições, sendo eles indivíduos que guardam esses saberes. Para Ximenes (1992, p. 61):

O conhecimento náutico dos colonizadores que aqui chegavam, se mesclava com aquele saber que não era fundamentado na ordem lógica de conceitos gerais mas que permitiu à população uma grande descrição da conformação geográfica da Amazônia, da posição dos astros, que constituem um ponto de referência para a navegação e um profundo conhecimento da principal matéria-prima das embarcações de então - a madeira, cujas espécies foram divididas em: de boa qualidade para obras vivas (aquelas que ficam mergulhadas e que por isso necessitam ser resistentes à umidade e ao ataque dos turus) e para obras mortas (as que ficam sobre a água, chamadas também de superestruturas e que exigem madeiras fáceis de moldar, proporcionando um bom acabamento).

A pesquisa em documentos primários mostra-nos a intensa utilização das canoas nas expedições que adentravam os rios em busca de índios que posteriormente deveriam ser convertidos ao cristianismo e adaptados ao trabalho durante o Período Colonial na Amazônia. Podemos perceber, através desses documentos, que as canoas fabricadas a partir de técnicas indígenas tiveram papel importante na penetração dos europeus na floresta e, por conseguinte, nas diversas regiões ribeirinhas do Pará, haja vista que os índios que as remavam eram conhecedores da região e das formas de penetração através de vias como rios, furos e igarapés.

O trecho abaixo, em carta assinada pelo capitão-geral do estado do Maranhão, João de Abreu Castelo Branco, datada de

27 de novembro de 1741, fala do momento em que índios são capturados em uma aldeia para remarem as canoas, trazendo também informações que atestam a presença de padres missionários a serviço da Coroa Portuguesa.

Ordeno ao dito cabo que saindo do Porto desta cidade vá direto às aldeias de repartição aonde tirará os índios necessários para remarem as Canoas da sua conserva *i* recomenda aos padres missionários como matéria importante ao serviço de sua majestade a sua real fazenda não ponham a menor dificuldade em contribuir com todos os índios que forem necessários para a referida expedição e quando injustamente se chega reneguem os ditos índios obrará o dito cabo na forma declarada do capítulo segundo do regimento como foi o capitão mor José Miguel Aires (CÓDICE 02, p. 69).

Os resgates, ou seja, o aprisionamento dos índios retirados à força de suas aldeias, eram feitos em grande número de canoas, haja vista a necessidade de transportar pessoas e mantimentos para a cidade, neste caso, Belém.

(...) a nenhuma das referidas pessoas consistirá o dito cabo que façam resgates sem que primeiro lhe mostre com toda a clareza ter em Canoas e mantimentos suficientes para poderem remeter para esta cidade as pessoas resgatadas sem o menor perigo de que possam perecer na viagem por



falta de mantimentos ou por virem tão juntas e amontoadas na canoa que *ajam* de abafar ou morrer por esta causa (CÓDICE 02, p. 74).

A necessidade de uso de número grande de embarcações para os resgates fica mais evidente no documento a seguir, assinado pelo secretário de estado José Gonçalves da Fonseca, em 31 de dezembro de 1738, no qual expressa sua preocupação com a acomodação e alimentação dos índios resgatados.

(...) e porquê da ambição de fazer muitos resgates sucede meterem nos por largo tempo em Currais aonde morrem ou sofrem a necessidade ou remeterem os desordenadamente em embarcações aonde vem apertados e *Affitos* de sorte que por esta coisa e pela falta de alimento parece a maior parte deles antes de chegar a essa cidade Não consistirá ao dito cabo que se façam de cadáver mais resgates que aqueles para que comodamente houver embarcações e mantimentos e para que mais cabalmente se possa evitar a desordem e inumanidade que se pratica desta matéria mandará o dito cabo fazer arqueação das Canoas e isto é medirem se e fazer esse a avaliação dos índios que comodamente se pode embarcar em cada uma das Canoas A qual arqueação será feita por 2 homens práticos e inteligente *dentes*[?] e dela se fará um termo que ficará registrada em um soldado [?] e dele se me remeterá cópia [?] pelo cabo de cada canoa o qual não poderá receber nela mais número

de pessoas que as que forem permitidas pela dita arqueação com a comercialização de que procederei a castigo contra os que obrarem o contrário ou para isso concorrerem (CÓDICE 02, p. 74-75).

Podemos inferir, a partir dessas informações, que o conhecimento de povos indígenas se fazia presente e era explorado de acordo com os interesses da metrópole lusitana, cuja presença de colonizadores na Amazônia ditava as formas de exploração dos recursos humanos e naturais da região. Esses saberes - a fabricação de tipos específicos de canoas com calado e formato adequados para adentrar cada vez mais o interior da floresta por rios, igarapés e furos, e capazes de suportar o transporte de um considerável número de pessoas -, permanecem vivos entre os mestres carpinteiros navais e estão diretamente ligados ao meio ambiente, aos tipos de árvores adequadas à fabricação de barcos e ao conhecimento de vias navegáveis.

No entanto, embora a contribuição do conhecimento indígena na fabricação de embarcações seja evidente, sendo essa herança uma das matrizes dos saberes de mestres carpinteiros navais, é possível perceber, a partir do levantamento bibliográfico e documental, que o conhecimento indígena na construção das canoas utilizadas em atividades de exploração de recursos naturais e humanos durante a colonização, como no casos dos resgates e descimentos, não tem sido citado nos documentos que até agora vêm sendo pesquisados.

Esse aspecto aponta para o que Trouillot (2016) identifica como sendo a negação da memória de atores históricos. Ainda que tenha ocorrido interação entre mestres vindos de Lisboa e índios, o que certamente deve ter contribuído para o repasse do conhecimento da construção naval, a participação da mão de obra indígena na construção dos barcos foi apagada dos documentos históricos. As referências ao trabalho indígena são sempre ligadas ao trabalho forçado, seja durante os descimentos, os resgates e mesmo durante a exploração dos recursos naturais da Amazônia. Deparamo-nos, então, com uma forma de colonialidade do saber, que apresenta a experiência local europeia como modelo normativo a ser seguido e como o único válido. Segundo Trouillot (2016, p. 89-90):

As desigualdades experimentadas pelos atores conduzem a um poder desigual na inscrição de traços históricos. As fontes baseadas nesses traços, por sua vez, privilegiam alguns eventos em detrimento de outros, nem sempre os mesmos que privilegiam os atores. Fontes são, portanto, instâncias de inclusão, cujo contraponto é obviamente aquilo que é excluído. Isso já deve ser bastante evidente para aqueles de nós que aprenderam (mais recentemente, porém, do que gostamos de lembrar) que fontes implicam escolhas. Mas a conclusão que tendemos a extrair – que algumas ocorrências têm a capacidade (física, insisto) de entrar para a história e se tornar um “fato” em primeiro plano, enquanto outras não a têm – é genérica demais e, em última instância, sob sua

forma ecumênica, inútil. Que algumas pessoas e coisas estejam ausentes *da* história, como que perdidas para o mundo do conhecimento possível, é muito menos relevante para a prática histórica do que o fato de algumas pessoas e coisas estarem ausentes *na* história e de ser essa mesma ausência constitutiva do processo de produção histórica. [...].

Podemos citar outras duas fontes secundárias em que a “negação da memória” dos povos indígenas na sua contribuição para a fabricação de embarcações fica evidente. Elas tratam da construção de uma Casa das Canoas em Belém, fato que “representaria fator de prosperidade ou, pelo menos, de avanço na aplicação de serviços públicos beneficiando a população de Belém” (MEIRA FILHO, 1976). Foi durante a administração de Alexandre de Sousa Freire e por sua determinação direta que:

[...] nas margens do rio, em local próximo à foz do Piri e ao lado oriental da fortaleza, manda o governador construir casas e telheiros apropriados para o abrigo das embarcações de serviço, de seu pessoal remeiro, de mercadorias, armamentos, munições, instalações essas que ainda não existiram e cuja utilidade, então, era das mais consideráveis. Situadas não muito distantes do centro da cidade, ficavam em frente ao Palácio, guardadas as proporções entre a sede do governo e o litoral.

Assim, Belém ganhava a sua Casa das Canoas que tão bons serviços prestaria à administração, ao transporte de

funcionários e gêneros de toda espécie. A cidade edificada em um estuário de gigantescas latitudes, necessariamente, a embarcação era o veículo de maior importância para os negócios do governo em tudo quanto dissesse respeito às comunicações com os outros pontos da Capitania, no transporte de mercadorias, nas conquistas longínquas, nas visitas às aldeias ribeirinhas, enfim, para um sem número de atividades particulares e administrativas na direção do poder público.

A Casa das Canoas, por assim dizer, seria, na época, a função de nossa atual gare ferroviária, a estação rodoviária, o porto ou aeroporto que, modernamente, nos conduzem em qualquer direção a todos os sentidos de nossas atividades, como centros operacionais de transporte (MEIRA FILHO, 1976, p. 486).

Essa Casa de Canoas abrigaria também carpinteiros especializados na construção naval, cujo trabalho seria o da fabricação de vários tipos de embarcações, inclusive aquelas que fariam conexão entre Belém e a metrópole portuguesa. O trecho abaixo traz informações sobre a mão de obra vinda de Lisboa:

Enquanto isso, o Governador Mello e Castro daria início à instalação do primeiro Arsenal do Grão-Pará, usufruindo os bens deixados pelos religiosos de São Boaventura - Padres da Conceição da Beira e Minho – que haviam erguido seu hospício e capela na região ocidental da cidade, como

estudamos anteriormente, o local escolhido pelo Governador não poderia ser melhor, junto ao encontro das duas bacias (Guamá e Guajará), ideal para o funcionamento de um estaleiro que, em seu tempo, se tornaria um dos principais do país.

Para perfeita função do novo Arsenal, importa o Capitão-General, de Lisboa, gente especializada em construções navais, mão-de-obra da melhor espécie existente na Ribeira das Naos e que se destinaria a construir embarcações próprias para longo curso e a travessias oceânica de Belém a Lisboa. Nossas madeiras, variedades e resistência, levariam o governante a promover no Grão-Pará a primeira construção de uma Nau que, verdadeiramente, levasse ao Reino as riquezas do vale, em transporte próprio, projetado e construído na capitania amazônica (MEIRA FILHO, 1976, p. 613).

Cruz (1973) também apresenta informações sobre a construção do estaleiro e sobre a mão de obra vinda de Lisboa para a construção naval. Segundo informa:

Elucida Baena que o Governador Manoel Bernardo de Melo e Castro, em julho de 1761 escolheu a RIBEIRA e praia do HOSPÍCIO DE SÃO BOAVENTURA para ali instalar o ESTALEIRO da primeira nau que se iria construir. Mandou levantar o telheiro e as oficinas para a construção naval. De Lisboa vieram os operários especializados para a RIBEIRA DAS NAUS.

A primeira embarcação construída ali teve o nome de BELÉM, destinada para as viagens entre o Pará e Portugal (CRUZ, 1973, p. 229).

Afirma ainda que:

Em pouco tempo, Belém possuiria um dos mais aparelhados estaleiros do país. Obras civis surgiram no interior do velho Convento de São Boaventura. Ceddo, a Corte colheira os louros dessa iniciativa, fixando Mello e Castro, naquele admirável local, seu Arsenal que permaneceria através dos tempos, como área militar da Marinha, até hoje utilizada com a mesma finalidade. Ontem, a Real Armada de Portugal teria ali uma de suas mais importantes dependências; hoje, perdura, ainda, o mesmo espírito, e primitivas construções conventuais resistem e contribuem ao êxito da nossa Marinha, ao lado de edificações modernas que compõem as principais instalações do Distrito Naval, sediado em Belém do Pará.

A 7 de junho de 1761, Mello e Castro inicia a construção da “Nao Belém”, por ordem de Sua Majestade, obra naval complementada pela “Nao São José”, ambas, de interesse do Reino. Veremos a duração desses trabalhos que, em cinco anos, alcançaram o mês de outubro de 1766, para seu término (CRUZ, 1976, p. 614).

A partir das citações acima, fica evidente o caráter eurocêntrico nas narrativas presentes nas fontes primárias e obras

secundárias, na medida em que a contribuição dos povos indígenas na fabricação de embarcações é silenciada em detrimento do conhecimento do colonizador como atributo normativo a ser assimilado. Para Quintero, Figueira e Elizalde (2019, p. 7):

Nesse sentido, o eurocentrismo funciona como um *locus* epistêmico de onde se constrói um modelo de conhecimento que, por um lado, universaliza a experiência local europeia como modelo normativo a seguir e, por outro, designa seus dispositivos de conhecimento como únicos válidos.

No entanto, embora a contribuição do conhecimento indígena tenha sido silenciada nos documentos escritos pesquisados, o uso constante de canoas, assim como o conhecimento da floresta e de vias navegáveis, é evidência clara da utilização do saber indígena, do qual a empresa colonizadora dependia para seu pleno funcionamento.

## **Considerações finais**

A pesquisa bibliográfica e documental aqui apresentada aponta para estudos decoloniais a partir do momento em que, partindo de uma revisão historiográfica, nos permite contrastar informações sobre a utilização e apropriação do saber indígena pelo colonizador – imprescindíveis para a efetiva dominação sobre a região – com as narrativas presentes



nas fontes pesquisadas. Nesse sentido, estudos nessa categoria nos permitirão lançar luz sobre a forma como os saberes indígenas, dos quais os mestres carpinteiros são guardiões e herdeiros, são silenciados nos documentos escritos do Período Colonial da Amazônia. Esse conhecimento ancestral está presente ainda hoje na sociedade, tendo sido repassado de geração em geração, permanecendo entre os mestres carpinteiros navais construtores de diversos tipos de embarcações, como o mestre Jesus, do município de Vigia, no Pará, onde pesquisas de campo serão desenvolvidas.

Os documentos primários e as fontes secundárias aqui citados evidenciam formas de dominação da metrópole sobre a região amazônica. Nos documentos primários encontrados nos códices do Arquivo Público do Pará, os indígenas são citados como mão de obra para o trabalho forçado, tendo o seu trabalho artesanal, especializado (a construção de canoas), apagado; nas obras secundárias, são citados mestres carpinteiros vindos da Europa, porém, o saber local, do qual os colonizadores se utilizaram para efetiva exploração dos recursos naturais e humanos da floresta, foi silenciado, caracterizando a europeização presente nas fontes.

Esses fatores nos levam a deduzir que a condição de subordinação, exploração, dominação e inferiorização imposta pelos colonizadores, provocou o silenciamento desses atores históricos nos documentos. Nesse sentido, acreditamos que as pesquisas de campo em estaleiros artesanais do município de Vigia poderão contribuir com informações para compor a his-

tória da carpintaria naval na região, haja vista que o município é um dos mais antigos da região amazônica, sendo também um polo onde a fabricação de embarcações e o repasse dos saberes de mestres carpinteiros permanecem vivos.

## Referências

ARQUIVO PÚBLICO DO PARÁ. Copiado de Correspondências de Diversos com o Governo, (Manuscrito). Códice 001.

ARQUIVO PÚBLICO DO PARÁ. Copiado de Correspondências de Diversos com o Governo, (Manuscrito). Códice 002.

CRUZ, Ernesto. **História de Belém**. Coleção Amazônica – Série José Veríssimo. v. 1. UFPA, 1973.

LOPES, Paulo Roberto do Canto; FERNANDES, José Guilherme dos Santos; SILVA, Fernando Monteiro da. Povo do mangue: antropização e vestígios arqueológicos na península odivelense. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 14, n. 1, p. 265-289, jan./jul. 2020.

MEIRA FILHO, Augusto. **Evolução Histórica de Belém do Grão-Pará**. 1. ed. 1976.

QUINTERO, Pablo; FIGUEIRA, Patrícia; ELIZALDE, Paz Concha. **Uma breve história dos estudos decoloniais**. Edição Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriant, 2019.

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silenciando o passado: poder e a produção da história**. Curitiba: Huya, 2016.

XIMENES, Joaquina Barata Teixeira (org.). **Embarcações, homens e rios na Amazônia**. Belém: UFPA, 1992.



# FESTIVAL, FESTIM E A PATRIMONIALIZAÇÃO DO BOI DE MÁSCARAS

José Guilherme dos Santos Fernandes<sup>[1]</sup>

Rondinel Aquino Palha<sup>[2]</sup>

Paulo Roberto do Canto Lopes<sup>[3]</sup>

## Introdução

Nos dias 10, 11 e 12 de dezembro de 2021 ocorreria o 41º Festival do Caranguejo da cidade de São Caetano de Odivelas, na região do Salgado paraense, declarado patrimônio de natureza imaterial do estado desde a Lei 8063/2014. Duas semanas antes da realização, o Festival foi cancelado em função do recrudescimento de infecções por Covid-19 e a iminência do avanço da nova variante, oriunda da África do Sul, denominada Ômicron. Todavia, cabem algumas considerações sobre a proposição dessa versão do Festival, uma vez que, mesmo com uma nova gestão municipal, estabelecida a partir de

---

[1] Docente do PPGEAA/UFPA; coordenador do grupo de pesquisas e ações colaborativas COLINS/UFPA; vice-coordenador do PPGEAA; bolsista produtividade PQ2/CNPq.

[2] Discente do PPGEAA/UFPA; pesquisador do grupo de pesquisas e ações colaborativas COLINS/UFPA; ativista cultural.

[3] Docente do PPGEAA/UFPA; pesquisador do grupo de pesquisas e ações colaborativas COLINS/UFPA; técnico em arqueologia do Museu do Estado do Pará/Secult.

2021, velhas práticas do uso do recurso público, assim como da compreensão do que seja cultura e patrimônio locais, foram suscitadas, o que é apanágio deste estudo.

O Festival do Caranguejo surgiu de iniciativa da comunidade católica odivelense, pelos idos dos anos 1980, depois passou a ser tomado como bem de toda a municipalidade, dado o significado simbólico do crustáceo, que deixou de ser somente um meio de alimentação e sobrevivência e passou a ser considerado elemento de identificação dos odivelenses: não é incomum nas feiras da capital do estado haver referência ao caranguejo grande e gordo daquele município, disputado nas primeiras horas do dia por exultantes consumidores da iguaria. Mas se o caranguejo odivelense faz tanto sucesso, a ponto de existir um Festival em sua homenagem há mais de 40 anos, o mesmo não se pode dizer dos trabalhadores extrativistas, herdeiros de ancestrais indígenas, que são responsáveis pela grande produção do crustáceo, executando atividade extremamente insalubre que é o extrativismo nos manguezais. Vejamos as razões!

Existe referência a São Caetano de Odivelas, como Lugar Odivelas, desde meados do século XVIII, no Arquivo Ultramarino Português, em Lisboa, mas a existência do território odivelense provavelmente data de período bem anterior, em razão de as reduções jesuíticas terem origem em antigos aldeamentos indígenas. Além disso, recentes pesquisas arqueológicas (desde 2018), implementadas pelo Grupo de Pesquisas e Ações Colaborativas COLINS, da Universidade Federal do Pará, apontam para a presença de grande quantidade de frag-

mentos cerâmicos em pelo menos onze sítios no município, que são datados do período pré-colombiano e histórico (LOPES; FERNANDES; SILVA, 2020).

A localização geográfica da cidade demonstra que foi instalada em posição privilegiada, às margens do rio Mojuim, antes designado Tabatinga, em uma falésia em curva de rio, o que era recorrente em povos indígenas como ponto de observação destacado, além de encontrar-se cercada de manguezais e campos naturais, áreas de oferta diversificada e em grande quantidade de alimentos, como peixes, aves, pequenos mamíferos, répteis e crustáceos. Isso significa que um dos alimentos base da população local era e é o caranguejo, provavelmente já consumido pelos povos originários da região, ou seja, indígenas do tronco tupi-guarani, restando hoje a herança gastronômica. E mais, pode-se considerar o caranguejo como o elo cultural de uma tradição indígena, de profundo conhecimento dos saberes litorâneos e marinhos.

## **Festival ou Festim?**

Mas em um Festival, que homenageia o caranguejo, como explicar que as estrelas a terem brilho destacado sejam grupos musicais de origem diferentes, os cantores e cantoras do brega-nejo? E como explicar que o Festival, dado o exorbitante valor cobrado para as atrações, seja por isso proibitivo aos trabalhadores e trabalhadoras que labutam no extrativismo local? Deve-se

atentar que São Caetano desde 2010 ostenta o IDH Municipal de 0,585, considerado Baixo (faixa de 0,500 a 0,599), segundo o PNUD/Brasil (2010): indicador Renda tem o índice de 0,552; a Longevidade de 0,767; e a Educação de 0,473. Esses dados significam que a população odivelense tem carências em saúde, em educação e, claro, nos recursos financeiros para sua sobrevivência, mais ainda para gastos fortuitos com lazer<sup>[4]</sup>.

**Imagem 1** – Meme anônimo, posto nas redes sociais, criticando os valores abusivos dos ingressos para o Festival do Carangueijo que foi cancelado



Fonte: Redes Sociais

<sup>[4]</sup> Para ter-se a real compreensão desses indicadores, o município homônimo de São Caetano do Sul (SP), que está em 1º Lugar do ranking de IDHM, apresenta índice geral de 0,862, sendo assim distribuído: Renda com 0,891; Longevidade com 0,887; e Educação com 0,811. O município que se encontra em último lugar, lamentavelmente também no estado do Pará, é Melgaço, na ilha de Marajó, com IDHM geral de 0,418. Sua Renda apresenta 0,454; a Longevidade, 0,776; e a Educação, 0,207. São Caetano de Odivelas encontra-se na metade inferior do Ranking dos 5.565 municípios avaliados no Brasil, ocupando a posição 4.515º Lugar.

Oferecer a uma população empobrecida um Festival em que a marca é a indústria cultural é traduzir a cultura odivelense como pura diversão em que todos são vistos como meros consumidores e não protagonistas de sua própria história e cultura. Como lembram Adorno e Horkheimer (1985, p. 130-131):

A indústria cultural não cessa de lograr seus consumidores quanto àquilo que está continuamente a lhes prometer. A promissória sobre o prazer, emitida pelo enredo e pela encenação, é prorrogada indefinidamente: maldosamente, a promessa a que afinal se reduz o espetáculo significa que jamais chegaremos à coisa mesma, que o convidado deve se contentar com a leitura do cardápio.

Porque a marca de um Festival, na sociedade capitalista, é o consumo conspícuo e passivo, em que o espetáculo e a promoção de personagens presentes na grande mídia nacional relegam o fazedor local da cultura a ser mero espectador. E que ainda tem que pagar para promover o outro, nunca a sua própria cultura, a cultura local: neste caso, consumir unicamente demonstra riqueza e *status quo* para quem usufrui do espetáculo, este nunca sendo sustentável em razão de intensificar a produção com mais do mesmo, ou seja, seu fim é a reprodução dos meios de produção da classe hegemônica.

Esse fato inclusive atenta contra a Lei Orgânica do Município de São Caetano de Odivelas de 1990, que na Seção IV – Da Cultura, nos artigos 121 a 123, preceitua que a gestão



municipal garantirá acesso livre e pleno exercício dos direitos culturais aos munícipes, que a cultura e tradição odivelenses terão prioridade, por seu caráter social e identitário do município. Ou seja, antes de se promover um Festival a gestão da cultura do município deveria promover o Festim, este como festa comunitária e familiar, em uma palavra, como cultura popular dos munícipes, o que invariavelmente é a manifestação dos bois de máscaras<sup>[5]</sup>. Alertando para o sentido comunitário de organização dessa manifestação, Fernandes (2007, p. 145) diz que:

A condução da festa fica a critério dos brincantes e mutucas, além dos responsáveis pelos bois, todos pertencentes à comunidade ou que pelo menos naquele momento se iden-

---

[5] “É a designação genérica para os diversos Bois-Bumbás de São Caetano de Odívelas (...). Contrariamente ao tradicional Boi-Bumbá ou o Bumba-meu-Boi, o Boi de Máscaras não apresenta a “comédia”, ou seja, a narrativa de Mãe Catirina e Pai Francisco, sendo que o motivo principal da manifestação é o carnaval ou folia de rua em que os brincantes — cabeçudo, pierrô, buchudo — dançam em torno do Boi, ao som de sambas e marchas tocadas por uma orquestra de metais e percussão. Antes da brincadeira, o responsável pelo Boi vai ‘cartiar’, isto é, fazer o levantamento de quem vai querer que o Boi dance na porta de sua casa, arrecadando, nesse momento ou durante a apresentação (...), que é o dinheiro que pagará os músicos; o dono da casa pode também dar alguma bebida para os brincantes, por ocasião da apresentação. Depois que o responsável ‘cartia’ é que se prepara o trajeto que o Boi vai seguir à noite. O Boi de Máscaras tem a singularidade de apresentar dois tripas, ou pernas do Boi, que dançam embaixo da armação de talas, ripas e veludo, havendo sempre a substituição dos pares durante as apresentações, pares que variam de três a cinco por noite. ‘Boi de duas pernas não é Boi, é galinha’, dizem os odivelenses; ou segundo um brincante mais irônico: ‘o nosso boi tem quatro *colhões*’. Lembra uma longínqua relação com o ‘carnaval táurico’ de Castilla (Espanha). Alguns brincantes se referem aos Bois como folclore, num sentido mais para o produto (a manifestação, a forma) do que para o processo (a cultura). Essas referências a folclore e Boi de Máscaras por vezes são trocadas por ‘bicho’ e ‘brincadeira’” (FERNANDES, 2007, p. 67).

tificam com ela, onde a disciplina de tempo – o dia que o Boi vai sair, o horário, o trajeto, a hora de findar a festa – é resolvida compartilhadamente pelos participantes imediatos.

Ao que parece, o poder público municipal, enquanto promotor do Festival, em particular a Secretaria Municipal de Cultura, que deveria gerir e gerar políticas públicas de inclusão social e reconhecimento do patrimônio do município, continua repetindo a velha tradição de outros governos e oligarquias colonialistas locais, quando reconhece como o “bom e bonito” somente o que vem de fora, e ainda impede que seus munícipes acessem evento público – o Festival – que só se sustenta pela herança da cultura gastronômica indígena.

Interessante observar que essa mesma prática de importação de atrações para o Festival já havia sido registrada por Fernandes (2007), quando em pesquisa de doutorado, em 2001, há exatos 20 anos decorridos, a administração municipal na época trazia para coroamento do evento os grupos musicais Banda Wlad, Fruta Quente, Banda Bis e Karícia, todas de atuação fora do município, além do nacionalmente conhecido, naquele momento, grupo É o Tchan.

O mais grave é que, por incapacidade e/ou inoperância do gestor público afeto diretamente, o modelo de identidade e de patrimônio cultural continua sendo o que se reproduz midiaticamente, num total desconhecimento da diversidade de feições da cultura, como a científica, a artística, a popular ou a indústria cultural. Se pelo menos houvesse a presença dessa

diversidade de práticas culturais seria um grande avanço, o que demonstraria que o gestor teria minimamente conhecimento das culturas brasileiras.

Sabedor dessa distinção entre as práticas e princípios de cada modalidade cultural mais fácil seria observar que a cultura de massa não se confunde com a cultura popular, por mais que a penetração das mídias tradicionais e contemporâneas – rádio, televisão, jornais, mas também as redes sociais – nas classes subalternizadas parece ter apagado as manifestações da tradição popular. Mas as formações culturais institucionalizadas pelo Estado (arte e ciência) ou pelos empresários (*mass media*) não comprometem totalmente a cultura popular, “que é de longe, a mais fecunda, logo perceberemos que um sem-número de fenômenos simbólicos pelos quais se exprime a vida brasileira tem a sua gênese no coração dessa vida, que é o imaginário do povo formalizado de tantos modos diversos” (BOSI, 1992, p. 322-323).

Trazer como atrações principais do Festival, mesmo que cancelado, com possível pagamento de ingresso pela população, grupos breganejos como Calcinha Preta, SuperPop e Zé Vaqueiro é desconhecer totalmente que, nesta Terra de Tupinambás (os indígenas, é claro), mais importante que o vaqueiro é o boi, os bois de máscaras, produção secular e ímpar da cultura popular mundial, construída exatamente por quem deveria ser a grande estrela de um Festival gastro-

nômico e cultural que depende deveras dos extrativistas marinhos: sem caranguejo existiria Festival? Mas neste modelo de Festival tocado pelo gestor de cultura do município os protagonistas da economia e da cultura popular local são invisibilizados ou mesmo impedidos de entrar. De outro modo, não se deve esquecer que:

Um ângulo privilegiado para situar as práticas culturais populares como parte da dinâmica cultural da sociedade como um todo pode ser a observação das diversas tentativas de controlar, adaptar e integrar essas práticas a um sistema cultural que se pretende homogêneo, bem como as várias formas de resistência e de oposição àquelas tentativas (AYALA; AYALA, 1995, p. 60).

Desse encontro, exposto pelo contatos interculturais, é que poderemos entender melhor que a cultura popular é necessariamente espaço de lutas e acordos políticos, por isso apresentando ambiguidades, contradições e contrariedades, em suma, é espaço de heterogeneidades. Por isso entendemos que se um gestor privilegia unicamente uma modalidade de cultura brasileira, como a indústria cultural, lamentavelmente determina a miséria cidadã e cultural ao seu povo, ademais a miséria financeira por espoliar os poucos recursos da população impingendo-os ao consumo conspícuo.

**Imagem 2** – Flyer da Principal Atração do Festival 2021  
(suspenso)



Fonte: Instagram PMSO.

Afinal, para a indústria cultural ou *mass media* não interessam pessoas, apenas o lucro. Para esses autênticos empresários do bem público tanto faz um Festival com toc-toc ou com hambúrguer. Ou tanto faz caranguejo ou boi de máscaras, contanto que se possa auferir lucro, privatizando-se o que é público, sentido

este por ser herança de longínquo patrimônio de indígenas ontem e de pescadores artesanais mais recentemente. Por isso, patrimonializar uma das manifestações ímpares da cultura local é uma necessidade premente: como o Festival já ocorreu, resta-nos promover ações nesse sentido para os bois de máscaras.

## **A necessária patrimonialização**

A necessidade de patrimonialização das manifestações em culturas populares decorre da observação de que todas as formas de inserção humana no ambiente e em atuação com demais grupos humanos, e a conseqüente produção material e imaterial – sítios, edificações, paisagens, coleções acervos, documentos, saberes e fazeres, celebrações, expressões artísticas e lúdicas, lugares -, devem ser consideradas equitativamente.

Segundo a *Convenção para a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial* (UNESCO, 2003), da qual o Brasil é signatário, deve-se reconhecer que:

Os processos de globalização e de transformação social, ao mesmo tempo em que criam condições propícias para um diálogo renovado entre as comunidades, geram também, da mesma forma que o fenômeno da intolerância, graves riscos de deterioração, desaparecimento e destruição do patrimônio cultural imaterial, devido em particular à falta de meios para sua salvaguarda.

Os contatos (inter)culturais, portanto, são processos até certo ponto naturais e inevitáveis ante as movências de pessoas e populações, desde a instauração da era moderna. No entanto, o problema da intolerância cultural, tocado desde a colonização e imperialismo mundiais, tem-se agravado nas últimas décadas, de duas maneiras: o alijamento das manifestações de culturas ditas “inferiores” ou, pior ainda, a apropriação cultural, que subsume os praticantes “originários” ao tornar as manifestações midiáticas, dando a impressão de inclusividade, mas transformando os praticantes de produtores em consumidores de sua própria cultura.

Preocupados com esse cenário e conscientes da riqueza dos bois de máscaras, de São Caetano de Odivelas, únicos enquanto manifestação brasileira, quiçá mundial, os brincantes e praticantes dessa manifestação, assim como pesquisadores e intelectuais atuantes nas culturas populares, através do Ponto de Cultura Bois de Máscaras, resolveram instaurar o processo de patrimonialização dessa manifestação. Isso irá garantir sua salvaguarda como medida de identificação, documentação, investigação, preservação, proteção, promoção, valorização e transmissão, visto que os *bois de máscaras* são patrimônio imaterial do povo odivelense quando é uma prática que representa e expressa uma das identidades (ou identificações) dessa comunidade, o que é compartilhado através de conhecimentos e técnicas.

Originada, segundo relatos orais de herdeiros dos primeiros fazedores de bois, nos anos de 1930 do século XX, essa manifestação traz a marca do que configura a produção em cultura

popular, qual seja a prática de grupos subalternizados na sociedade, inicialmente, mas que adquire participação coletiva e de recorte intercultural, posto seu caráter de dinamicidade, ruptura e transformação social, sendo também resistência e adaptação.

Por essa interface de autonomia e dependência para manter sua existência, seja em função da comunidade ou em função dos grupos hegemônicos, deve-se garantir às manifestações populares, no caso os *bois de máscaras*, o que preceitua a Unesco em sua convenção, de que as comunidades desempenham um importante papel na produção, salvaguarda, manutenção e recriação do patrimônio cultural imaterial, visando à diversidade cultural e à criatividade humana.

Por isso, a fim de incluir a comunidade, desde 2018 o grupo de pesquisadores e brincantes tem se empenhado em estabelecer a discussão de modo mais sistêmico e participativo. Naquele ano, ocorreu o I Seminário de Cultura Popular dos Bois de Máscaras, realizado no Núcleo Universitário de São Caetano de Odivelas Prof. Mário Chagas Fernandes, uma parceria entre a Universidade Federal do Pará e a Prefeitura Municipal de São Caetano de Odivelas, com a finalidade de promover o diálogo entre os segmentos envolvidos na manifestação, levantar demandas dos praticantes e fazedores e organizar um Fórum Permanente dos bois. Esta última finalidade vem ao encontro do I Webinário de Sensibilização sobre o processo de Patrimonialização dos Bois de Máscaras, ocorrido em 19/2/2021, com a finalidade de promover a conscientização, a discussão e o engajamento dos praticantes e fazedores odive-



lenses no processo que ora se inicia. Para esse evento, iniciativa do Ponto de Cultura dos Bois de Máscaras, houve o apoio da Secretaria de Estado de Cultura/PA, da Prefeitura Municipal de São Caetano de Odivelas/Secretaria de Cultura, do Instituto Nova Amazônia (INÃ) e do Colaboratório de Interculturalidades, Inclusão de Saberes e Inovação Social (COLINS/UFPA), com a participação destes autores como palestrantes.

## **O que torna os bois de máscaras diferente?**

Nesse evento, evidenciou-se que o boi de máscara, nativo e criado em São Caetano de Odivelas, representa uma página única nas festas de rua na categoria de mascarada. O município de São Caetano de Odivelas congrega cerca de quinze brincadeiras, ou grupos de bois, ativas, além dos grupos infantis, que mesmo com maior ou menor tempo de existência representam o segmento de uma população que atua na brincadeira de boi e participa com intensidade e frequência das programações e arrastões pelas ruas da cidade e das vilas. A criação e organização dos grupos e das “saídas dos bois”, mesmo quando em menor projeção, são autorais; nelas a comunidade se reconhece e se identifica naquela manifestação, como pertencente a seu repertório tradicional.

A manifestação cultural odivelense dos bois de máscaras se sustenta a partir da participação comunitária em todas as fases de concepção dos grupos. Seja na elaboração das fantasias,

adereços e máscaras, seja na preparação e acompanhamento nas “saídas” dos bois pelos logradouros e ruas da cidade. A dinâmica de apresentação gira em torno da figura central do grupo, que pode ser o “boi” ou outro “bicho” da fauna global. Personagens próprios e tradicionais da brincadeira como *pirrôs*, *cabeçudos* e *buchudos*, dançam e pulam em volta da figura central, sempre embalados ao som das marchas e sambas de boi, que são ritmos próprios da situação, executados por um conjunto musical de sopros e percussão, carinhosamente chamado de orquestra.

De acordo com a oralidade dos moradores mais antigos, o primeiro “boi” surgiu em 1930, denominado de “Ribanceira”. De lá para cá, tantos outros grupos fizeram parte do imaginário popular de São Caetano de Odivelas, mas o Boi Tinga e o Boi Faceiro, ambos criados na década de 1930, aparecem como os mais tradicionais grupos do catálogo cultural odivelense. Entretanto, grupos mais recentes, como a Vaca Velha, Mascote e Búfalo, também se fazem recorrentes nas falas dos nativos, e colaboram, cada um a sua maneira, para a preservação e fortalecimento da tradição da festa mascarada de São Caetano de Odivelas, além de grupos tradicionais de Comunidades da zona rural, em destaque nos últimos anos.

Mesmo sendo de matriz junina, ou seja, tem sua representatividade mais aguda durante a quadra junina, o ‘boi’ de São Caetano de Odivelas tem se configurado como o principal artigo cultural do município, contexto que tem levado os grupos com mais apelo popular a apresentarem-se em eventos culturais durante o ano inteiro, em diversas cidades do interior

e na capital do estado do Pará. A singularidade da tradição popular dos odivelenses se caracteriza na miscelânea de música, dança e teatro, além do aspecto marcante de seus personagens mascarados e na dinâmica própria de uma manifestação pública que se move pela vontade do povo, que dita dia e hora para a manifestação iniciar e encerrar, sem apegos a calendários oficiais de turismo. Isso tudo tem tornado os bois de máscaras um exemplo de patrimônio social e identitário dos moradores de São Caetano de Odivelas.

## **Por que patrimonializar?**

No entanto, as dificuldades oriundas da manutenção da festa, aliadas às políticas que não favorecem a continuidade de bois em localidades mais afastadas da sede do município, colocam constantemente em perigo o repasse intergeracional do saber-fazer, assim como barram a integração das brincadeiras de boi, apesar do sentimento de pertença dos bois às comunidades, que apoiam e se empenham todos os anos por dar continuidade à existência de seu boi.

Pensar na democracia da festa, promovendo-se a paridade entre os grupos de boi de máscaras, reconhecendo a importância de cada um para sua comunidade e para o município como um todo, é um passo fundamental para se estabelecerem a valorização e a autonomia dessas comunidades, cada uma com sua especificidade e seu valor, pois, apesar da estrutura e

das formas esteticamente aproximadas, nenhuma é exatamente igual à outra, posto que nelas atuam artistas, músicos, artesãos, costureiras e criadores de bois, e outros bichos, que conferem seu estilo pessoal à produção.

Por isso, deve haver um diálogo entre instituições e comunidades atuantes no município para que se possa efetivar o processo de patrimonialização, uma vez que o boi de máscaras é de todos e todas, sendo expressão local e comunitária que marca deveras o que é “ser odivelense”, ou seja, certamente é “brincar” ciclicamente como tripa (embaixo do boi), mascarado (no entorno do boi) ou mutuca (ser audiência e espectador). Em todo caso, é ter a expertise do saber-fazer a brincadeira, sendo protagonista e enredo, mesmo que o velho enredo dos bumbás inexista nos bois mascarados.

E a garantia da continuidade pode ser, além do processo de patrimonialização, o incentivo à educação patrimonial, enquanto prevenção (evitar a destruição e desapropriação da manifestação), proteção (garantir os aspectos legais da manifestação), preservação (através de gestão, pesquisa e difusão da manifestação) e colaboração (envolvimento sociocultural entre comunidades e instituições públicas e privadas).

Constantemente, nesse processo de patrimonialização, exatamente por ser processual, deve-se considerar os questionamentos, pois que estes darão o direcionamento mais adequado para um rumo inclusivo e colaborativo dos participantes dessa iniciativa: Qual a importância de patrimonializar os bois de máscaras para o indivíduo e para a coletividade? Como en-

volver crescentemente os fazedores e praticantes dos bois no processo? Como promover a educação patrimonial como chave para a conscientização e engajamento da população odivelense na manifestação? Qual o ganho efetivo da patrimonialização para o desenvolvimento local e sustentável do município?

Sendo um processo a ser executado pelos segmentos diretamente envolvidos – brincantes e fazedores de cultura popular, pesquisadores e intelectuais da cultura, gestores e instituições de Estado, empresários e produtores – a patrimonialização responderá às questões acima. Em todo caso, não devemos esquecer que a natureza dos bois de máscaras está enraizada no que consideramos como odivelidade, ou seja, “marca identitária e sentimento de pertença do povo odivelense às suas tradições, práticas e valores” (FERNANDES; PALHA, 2021, p. 147).

Com o reconhecimento da existência de marca de identidade própria ao local, ou odivelidade, acreditamos que vamos ao encontro da política de patrimonialização que tem se estabelecido no Brasil, mesmo a despeito dos retrocessos nos anos de governo Bolsonaro. Porque se entende que o patrimônio é o conjunto de bens móveis e imóveis de interesse público, que merecem ser rememorados por serem uso e costume de um determinado grupo étnico-social atual (TEIXEIRA COELHO, 1999). Isso implica asseverar que esses bens têm a função de manter a unidade e aprimorar o desenvolvimento de determinada coletividade, por atenderem a uma necessidade simbólica e de trocas nessa coletividade ou entre ela e as demais de entorno.

Isso porque esses bens são de referência aos sujeitos usuários e praticantes de determinada manifestação, daí que:

Quando se fala em “referências culturais”, se pressupõem sujeitos para os quais essas referências façam sentido (referências para quem?). Essa perspectiva veio deslocar o foco dos bens – que em geral se impõem por sua monumentalidade, por sua riqueza, por seu “peso” material e simbólico – para a dinâmica de atribuição de sentidos e valores. Ou seja, para o fato de que os bens culturais não valem por si mesmos, não têm um valor intrínseco. O valor lhes é sempre atribuído por sujeitos particulares e em função de determinados critérios e interesses historicamente condicionados (LONDRES, 2000, p. 11-12).

Em síntese, ao se salvaguardar os bens patrimoniais e culturais da coletividade – com a identificação, documentação, investigação, preservação, proteção, promoção, valorização e transmissão – estaremos assegurando a permanência e a possibilidade de trocas e adaptações futuras para o coletivo, em prol do desenvolvimento local.

## **Sugestões conclusivas**

Por fim, pensamos em um caminho preliminar para o processo de patrimonialização:

- a) conscientização da pertença (autorreconhecimento) dos fazedores e praticantes quanto à brincadeira dos bois mascarados;
- b) identificação do papel de cada participante, direta ou indiretamente, na brincadeira, sejam os brincantes ou as instituições;
- c) caracterização dos aspectos relevantes e próprios da manifestação dos bois de máscaras, o que a torna única no cenário nacional;
- d) discriminação das vantagens da patrimonialização da manifestação, em perspectiva de ecoturismo comunitário, de produção de informações e de implementação de espaços de musealização dos bois.

Em suma, são orientações advindas do diálogo de tensionamentos e acordos entre os envolvidos na manifestação, uma vez que o não reconhecimento por parte de alguns gestores implica a desvalorização gradativa dos bois de máscaras. Por outro lado, a patrimonialização poderá ser a garantia mínima de respeito à memória local, visto que ao se tornar legal a legitimidade dos bois confere-se à cultura local proeminência perante outros bois e vaqueiros que queiram adentrar nas plagas odivelenses, pois o boi é dos brincantes!

## Referências

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1985.

AYALA, Marcos; AYALA, Maria Ignez Novais. **Cultura popular no Brasil**. São Paulo: Ática, 1995.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

FERNANDES, José Guilherme dos Santos. **O Boi de Máscaras; festa, trabalho e memória na cultura popular do Boi Tinga de São Caetano de Odivelas, Pará**. Belém: EDUFPA, 2007.

FERNANDES, José Guilherme dos Santos; PALHA, Rondinell Aquino. Odivelidades: binarismo cultural na construção identitária em cidade local amazônica. **Novos Cadernos NAEA**, Belém, v. 24, n. 2, p. 143-170, 2021.

LONDRES, Cecília. Referências culturais: base para novas políticas de patrimônio. **Inventário nacional de referências culturais**: manual de aplicação. Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2000.

LOPES, Paulo Roberto do Canto; FERNANDES, José Guilherme dos Santos; SILVA, Fernando Monteiro da. Povo do mangue: antropização e vestígios arqueológicos na península odivelense. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 14, n. 1, p. 265-289, 2020.

PNUD/Brasil. **Atlas do Desenvolvimento Humano no Brasil: IDH Municípios 2010**. Disponível em: <https://www.br.undp.org/content/brazil/pt/home/idh0/rankings/idhm.municipios-2010.html>. Acesso em: 5 dez. 2021.

TEIXEIRA COELHO. **Dicionário crítico de política cultural**. São Paulo: Iluminuras, 1999.



Este livro foi impresso no Off-Set 75 gr para o miolo e triplex 250 gr para capa. Utilizada fonte Adobe Caslon Pro para textos e Laca light para títulos. Realizado pela Editora Paka-Tatu.



José Guilherme dos Santos Fernandes - Doutor em Letras; Pós-doutorado na UNTREF (Buenos Aires, Argentina); docente, pesquisador e vice-coordenador do PPG em Estudos Antrópicos na Amazônia (PPGEAA/UFPA); coordenador do grupo de pesquisas e ações colaborativas COLINS/UFPA; coordenador acadêmico do Núcleo Universitário de São Caetano de Odíveas (NUSC/UFPA); Bolsista Produtividade em Pesquisa PQ2/CNPq.



Yomara Pinheiro Pires - Doutora em Engenharia Elétrica; docente, pesquisadora e coordenadora do PPG em Estudos Antrópicos na Amazônia (PPGEAA/UFPA); coordenadora do projeto de pesquisa Meninas Pai d'Éguas; coordenadora do Núcleo de Acessibilidade (NAcess), do Campus Universitário de Castanhal (UFPA).



Este livro é fruto de estudos e pesquisas realizados no seio do Programa de Pós-Graduação em Estudos Antrópicos na Amazônia (PPGE-AA), da Universidade Federal do Pará, no Campus de Castanhal, tocados por docentes, discentes e pesquisadores convidados. É o segundo volume da Série Estudos Antrópicos na Amazônia – o primeiro tratou de textos e contextos interdisciplinares – e tem como tema Colaborações em Pesquisa, com o objetivo de relevar a produção científica – metodologias e epistemologias – decorrente de projetos envolvendo a academia e os atores sociais externos, como comunidades, iniciativa privada, instituições públicas, terceiro setor e afins.

O PPGEAA é um programa iniciado em 2017, com a finalidade de investigar e estudar realidades e modelos culturais e científicos em contato, propondo projetos e/ou ações relativos à compreensão da antropização em seus desdobramentos na sociobiodiversidade e na interação de saberes. Conta com a área de concentração em Estudos Antrópicos e duas linhas de pesquisa: a) Etno-sociobiodiversidade e Sustentabilidade Ambiental e b) Etno-saberes e Tecnologias Sociais. Este livro, portanto, vem ao encontro da finalidade do Programa, acentuando a necessidade de publicizar o que temos feito nesses últimos cinco anos de existência, em perspectiva que concilie a atuação científica com as demandas da sociedade.



Editora Paka-Tatu



ISBN 978-85-7803-500-6



**PROPESP**

Pró-Reitoria de Pesquisa  
e Pós-Graduação | UFPA

9 788578 035006