

Vol.2 | ano 2017

wamoni

Revista dos alunos do Programa de Pós-Graduação
em Antropologia Social da UFAM

OS FILHOS DA SANTA: PROCESSO DE REIVINDICAÇÃO DO TERRITÓRIO COMO QUILOMBOLA NA BAIXADA MARANHENSE

Davi Pereira Júnior

ENTRE A NORMA E A BORDA: UMA ANÁLISE DA CONSTITUIÇÃO DA CRENÇA NA MEDICINA “OFICIAL” COMO ÚNICA PRÁTICA LEGÍTIMA DE CURA NO BRASIL

Maria Audirene de Souza Cordeiro

CONSIDERAÇÕES PÓS-MODERNAS PARA UMA ETNOGRAFIA DA MÚSICA ÍNDIGENA DO NOROESTE AMAZÔNICO

Agenor Cavalcanti de Vasconcelos Neto

GÊNERO: “MÃE DO CORPO” DOENÇA QUE ATINGE AS MULHERES INDÍGENAS BARÉ NO ALTO RIO NEGRO

Liliane Lizardo

O FAZER MUSICAL TIKUNA NA ANÁLISE ETNOMUSICOLÓGICA DO CD “WOTCHIMAUCU”

Danielle Colares Lins

MOCAMBOS DO TROMBETAS: VIAJANTES E EXPLORADORES DE 1850-1915

Juliane Pereira dos Santos

O PLANO BRASIL SEM MISÉRIA EM MANACAPURU E COARI-AM: POLÍTICAS PÚBLICAS EDUCACIONAIS

Beatriz Valentim Xavier

ANTROPOLOGIA DA PERFORMANCE: O REAL IMAGINADO COM O IMAGINÁRIO NO PROCESSO CRIATIVO NA CONSTRUÇÃO DA PERFORMANCE MÔ(O)NÓHSÊ

Luiz Davi Vieira Gonçalves

Humberto Issao Sueyoshi

Wagner de Oliveira Bomfim Junior

Volume 2 | ano 2017

WAMON

Revista dos alunos do Programa de
Pós-Graduação em Antropologia
Social da UFAM



Museu **USAM**
Amazônico
Universidade Federal do Amazonas



PPGAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
EM ANTROPOLOGIA SOCIAL - UFAM



Instituto Nacional de Pesquisas
BRASIL PLURAL



NEPTQ
Núcleo de Estudos de Políticas Territoriais na Amazônia





Instituto Nacional de Pesquisas
BRASIL PLURAL



Comissão Editorial (2016-2017)

Elieyd Sousa de Menezes,
Mariana Galuch,
Maryelle Morais;
Rodrigo Fadul,
Rosana Paiva,
Socorro de Souza Batalha,

Projeto Gráfico e Diagramação

Luís D. da Paz

Revisão

Comissão Editorial

Produção Editorial da Revista Eletrônica

Tito Fernandes

Conselho Editorial

Alfredo Wagner Berno De Almeida - UEA/UFAM
Ana Carla Dos Santos Bruno - INPA / UFAM
Charles Hale - Texas University
Deise Lucy Oliveira Montardo – UFAM
João Dal Poz Neto - UFJF
João Pacheco De Oliveira Filho - MN/UFRJ
José Exequiel Basini Rodrigues - UFAM
José Guilherme C. Magnani - USP
Márcia Regina Calderipe Farias Rufino - UFAM
Márcio Silva – USP
Thereza Cristina Cardoso Menezes - UFAM

Ficha Catalográfica

W243 Wamon - Revista dos alunos do Programa de Pós – Graduação em Antropologia Social da UFAM. Manaus : Edua, 2017-v2: il.;30cm.

ISSN: 2446-8371

Anual

1. Antropologia. 2. Etnografia. 3. Ciências Humanas.

CDU 316.4(811.3)

Sumário

- 7 APRESENTAÇÃO**
- 13 OS FILHOS DA SANTA: PROCESSO DE REIVINDICAÇÃO DO TERRITÓRIO COMO QUILOMBOLA NA BAIXADA MARANHENSE**
Davi Pereira Júnior
- 35 ENTRE A NORMA E A BORDA: UMA ANÁLISE DA CONSTITUIÇÃO DA CRENÇA NA MEDICINA “OFICIAL” COMO ÚNICA PRÁTICA LEGÍTIMA DE CURA NO BRASIL**
Maria Audirene de Souza Cordeiro
- 57 CONSIDERAÇÕES PÓS-MODERNAS PARA UMA ETNOGRAFIA DA MÚSICA ÍNDIGENA DO NOROESTE AMAZÔNICO**
Agenor Cavalcanti de Vasconcelos Neto
- 73 GÊNERO: “MÃE DO CORPO” DOENÇA QUE ATINGE AS MULHERES INDÍGENAS BARÉ NO ALTO RIO NEGRO**
Liliane Lizardo
- 87 O FAZER MUSICAL TIKUNA NA ANÁLISE ETNOMUSICOLÓGICA DO CD “WOTCHIMAUCU”**
Danielle Colares Lins
- 101 MOCAMBOS DO TROMBETAS: VIAJANTES E EXPLORADORES DE 1850-1915**
Juliene Pereira dos Santos
- 117 O PLANO BRASIL SEM MISÉRIA EM MANACAPURU E COARI-AM: POLÍTICAS PÚBLICAS EDUCACIONAIS**
Beatriz Valentim Xavier
- 129 Antropologia da Performance: O REAL IMAGINADO COM O IMAGINÁRIO NO PROCESSO CRIATIVO NA CONSTRUÇÃO DA PERFORMANCE MÓ(O)NÓHSÊ**
Luiz Davi Vieira Gonçalves
Humberto Issao Sueyoshi
Wagner de Oliveira Bomfim Junior
- 141 Normas Wamon**

Apresentação

O segundo volume da Wamon – Revista dos Alunos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFAM – traz em sete artigos e um ensaio fotográfico um signo comum enlaçado em distintos campos temáticos e abordagens teóricas: são produções que refletem pesquisas feitas não apenas *na* Amazônia, mas *a partir* dela.

O esforço dos pesquisadores aqui publicados reflete o resultado de um processo de discussão intensificado a partir dos anos 2000 para promoção científica em Antropologia em nível de pós-graduação na Amazônia (Almeida, 2008), que tem como um de seus efeitos a fundação do PPGAS, programa ao qual Revista Wamon está vinculada.

O que significaria realizar produções científicas *a partir da* Amazônia? Antes, cabe retomar que a produção etnográfica *sobre* a Amazônia pode nos remeter a expoentes como os relatos de viajantes no período colonial e que prosseguiram em expedições científicas até o século XX; à figura *suis generis* do etnólogo Kurt Nimuendajú, às pesquisas que atendiam a um caráter mais burocratizado no universo acadêmico empreendidas por Charles Wagley e Eduardo Galvão nos anos 1940 e 50; a jornada aos tristes trópicos de Lévis-Strauss; à série de estudos no Museu Nacional iniciados por Roberto Cardoso de Oliveira a partir dos anos 1960. A Amazônia acabou por ser configurada enquanto unidade geográfica e um terreno para investigações que se fundamenta enquanto referência antropológica global.

Este delineamento de saberes sobre a Amazônia foi constituído a partir de uma elaboração colonialista, voltado também a toda a América Latina, como os estudos pós-coloniais tem hoje buscado destacar. A colonização é responsável tanto por um modo de organização do mundo em termos de hierarquias políticas, econômicas e sociais; quanto dos saberes, linguagem e memória, utilizados como dispositivos colonizadores. A colonização do saber também abarca as ciências sociais. Estas não foram constituídas de modo isento deste processo ao trazerem uma concepção de universalidade baseada na particularidade da cosmovisão e história europeias. Esta concepção hegemônica esteve atrelada à ideia de superação de outras formas de organização social em prol da sociedade liberal- capitalista (Lander, 2000). Inclusive o colonialismo interno (Casanova, 2015, Cardoso de Oliveira, 1978) encontra sua contraparte à produção de saberes realizada pelas próprias elites latino-americanas.

A proposta de pensar na produção de *saberes* e conhecimentos acadêmicos *a partir* de uma região outrora diagramada como *locus* privilegiado somente para pesquisa de campo se afiniza ao projeto crítico de descolonização de saberes para o rompimento com o ocidentalismo (Coronil, 1996) e constituição de epistemologias fronteiriças (Mignolo, 2002) e epistemologias do Sul (Santos, 2011).

Neste bojo em que estão inscritos instrumentos teóricos focados na superação do colonialismo, inscreve-se também uma crise da modernidade que também afeta a Europa e suas noções de *si mesmo* e de *outro* que foram constitutivas do regime colonial e embasadas no genocídio de africanos, indígenas e judeus. As fronteiras entre quem produz cultura e quem produz conhecimento não são mais nítidas e discerníveis (Mignolo, 2002). Os debates do *writing culture* trouxeram à tona a crise da autoridade etnográfica e sua pretensão de objetividade ascética (Clifford, Marcus, 1986). As hierarquias hegemônicas do colonialismo e ocidentalismo e seus consequentes binarismos estão esvanecendo.

Os trabalhos do presente volume trazem a marca de pesquisas produzidas na Amazônia, por pesquisadores amazônicos ou que integram o corpo discente de programas de pós-graduação locais. Atuam em campos temáticos distintos, possibilitando olhares que privilegiam a diversidade de experiências e culturas amazônicas. Os campos temáticos abrangem arte; práticas de cura indígenas e da medicina não oficial e ocidental; quilombos e royalties de petróleo e finanças públicas. Trazem reflexões na primeira pessoa para narrar suas experiências de campo e alguns particularmente também para situar que não estão refletindo sobre o *outro*: falam sobre suas próprias comunidades e povos.

No texto que abre este volume, *Os Filhos da Santa: processo de reivindicação do território como quilombola na baixada maranhense*, Davi Pereira Júnior, antropólogo e historiador, apresenta-se como um “preto de Santa Tereza”, quilombola do território de Itamatatiuia, em Alcântara (MA). A narrativa em primeira pessoa faz alusão por vezes a fatos e acontecimentos que o Pereira Júnior testemunhou em sua vivência pessoal, inclusive na infância. Esta memória é objetificada e, acrescentada aos demais dados da pesquisa de campo, remetem ao leitora compreensão da construção da identidade quilombola e o percurso histórico de mobilização e luta em prol da manutenção do território diante das constantes ameaças de intrusão. A afirmação da identidade quilombola é apresentada como um posicionamento frente ao Estado e aos antagonistas, porém alicerçada às práticas de solidariedades nas relações entre os agentes sociais das comunidades, à lógica de uso dos recursos e configuração de territorialidades específicas, às festividades e à historicidade, marcada pela autonomia dos ex-escravos constituída desde a decadência das grandes fazendas de algodão e a legitimidade do direito à terra pertencente à Santa Tereza.

“Sou quilombola dessa região”. Dessa maneira Juliene Pereira dos Santos, cientista social, nos introduz à sua relação com o campo de sua pesquisa apresentada no artigo *Mocambos do Trombetas: viajantes e exploradores de 1850-1915*. A análise das crônicas de viagem do período aludido na região do Rio Trombetas, município de Oriximiná (PA) é delineada sob a indagação de como trabalhar estas narrativas históricas por via de uma abordagem etnográfica. Nas narrativas dos viajantes cons-

tam as descrições de acidentes geográficos, paisagens e das comunidades negras da região que são equiparadas à observação etnográfica contemporânea, incluindo a história oral e o conhecimento desta a partir de sua vivência familiar e no quilombo de Cacheira Porteira. Esta análise permite à autora refletir sobre as particularidades da constituição histórica quilombola, enfatizando a existência de diversidades em cada território.

Entre a Norma e a Borda: uma análise da constituição da crença na medicina oficial como única prática legítima de cura no Brasil, elaborado por Maria Audirene Cordeiro realiza uma arqueologia do saber e uma genealogia do poder sobre o processo de empoderamento da medicina dita científica, oficial, no Brasil e a separação e desqualificação das práticas de cura populares. Essa descrição é aberta através do trabalho etnográfico da autora na cidade de Partintins, Amazonas, entre práticas populares de cura realizadas pelos *curadores*, com os quais foi identificado um outro sistema de classificação de doença e de cura. Conclui Cordeiro que esta “medicina marginal” se mantém através de uma estratégia rizomática e proporciona a cura através de outras concepções de doença e saúde, corpo e espírito.

Liliane Lizardo apresenta parte da concepção indígena Baré sobre saúde e doença no artigo *Gênero: “mãe do corpo”, doença que atinge as mulheres indígenas Baré no alto Rio Negro*. As descrições etnográficas apoiadas na observação direta e em entrevistas com benzedores são circundadas pela experiência pessoal da autora, que é também uma mulher Baré e antropóloga. Assim sendo, as descrições sobre os saberes relativos a saúde e cura, como sobre os sonhos, *panema*, cuidados e prescrições alimentares e de comportamento relativos ao ciclo menstrual e gestação não apresentam a separação ocidental entre doença física e ação de forças e seres espirituais. A doença da *mãe do corpo* que afeta o útero das mulheres Baré não pode ser resolvida através da medicina ocidental. A separação entre corpo e espírito, do pensamento ocidental, não é sequer mencionada pela autora como forma de contrastar ou referendar a legitimidade da cosmovisão Baré. A lógica de onde parte a análise não é da matriz ocidental para falar sobre o *outro*.

O espaço urbano é abordado através de um objeto pouco comum na análise em *O Plano Brasil sem Miséria em Manacapuru e Coari – AM: políticas públicas educacionais*, de autoria de Beatriz Valentim Xavier. A autora destila o jogo dos números dos royalties de petróleo e gás natural empregados na área de educação nos municípios produtores de petróleo Coari e Manacapuru (AM). Os índices de repasse dos royalties são contrastados aos índices educacionais dos dois municípios: número de escolas, infraestrutura, qualidade de ensino, universalização de acesso, presença do ensino infantil e IDHM (Índice de Desenvolvimento Humano Municipal). Xavier demonstra os impactos causados pela flutuação nacional dos repasses nacionais dos

royalties aos municípios e o acesso a programas sociais como o Bolsa Família, numa alusão de como o contexto político nacional repercute localmente na Amazônia.

Uma cena na produção na gravação de um CD é objeto central de onde parte a reflexão de Agenor Cavalcante de Vasconcelos Neto em *Considerações Pós-Modernas para uma Etnografia da Música Indígena do Noroeste Amazônico*. A cena referida ocorre no Alto Rio Negro, na qual o antropólogo é um dos agentes participantes enquanto produtor musical que realizava a gravação dos músicos indígenas e *caboclos*. Vasconcelos Neto objetifica a si próprio e à sua participação na cena remetendo à desconstrução da autoridade etnográfica pela antropologia pós-moderna, às vozes e silêncios performativos presentes nas interações em campo para a partir daí delinear a compreensão do sentido do fazer musical e suas hierarquias para os agentes da interação e o contexto cultural do qual fazem parte.

Danielle Colares Lins parte de sua formação acadêmica em música para transitar pela etnomusicologia na escrita de *O Fazer Musical Tikuna na Análise Etnomusicológica do CD Wotchimauçu*. A referida gravação do título foi empreendida por uma comunidade Tikuna, residente na periferia de Manaus e que buscou através marcar a autoria indígena e os elementos originários de seu fazer musical. O artigo compreende uma descrição minuciosa sobre as faixas musicais do CD, os instrumentos utilizados e os significados Tikuna para atribuídos a estes instrumentos, além dos cantos, ritmos e melodias. A linguagem do ocidente para a música é utilizada para a compreensão das músicas do CD, a partir do referencial da autora, mas o fazer musical evidenciado como um discurso que se integra à cosmologia e relações sociais Tikuna.

O ensaio fotográfico *Antropologia da Performance: o real imaginado como imaginário no processo criativo na construção da performance Mò(o)nóhsê* é fruto da produção de três autores, Luiz Davi Vieira Gonçalves, Humberto Issao Sueyoshi e Wagner de Oliveira Bonfim Júnior, que são responsáveis pela produção da performance e seu retrato analítico na forma de ensaio. Os autores também fazem parte do objeto retratado por integrarem o grupo de performance e, portanto, representam e analisam a si próprios através das imagens. A proposta de uma antropologia da performance assume o contorno de retratar o processo criativo no ensaio de construção em grupo da Mò(o)nóhsê, performance realizada em espaços abertos de Manaus, onde cada performer trazia seu “real imaginado” interno para ser exposto ao público e agora, também, ao leitor. Assim, a imagem é usada como linguagem para captar e transmitir a fugacidade de um ensaio aberto à criação.

Referências:

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Antropologia dos Archivos da Amazônia**. Rio de Janeiro Casa 8, Fundação Universidade do Amazonas, 2008.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. A Noção de Colonialismo Interno na Etnologia. In: _____. **A Sociologia do Brasil Indígena**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: Editora UnB, 1978.
- CASANOVA, Pablo Gonzáles. El Colonialismo Interno. In: _____. **De la sociología del poder a la sociología de la explotación : pensar América Latina en el siglo XXI / Pablo González Casanova; antología y presentación, Maros Roitman Rosenmann**. Cidade do México: Siglo XXI Editores; Buenos Aires : CLACSO ; 2015
- CORONIL, Fernando. “Beyond Occidentalism: Toward Non imperial Geohistorical Categories”. **Cultural Anthropology** 11/1 (1996): 51-87.
- CLIFFORD, James; MARCUS, George. **Writing Culture: the poetics and politics of ethnography**. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press, 1986.
- LANDER, Edgardo. **La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2000.
- MIGNOLO, Walter. Posoccidentalismo: Las epistemologías fronterizas y dilema de los estudios (latinoamericanos) de área. **Revista Iberoamericana**, Vol. LXVIII, Núm. 200, Julio-Septiembre 2002, 847-864
- SANTOS, Boaventura Souza. Épistémologies du Sud. **Etudes rurales**, 2011/1 n°187, p. 21-49

OS FILHOS DA SANTA: PROCESSO DE REIVINDICAÇÃO DO TERRITÓRIO COMO QUILOMBOLA NA BAIXADA MARANHENSE

Davi Pereira Júnior¹

Resumo

Este artigo trata da construção da identidade quilombola no território de Itamatatiua em Alcântara Maranhão, a partir da relação entre os moradores e Santa Tereza de Jesus, padroeira da comunidade, e segundo as narrativas locais, proprietária de 55 mil hectares de terra ao qual se configura um território étnico. O território quilombola de Itamatatiua tem uma história de luta e resistência permeada pela relação dos seus moradores com a santa, isto permite que minha análise aponte para a construção de “territorialidades específicas”, baseada na denominação local de “Terra de Santa” já identificada por outros pesquisadores anteriormente. Mas o que chama a minha atenção foi perceber as estratégias de resistências traçadas pelos moradores das comunidades para defender seu território e garantir a reprodução física, social, cultural e religiosa dos “pretos” de Santa Teresa ao longo de anos. A narrativa aqui se dá em primeira pessoa, porque o pesquisador compartilha a identidade com seus interlocutores, uma vez que também é um “preto” de Santa Tereza.

Palavras Chaves: Terra de Santa, Quilombo, Território. Territorialidade Específica

Abstract

This article deals with the construction of the quilombo identity in the territory of Itamatatiua in Alcântara Maranhão, from the relationship between the residents and Saint Teresa of Jesus patron of the community and according to local owner narratives of 55 hectares of land to which configures an ethnic territory. The quilombo territory of Itamatatiua has a history of struggle and resistance permeated by the relationship of its inhabitants with the holy, that allow my analysis pointed to the construction of a “specific territoriality” based on the local name of Holy Land identified by other Researchers above. But what really catches my attention was realizing the resistance strategies drawn by the residents of the communities to defend their territory and ensure the physical, social, cultural and religious reproduction of “Black” Santa Teresa over the years. The narrative here is the first people because the researcher shares identity with his interlocutors, since it is also a “preto” of Santa Teresa.

Key Words: Terra Santa, Quilombo, Territory. Specifies territoriality

¹ PhD Student - University of Texas at Austin - College of Liberal Arts - Tereza Lozano Institute of Latin American Studies – LLILAS. E-mail: davi@utexas.edu

Introdução

O município de Alcântara possui oficialmente, consoante o IBGE, 114 mil hectares de terras. Pelos critérios de certificação da Fundação Cultural Palmares o município está subdividido em três territórios quilombolas, devidamente reconhecidos e com certificação emitida pela instituição. São eles: O território dos Atingidos pela Base Espacial de Alcântara², Ilha do Cajual³ e as Terras de Santa Teresa ou Itamatatuiua⁴ e três assentamentos⁵ do INCRA.

Essa situação do município aponta para uma particularidade que não posso deixar passar: o processo de aquilombamento da própria sede município, antes berço da Fidalguia maranhense, ou “nobreza da terra”. Este fato se deve particularmente à usurpação de parte dos territórios dos remanescentes de quilombo pelo estado brasileiro para implantação de um projeto espacial com uma base de lançamento de foguetes. Esta implantação tem forçado a saída de pessoas de forma compulsória para a periferia de São Luís Capital do Estado e para a cercania da cidade de Alcântara, mesmo tempo, que provocou conflitos sociais levando as comunidades a resistirem.

Como já mencionado durante grande parte do período colonial a cidade foi o principal reduto de nascimento da aristocracia do Maranhão. Segundo Jerônimo Viveiros (1977), a cidade foi berço de quatro senadores do império, quatro barões e uma infinidade de “intelectuais”, políticos, médicos, militares entre outros, formados nas melhores instituições de ensino da Europa. Entretanto não é dito que essa elite colonial alcantareense construiu fortuna, status e poder político com plantação de algodão e cana-de-açúcar baseados no trabalho escravo. Para algumas famílias beneficiárias da escravidão, a fortuna, o prestígio e o poder político permanecem até os dias de hoje, mais de um século após a abolição.

Os territórios quilombolas foram formados por um conglomerado de situações sociais que refletem uma multiplicidade de autodesignações e processos diferenciados de ter-

2 No caso do território dos atingidos pela base de espacial, os procedimentos necessários à titulação, de acordo com o que rege o artigo 4.887/2003, já foram realizados. O território já possui laudo antropológico desde 2003, o RTID foi publicado oficialmente no dia 04 de novembro de 2008, através do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), nas paginas 110 e 111 da seção 03 do Diário Oficial da União n 214. O território é formado por aproximadamente 159 comunidades e ocupa uma área de 85.000.00 hectares, faltando somente a vontade política por parte do poder executivo para a devida assinatura.

3 Os povoados localizados na Ilha do Cajual estão contemplados em uma certidão de reconhecimento emitida pela Fundação Cultural Palmares datada de 25 de Janeiro de 2006.

4 A certificação deste território foi emitida pela Fundação Cultural Palmares de 05 de maio de 2006 e esta devidamente registrada no livro de cadastro geral n 0006, registro n, 553, folha 62. Trata-se do processo n, 01420.000040/1998/88 referente a aproximadamente 40 povoados localizados nos municípios de Alcântara e Bequimão.

5 Os assentamentos são Ibituba e Portugal, que ficam no extremo sul do município, e São Pedro que incide nas terras de Santa Teresa.

ritorialização, locais que expressam a forma pela qual agentes sociais, se relacionam com a terra, denominadas analiticamente por Almeida (2006) como territorialidades específicas.

As territorialidades específicas foram tramadas historicamente pelos antepassados destes agentes sociais que hoje estão legitimados como donos desses territórios. O longo do tempo de permanência na terra e a persistência na afirmação da autonomia funcionam como legitimadoras. Os agentes sociais resignificaram a forma de uso da terra, substituído modelo escravista baseada em uma grande unidade produtiva monocultora voltada para atender o mercado externo, por um sistema produtivo autônomo baseado no uso comum das terras e dos recursos naturais existentes. O sistema produtivo passou a ser organizado contando com o trabalho livre das unidades familiares, entrelaçando diferentes grupos domésticos que originaram diversos sítios e povoados.

Para Almeida (2006), nessa área de colonização antiga, após a desagregação das grandes propriedades de ordens religiosas ou de particulares, ex-escravos e libertos mantiveram-se nessas terras, quer por meio de doação, aquisições, ou pelo apossamento face ao seu abandono pelos sesmeiros. Essas situações que envolvem os agentes sociais e as terras por eles ocupadas resultam em diferentes situações sociais que envolvem distintas modalidades de apropriação comum e de uso efetivo da terra

Dentre elas destacam-se as situações sociais identificadas como sendo; **terras de preto, terras de santo, terras de índio, terras de parente, terras de ausente, terras de Santa, terras de santíssima e terras de pobreza.** As formas de classificação descritas partem do próprio grupo e, embora se caracterizem pelo uso comum da terra e dos recursos naturais, cada uma dessas territorialidades é constituída por processos históricos específicos, que as distinguem.

O processo de construção das territorialidades específicas aponta para um processo de alteridade desses agentes sociais em relação à sociedade colonial. Isto explica o fato desses grupos reproduzirem sua memória social coletiva a partir do momento que alcançam sua autonomia em detrimento de memória do cativo que passa ser por vezes apenas residual.

No caso de Itamatatuiua não se tem a data exata em que a ordem abandona a propriedade, mas pelo que pude encontrar em pesquisa bibliográfica realizada, o povoado alcança sua autonomia sobre as terras pelo menos 20 anos antes da lei de terras de 1850. Segundo Almeida (2006, p. 78) a ordem Carmelitana de Alcântara, em 1835, quando já não mais controlava efetivamente suas fazendas, todas elas pontilhadas de povoados, doou seus bens ao governo da província do Maranhão, conforme os Anais da Assembleia Legislativa do Maranhão em sessão de 23 de março de 1835.

Entretanto para os grupos sociais fixados dentro do território de Santa Teresa, que corresponde às terras da antiga ordem, o que tem validade é a doação das terras feitas à Santa, uma vez que a Santa não delegou a ninguém poderes para doações posteriores. Cabe apenas aos moradores dos povoados o direito coletivo de escolher um *encarregado(a)* para administrar os bens em comum acordo com a Santa essa escolha tem recaído sobre os moradores de Itamatatiua onde fica a igreja, a Santa e a *pedra-documento*.

Além disso, com a saída da Ordem do Carmo os grupos conseguiram estabelecer e manter o controle praticamente de forma integral das ditas terras de Santa Teresa. Esses agentes sociais instituíram uma forma própria de usar as terras e os recursos naturais e através de contratos tácitos mantiveram a estrutura básica para gerir o enorme território que garantiu aos diferentes grupos sua reprodução, social, religiosa, física e cultural. A citação da pesquisa sobre esta questão assinala o seguinte:

Com a saída das carmelitas e mesmo ainda sob o domínio da ordem, pelas narrativas locais é possível aferir a comunidade uma estrutura organizada de forma autônoma, que contribuiu para as construções de cumplicidades por gerações, resultando nas relações existentes hoje (REIS, 2010 p. 41).

Mais do que controle do território os moradores desenvolveram estreitas relações sociais com a Santa. São relações bem características e semelhantes àquelas desenvolvidas pelos diversos grupos que dominam outras territorialidades específicas em Alcântara, como aponta Almeida (2006, p. 149). Os povoados enquanto “unidades afetivas,” como domínios reconfirmados por aquelas formas de acesso mencionadas (doação, aquisição, ocupação, sucessão), deixam entrever que o sistema de parentesco pode ser traduzido em termos de representações espaciais. Tais unidades, entretanto, se converteram em “unidades de mobilização” transcendendo os limites colocados pelos laços de parentesco.

No caso de Itamatatiua a relação dos moradores com a Santa e com a terra resultou em uma situação social específica de herdeiros da Santa. Ainda que pese que todos os moradores das “terras” de Santa Teresa tenham uma relação de proximidade e intimidade com a padroeira, nenhum conseguiu estabelecer laços quanto aos moradores de Itamatatiua e pode-se afirmar que a recíproca é verdadeira. Ao analisar um razoável conjunto de relatos históricos, recolhido juntos aos moradores da região, pude perceber que a Santa sempre intercede em favor dos moradores de Itamatatiua.

As relações com a Santa levaram as pessoas a construírem as mais diversas narrativas, como a que afirma que uma das imagens do altar mor da igreja teria sido encontrada na comunidade de Itamatatiua em um lugar extremamente místico e simbólico para os moradores o denominado *poço do chora*. Os moradores também costumam sempre atribuir características antropomórficas a ela. Para os entrevistados a

Santa é viva, costuma com frequência percorrer os limites de suas terras defendendo-a dos invasores, predadores e cuidando pessoalmente das pessoas.

Os próprios moradores dos outros povoados em suas narrativas deixam escapar essa relação de proteção aos moradores de Itamatatiua. Essa relação é comparada à ideia de maternidade, no tratar é como se Santa Teresa fosse uma a grande “matriarca” dos negros de Itamatatiua. Entretanto os moradores relatam que o fato das pessoas do povoado terem estabelecido esses laços de maior proximidade com a divindade, não significa que ela não proteja com afinco os moradores das outras localidades, mas Itamatatiua teria sido o local escolhido por ela como moradia.

O fato pode ser explicado devido os negros, especificamente de Itamatatiua, ao alcançarem a sua autonomia terem adotado o sobrenome “de JESUS”, em uma clara menção simbólica ao sobrenome escolhido pela então monja carmelitana Teresa de Ávila, quando decidiu seguir a vida religiosa no século XVI. Segundo Poirot (2008) para quem é assíduo na leitura de seus escritos, Teresa de Ávila se chama Teresa de Jesus. Criou-se o hábito de chamar Teresa de Ávila aquela que, para Cristo e para toda a Igreja, se chama verdadeiramente Teresa de Jesus.

Como consta na narrativa local os moradores da fazenda Itamatatiua e, por conseguinte, os do povoado que mantém o mesmo nome da fazenda, tem como precursores um casal de negros escravos doados a Santa por uma devota; como mostra documento do IPHAN;

A povoação desta fazenda teve principio de um casal de escravo que deixou ao convento em verba de seu testamento Dona Margarida Pestana, de esmola e sem pensão algum, e os mais escravos que não descendem desse casal foram comprado pelo decurso do tempo, por vários prelados que tem havido no dito convento. (IPHAN, 1999. p. 10)

O fato de descenderem de um casal de escravos doados à Santa, os habitantes do local adotaram o sobrenome da própria, e isso foi visto como meio de reforçar os laços sociais tanto com a Santa, como com a terra. Esta atitude pode ser analisada como uma maneira encontrada por parte do grupo para marcar também a diferença com relação aos moradores dos outros povoados situados dentro das terras de Santa Teresa.

O grupo construiu, a partir do momento da doação do casal de escravo à Santa, sua história social, tendo no ato da doação um momento especial de passagem para a liberdade. Afinal a relação com a Santa é tida como diferente da relação com a Ordem e seus padres. Enquanto a Santa significa a liberdade do grupo à ordem claramente fazia uso de trabalho escravo inclusive na fazenda de Itamatatiua. Os documentos históricos são bem claros quanto ao uso do trabalho escravo pelas ordens

religiosas que atuaram na região. Há menção de quantidade de escravos da ordem do Carmo na fazenda de Itamatatiua, como na passagem seguir;

No mesmo ano de 1797, o Reverendo Prior João Alves Serão em seu inventário - declaração dos bens pertencentes ao Convento do Carmo em Alcântara fazia referência a uma fazenda dedicada a Santa Thereza, com 135 escravos entre homens e mulheres, capazes de serviços 63, doentes e velhos 23, e menores 49 (IFHAN, 1997. p. 10)

A doação pode ser interpretada como a passagem da autonomia pelo grupo, uma vez que, a Santa nunca foi acusada de ser senhora de escravos, diferentemente das ordens religiosas que como mostrado, participaram do processo de ocupação do território brasileiro tendo no trabalho escravo seu principal suporte.

Entretanto a memória social construída pelo grupo privilegia a sua relação com a Santa a partir da doação. Esse é um momento simbólico guardado na memória coletiva do grupo. A doação do casal de escravos à Santa Teresa é vista como a páscoa dos antepassados dos moradores de Itamatatiua, um momento de passagem do cativo a liberdade em que passam a se autodesignarem como “pretos de Santa Teresa;”

Reconhecem-se como originários dos pretos que foram dados à Santa, na época da escravidão, sem que isso signifique terem sido escravos. Constroem sua história, conforme depoimento de Pedro Oliveira, afirmando que os pretos de Santa Teresa não foram escravos, sempre foram livres. A escravidão é uma marca já há muito afastada da memória social ali produzida. A memória social remete sempre à autonomia que tem se constituído na marca da reprodução social desse grupo que percebe o passado dos que ali os antecederam como o seu passado (CANTANHEDE FILHO, 1999, p.13)

Os moradores não reconhecem outros antepassados que não sejam do casal de negros doado à padroeira, embora o trecho mostrado acima aponte para a existência de escravos adquiridos através de compra. O grupo, entretanto, ao passar pelo processo de reelaboração de sua memória social optou por negar qualquer outra forma de ascendência. Em virtude disso o grupo não faz qualquer menção a nenhum outro mito de origem. O ponto de partida de construção da sua historia social passa a ser o momento em que o grupo adquire sua autonomia.

Isto concerne para explicar o porquê de, na memória coletiva narrada pelos moradores de Itamatatiua, eles não fazerem menção ao quilombo histórico⁶. Essa memória foi suprimida juntamente com o próprio tempo do cativo. Nesse sentido

⁶ Pesquisadores em diferentes momentos chamam atenção para a existência de quilombos na região da Fazenda Itamatatiua, fazendo menção principalmente a documentos que podem ser encontrados no Arquivo do Estado do Maranhão; bem como: Almeida (1989), Cantanhede Filho (1999), Assunção (1996) e Araújo (1990).

podemos afirmar que a percepção do mundo social é produto de uma dupla estruturação social, Bourdieu (1996). Sendo assim o quilombo vivenciado pelos agentes sociais, remete à resistência enquanto grupo e a própria luta pela terra. Em outras palavras, significa dizer que os moradores de Itamatatua entendem o quilombo enquanto uma forma de se organizar na sua autonomia.

A adoção do sobrenome da aristocracia alcantareense dona das terras em que estão estabelecidos é uma estratégia utilizada por todos os grupos que participaram do processo de reconfiguração do modo de acesso à terra e ao território quilombola. No caso de Itamatatua, os agentes sociais passam a reivindicar a condição de legítimos herdeiros da Santa, uma vez que, além do grupo carregar seu sobrenome, é responsável desde a saída da ordem do Carmo pela administração de todos os bens da Santa. Esses agentes sociais são reconhecidos pelos seus pares como legítimos representantes da Santa.

Ameaça ao Território: rememorando os conflitos e a luta pela terra

Ainda no meu tempo de menino morador de Itamatatua, lembro-me de algumas ocasiões em que eu estava sentado na porta da minha casa e passava aquele “monte de homens” vindo do trabalho de limpeza do *rumo*⁷ das terras de Santa Teresa. Lembro que meu avô e meu pai deixavam seu trabalho na roça para ajudar na limpeza do *rumo* da terra, isso me marcou muito porque essa era a principal forma de proteger nossas terras ou as terras da Santa de antagonistas que pretendiam intrusá-las.

Em relação aos antagonistas, naquele tempo narrado pelo meu pai, o *rumo* era literalmente o limite de tolerância se caso eles ousassem ultrapassar e não recuassem, o conflito estava deflagrado. Os homens estavam sempre dispostos a tudo a “matar ou morrer” para defender o território, que se confunde com da Santa. Viviam esta defesa de território como o único meio de garantir a reprodução física, cultural, social e religiosa dos grupos, partindo para o enfrentamento do enfrentamento direto e a desintrusão.

Diante de qualquer movimentação ou ameaça, a primeira providência tomada pelo *encarregado* era reunir com os homens das comunidades mais próximas e mobilizar os homens das mais distantes e a primeira atitude a ser tomada era verificar e limpar o *rumo*. A dinâmica utilizada consistia no seguinte: os homens se deslocavam para realizarem a limpeza do *rumo* nas localidades mais próximas aos seus povoa-
7 Rumo é como os moradores denominam os limites, eles limpam é com se fosse um caminho de servidão pública que rodeia toda a parte de terra das propriedades é no *rumo* que são colocadas as pedra de *rumo* que dão a direção dos limites da terra, é um modo de cerca sem o usar arame e nem estaca. Em outras palavras o *rumo* é o marco que delimita o território físico, é ele que impõe os limites físicos das terras, o fato de não existir cerca, nem arame possibilita o livre fluxo de pessoas que utiliza as terras, o limite de certa forma é tacito e vigiado por moradores de ambos os lados.

dos, até um determinado lugar previamente combinado, assim em dois ou três dias eles conseguiam fazer a limpeza das picadas definidoras do perímetro.

Naquele tempo esses homens já eram chamados ou mesmo se autodesignavam, soldados⁸ de Santa Teresa, ou “homens de Santa Teresa.” A mobilização e a forma como partiam para verificar os *rumos* da terra lembrava muito a movimentação de tropas militares. Guardadas certas proporções, eles usavam na limpeza seus instrumentos de trabalho na roça: foices, facões, machados e alguns homens carregavam também suas *espingardas “bate bucha”*⁹ usadas para caçar. A sua maior arma sempre foi, entretanto, a fé na condição da Santa. Enquanto proprietária e o próprio sentimento de herdeiros legítimos dela.

As ditas terras de Santa Teresa sempre foram muito cobiçadas por políticos da região, tanto das elites dominantes de Alcântara, quanto de Bequimão. Pelas narrativas dos moradores era costumeiro eles terem enquanto antagonistas ora o prefeito de Alcântara, ora o de Bequimão, quando não os dois;

Leitão que queria vender essa terra! Essa aqui ta vendida só falta seu Eurico se assinar, mas o velho não assinou – Zuleide veio chorando dizendo titio Eurico nós perdimos a terra já estão vendidas só falta o senhor se assinar, ele disse porque – eu não sei mas só falto o senhor assinar e ai ele disse eu não me assino, eu não me assino, eu não me assino e não tem quem faça eu me assinar, ai eles vieram que era pra velho assinar ele disse eu não assino (Francisco Noel, 2011)

O principal conflito em que os moradores das terras de Santa Teresa se envolveram foi fomentado pelo próprio Estado, até então as pressões sobre a qual o território fora submetido eram localizadas. Entretanto com a Lei de terras 2.970, do Estado do Maranhão de 17 de julho 1969, também conhecida como “lei de terras Sarney” as pressões institucionais aumentaram. Esta lei tinha o objetivo de reestruturar o mercado formal de terras através da venda pelo estado das terras públicas para grandes projetos. Na prática o governo estadual ficaria com o controle de todas as terras não registradas e as disporia ao mercado formal.

Na prática, a denominada “lei de terras Sarney”, desestruturou toda uma dinâmica social do campo maranhense, usurpando as terras tradicionalmente ocupadas

8 As expressões, “saldado de Santa Teresa” e “Exercito de Santa Teresa” me chamaram muito atenção desde 2008, quando eu na companhia de Claiton de Jesus e o senhor Francisco Noé de Jesus, íamos até o Engenho Velho no município de Bequimão com o objetivo de chegar em um dos limites das terras de Santa Teresa, depois de marcar o ponto de GPS e encontra os limites das terras de Santa Teresa e Nossa senhora de Santana. Conversávamos os três na cabine do caminhão quando o Claiton olhou e viu um monte de homens a beira do ramal nos esperando para nos acompanhar até o próximo ponto a divisa com a antiga fazenda Gerijó nas três irmãs, o caminhão ficou tomando ele repetiu expressão “tu ta vendo esse é o exercito de Santa Teresa tem mais de mil homens”

9 Arma de fogo a base de chumbo e pólvora muito comum na região, usada principalmente na caçada de pequenos animais e aves.

e tendo como consequência o acirramento dos conflitos agrários no estado. A lei suprimiu direitos territoriais de povos e comunidades tradicionais, levando a expulsão de milhares de maranhense do campo para o garimpo, para trabalharem em situação análoga a escrava em garimpos e fazendas no estado do Pará. Além disso, provocou a migração em massa para a capital do Estado, causando uma explosão urbana e a proliferação dos adensados bairros periféricos em São Luís.

Pela lei de terras de 1969, as terras de Santa Teresa foram consideradas como terras devolutas. Ou seja, terras sem donos e sem registro que retornaram formalmente ao estado, podendo então ao estado dispô-las ao mercado. Entretanto os moradores não reconhecem a categoria “terras devolutas”, enquanto situação social que envolve a terra ou o acesso a ela. No modo de ver desses agentes sociais as terras tem dono e ela tem nome, endereço, *encarregado* e herdeiros. Segundo Prado (2007, p. 62) no entender dos moradores, o espaço territorial se dividia em duas espécies de terras: “as de Santos” e “as de Donos”. Portanto, para os moradores das comunidades a terceira qualidade, as devolutas são inexistentes.

Segundo Shiraishi Neto (1998) pelo Artigo 3 a Lei de terras do Estado do Maranhão de 1969 considera terras devolutas como sendo:

I – as que não estiverem aplicadas em qualquer uso público federal, estadual ou municipal.

II – as que não estiverem no domínio particular por títulos legítimos e regulares.

III – as que não estiverem fundadas em títulos de legitimação ou revalidação.

VI – as áreas dos extintos aldeamentos dos silvícolas.

Com a lei de terras Sarney¹⁰, o território começou a sofrer pressões maiores principalmente na parte que está localizada dentro do município de Bequimão. Depois de mais de cem anos de autonomia, os moradores nunca haviam enfrentado conflitos como os que agora se apresentavam, como aponta Almeida:

Durante quase dois séculos esse sistema de uso comum e as respectivas territorialidades específicas não conheceram maiores pressões de novos grupos interessados nas terras. As ocorrências de antagonismos e tensões sociais foram sempre localizadas e de curta duração. As iniciativas de colonização do governo estadual em 1975-76, insistindo no desmembramento das territorialidades específicas

10 Os dos primeiros artigos do capítulo III, que trata da utilização das terras publicas do estado ironicamente falam na não formação de latifúndios, distribuição de riquezas entre seus habitantes e tomar como dever do estado assegurar a utilização de suas terras aos que nelas morram e trabalham; Art. 11. A utilização das terras Fo domínio Estadual visa primordialmente à melhor distribuição de riquezas entre seus habitantes, vedada em qualquer hipótese a formação de latifúndios. Art. 12. É dever do Estado assegurar a utilização de suas terras aos que nelas moram e trabalham, sendo nulos os atos possessórios praticados a revelia do poder publico, em prejuízos dessa utilização

consideradas como terras devolutas e disponíveis e as tentativas de grilagem em 1978-79, das terras de Santa Teresa foram episódios que se esgotam na própria circunstancia. (ALMEIDA, 2006, p. 53)

O conflito ocorrido foi motivado pela intervenção direta do governo estadual, resulta da disputa pelas terras de Santa Teresa entre político grileiros legitimado de certa forma pela lei de terras e a Santa e seus herdeiros de Santa. Nesse sentido podemos afirmar que o conflito foi instituído pelo próprio Estado. Ele resulta de uma ação deliberada do governo estadual que provocou a reação dos agentes sociais. Enquanto os grileiros fraudadores de títulos levantavam cercas de arame farpado nos limites dos municípios de Bequimão e Alcântara, fato imediato que levou ao estouro do conflito, as comunidades se notabilizam, sobre isto Almeida escreve o seguinte:

O cercamento de áreas localizadas nas terras de Santa nos confrontantes municipais de Alcântara e Bequimão, foi o estopim para intensas mobilizações, que provocaram a destruição pelos moradores dos povoados de vários quilômetros de cerca de arame farpado ilegalmente construídas (ALMEIDA, 2006, p. 53)

Os moradores dos povoados que só reconhecem a Santa do Itamatatiua como a legítima donas das terras e a eles próprios enquanto herdeiros, participando festejos em homenagem a Santa conhecendo e zelando pelos seus limites, entraram em conflito direto com os antagonistas em defesa seu território. Os moradores fizeram uma grande reunião em Itamatatiua com representantes de todos os povoados e se articularam para fazer a retomada do seu território. O primeiro passo foi acabar com as cercas, então munidos de facões, foices e espingardas, partiram para o enfrentamento;

Começou do ramal de formiga, fomos derrubando, derrubamos a de Dr. Benedito, só não derrubamos a de Cutrim porque ele veio e pediu, ele disse pessoal não derrubem minha cerca porque eu não tenho terra aqui. To cercando pra fazer o meu trabalho mas sei que essa terra não é minha! Ai Tolentino disse: nós não vamos derrubar a cerca dele, ai a de Zoza nós fomos pra derrubar e tomemos a foice dos trabalhador que estavam metendo rumo ainda quisemos dale no balizeiro, o engenheiro que tava nessa mesma hora pegou o carro e foi embora, derrubamos a de Juca Martins , Juca foi atrás da policia a policia de Pinheiro, o delegado não liberou ai ele foi até São Bento, o delegado não liberou, ai ninguém veio, ai depois que nós derrubemos a cerca ele disse que depois que ele ganhasse pra prefeito ele ia fazer a gente emendar arame com cuspe. (FRANCISCO NOEL, 2011)

O episódio da derrubada das cercas foi um ato deliberado e é extremamente simbólico por parte dos agentes sociais, uma vez que, desde a autonomia no século XIX,

as comunidades optaram pelo livre acesso a terra e aos recursos naturais, adotando o sistema de uso comum. O cercamento é apenas um recurso utilizado temporariamente para proteger a *roça* da entrada dos animais domésticos em áreas próximas às casas e às vezes para delimitar o que eles chamam de *patrimônio*¹¹. Além disso, no caso dos moradores o cercamento não implica em recursos fechados. Tipo de cercamento feito pelos antagonistas tinha como objetivo cercear o acesso à terra e aos recursos naturais pelos agentes sociais, o que entrar em rota de colisão com o modo de uso da terra e dos recursos sociais tal como vivido e praticado pelos agentes sociais;

Em Tamatatiua o uso das terras e dos recursos naturais é considerado um bem disponível àqueles que concordam em respeitar praticas sociais tidas como propiciadoras de direitos iguais a todos que se utilizam das terras. Dessa forma, critérios de pertencimento e exclusão estão baseados no compartilhamento de valores sociais tidos como consentâneos na utilização dos recursos naturais. É essa noção que evoca a ideia de que atualizam certos critérios ecológicos relacionados por sua vez com a preocupação com a conservação de recursos como reserva de mata e áreas de coleta de palha (CANTANHEDE FILHO, 1999. p.11)

Entretanto, a luta pelo controle das terras de Santa Teresa acabou por colocar algumas lideranças de dentro do território na condição de criminalizados. Em outras palavras, os agentes sociais estavam defendendo os direitos de preservação de sua forma de usar a terra, o direito à reprodução, física, social, cultural e religiosa e do território que historicamente eles compreenderam como sendo da Santa e por extensão seu. Estes foram ainda denunciados e tiveram que ir prestar contas à justiça, sobre o acontecido; como lembra Pedro Oliveira;

Eu fui intimado para Pinheiro eu fui em Pinheiro, eu, Tolentino, Laurintino e finado Senforne, Jose Coubertino só já existe eu. Fui chamado porque eles estavam demarcando as terras e eu convidei o povo ai. ai eles fizeram povo e foram ate Bequimão, a mais não veio ate onde policia veio de lá um bucado mais não veio ate onde nós, porque tinha uma 80 pessoas e tava armado de tudo é quanto é jeito, espingarda, revolver, tudo esperando porque podia a turma vim de lá né também foi guentada o, mas também depois disso as cerca foi derrubada e nunca mais foram levantadas. Eles me intimaram porque eu era um dos cabeças. (PEDRO OLIVEIRA, 2011)

Acima temos o depoimento do pequeno agricultor, comerciante e barqueiro Pedro Oliveira, uns dos citados pela justiça como responsáveis pelo movimento. Além dele foram responsabilizados, o comerciante e pescador Senfrone Maramaldo, o lavrador e filho do encarregado da terra na época Tolentino de Jesus, e os também

¹¹ Patrimônio é como os moradores chamam o local onde desenvolvem suas atividades domesticas. Consiste no espaço da casa de moradia e o quintal.

lavradores, Laurintino de Jesus e José Coubertino dos Santos. A justiça tentou individualizar uma ação coletiva para poder criminalizar os agentes sociais, responsabilizando-os como líderes ou cabeça do movimento.

No depoimento abaixo, o Francisco Noel, testemunha ocular do caso e um dos guardiões da memória social do conflito, revela que o que garantiu a saída das lide-ranças sem punição foi suas relações para fora com um coronel bem influente que por diversas vezes interviu em favor dos moradores;

Ai nós estava despreocupado quando pensou que não chegou um ofício, pra Tolentino, Senfrone, José Cubertino e Pedro Oliveira, para ir pra Pinheiro, ai nós vamos – ai Tolentino olhou a data e disse é ainda dá tempo deu ir na cidade onde o coronel, Tolintino veio e no outro dia nós fomos, quando nós chegamos em Pinheiro o delegado era bravo que vinha da porta da frente a porta dos fundo da delegacia, bravo e bravo muito – ai Tolintino disse ai esse delegado ta bravo que esta escumando – ai ele teve, e perguntou: vocês são de onde? – Ai Tolintino disse – nós somos de Alcântara! O delegado falou –Ah! vocês que são o pessoal de Alcântara – Somos nós mesmos – eu já volto eu só vou resolver um problema aqui que eu já venho resolver com vocês – Então vocês que são os derrubador de cerca de Alcântara, nós não, quem derrubou foi o povo, não quero saber, não quero saber eu quero saber quem são os Tuchaus, quero saber se vocês que são os Tuchaus, sem demora o telefone tocou ai veio o sargento e disse – Delegado telefone ai pra você e parecer ser com urgência. – Quem está ligando não sei e não é pessoinha - ai ele foi lá e atendeu – Alô ai e conversou ai ele disse ele disse tão aqui senhor ai não demorou muito ele veio, mansinho e ai perguntou, ah ta bom eu vou já atender vocês, ai Tolintino perguntou como é que nós faz vai de um a um ou todo mundo, ele disse todo mundo não tem problema eu vou atender vocês todos de uma só vez – podem entrar chegou lá ele disse é a der-rubada de uma cerca, ai Tolintino foi explicar pra ele. Vocês infelizmente estão adquirindo o que é de vocês, essas terras não é de ninguém é de vocês ai vocês tem que brigar pelo que é de vocês e se é de vocês! Vocês tem que brigar como os outros da rua querem tomar e não deixam ninguém tomar, tem que bater contar e vocês ainda tiveram paciência porque tem lugar que da ate morte ai não deu, derrubaram a cerca e não, eu não tenho nada a tratar com vocês pode ir embora e acabar de derrubar o resto! Foi que nós viemos embora então o governo criou uma discriminatória onde ninguém podia mais vender e cercar (FRANCISCO NOEL, 2011)

A luta contra a privatização de suas terras e dos recursos naturais levou os agen-tes sociais a promoverem derrubadas de mais de 15 quilômetros de cercas, impondo aos antagonistas além de uma derrota política e moral a supremacia de seu sistema de uso da terra. Recuperaram todo território usurpado e garantiram ainda o direito de

todos os moradores a permanecerem fazendo o uso da terra e dos recursos naturais de forma específica;

A única situação em que se registra um processo de recuperação dos domínios usurpados refere-se às terras de Santa Teresa, em Alcântara, quando nos fins dos anos de 1970-80 os trabalhadores rurais, ocupantes de posse centenária. Destruíram quase 15 km de cercas erguidas ilegalmente por interesses pecuarista. As mobilizações que configuram uma existência coletiva, tendo por referencia estas denominadas terra de santo, constituem um dos fatores essenciais à identidade destes pequenos produtores agrícola (ALMEIDA, 2006, p. 229)

Além de barrar o cercamento que estava sendo feito pela elite política de Bequimão, os moradores ainda tiveram que enfrentar vários outros tipos de pressões, e ações promovidas por partes dos seus antagonistas que visavam privatizar o território. Entre as estratégias usadas pelos antagonistas, houve a expedição de *Cartas de Anuência*, venda de ilhas e de parte das terras com a conveniência de políticos e donos de cartórios;

Depois apareceu um vendimento de terra, ai esse pessoal mesmo ai de Alcântara ai seu João Leitão um tal de Lobão, mais não é esse que é ..., ai vieram ai um dia fizeram uma reunião a noite em Itamatatiua, ai eu disse, é eu não podia comprar, mas se eles iam vender, se eles achassem podiam vender até a quilo, eu é que não podia vender. O certo é que nunca foi vendida essa terra. Santa Teresa sempre foi combatida, mais vencida não. Sempre foi combatida, mais vencida não! (PEDRO OLIVEIRA, 2011)

Para além de uma reação contra a investida dos invasores, o episódio acabou por possibilitar uma ampliação ainda maior dos laços de solidariedades existentes entre os agentes sociais de diferentes comunidades dentro do território. O controle do território assegurou também a possibilidade de garantir reprodução física, social e cultural dos grupos e a afirmação dos agentes sociais enquanto moradores de terra de santo.

Na medida em que esses agentes sociais se investem de identidades étnicas para categorizarem-se a si mesmo e as terras que historicamente ocupam, mobilizam-se a si coletivamente para fins de interação e manutenção dos recursos necessários para sua reprodução física e social, eles compõem grupos étnicos no sentido organizacional, que transitam entre diferentes modalidades de domínio e de planos organizativos, construindo coletiva e socialmente o seu território (ALMEIDA, 2006, p. 53)

Os conflitos resultaram em uma ação discriminatória proposta pelos órgãos fundiários do Estado, como forma de resolução dos conflitos. Tal discriminatória existe,

mas nunca foi executada. Segundo os moradores de Itamatatiua o Instituto de Terras do Maranhão – ITERMA chegou a abrir um processo para a titulação, realizando inclusive trabalhos de campo no sentido de fazer a demarcação.

Durante a realização do I Seminário sobre territorialidades ameaçadas e conflitos no Maranhão, que eu enquanto coordenador geral da Associação dos Pesquisadores da Amazônia (ASPA), e membro do Grupo de Pesquisas Socioeconômico da Amazônia (GESEA) e do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA), estive coordenando junto com os integrantes do Centro de Cultura Negra do Maranhão (CCN), o advogado da Sociedade Maranhense dos Direitos Humanos (SMDH), Dr. Luiz Antônio Pedrosa, mencionou os conflitos de Itamatatiua, chamando atenção para o envolvimento dos agentes sociais na luta. Segundo Pedrosa as pessoas pediam para suas cicatrizes, resultantes dos conflitos entre grileiros e os moradores da terra de Santa Teresa que culminou na derrubada das cercas dos grileiros, fossem colocadas no processo judicial. Para os envolvidos nos conflitos suas cicatrizes representavam uma massa da percepção de seus direitos territoriais;

Nós sabemos que em Alcântara quando foram ajuizadas as chamadas discriminatórias públicas, muitos quilombolas brigaram de facção, não é seu Leonardo, eu encontrei em Itamatatiua, quando eu comecei a viajar para Alcântara por conta dos conflitos de Itamatatiua eu encontrei muitos quilombolas, que exibiam cicatrizes das lutas com facção para poder cortar as cercas dos grileiros, essa ação discriminatória que pega toda área de Itamatatiua, nunca foi para frente por causa desses embates. O poder judiciário engavetou entende? Porque já estava gerando um clima de violência generalizada em Alcântara, a partir do avanço dos grileiros e do movimento de resistência de comunidades quilombolas. (LUIZ ANTONIO PEDROSA, 2011, seminário territorialidades ameaçadas no Maranhão).

Entretanto o processo demarcatório que poderia por fim aos conflitos, acabando com qualquer forma de pressão futura sobre o território de Santa Teresa resultou em uma situação de constrangimento, ou mesmo poderia dizer que é motivo de um mal-estar político entre ITERMA e as comunidades, principalmente a de Itamatatiua que não aceita a forma como foi feita a tentativa de demarcação pelo órgão governamental.

Tem um problema com o ITERMA, que ta querendo reconhecer somente 5 mil hectares, nos temos 55 mil então cadê o resto, o ITERMA, vai fazer o que vai vender? Não nós não podemos aceitar, contado que Borges disse que essa documentação que eles fizeram cupim comeu.

Davi: quem comeu?

*Sr. Francisco: Cupim no canto deve ser o processo do livro!
(Francisco Noel, 2011)*

Para os moradores, o ITERMA agiu de má fé quando não respeitou a reivindicação dos agentes sociais que garantisse a demarcação continua da terra em forma de território respeitando a forma de uso das terras feitas por eles. O Instituto de Terras tentou destinar pouco mais de 5.000,00 hec. (cinco mil hectares) de terras apenas para a comunidade de Itamatatua, isso significa dizer, menos de 10% do território reivindicado pela comunidade.

Os moradores reclamam a titulação de um território de cerca 55.000,00 hec (cinquenta e dois mil hectares) com aproximadamente 40 povoados, quase integralmente como foi deixado pela Ordem do Carmo. Segundo os moradores suas terras correspondiam a 57.000,00 (cinquenta e sete mil hectares), sendo que ao longo do tempo eles acabaram por perder 2.000,00 (dois mil hectares).

A ação do ITERMA foi considerada uma afronta à forma das comunidades se pensarem, por não respeitar acordos tácitos dos grupos. Na prática pode ser interpretado como uma ação por parte do estado com o objetivo de separar o que não uniu, e reflete o despreparo das agências e dos agentes estatais que não levam em consideração o ponto de vista dos agentes sociais.

No caso do conflito o que realmente está em jogo é a lógica dos diferentes significado e das respectivas categorias: terra, território e propriedade, para os diferentes grupos sociais. Para os grileiros e os políticos, a terra é vista apenas como um bem econômico, como qualquer outra mercadoria, que deve ser incorporada ao patrimônio pessoal e quando necessário disposta ao mercado. Para esses grupos a ideia de propriedade esgota na ideia de um bem de caráter privado onde o acesso tanto à terra como aos recursos são limitados e fechados.

Para os moradores da terra da Santa, a terra tem claramente um sentido simbólico, que não se esgota em um simples bem econômico, mas aponta para uma relação de identidade desses para com a terra. Nessa perspectiva o significado vai muito além do que o sistema jurídico formal estabelece. O território é o local gerador de vida, onde o grupo pode garantir sua reprodução, física, social, cultural e religiosa.

Os agentes sociais também resignificaram a ideia de propriedade, uma vez que a propriedade nesse caso é sempre coletiva, nunca privada. O uso das terras e dos recursos naturais é feita sempre de forma coletiva pelo grupo. Para os agentes sociais o importante é o sentido social concebido pelo grupo tanto para terra, quanto para propriedade, e não o valor econômico que eventualmente venha ter. Esses agentes sociais desprezam a lógica onde a terra é pensada enquanto um bem de mercado, ou seja, como mercadoria. Preservar seu território significa preservar sua própria condição de existência e do grupo.

Territorialidade Específica Ameaçada: a Insegurança instalada com a Implantação do centro de lançamento de Alcântara

O ato autoritário do Governo do Estado do Maranhão através do decreto N°. 7.820, desapropriou 52 mil hectares de terras quilombolas, para fins de utilidade pública, que visava à implantação do Centro de Lançamento de Alcântara, na década de 1980, do século passado, e resultou na retirada de forma compulsória de 312 famílias de suas propriedades entre os anos de 1986 e 1987, para as agrovilas¹². Tal ato, além de ter desestruturado toda uma rede de relações sociais, construída ao longo de séculos pelos agentes sociais ali instalados, levou preocupação, insegurança a quilombolas dos três territórios étnicos do município.

O deslocamento compulsório resultou na negação de uma série de direitos aos quilombolas que tiveram que se adaptar a outra dinâmica de vida, já que ficaram impossibilitados de acessarem o mar para prática da pesca, atividade centenária, além de não poderem mais colocar roças nos locais de costumes, ficaram também impedidos de cultuarem seus mortos, devido parte do território ter sido retirado permanentemente, abrindo um perigo precedente na região, sobre isso;

Além destas há uma série de outras atividades que as comunidades ficarão impedidas de praticar, como cerimônias e rituais de sentido religioso, não poderão zelar pelos seus mortos. Os obstáculos a à utilização por completo dos recursos naturais dos seus territórios ocupados ao longo de séculos e forjados por muitas lutas e dificuldades colocam em risco a reprodução física, social, cultural e religiosa das comunidades (PEREIRA JUNIOR, 2009. p. 70)

As constantes pressões sobre os territórios dos atingidos pela Base Espacial provocou reflexo no modo de pensar e nas atitudes das principais lideranças das terras de Santa Teresa. Temendo serem vítimas de atos autoritários similares aos perpetrados contra seus companheiros de luta, lideranças de diversas comunidades dos territórios passaram a participar sistematicamente de todos os encontros, palestra, reuniões e os eventos envolvendo a questão quilombola realizados pelos movimentos sociais de Alcântara.

A diferença é que agora estas comunidades estão cientes de seus direitos constitucionais e infraconstitucionais e sabem que não poderão continuar a ser moles-

¹² As Agrovilas foram um tipo de Conjuntos Habitacionais, com baixíssima infraestrutura, para onde as famílias foram deslocadas. Foram feitas 7 agrovilas para as 312, famílias dos 32 povoados removidos de forma compulsória. Além disso, alguns moradores teriam os benefícios de lote de terra de 17 hectares os quais os títulos nunca foram emitidos. Segundo os moradores os filhos dos moradores das agrovilas não tinham o direito de fazer novas casas nos laçais, quando casavam eram obrigados a saírem, essa atitude por patê do Ministério da Aeronáutica motivou uma série de conflitos.

tada e a ter seus territórios intrusados e seus recursos naturais devastados como se não existissem objetivamente, como se suas áreas tradicionalmente ocupadas fossem invisíveis e corresponderem a um “suposto espaço”. A percepção destes direitos é que explica a mobilização permanente pelo reconhecimento jurídico-formal das terras que tradicionalmente ocupam (PEREIRA JUNIOR, 2009. p.104)

As comunidades passaram a se articular mais ainda com os movimentos sociais locais como o Movimento dos Atingidos Pela Base Espacial (MABE), Sindicato dos Trabalhadores, Trabalhadores Rurais de Alcântara (STTR), Fórum em Defesa de Alcântara (FDA), Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais de Alcântara (MOM-TRA) e Sindicatos dos Trabalhadores da Agricultura Familiar (SINTRAF).

Essa participação de forma efetiva lhe rendeu articulações e participação como em eventos realizados por entidades regionais e nacionais, tais quais podemos citar; a Coordenação Nacional de Articulação de Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ), a Associação de Comunidades Negras Rurais do Maranhão (ACONERUQ) e o Centro de Cultura Negra do Maranhão, a inserção das comunidades nessa rede aponta para um processo relacional que leva a autodefinição identitária enquanto território quilombola. Também pode ser considerado, conforme Almeida (2006) um ato expresso de defesa e força:

Os grupos que se objetivam em movimentos sociais se estruturam também para além de categorias censitárias oficiais. Importa distinguir a noção de terra daquela de território e assinalar que as categorias imóvel rural usada pelo INCRA, e estabelecimento, acionada pelo IBGE, já não bastam para se compreender a estrutura agrária na Amazônia. Os critérios de propriedade e posse não servem exatamente de medida para configurar os territórios ora em consolidação na Amazônia, (ALMEIDA, 2006, p.147)

Os laços de solidariedades foram reforçados na região visando não mais permitir que ações governamentais os atinjam ao ponto de causar a desarticulação da estrutura dos povoados e do modo de vida dos moradores das comunidades. Mobilizaram-se a face graves desequilíbrios sobre os recursos tidos pelos grupos como escassos com uma nova pressão demográfica motivada por um eventual deslocamento compulsório em qualquer um dos três territórios étnicos de Alcântara.

Formação da Identidade Quilombola

É preciso chamar atenção para o fato de como os agentes sociais que ocupam as ditas terras de Santa Teresa conseguiram desenvolver uma série de estratégias que acabaram por contribuir para a formação de um grande território étnico. Os agentes sociais desenvolveram mecanismos próprios como forma de manter a coesão social

dos diversos grupos, além de manterem sob seu controle um território que é razoavelmente grande, tudo isso foi possível a partir de seu processo de autonomia, alcançada ainda muito antes do regime escravocrata brasileiro oficialmente chegar ao fim.

A partir de um conjunto de acontecimentos discutidos anteriormente é que a comunidade passou a se articular mais ainda com entidades do movimento social e com comunidades que vivenciam conflitos semelhantes. Segundo Neide de Jesus, atual encarregada da Santa, a comunidade passou a se relacionar com entidades dos movimentos sociais a partir da atuação do Centro de Cultura Negra (CNN) do Maranhão ainda na década de 1980. “Foi nos encontros, nas reuniões que a gente já fazia uma reunião ou outra, com o CCN, aí foi quando surgiu a associação, que a gente começou ir mais ainda aos encontros”. (NEIDE de JESUS, 2011)

A liderança lembra ainda que a partir dessa relação com o Centro de Cultura Negra do Maranhão levou a comunidade a participar do primeiro encontro das comunidades negras rurais do maranhão em 1986. Posteriormente em 1996 a ser uma das comunidades a participar da fundação da Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Estado do Maranhão ACONERUQ.

Embora na memória coletiva do grupo e mesmo nas narrativas locais eles não costumem se reportarem ao principal instrumento utilizado pelos escravos para a subversão ao regime escravista adotado pelo então estado brasileiro, o quilombo, os moradores de Itamatatuiua se autodesignam hoje como quilombolas. No caso específico em estudo, o conflito pode ser percebido na relação com o Estado na medida em que este estabelece critérios para o reconhecimento de direito enquanto território quilombola. Ao fazer isso, desconhece as formas de autodesignação utilizadas pelos agentes sociais, homogeneizando uma série de situações sociais diversas sob a égide de um único conceito.

É a partir do contato com outros grupos sociais que possuem a mesma forma de se relacionar com a terra e com os recursos naturais e que também vivenciam conflitos similares aos seus, que a comunidade de Itamatatuiua se autodefine enquanto comunidade negra rural quilombola. Passa então a reivindicar as antigas terras de Santa Teresa como território quilombola de Itamatatuiua, território dos moradores de terra de Santa ou território de Santa Teresa.

Os moradores nunca concordaram com as várias investidas de políticos locais e donos de cartórios no sentido de parcelar e vender as terras. Eles sempre adotaram posturas conservadoras bem como no caso do cercamentos das terras e em outros vários momentos em que tiveram sob pressão, nem mesmo com a forma como o ITERMA, tentou proceder à titulação de suas terras como exposto a cima. A única forma reivindicada pelos moradores para a titulação da terra é que fossem respeitados seus antigos marcos, suas áreas de preservação, partes sagradas do território e a dinâmica de uso da terra e dos recursos naturais pelos agentes sociais.

As regras de uso da terra e dos recursos naturais, juntamente com rituais como o recolhimento de jóias e a própria feitura de festas em homenagem a Santa podem ser incluídos em um conjunto de elementos que contribuíram para a emergência da situação social que envolve o acesso à terra denominado de Terra de Santa, uma vez que, levava esses agentes sociais a estabelecerem cada vez mais relações, não permitindo que o grupo sofresse com isso situação do isolamento¹³ em uma espécie de gueto que segundo Wacquant (2008) culminaria no enfraquecimento da identidade. Para, além disto, consiste em um modo de marcar diferença:

O processo de territorialização das comunidades remanescentes de quilombo em Alcântara cabe repetir, não pode ser pensado consoante um desenvolvimento linear e cumulativo. Há descontinuidades historicamente determinadas e de sentido aparentemente paradoxal que convergem para a formação de um território étnico. (ALMEIDA, 2006, p. 141)

Os grupos que ocupam as terras da ordem do Carmo se caracterizam por fortalecerem suas relações sociais dentro do território, ou seja, entre os próprios agentes se fortalecendo enquanto sujeitos sociais de existência coletiva sejam para fora ou no âmbito das relações com seus pares. Eles nunca buscaram o “isolamento” como forma de proteção nem de preservação cultural. Esta escolha poderia levá-los a um processo similar àquela da *guetização*. Segundo Bauman (2003), um gueto não é um viveiro de sentimentos comunitários. É, ao contrário, um laboratório de desintegração social, de atomização e de anomia. A postura relacional dos grupos permitiu que suas relações não ficassem restritas a grupos limitados pelos marcos territoriais. Os moradores da terra da Santa buscam sempre ampliar seu espaço social de atuação e das relações comunitárias, seja com a jóia visitando povoados distantes, seja com as festas ou no conflito e na sua participação intensa nos movimentos sociais a eles referidos. Essa capilaridade reforça a identidade coletiva:

Dito isso, se o mundo social, com suas divisões, é algo que os agentes sociais têm a fazer, a construir, individual e, sobretudo coletivamente, na cooperação e no conflito, resta que essas construções não se dão no vazio social, como parecem

13 Olavo Correia Lima em 1988 classificava o que chamamos hoje de comunidades negras rurais, ou comunidades quilombolas como sendo Isolados negros; Tiveram de sobreviver com as distorções aculturativas sucedidas na fase escravista. A solução encontrada foi o isolamento (como defesa), que a própria geografia sugeria e a cultura da coivara (como sobrevivência), que já vinha fazendo para o patrão. Porque ainda magoados pelas restrições da escravatura, ficaram os libertos no vazio suspeito de novas dificuldades iminentes. Entre elas o esperado contato como a civilização neobrasileira. Que fatalmente aceleraria a queda aculturativa, as enzimas da liberdade recém-nascidas (...) . No caso dos Isolados Negros Maranhenses já bastavam as distâncias. Tomaram eles, ainda, concretas providências para que o isolamento fosse não só cultural, porém de natureza reprodutiva. Conforme informações de Joel Soeiro, num dos isolados de Codó, não se admitia a entrada de estranhos, havendo apenas o caso de um branco com uma das negras (p. 60-61)

acreditar alguns etnometodólogos: a posição ocupada no espaço social, isto é, na estrutura de distribuição de diferentes tipos de capital, que também são armas, comanda as representações desse espaço e as tomadas de posição nas lutas para conservá-lo ou transformá-lo (BOURDIEU, 1996).

Os grupos no período do acirramento do conflito formaram em torno da Santa e das terras uma composta unidade de mobilização¹⁴, com uma ação coesa objetivando garantir o efetivo controle de domínios representados como territórios fundamentais à sua identidade e, inclusive para alguns deles, à sua afirmação étnica (ALMEIDA, 2011. p.18). A divindade funciona como a principal responsável pela coesão social dos grupos, pois a união dos grupos e sua ação conjunta se dão em torno dela e para defesa de suas terras.

Considerações

Existe um sistema de interação cotidiano que também define as fronteiras dos grupos (BARTH, 2000)¹⁵. Ao tomarmos como plano de análise o domínio das relações sociais, posso perceber que as fronteiras geográficas não são suficientes para entender esse processo de construção das territorialidades. Ou seja, a história, o processo de constituição dessa territorialidade específica pode nos ajudar a entender como foi possível instituir, manter e reproduzir relações e vínculos sociais que nos ajudam a entender a fronteira social que separa, distingue e demarca essa territorialidade das demais, bem como a identidade coletiva que lhe corresponde.

Um primeiro enfoque refere-se à construção de territorialidade que implica em falar em uma identidade coletiva que é acionada no âmbito de uma relação de conflito (ALMEIDA, 2006). Nesse sentido, as identidades sociais são construídas no âmbito de uma relação para fora. Ou seja, na fronteira. Assim, de forma que a identidade de morador das terras de Santa Teresa não pode ser pensada como indissociável da relação que os agentes mantêm para fora, notadamente com os códigos legais.

Trata-se de pensar que a afirmação dessa identidade também se dá no plano de uma construção ou de uma percepção de direito que colide com o sistema jurídico formal. Como mostra Almeida (1994) tal percepção ocorre, não obstante uma representação de direito à terra que considera as chamadas “terras de santo” como um recurso aberto, que não pode ser apropriado individualmente com a inclusão dos seus tradicionais ocupantes.

14 Entende-se como Unidade de Mobilização, segundo definição de Almeida, (2011. p 27) “instrumentos ágeis de luta políticas, numa conjuntura de violências sucessivas”.

15 Barth (2000) se apresenta como instrumento de análise que nos permite deslocar o foco do conteúdo cultural para a fronteira social, de forma a nos permitir perceber que é no âmbito das relações sociais que o pertencimento a um dado grupo social se coloca.

Ao longo dos anos os moradores conseguiram manter o domínio sobre essa imensa quantidade de terra tem como fator agregador a Santa e na figura do encarregado a habilidade política de resolução de conflitos.

Os agentes sociais que se autodesignam como moradores de terra de Santa desenvolveram toda uma lógica própria para o uso dos recursos naturais do território, baseados em contratos tácitos, que mediam a maioria das relações entre as pessoas que moram nos diversos povoados, face aos recursos hídricos e florestais

É possível se perceber laços de solidariedades e relações sociais extremamente complexos entres as unidades familiares dos diversos povoados, baseados em parentesco, consanguinidade, trocas comerciais, relações de trabalho e relação de compadrio, dentre outras. Esses planos organizativos das comunidades têm por base a própria relação que essas comunidades mantêm com a Santa e com a terra, que extrapolando as fronteiras geográficas que delimitou os povoados.

Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. Carajás, a guerra dos mapas: repertório de fontes documentais e comentários para apoiar a leitura do mapa temático do Seminário-Consulta “Carajás: Desenvolvimento ou Destruição?” Falangola Editora, 1994.
- _____, Os quilombolas e a base de foguetes de Alcântara, vol I. Brasília: MMA, 2006.
- _____, Terra de Quilombo, Terra de indígenas, babaçuais livres, castanhais do povo, faxinais e fundo de pastos: terras tradicionalmente ocupadas 2 ed. Manaus: PGSCA-UFAM, 2008.
- _____. Terras de Preto, Terras de Santo, Terras de Índio: uso comum e conflito. Revista do NAEA, n. 10, Belém, UFPA, 1989.
- ARAUJO, Helciane de Fátima Abreu. Memória, mediação e campesinato - estudo das representações de uma liderança sobre as formas de solidariedade, assumidas por camponeses na pré-Amazônia Maranhense. Manaus: Edições UEA, 2010.
- ARAUJO, Mundinha. Breve memória das comunidades de Alcântara. SIORGE: São Luís, 1990.
- ASSUNÇÃO, Matthias R. *Quilombos maranhenses*. In: REIS, João José & GOMES, Flávio dos. [Orgs.]. Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- BARTH, Fredrik. O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas (organização de Tomke Lask). Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. 2000.243 pp.
- BAUMAN Zygmunt *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual* Editora Zahar, Rio de Janeiro, 2003. 141pp.

- BOURDIEU, Pierre. *Espaço social e espaço simbólico*. In: **Razões práticas: Sobre a teoria da ação**. Campinas, SP: Papirus, 1996.
- CANTANHEDE FILHO, Aniceto. **Tamatatiua: relatório antropológico**. SMDH. São Luis, 1999.
- LIMA, Olavo Correia. **Isolados Negros Maranhense**. Cad. Pesq. São Luís 4 (1) Jan./Jun. 1988.
- MINISTÉRIO DA CULTURA. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), **Inventário Nacional de Bens Móveis e Integrados Maranhão & Piauí**, São Luís, 1999.
- PEREIRA JUNIOR, Davi. **Quilombos de Alcântara: território e conflito – Intrusão do território das comunidades quilombolas de Alcântara pela empresa binacional, Alcântara Cyclone Space**. Manaus Editora da Universidade federal do Amazonas, 2009.
-
- _____. **Tradição e Identidade: a feitura de louça na construção da identidade da comunidade de Itamatatiua Alcântara – Maranhão**. Monografia Apresentada junto a Universidade Estadual do Maranhão – UEMA, como conclusão do curso de Especialização em Sociologia das Interpretações do Maranhão: povos e comunidades tradicionais, políticas Etnicas e desenvolvimento sustentável. São Luis Setembro de 2009.
- PRADO, Regina de Paula Santos. **Todo ano tem: as festas na estrutura social camponesa**: São Luis. EDUFMA. 2007.292 p.
- REIS, Milena das Graças Oliveira, **Filhos da Santa Terra de Negros em uma Arqueologia Quilombola: as dinâmicas de um território chamado Itamatatiua**, Dissertação de Mestrado, Universidade de Trás-os-Montes e Altos Douros. Portugal, 2010.
- SÁ, Laís Mourão. **O pão da terra: propriedade comunal e Campesinato livre na Baixada Ocidental maranhense**. São Luis: EDUFMA, 2007. 202p.
- SHIRAIISHI NETO, Joaquim. **Práticas de Pesquisa Judiciária Para Identificação das Denominadas Terras de Preto nos Cartórios do Maranhão**, Mestrado em Políticas Publicas. São Luis. UFMA/MPP 1998.
- WACQUANT, Loic J. D. **As Duas Faces do Gueto**. Tradução de Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2008.

ENTRE A NORMA E A BORDA: UMA ANÁLISE DA CONSTITUIÇÃO DA CRENÇA NA MEDICINA “OFICIAL” COMO ÚNICA PRÁTICA LEGÍTIMA DE CURA NO BRASIL

Maria Audirene de Souza Cordeiro¹

Resumo

Este artigo propõe uma reflexão sobre o ‘empoderamento’ da medicina *dita científica* ou *oficial* e a marginalização das práticas populares de cura, a partir dos conceitos de *crença*, *habitus* e *campo* de Bourdieu (1979, 1980, 1987, 1989, 1996); e das contribuições teóricas de Wolf (1969, 2003), Goldman (1969) e Foucault (1979, 1987) sobre a instituição do poder social. Para tanto, apresenta o resultado de uma arqueologia dos processos de poder que asseguraram à medicina oficial o fim legítimo de diagnosticar e curar doenças no Brasil, e consequentemente desvela os procedimentos históricos que demarcam a gênese e ampliação das práticas de cura na modernidade. A partir dos conceitos de *campo* e *habitus*, o trabalho identifica e analisa tanto as estratégias que asseguraram o empoderamento da medicina oficial quanto às estratégias que marginalizaram as demais práticas de cura. Como resultado desse processo analítico, propõe entender as práticas não oficiais de cura como um *rizoma* (DELEUZE e GUATTARI, 1995) que, por operar nas *bordas* da *norma*, se reconfigura permanentemente como uma estratégia de resistência à tentativa de controle do *habitus*, operado pela medicina *oficial*. Ao final, o texto pondera que a ressignificação permanente dessas práticas talvez indique uma mudança na crença da ciência canônica como a única e legítima explicação possível para as questões da vida.

Palavras chave: Empoderamento-medicina oficial-práticas populares de cura

1 Doutora em Antropologia Social no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFAM, Mestra em Linguística pela UFPA (2006). Licenciada Plena em Letras pela Universidade Federal do Pará (1995). Áreas de interesse: referência, narrativas orais populares e práticas populares de cura. Atualmente, é professora do Instituto de Ciências Sociais, Educação e Zootecnia da UFAM em Parintins/AM.

Introdução

Para sermos educados “nas realidades do poder”, Wolf ([1969]2001f, p; 21) sugere “nos engajarmos na produção sistemática de uma história do mundo moderno em que decifraríamos os processos de poder que criaram os atuais sistemas culturais e as ligações entre eles”. Todavia, o desvelamento das estratégias de objetificação desse poder e os instrumentos conceituais capazes de permitir a análise desse processo foram engendrados por outro teórico, Pierre Bourdieu. O sociólogo francês construiu esse aparato teórico a partir de constantes observações nos mais impensados “lugares de pesquisa” e se propôs a desfeticizar a naturalização das atribuições sociais e fazer a sociogênese do mundo social. E o fez.

Neste artigo nos valem de vários dos instrumentos conceituais bourdianos para entender como um tipo de *crença* – a eficácia da medicina científica, também chamada de oficial - se constituiu e foi reconhecida como a única capaz de diagnosticar e prescrever a cura de doenças no Brasil. O caminho escolhido para isso foi tomar, principalmente, os conceitos de *campo* e *habitus* para pensar o ‘empoderamento’ da medicina *dita científica* e a marginalização de outras práticas de cura no país.

Esses termos nos ajudam a explicitar as relações entre os condicionamentos sociais exteriores que a medicina *dita científica* ajudou a constituir e o impacto disso nas subjetividades dos agentes. Para tanto, ao longo do texto, desvelamos as estratégias que asseguraram apenas a essa prática, em detrimento de outras práticas de cura, o poder de diagnosticar e prescrever a terapêutica e cura das doenças no Brasil. Procuramos explicitar ainda como, a despeito de todo o empenho científico e uso de instrumentos legais utilizados para extingui-las, as práticas populares de cura se mantêm vivas e atuantes.

Portanto, este artigo tem como objetivo contribuir para “estabelecer as condições em que foi produzido *esse bem e seu gosto*, e, ao mesmo tempo descrever as condições da constituição do modo de apropriação, reputado como legítimo” (BOURDIEU, 2007, p. 9).

A fim de melhor explicitar o percurso argumentativo adotado para consecução deste objetivo, organizamos o texto em momentos analíticos distintos, mas complementares, distribuídos em três seções temáticas centrais: uma arqueologia do saber e uma genealogia do poder, análise do empoderamento da medicina *oficial*, e por uma outra alternativa de prática de cura.

No primeiro momento analítico: uma arqueologia do saber e uma genealogia do poder, de maneira sucinta, descrevemos o processo de constituição da medicina no Brasil, logo em seguida identificamos tanto as estratégias utilizadas para empoderar a medicina *dita científica* como as usadas para marginalizar as demais práticas de cura.

No segundo momento, procuramos analisar, a partir dos conceitos de *crença*, *campo* e *habitus*, o empoderamento da medicina oficial e, por fim, explicar como as práticas populares de cura, a despeito do ostracismo marginal a que foram sendo relegadas, têm atuado, como um *rizoma*, que se multiplica, se ressignifica a cada tentativa de controle e parece atuar como uma estratégia de manutenção do *habitus* que a medicina *oficial* tenta controlar.

No terceiro momento analítico do texto, mas, como desdobramento da segunda temática central: o empoderamento da medicina oficial, discutimos a possibilidade de que a estratégia rizomática das práticas não oficiais de cura – denominadas aqui de medicina *marginal* - talvez indique uma mudança paradigmática no sistema de cura operado no Brasil.

No que podemos denominar de quarto momento da análise, por uma outra alternativa de prática de cura, ponderamos que o atual quadro de revalorização das práticas não oficiais de cura e o intenso processo de ressignificação que as têm caracterizado talvez indique algo ainda mais profundo: que a sociedade contemporânea já não acredita na ciência canônica como a única e legítima explicação possível para as questões da vida.

Nas considerações finais, a partir das contribuições de Foucault (1979) sobre a microfísica do poder, apontamos porque este trabalho se configura como uma contribuição para os estudos que analisam o poder que grupos, organizações, instituições e práticas manifestam na modernidade, a partir do desvelamento dos *dispositivos históricos* que os possibilitaram esse empoderamento.

1 Uma arqueologia do saber e uma genealogia do poder

Para entendermos o porquê de os saberes/práticas populares de cura ainda serem estigmatizados, seus agentes desrespeitados e a base científica desse conhecimento não ser reconhecida no Brasil, é necessário uma ‘arqueologia dos processos de poder’ (FOUCAULT, 1979) que asseguraram apenas à medicina *dita científica* o monopólio de diagnosticar doenças e prescrever terapêuticas. Uma pesquisa dessa envergadura é para uma vida inteira. Todavia, para nos ajudar a construir esse exercício analítico, elegemos como fonte o texto *Ciência versus Magia* (2011), de Flavio Coelho Edler². Nele o autor, reconstituiu sucintamente os passos de construção da medicina *científica* como única prática legítima e oficial de cura no Brasil.

A análise do percurso de sentido proposto pelo texto nos ajudou a perceber a construção e a consolidação *dos processos de poder que criaram esses atuais sistemas culturais* (WOLF, [1969] 2001f) e, por meio dele e dos trabalhos de Bourdieu (1979, 1980, 1987, 1989); Wolf (1969, 2003), Goldman (1969) e Foucault (1979), esperamos demonstrar como as estratégias de *poder* diluem-se e ordenam relações sociais, no caso específico em análise, empoderando determinada prática cultural, a *medicina dita científica*, e marginalizando outra, a *medicina dita popular*; por meio das mais diferentes estratégias, como a instituição da cientificidade e a construção de instrumentos de legalidade.

Há muitos trabalhos acadêmicos que contam a história da medicina e das práticas populares de cura, dentre tantos, consultamos Filho (1947, 1960, 1966, 1991), Lamego (1950), Cassiano (1974), Machado (1981), Souza (1982), Costa (1983), Boltanski (1984), Oliveira (1985a, 1985b), Montero (1985); Loyola (1984, 1987) e Edler (1998, 1999 e

² Pesquisador da Fundação Oswaldo Cruz e autor da tese “A constituição da Medicina Tropical no Brasil oitocentista: da Climatologia à Parasitologia Médica” (UERJ, 1999)

2011). Escolhemos o texto de Edler (2011) para usar como fio de Ariadne neste estudo por ser uma reconstituição histórico-reflexiva recente da instauração desses sistemas culturais de cura. Sabemos que ao escolhê-lo, dentre outros, estamos conferindo a essa versão da história um *sentido de poder*, ou seja, de ser percebida pelos interlocutores deste texto como mais legítima que as outras. Assim procedemos, por assumir como Edler (2011), a *endoxa*³ de que a princípio, a *dita medicina científica* se valeu de todos os recursos utilizados pela *dita medicina popular* para curar as moléstias que acometiam as pessoas, mas, desde sua “formalização academicamente”, luta para negar o princípio comum que uniu magia e ciência, e marginalizar as demais práticas de cura, como é enfatizado pelo autor e pelos demais pesquisadores da área citados.

1.1 As estratégias de *empoderamento* da medicina científica

A partir da leitura do texto de Edler (2011)⁴ é possível identificar algumas estratégias utilizadas pelas primeiras sociedade médicas brasileiras para empoderar a medicina *dita científica*, assegurando-lhe autoridade para diagnosticar e aplicar tratamentos terapêuticos e marginalizar as demais práticas de cura comuns no Brasil desde o início da colonização portuguesa, a saber: 1) Cientificidade de apenas uma prática em detrimento de outras; 2) Legalização da prática definida como científica; 3) Demonização das práticas consideradas não científicas, 4) Perseguição aos agentes das práticas consideradas não científicas; e 5) Satirização⁵ do costume.

A fim de melhor demonstrar o impacto dessas estratégias na constituição da medicina dita *científica e oficial* como uma *crença* e todo o *ajustamento antecipado* às exigências que isso implica (BOUDIEU, 2009, p. 108), inicialmente, explicitaremos duas estratégias: a constituição da Cientificidade e da Legalidade da prática definida como científica, para depois explicar as demais: a Demonização, a perseguição de agentes de cura e a satirização dos que recorriam a tais práticas de cura.

Denominamos a primeira estratégia de *Cientificidade de apenas uma prática em detrimento de outras* e a segunda de *Legalização da prática definida como científica*, a partir dos seguintes trechos do texto de Edler:

Trecho A:

A medicina e a feitiçaria já estiveram muito mais próximas do que se pode imaginar. Durante o Brasil Colônia até o século XIX, a produção de remédios com o uso de

³“Aristóteles define *endoxa* como um conjunto de opiniões comuns reconhecidas numa comunidade, utilizadas em pensamentos dialéticos (...)são opiniões partilhadas por aqueles mais conhecidos e admitidos como autoridades” (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2006, p. 176).

⁴O texto na íntegra pode ser consultado em <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/capa/medicina-versus-magia>.

⁵A Sátira era um das estratégias mais comuns de atingir moralmente algo ou alguém no período Brasil Império.

animais ligados ao universo mágico, como o morcego e o cão negro, não era exclusividade de curandeiros. Médicos e boticários também receitavam substâncias cujo significado difere muito do que hoje entendemos por ciência, utilizando até mesmo cadáveres humanos em suas fórmulas. Esse cenário só mudou a partir da metade do século XVIII, quando, já formados em universidades europeias e membros de academias literárias e científicas, eles passaram a ocupar uma posição mais privilegiada (...) e reivindicaram o monopólio da assistência médica para os doutores diplomados e associaram as práticas terapêuticas populares à fraude e ao charlatanismo. Ao longo dos séculos, o saber científico foi ganhando cada vez mais terreno. Em 1832, as duas escolas médico-cirúrgicas, que datavam de 1808, tornaram-se Faculdades de Medicina (EDLER, 2011, p. 1).

Trecho B:

Desde 1826, D. Pedro I já havia concedido o monopólio dos diplomas em cirurgia às escolas médico-cirúrgicas do Rio e da Bahia.(...) As associações médicas de grande prestígio, como a Academia Nacional de Medicina e a Sociedade de Medicina e Cirurgia do Rio de Janeiro, influíram na elaboração desses dispositivos legais (EDLER, 2011, p. 1).

O trecho A deixa claro que, no Brasil, até o início do século XIX, não havia uma linha divisória separando as práticas de cura. Todavia, não explica como aconteceu a mudança desse cenário a partir da metade do século XVIII. Isso porque “a verdadeira explicação dos fenômenos sociais e culturais deve passar necessariamente por algum tipo de reconstituição histórica” (GOLDMAN, 1999, p. 101). E é, somente ao reconstituir parte do processo de construção do pensamento científico, que entendemos como foi possível atribuir o caráter de cientificidade à prática – hoje chamada de medicina científica ou oficial.

Segundo Bachelard (1996,) a história do conhecimento científico pode ser dividida em três períodos:

o primeiro período, que representa o estado pré-científico, compreenderia tanto a Antigüidade clássica quanto os séculos de renascimento e de novas buscas, como os séculos XVI, XVII e até XVIII. O segundo período, que representa o estado científico, em preparação no fim do século XVIII, se estenderia por todo o século XIX e início do século XX. Em terceiro lugar, consideraríamos o ano de 1905 como o início da era do novo espírito científico, momento em que a Relatividade de Einstein deforma conceitos primordiais que eram tidos como fixados para sempre. A partir dessa data, a razão multiplica suas objeções, dissocia e religa as noções fundamentais, propõe as abstrações mais audaciosas (p. 9).

Como vimos, a cientificação da medicina no Brasil acompanhou o desenvolvimento do pensamento científico, pois experienciou o *estado pré-científico* ainda como prática não científica de cura; durante o *estado científico*, buscou definir seus métodos e aplicações, fundando as primeiras escolas de medicina; e, no início do século XX, com o surgimento do *novo pensamento científico*, já havia instituído um aparato legal que lhe “garantiu a permanência e a acumulabilidade das aquisições, tanto materiais quanto simbólicas que subsistiram sem que os agentes tenham que recriá-las contínua e integralmente por uma ação expressa” (BOURDIEU, 2009, p. 221).

Esse processo apançou aos diagnósticos e aos tratamentos ofertados pela prática médica da época - mais tarde denominada de *medicina* - a credibilidade de serem reconhecidos como resultantes de um saber científico, ou seja, eram legítimos, pois haviam sido submetidos a um rigoroso processo de experimentação e sistematização, como preconizava o novo conhecimento científico (BACHELAR, 1996). Com o *empoderamento científico* assegurado, a medicina se tornou oficial em 1826. Desde então, diversos dispositivos foram assegurando cada vez mais poder à medicina que ganhou dois importantes traços de *distinção* (BOURDIEU, 2007): ser científica e oficial.

O passo seguinte foi o *empoderamento educacional* que se efetivou com a transformação das duas escolas médico-cirúrgicas, que datavam de 1808, em Faculdades de Medicina, em 1832. A partir daí, o *poder* de determinar a doença e a cura era exclusivo dos profissionais que se formassem nessas faculdades, como mostra o trecho B do texto de Edler (2011). Todavia o empoderamento científico, o empoderamento educacional e o empoderamento oficial da medicina, não eram suficientes. Era preciso *legalizar socialmente* esse poder.

E isso se deu pela deslegitimação e marginalização das outras práticas de cura. Três instituições foram decisivas nesse processo: a igreja, o estado e a imprensa. A primeira operou disseminando a ideia de que as outras práticas de cura utilizavam métodos supersticiosos (sinônimo de métodos não cristãos, portanto demoníacos); a segunda, construindo artefatos legais; e a terceira divulgando textos em que se usavam expressões jocosas e depreciativas para se referir às pessoas que recorriam às práticas de cura ditas não científicas e não oficiais, como veremos a seguir.

1.2 Estratégias de marginalização das demais práticas

Para destituir, negar e extinguir as demais práticas de cura, três estratégias bastante eficazes foram utilizadas pela igreja, pelo estado e pela a imprensa da época para este fim: a demonização dessas práticas, a perseguição aos agentes dessas práticas e satirização dos que recorriam a elas. Analisemos os trechos abaixo de Edler (2011):

Trecho C:

Com prestígio muito abaixo do que possuem hoje, doutores, cirurgiões e boticários diplomados não reconheciam a proximidade de sua profissão com a feitiçaria. Pelo contrário, esforçavam-se para estabelecer a diferença entre os dois domínios, reivindicando ao governo a restrição e a regulamentação do ofício dos curandeiros. Para isso, contavam com o apoio da Igreja e das Ordenações do Reino. A Igreja Católica estabelecia a fronteira cultural entre o universo demoníaco e a cura médica associada aos saberes universitários. (EDLER, 2011, p. 2)

Trecho D:

A repressão aos curandeiros, antes tolerados, recrudescceu a partir da década de 1870, quando o poder público ampliou o cerco às práticas e concepções populares de cura nos principais centros urbanos. A lei passou a ser aplicada com mais rigor, principalmente na capital do Império. O Código Penal de 1890, da nascente República, embora garantisse a liberdade de consciência e culto, sancionava a perseguição aos terapeutas populares, criminalizando as práticas do espiritismo, da magia, do uso de talismãs e das cartomancias quando empregadas para a cura de moléstias. O exercício do ofício de curandeiro também era formalmente proibido e estava sujeito a penas de prisão e multa (EDLER, 2011, p. 3).

Trecho E:

A imensa população de pobres e escravos contava com remédios caseiros, fórmulas feitas com ervas nacionais e outros produtos recomendados ou administrados por curandeiros, sangradores e barbeiros – estes, além dos cortes de cabelo e de barbas, praticavam sangrias, aplicavam ventosas, sanguessugas, faziam curativos e arrancavam dentes. As receitas utilizadas por esses profissionais eram desprezadas pelos “civilizados”, por serem consideradas indignas de gente fina ou delicada. No Diário de Pernambuco, em 1837, a famosa coluna do “Carapuçeiro” ridicularizava as ações terapêuticas de “negros boçais”, “caboclos estúpidos” e “velhas comadres” (EDLER, 2011, p. 3).

Os trechos nos permitem perceber “o reconhecimento de que toda obra legítima tende a impor, *de fato* as normas de sua própria percepção e, tacitamente, define o modo de percepção que aciona certa disposição e certa competência como o único legítimo” (BOURDIEU, 2007, p.33). As três instituições atuaram com tamanha *violência simbólica* que era impossível não sucumbir à ilusão que serviu de fundamento ao reconhecimento da legitimidade da medicina *científica*, e todos os agentes, querendo ou não, sendo possuidores ou não dos meios de se conformarem, encontraram-se objetivamente enquadrados pelas normas que passaram a ser estabelecidas e que criaram uma linha clara de legalidade e ilegalidade entre as práticas de cura.

Assim, em 1870, pouco mais de 25 anos depois da oficialização da medicina, já era ilegal a prática de qualquer forma de cura por quem não fosse médico. E, em 1890, o Código Penal Brasileiro, como nos mostra o texto de Edler (2011, p. 3), “sancionava a perseguição aos terapeutas populares, criminalizando as práticas do espiritismo, da magia, do uso de talismãs e das cartomancias quando empregadas para a cura de moléstias. O exercício do ofício de curandeiro também era formalmente proibido e estava sujeito a penas de prisão e multa”.

Tudo muito rápido, eficiente e eficaz: em menos de 65 anos, dentre tantas práticas de cura, até então todas legais, apenas *uma foi erigida à ciência médica*. Restou as demais o rótulo, o estigma de serem práticas ilegais de cura. Só a Medicina Oficial passou a ter o *poder simbólico*⁶ de diagnosticar e curar doenças.

Como o *capital simbólico* das outras práticas de cura— o empirismo— não tinha valor no *mercado científico* que predominava na época, e sem poder organizar-se em instituições que pudessem “verificar efetivamente sua aplicação e criar leis”, essas práticas de cura passaram a ser chamadas de populares, antônimo de científicas. E, ao assumirem a posição de marginalidade na estrutura, foram sobrevivendo às margens da modernidade, em vielas escuras de bairros afastados ou em comunidade indígenas isoladas. A fim de nominalizar – usar um único termo para englobar essas práticas não científicas e não oficiais de cura – passaremos a usar o termo *medicina marginal* em oposição à *medicina científico* ou *oficial* que passou a funcionar como um *campo*: “um espaço em que ocorrem as relações entre os indivíduos, grupos e estruturas sociais, que obedece a leis próprias, e cujo móvel é invariavelmente o interesse em ser bem-sucedido nas relações estabelecidas⁷ entre os seus componentes (seja no nível dos agentes, seja no nível das estruturas)” (BOURDIEU, 2009, p. 114).

Ao explicitarmos esse processo, percebemos o poder como a capacidade de “estruturar o campo possível da ação dos outros” (FOUCAULT [1979], 1984, p. 428). Esse *campo* – a medicina científica ou oficial - passou “a funcionar segundo mecanismos rigorosos e capazes de impor aos agentes sua necessidade, que faz com os detentores dos meios de dominar esses mecanismos e de se apropriar dos benefícios materiais ou simbólicos produzidos por seu funcionamento poder fazer a economia das estratégias orientadas expressa e diretamente para dominação das pessoas” (BOURDIEU, 2009, p. 221).

6 “É um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem gnoseológica: o sentido imediato do mundo (e, em particular, do mundo social) supõe aquilo a que Durkheim chama o conformismo lógico, quer dizer, “uma concepção homogênea do tempo, o espaço, o número, da causa, que torna possível a concordância entre as inteligências” (BOURDIEU, 2003, p. 9)

7 Quando analisamos o poder que as sociedades médicas adquiriram desde o século XIX até hoje, fica fácil compreender a recusa do Conselho Federal de Medicina em permitir que médicos estrangeiros atuem no país, sem sua aquiescência. Ao perder a queda de braço com o governo, parte do poder dessa confraria no nível das estruturas foi afetado.

As demais práticas de cura passaram a ser denominadas de *não científicas e não oficiais*, pois, como eram resultantes da experiência comum, não poderiam ser efetivamente verificadas pelo novo cientificismo. Assim, permaneciam apenas como fato: podiam diagnosticar e aplicar terapêuticas de cura, mas não podiam criar uma lei. Nem confirmar cientificamente “a verdade”, ou tampouco “confrontá-la com vários e diferentes pontos de vista” (BACHELAR, 1996, p. 14). Com o passar do tempo, recorrer a essas práticas de cura constituiu-se um traço distintivo dos que não tinham instrução, nem berço: pessoas sem *capital cultural*.

Daí, como citamos anteriormente, optarmos por denominar tais práticas de medicina *marginal*, pois passaram a operar na marginalidade do sistema e ser usadas por pessoas de baixo poder aquisitivo, pouca ou nenhuma instrução formal e, consequentemente, sem acesso a um sistema de saúde tecnologicamente avançado que também viviam à margem da modernidade e dos bens de capital. Uma ciência *marginal*, para quem vive à margem.

Assim, ter se tornado um traço de *distinção social* talvez possa ser identificada como a última estratégia de empoderamento da medicina científica.

2. Análise do empoderamento da medicina oficial

Em *A Distinção: crítica social do julgamento*, Bourdieu (2007) explica como os atores sociais tanto se aproximam como se afastam entre si por meio do que ele denomina *disposições* - um conjunto de regras (quase sempre inconscientes) que definem todo tipo de gosto e comportamento, assim como sua visão de mundo.

Essas disposições são condicionadas pelo “espaço social” que é hierarquizado pela desigual distribuição de diferentes capitais. Esses capitais são bens culturais que funcionam como traços de distinção: cargo ocupado, relações de parentesco, cor da pele, nível de instrução. Esses ‘bens’ e o valor que assumem dependem do *mercado e dos capitais* que o fazem funcionar, ou seja, os atores que nele circulam são regulados por diferentes formas de capital: o econômico, cultural, social e simbólico.

Ao destacar a existência dessa *Economia* que rege as práticas sociais, Bourdieu (2007) explora criativamente a hipótese de que o “gosto” é um marcador de classe, e que o consumo de bens culturais, consciente e deliberadamente ou não, preenche uma função social de legitimar diferenças sociais.

Esse aparato jurídico moral que guia o ser, o estar e o agir no mundo é, de certa forma, tão bem engendrado no corpo humano que *o que ou como gostamos* ou *o que ou como não gostamos* se apresenta como uma segunda natureza, e por isso não percebemos que *essas disposições* são de ordem cultural. Assim sendo,

não há nada que distinga tão rigorosamente as diferentes classes quanto à disposição objetivamente exigida pelo consumo legítimo das obras legítimas, a aptidão para adotar um ponto de vista propriamente estético a respeito de

objetos já constituídos esteticamente – portanto, designados para a admiração daqueles que aprenderam a reconhecer os signos do admirável – e, o que é ainda mais raro, a capacidade para constituir esteticamente objetos quaisquer ou, até mesmo, “vulgares” (por terem sido apropriados, esteticamente ou não, pelo “vulgar”) ou aplicar princípios de uma estética “pura” nas escolhas mais comuns da existência comum, por exemplo, em matéria de cardápio, vestuário ou decoração da casa (BOURDIEU, 2007, p. 42).

Assim, como o gosto – ou o senso estético – é um dos responsáveis pela distinção das classes no espaço social, recorrer à medicina científica fazia parte da distinção de ser branco e ter descendência nobre; por sua vez, recorrer às outras práticas de cura era traço distintivo da “imensa população de pobres e escravos” desde o processo de construção da medicina científica no Brasil, como nos mostra o Trecho E do texto de Edler (2011), citado alhures.

Desse modo, se valer desta ou daquela prática de cura também indicava uma espécie de *disposição estética*, por meio da expressão distintiva, que unia e separava as pessoas em grupos sociais distintos. Unia os mais cultos em relação a condicionamentos de uma classe particular, com outras condições de existência, bem diferente dos demais indivíduos: eram mais viajados, adotavam determinadas práticas de higiene, e, apesar de serem acometidos pelas mesmas doenças dos menos afortunados, o que *os distinguia era a quem recorriam* nessas situações. Procurar um médico e não um curandeiro, quando se estava doente, distinguia os mais bem nascidos de todos os outros que não compartilhavam das mesmas condições. Afinal, o gosto é o princípio de tudo que se tem, que se é, tanto para classificar como para ser classificado (BOURDIEU, 2007).

Assim, de forma lenta, mas intensamente, se foi construindo a *crença* de que recorrer à *medicina científica* indicava ter um *gosto puro* e que recorrer às *demais práticas de cura* indicava ter um *gosto bárbaro*. Portanto, recorrer a benzedeiras, puxadores de desmintiduras, e costuradores de carne rasgada, parteiras, era “coisa de gente que não tinha estudo” ou “única opção daqueles que não dispunham de recursos financeiros para se tratar”.

Esse processo foi promovendo a incorporação do *habitus* (BOURDIEU, 2009) de classe, produzindo a “filiação de classe” dos indivíduos: os mais pobres e menos escolarizados, cujos traços distintivos não tinham valor no *mercado simbólico* do Brasil no início do século XIX, se filiavam à classe dos que não procuravam a medicina dita científica para a cura de suas moléstias. Por sua vez, os mais ricos, mais escolarizados também se filiavam a uma classe que jamais deveria recorrer às práticas não oficiais de cura.

A partir dessa perspectiva de Bourdieu (2007), é possível afirmar que recorrer a essa ou aquela modalidade de cura definia, e até hoje define a *estética* de uma classe.

2.1 A medicina *marginal* como resistência à tentativa de controle do *habitus*

A despeito de todo tipo de *violência simbólica* por não ter valor de *mercado*, ser de *gosto bárbaro*, as práticas populares de cura, ou medicina *marginal*, permaneceram nas *bordas* da estrutura, operando silenciosamente, como uma *anti-estrutura* (TURNER, 2008) que, em momentos *determinados*, se manifesta.

Atualmente a busca pelas práticas populares de cura, em suas diferentes formas, é uma prova disso. Pois, trata-se de um fenômeno que vem aumentando constantemente e que não se restringe às pequenas cidades do interior, apresentando-se, também, de maneira intensa nos grandes centros populacionais (BOLTANSKI, 1984; LOYOLA, 1984 e 1987; MONTERO, 1985).

Tais terapêuticas antes na obscuridade, nas *bordas* da estrutura, atuando com a margem ou limite que tende a ser modificar e se transformar constantemente por estar numa posição mais *rizomática*⁸ (DELEUZE e GUATTARI, 1995, p. 33), como melhor explicaremos na seção 2.3 a seguir, já não são vistas como reminiscências do passado, ‘nem como coisa de quem não tem estudo ou recurso financeiro’, e vêm se difundindo paralelamente ao crescimento dos serviços de atendimento médico. E, longe de serem práticas arcaicas com tendências a desaparecer na medida em que a terapêutica médica, mais moderna e “eficaz”, foi ocupando espaço, elas se apresentaram ressignificadas como uma alternativa às práticas oficiais de saúde.

Para um número cada vez maior de médicos, tem se mostrado como uma importante aliada: “A cura por intermédio das alternativas populares oferece diversas vantagens a seus usuários, se comparadas à medicina ocidental moderna, tais como proximidade, afeto, informalidade, visões de mundo semelhantes, linguagem coloquial e envolvimento da família no tratamento” (HELMAN, 1994, p. 23).

Para Avila-Pires (2000), que as denomina de práticas alternativas, elas seriam, na realidade, complementares ou suplementares aos sistemas oficiais para a prevenção ou para o tratamento de doenças. Isso porque curam com base na visão de mundo de cada pessoa, ao contrário das práticas oficiais as quais geralmente se baseiam num

8 De acordo com o conceito botânico, rizoma é a extensão do caule que une sucessivos brotos. O termo e seus adjetivos passaram a ser usados como instrumentos conceituais por Deleuze e Guattari, 2004 Segundo esses autores, é o contrário da estrutura, pois enquanto esta se apresenta constituída como um“(…)conjunto de pontos e posições que opera por correlações binárias entre os pontos e relações biunívocas entre as posições ” (DELEUZE e GUATARRI, 1995, p.32), o rizoma procede por variação, conquista, captura, é heterogêneo, um mapa “(…) sempre desmontável, conectável, reversível ” (DELEUZE e GUATARRI, 1995, p. 33). É uma produção de inconsciente (individual, dual, coletivo, social), e não uma representação de conteúdos desprovidos de significância e de subjetivação. Fazer um rizoma é traçar estas linhas.

etnocentrismo que às vezes eles mesmos (os médicos) não percebem, como afirma Moffatt (1984).

Essa nova postura em relação às práticas populares de cura demonstra que, ao longo dos anos, elas têm se transformado em um *campo*. O *campo* das Tradições Populares de Cura como comprovam as novas frentes de trabalho dos estudos antropológicos “que refletem novos paradigmas analíticos” (LANGDON, 1996, p. 11), e, conseqüentemente, têm ajudado a assegurar o não silenciamento das tradições populares de cura que constituem, segundo esses teóricos, uma forma de marcar posição contra as práticas de saúde cartesianas que excluem o mágico e o simbólico do diagnóstico da doença e da busca pela cura e, muitas vezes, negam a validade do conhecimento popular para sustentar, dentre outras frentes capitalistas, a lógica mercadológica dos grandes laboratórios de medicamentos alopáticos.

Trata-se de uma tendência investigativa que se inicia mais significativamente com os trabalhos de Castañeda (1968, 1971, 1972, 1977, 1981 apud LANGDON, 1996, p. 10) que questionaram o olhar positivista que o conhecimento científico preconizava até então sobre a realidade e as diferentes formas de percebê-la e apreendê-la (ZOLLA, 1983).

Nessa perspectiva se insere a pesquisa de doutorado que estamos desenvolvendo sobre as práticas populares de cura no Município de Parintins, estado do Amazonas. Um dos objetivos do trabalho é dar visibilidade a essas práticas e ajudar a fortalecer as inúmeras iniciativas governamentais, não-governamentais e científicas que há muito buscam legitimá-las. Algumas iniciativas nesse sentido já são registradas.

A Organização Mundial da Saúde/OMS, em 1978, recomendou a integração das práticas tradicionais ou populares de cura à medicina oficial. Em 1986, a 8ª Conferência Nacional de Saúde do Brasil ratificou a recomendação e, em 2006, o Ministério da Saúde baixou a portaria 971/2006 fixando diretrizes para a implementação da chamada medicina alternativa, possibilitando aos profissionais não-médicos o exercício desta prática mediante credenciamento e remuneração pelo SUS.

Ao analisar o atendimento a essas recomendações, percebemos que, além de São Paulo cuja inserção dessas práticas no sistema de saúde serve de modelo, registra-se no país algumas poucas iniciativas nesse sentido como no Paraná, onde as benzedeiras fazem parte da rede municipal de saúde.

Essas ainda poucas iniciativas para legitimação de práticas populares de cura, no Brasil, só foram possíveis a partir do resultado de inúmeros projetos de pesquisa científica que demonstraram a eficácia simbólica e não-simbólica dessas práticas. Atualmente, no Diretório dos Grupos de Pesquisa do CNPq, há o registro de mais de

10 grupos⁹ estudando práticas populares de cura; no site da Capes estão registradas 14 teses de doutoramento sobre o tema.

A explicação para esse fenômeno é que tanto a medicina *oficial* quanto a medicina *marginal* - termos que usaremos até o final do texto para nos referirmos as duas práticas de cura - operam com os modos de cura de doenças e, por isso, são *crenças práticas* - crença em atos, inculcada pelos aprendizados primários que, de acordo com uma lógica tipicamente pascaliana, tratam o corpo como um ‘lembrete’, como um autômato ‘que arrebatava o espírito sem que este se aperceba’ e também como um depósito no qual são conservados os valores mais preciosos” (BOURDIEU, 2009, p. 112). Logo, tanto uma quanto a outra devem ser entendidas como o resultado de condicionamentos associados a uma classe particular de condições de existência, ou seja um *habitus*:

sistema de disposições duráveis e transponíveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, ou seja, como princípios geradores e organizadores de práticas e de representações que podem ser objetivamente adaptadas ao seu objetivo sem supor a intenção consciente de fins e o domínio expresso das operações necessárias para alcançá-los, objetivamente ‘reguladas’ e ‘regulares’ sem em nada ser o produto da obediência a algumas regras e, sendo tudo isso, coletivamente orquestradas sem ser produto da ação organizadora de um maestro. (BOURDIEU, 2009, p. 112).

Todavia, percebemos que enquanto a medicina *marginal* “funciona como uma estrutura estruturante de práticas e de representações que podem ser objetivamente adaptadas ao seu objetivo sem supor a intenção consciente de fins”, a medicina *oficial* tem sido o produto da ação organizada de *um maestro* – as Sociedade Médicas, como o Conselho Federal de Medicina, que, ao policiar a obediência a algumas regras, normatizam o exercício dessa prática. Assim, enquanto a medicina *marginal* funciona como um *habitus*, a medicina *oficial* parece atuar como uma tentativa de controle das diferentes e constantes modificações do *habitus*.

Perceber a funcionalidade de cada uma dessas modalidades de cura só nos foi possível, porque evidenciamos “os objetos pré-construídos” em torno dos sistemas culturais que empoderaram a medicina *oficial*. Pois, como dizem Bourdieu, Chamboredon e Passeron (1999, p. 47), “não é possível evitar a tarefa de construir o objeto sem abandonar a busca por esses objetos pré-construídos, fatos sociais separados, percebidos e nomeados”. E, para tanto, utilizar conceitos de *crença*, *campo* e *habitus* significou conhecer e desvelar esses sistemas de cura no Brasil.

⁹ Antropologia, Religião e Saúde; Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação e Saúde das Populações Amazônicas; Centro de Estudos Etnobotânicos e Etnofarmacológicos; Corpo, Saúde e Doença; Encruzilhada de Saberes: cultura, corpo e ambiente são alguns deles.

A *arqueologia do saber* e a *genealogia do poder* (Foucault, 1987) que marcaram o processo de elaboração deste artigo nos permitiu apresentar um outro elemento novo para a discussão sobre as práticas *não científicas e não oficiais de cura*: entendê-las não como um traço distintivo dos “menos favorecidos”, “menos escolarizados”, “um estigma do gosto bárbaro”, mas como um operador ontológico de ressignificação que, por isso, não se permite ordenar, enquadrar, modelar ou ser inserido numa estrutura fixa, sempre dada, imóvel.

Tal capacidade reside no fato de essas práticas operarem na *borda* da estrutura, *na marginalidade* do sistema, como uma forma de resistência, Assim, sem reconhecer e sem se submeter às disposições científicas, normatizadoras e reguladoras, elas adquirem as características de um *rizoma* (DELEUZE e GUATTARI, 1995).

2.2 Estratégia rizomática da medicina *marginal* ou práticas não oficiais de cura

Para que possamos entender a proposta de compreensão das práticas populares de cura como estratégia rizomática de resistência, ou como operador ontológico de ressignificação é preciso que explicitemos melhor o conceito de *rizoma*.

Tal conceito, apresentado e descrito em Mil Platôs (DELEUZE e GUATTARI, 1995), é na verdade a síntese da oposição dos autores ao pensamento eminentemente universalista e dicotômico que caracteriza o mundo ocidental. Deleuze e Guattari (1995) propõem, como outra perspectiva teórica, a subversão de uma “imagem dogmática do pensamento” que procede por hierarquizações, categorias estáveis (identidade, consciência, poder), representada metaforicamente pela árvore de Descartes (“a raiz a metafísica, o caule a física e a copa e os frutos a ética”), pela imagem não dogmática do pensamento, entendido como movimento criador, sem hierarquias, ou categorias estáveis. Daí a escolha do rizoma, como conceito basilar.

O termo rizoma foi emprestado da botânica e usado para construir o que pode ser definido como um modelo teórico de resistência ético - estético - político.

Resumamos os principais caracteres de um rizoma [...]. Ele não é feito de unidades, mas de dimensões, ou antes de direções movediças. Ele não tem começo nem fim, mas sempre um meio pelo qual ele cresce e transborda. Ele constitui multiplicidades lineares a n dimensões, sem sujeito nem objeto (...). Oposto a uma estrutura, (...), o rizoma é feito somente de linhas (...). O rizoma é uma antigenealogia. É uma memória curta ou uma antimemória. O rizoma procede por variação, expansão, conquista, captura, picada. (...), o rizoma se refere a um mapa que deve ser produzido, construído, sempre desmontável, conectável, reversível, modificável, com múltiplas entradas e saídas, com suas linhas de fuga. (...) unicamente definido por uma circulação de estados [...] todo tipo de ‘devires’ (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 32).

O conceito é, portanto, uma tentativa de negar os princípios cartesianos de pensar o mundo, por isso sugere que apreendamos a realidade a partir da perspectiva rizomática composta por linhas e não por formas. As linhas indicam a possibilidade de o rizoma poder fugir, se esconder, se ressignificar, sabotar, cortar caminho; o que as formas impedem de acontecer.

Daí, podermos entender as práticas populares de cura como um *rizoma* que, por não se permitir “formatar”, têm escapado da normatização jurídico-científica imposta pela ciência. A estratégia foi o uso de inúmeras linhas de fuga criadas a partir do contato com outras raízes (meditação, cura pela imposição de mãos, xamanismo, pentecostalismo, fitorarpiã, terapia de florais) que seguiam outras direções. Assim como o rizoma deleuziano, elas não são uma forma fechada, e não mantêm ligação definitiva e têm um agenciamento que

é precisamente este crescimento das dimensões numa multiplicidade que muda necessariamente de natureza à medida que ela aumenta suas conexões. Não existem pontos ou posições num rizoma como se encontra numa estrutura, numa árvore, numa raiz. Existem somente linhas” (DELEUZE & GUATTARI, 1995, p. 34).

Segundo os autores, “as estruturas quebram o rizoma, e tentam aprisionar o objeto, mas toda vez que uma multiplicidade se encontra presa numa estrutura, seu crescimento é compensado por uma redução das leis de combinação” (DELEUZE & GUATTARI, 1995, p. 33). Essa tentativa de aprisionamento do objeto, da qual falam os autores, de acordo com nossa proposta de análise, pode ser personificada pela medicina *oficial* que, a partir de um aparato jurídico científico, tenta aprisionar as práticas de cura, por meio de taxinomias médicas - as quais se constituem em um poder simbólico como tentativa de jurisprudência sobre as diferentes formas de doenças e de cura.

Segundo Bourdieu (1989), na verdade, essas taxinomias são sistemas de classificação políticos que se apresentam sobre a aparência legítima, mas que não passam de imposições de outras taxinomias construídas tanto filosóficas quanto religiosas e juridicamente. E, como temos visto, essas normatizações sempre surtiram efeito na medicina *oficial*. Da mesma forma que o *rizoma* não se deixa conduzir ao uno, as práticas da medicina *marginal* têm pavor da unidade, por isso podemos defini-las como contra um fechamento, contra regras pré-estabelecidas; assim como o pensamento rizomático se move e se abre, explode em todas as direções, a trajetória das práticas não oficiais de cura apresentam essa mesma característica. Antecipando-se talvez, de maneira mais eficaz, ao surgimento de novas perspectivas sobre a concepção de doença e de cura.

Em Parintins, cidade do interior do estado do Amazonas, onde estamos desenvolvendo uma pesquisa de doutorado, já foram identificadas sete especialidades diferentes de cura que atendem a categorias diferentes de doença *se do corpo, se da alma, se do tempo, se da terra, do ar, da água, ou causada pelos espíritos*. Para diagnosticar cada um desses males parece haver um especialista capaz de “penetrar no corpo da doença e de lá trazer o entendimento da cura” (palavras de um *curador* local, registrada em caderno de campo). Outros trabalhos em outras regiões do Brasil citam outras especialidades (TAVARES, 1998). Tudo indica que essas práticas são como um “riacho sem início nem fim, que rói suas duas margens e adquire velocidade no meio” (DELEUZE e GUATTARI, 1995, p. 36).

O processo analítico desenvolvido até aqui nos permite inferir, tendo as práticas populares de cura como mediação interpretativa, uma aproximação entre o conceito de *rizoma* e o conceito de *habitus*. Pois, de acordo com Bourdieu (2009), o *habitus* articula dialeticamente, o ator social e a estrutura social, através de princípios de ação e de reflexão, esquemas de percepção e de entendimento, sob a forma de estruturas da subjetividade, sempre relacionadas à objetividade. E, de acordo com Deleuze e Guattari (1995) o *rizoma* não se fecha sobre si, é aberto para experimentações, é sempre ultrapassado por outras linhas de intensidade que o atravessam. Como um mapa que se espalha em todas as direções, se abre e se fecha, constrói e desconstrói. Cresce onde há espaço, floresce onde encontra possibilidades, cria seu ambiente. Portanto, assim como o *rizoma*, o *habitus* não cessa de produzir percepções, opiniões, desejos, crenças, gestos, um conjunto inesgotável de produções simbólicas. Além disso, tanto o *rizoma* quanto o *habitus* ambos são produção inconsciente de si mesmos e, como vimos, instrumentos conceituais muito importantes para pensarmos os processos de poder.

Assim, à margem da ciência e das leis, portanto na *borda* da estrutura, mais distantes do controle, as práticas não oficiais de cura tendem a se reproduzir rizomáticas, silenciosa e constantemente, e assim assegurar as antecipações do *habitus* que diferentemente das estimações eruditas [típicas da medicina oficial] que se corrigem após cada experiência conforme as regras rigorosas do cálculo,

as antecipações do habitus, espécie de hipóteses práticas fundadas na experiência passada, atribuem um peso desmedido às primeiras experiências; são com efeito, as estruturas características de uma classe determinada de condições de existência que, por meio da necessidade econômica e social que fazem pesar sobre o universo relativamente autônomo da economia domésticas e das relações familiares(...) produzem as estruturas do habitus que estão, por sua vez, no princípio da percepção e da apreciação de toda experiência ulterior (BOURDIEU, 2009, p. 89).

Como é possível perceber, se por um lado “o *habitus* reproduz os referenciais da cultura legitimada, por outro lado, desenvolve um trabalho cognitivo de ressignificação dos objetos materiais e imateriais da cultura”.

No caso desta análise essa ressignificação assegurou o surgimento de dois *campos*. Um construído consciente pelas escolas de medicina e pelo estado: o campo da *medicina oficial*. Outro está sendo paulatinamente construído por outras forças, o da *medicina marginal* ou das práticas não oficiais de cura - que a princípio não adotam um corpo próprio de poder, mas, que estigmatizadas pelo poder simbólico das taxinomias médicas, foram construindo no silêncio rizomático de suas diferentes formas de ressignificação, sua *eficácia simbólica*.

Há um cem número dessas práticas metamorfeseadas: algumas mais esotéricas outras não: benzimentos, heiki, xamanismo mestiço, pajelança cabocla, produção de medicamentos com ervas medicinais, cura por imposição das mãos, florais, equilíbrio por meio de cristais, quiropraxia, acupuntura e tantas outras.

Em cada uma dessas diferentes formas em que se apresenta vamos encontrar, o que Bourdieu (2009, p. 112) denominou de a *doxa originária* - “uma relação imediata que se estabelece na prática entre um *habitus* e o *campo* ao qual ele é atribuído, essa experiência muda do mundo como algo evidente que o senso prática oferece”.

3. Por uma outra alternativa de prática de cura

Esperamos ter demonstrado até aqui que a opção pela medicina oficial ou pela medicina marginal não se trata apenas de uma concepção de doença ou de terapêutica, cada prática de cura encerra em si mesma toda uma visão de mundo, um *habitus* - um conjunto de valores e normas morais, bem dizer todo um universo cultural articulado a estas práticas. Sua própria existência rizomática coloca na mesa de discussões a possibilidade de continuar acreditando que existe um único modo de representação, tanto da doença como dos processos de cura.

O paciente, ao apresentar-se a uma consulta, não traz somente uma doença; traz também uma expectativa em relação à mesma e aos seus sintomas, assim como a expectativa em relação ao médico e à cura (FAHARA et al., 1985).

É na importância dada às diferentes concepções de mundo – sempre diferentes, sempre cambiantes - que podemos encontrar uma das explicações para o crescimento das diferentes práticas da medicina *marginal*. Elas, como citamos na seção 2.2, curam com base na visão de mundo de cada pessoa, ao contrário da medicina *oficial* que geralmente se baseia num etnocentrismo que às vezes *os agentes-médicos mesmos não percebem*.

Muito mais do que a ausência de médicos ou de recursos financeiros para a procura da medicina oficial, a medicina *marginal* está presente como uma opção de cura

que não concebe a separação entre corpo e espírito. “Os elementos sobrenaturais do mundo, por sua longa presença no dia-a-dia e no imaginário de cada um, pode ser muitas vezes mais compreensíveis que o desequilíbrio dos humores ou a auscultação do coração” (MORAES, 2001, p. 19).

Por conta disso, cada vez mais as pessoas estão percebendo que a medicina oficial cientificamente *industrializada* não é a única alternativa para cura de doenças e conseqüentemente tem buscado entender como as energias da natureza e do corpo podem interferir na saúde. Isso demonstra que a medicina *marginal* está se reconfigurando, se ressignificando, está sendo adaptada para atender às necessidades e à nova mentalidade contemporânea.

Essa postura parece indicar que atualmente já não há uma crença tão peremptória, quanto antes, da ciência como a única e legítima explicação possível para as questões da vida, e que o caráter de resistência à normatização, manifestado por algumas práticas, talvez diga mais à mentalidade, ainda cartesiana do ocidente, do que estejamos preparados para ouvir.

Considerações finais

Esse longo percurso analítico reflexivo nos permitiu perceber as condições em que foi produzido *o gosto, a crença, o empoderamento* da medicina *oficial* como única prática legítima de diagnosticar e curar doenças no Brasil, como também identificar as estratégias usadas para este fim, e entender como as práticas populares de cura, ou medicina *marginal*, têm se constituído como um *campo* alternativo para o diagnóstico e cura de doenças no país. Analisando o empoderamento da medicina oficial no Brasil, a partir dos conceitos de *crença, campo e habitus* de Bourdieu (1979, 1980, 1987, 1989), as contribuições de Wolf (1969), Goldman (1969) e Foucault (1979) sobre a instituição do poder social, bem como o conceito de rizoma de Deleuze e Guattari (1995) e os trabalhos de outros teóricos que tratam especificamente do tema, esperamos ter contribuído com a perspectiva que concebe o poder não como um estado mental, mas como um conjunto de práticas sociais e discursos construídos historicamente que disciplinam o corpo e a mente de indivíduos e grupos, como defendido por Foucault (1977, 1979, 1980, 1995).

Essa rápida retrospectiva histórica é um exemplo de como os processos de poder podem e são utilizados por diferentes agentes econômicos e políticos para instituir e manter a hegemonia de determinados grupos sobre os demais no *campo* social. Esses grupos constroem e disseminam os traços distintivos que lhes asseguraram um *capital simbólico* maior e, portanto, mais poder. Há um provérbio popular que diz “se queres conhecer o caráter de alguém, dê poder a ele”. Aqui, propomos uma atualização da moral desse enunciado: “se queres saber por que alguém tem poder, reconstrua os passos históricos e as práticas que lhe asseguraram esse poderio”.

Levando em consideração a necessidade de reconstituição da história das práticas para que possamos melhor compreendê-las, neste trabalho, procuramos fazer, além de uma *arqueologia do saber* ao reconstituir o início da história das práticas de cura no Brasil, uma *genealogia do poder* ao desvelar as estratégias de empoderamento utilizadas pela medicina oficial para se auto-legitimar e marginalizar as demais práticas com quem disputava o *mercado* da cura.

Apesar de não termos nos aprofundado sobre os motivos de constituição desse *mercado*, o percurso histórico percorrido nos possibilita inferir que o interesse das sociedades médicas pelo domínio da prática não era movido apenas para assegurar saúde de qualidade à população do país no início do século XIX. Tratava-se não só de assegurar o domínio de uma permanente fonte lucrativa de dividendos, mas também, e, principalmente, eliminar a concorrência.

Fica claro, portanto, que este trabalho vai ao encontro do projeto que está bem definido por Foucault (1979) em *A Microfísica do Poder*. Pois se, por meio do primeiro procedimento buscamos entender o processo de formação social e histórica dos discursos, o segundo tem como propósito investigativo entender como esses discursos apresentam-se como relações de poder, baseados em regimes de instauração da verdade e do saber, por meio de dispositivos discursivos que não permitem ser percebidos facilmente.

Assim sendo, o “estudo desta microfísica supõe que o poder nela exercido não seja concebido como uma propriedade, mas como uma estratégia, que seus efeitos de dominação não sejam atribuídos a uma ‘apropriação’, mas a disposições, a manobras, a táticas, a técnicas, a funcionamentos” (FOUCAULT, 1987 p. 29).

Este trabalho nos permitiu desvelar uma rede de relações de instauração de poder sempre tensas, sempre em atividade, com o fim último de legitimar a medicina *oficial* e deslegitimar a medicina *marginal*. Tudo feito de tal forma que ao longo dos anos esse sistema de empoderamento gerou dispositivos sociais ou modos de subjetivação, regimes de luz, modos de reconhecimento, enfim, meios pelos quais se pode sentir, ver, dizer e agir no mundo social. Assim, como também, nos possibilitou entrever novas perspectivas de entendimento das práticas de cura, compreender sua função como operador ontológico de ressignificação e lançar a provocação de que a reconstituição da história de uma prática, a arqueologia do saber que a instituiu e a genealogia do poder que a legitimou podem nos dizer mais sobre a condição humana do que podemos imaginar. Até porque, como assevera Godelier (1977, p. 6), “a história não explica: precisa ser [constantemente] explicada”.

Referências bibliográficas

AVILA-PIRES, F. D. Saúde, doença e teoria de sistemas. In: CONGRESSO LUSO-BRASILEIRO DE HISTÓRIA DA CIÊNCIA E TECNOLOGIA, 1., 2000, Évora. Actas. Évora: Cidade Editora, 2000.

- BACHELARD, G. **A formação do espírito científico**: contribuição para uma psicanálise do conhecimento. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, pp.9-14.
- BOLTANSKI, L. **As classes sociais e o corpo**. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- BOURDIEU, P.; CHAMBOREDON, J.-C. E PASSERON, J.C. **A profissão de sociólogo**: preliminares epistemológicas. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis: Vozes, 1999.
- BOURDIEU, P. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. Tradução de Mariza Corrêa. Campinas: Papirus, 1996.
- _____. [1987] Espaço social e poder simbólico. In: _____. **Coisas ditas**. São Paulo: 2004.
- _____. [1980] Modos de dominação. In:____. **Senso Prático**. Petrópolis (RJ): Vozes, 2009, pp. 108; 112; 114; 163; 221.
- _____. [1980] **O poder simbólico**. Rio de Janeiro, 2003, p. 9-163.
- _____. [1979]. A disposição estética. In:____. **A distinção**: crítica social do julgamento. São Paulo: Edusp, Porto Alegre (RS): Zouk, 2007, pp. 9;33;42.
- CASSIANO, G. O. **História da medicina no Brasil no século XVI**. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de História da Medicina, 1974.
- COSTA, J. F. **Ordem médica e norma familiar**. Rio de Janeiro: Graal, 1983.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs - Capitalismo e Esquizofrenia**. V.1. Rio de Janeiro: Ed.34, 1995, pp.32, 33, 36.
- EDLER, F. C. Medicina versus magia. **Revista de História**. Postado em 7/02/2011. Disponível em: <<http://www.revistadehistoria.com.br/secao/capa/medicina-versus-magia>>. Acesso em: 12 de dez. 2013, 17:31:12.
- _____. A constituição da medicina tropical no Brasil oitocentista: da climatologia a parasitologia médica. **Tese de doutoramento**, Rio de Janeiro, IMS/UERJ, 1999.
- _____. A medicina brasileira no século XIX: um balanço historiográfico. **Asclepio**, vol. L-2, 1998, pp. 169-86.
- FAHARA, J.; CHAZAN, L. F.; CORDEIRO, V. R. Medicina Psicossomática: o paciente ambulatorial. **Jornal Brasileiro de Medicina**. v. 48, n. 1, jan/fev. 1985.
- FOUCAULT, M. [1980]. Subjetividade e verdade. In:____. **Resumo dos cursos do Colège de France (1970 -1982)**. Trad. Andrea Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, p. 107 -115.
- _____. [1979]. **Microfísica do poder**. São Paulo: 1984, pp. 181;428.
- _____. [1977]. Segurança, território, população. In:____ **Resumo dos cursos do Colège de France (1977-1978)**. São Paulo: Martins Fontes, 2008 (Coleção tópicos).
- _____. [1975]. **Vigiar e Punir**. Petrópolis/RJ: Vozes, 1987.

- _____. A verdade e as formas jurídicas. In: _____. Conferências realizadas por Foucault, em 1973, no Brasil. Trad. Roberto Cabral de Meio Machado e Eduardo Jardim Morais, supervisão final do texto Léa Porto de Abreu Novaes Rio de Janeiro: Nau Ed., 1995.
- FILHO, L. História geral da medicina brasileira. São Paulo: Edusp/HUCITEC, 1991.
- _____. Pequena história da medicina brasileira. São Paulo: DESA/Edusp, 1966.
- _____. Medicina Colonial. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. História Geral da Civilização Brasileira (tomo I, vol. 2) - Difusão Européia do Livro, São Paulo, 1960.
- _____. História da medicina no Brasil. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1947.
- GODELIER, M. Antropologia econômica. Revista Antropologia – ciência das sociedades primitivas? Lisboa: Edições 70, 1977, p.6.
- GOLDMAN, M. Antropologia contemporânea, sociedades complexas e outras questões. Revista Alguma Antropologia. Relume-Dumará, Rio de Janeiro, 1999, p.101.
- HELMAN, C. G. (1994) Cultura, saúde e doença. 2. ed. Porto Alegre: Artes Médicas.
- KUPER, A. Leach e Gluckman: para além da ortodoxia. REVISTA ANTROPÓLOGOS E ANTROPOLOGIA. Rio de Janeiro. Ed. Francisco Alves, 1978, p.171.
- LAMEGO, L. A medicina seiscentista. REVISTA BRASILEIRA DE HISTÓRIA DA MEDICINA. 1. trim. 1950, Rio de Janeiro, v.1, n.2, p.129-133.
- LANGDON, E. J. Introdução: xamanismo – velhas e novas perspectivas. In:____ Xamanismo no Brasil: novas Perspectivas. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 1996, p. 10-11.
- LAPLANTINE, F. Antropologia da doença. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- LOYOLA, M. A. Medicina popular: rezas e curas de corpo e alma. Ciência Hoje. São Paulo, v. 6 n. 35, p. 34-43, set. 1987.
- _____. Médicos e curandeiros: conflito social e saúde. São Paulo: Difel, 1984.
- MACHADO, R. Ciência e saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault. Rio de Janeiro: Graal, 1981.
- MONTERO, P. Da doença à desordem: a magia na Umbanda. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- MOFFATT, A. Psicoterapia do oprimido: ideologia e técnica da psiquiatria popular. São Paulo: Cortez, 1984.
- MORAES, L. do N. R. Medicina, empirismo e outras práticas de cura no sul do Brasil, no século XIX e início do XX. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL PORTUGAL/BRASIL, Portugal, Anais, 2001, p. 19.
- OLIVEIRA, Elda Rizzo. O que é medicina popular. São Paulo: Brasiliense, 1985b.

- _____. O que é benzeção. São Paulo: Brasiliense, 1985a.
- SOUZA, L. de. A saúde e a doença no dia a dia do povo. **Cadernos do CEAS**. Salvador, n. 77, p. 18-29, jan./fev. 1982.
- TAVARES, F. R. G. Os terapeutas alternativos nos Anos 90: uma nova profissão? **Revista Antropolítica**, Niterói, n. 4, p. 63-83, 1. sem. 1998.
- TURNER, V. [1974]. **Dramas, campos e metáforas**: Ação simbólica na sociedade humana. Rio de Janeiro: EdUFF, 2008.
- WOLF, E. Encarando o poder: velhos insights, novas questões. **Antropologia e Poder**: Contribuições de Eric Wolf. Editoras UnB, Unicamp e Imprensa Oficial, 2003, pp.325-344.
- _____[1969]. **American Anthropologists and American Society, Pathways of Power**: Building an Anthropology of the Modern World. Berkeley: University of California Press, 2001f, p.21.
- ZOLLA, E. A. **Vindication of Carlos Castañeda**. Londo: Labrys. V. 8, 1983, p. 106

CONSIDERAÇÕES PÓS-MODERNAS PARA UMA ETNOGRAFIA DA MÚSICA ÍNDIGENA DO NOROESTE AMAZÔNICO

Agenor Cavalcanti de Vasconcelos Neto¹

Resumo:

O exercício etnográfico aqui apresentado está baseado na pequena descrição de uma cena que ocorreu durante o trabalho de campo realizado na rádio municipal de São Gabriel da Cachoeira com os integrantes do grupo musical indígena *Marupiara*. Discute-se a questão da autoridade etnográfica a partir dos pensadores que corroboram com a crítica pós-moderna à antropologia ao abordarem a forma e o estilo do texto etnográfico, a presença do etnógrafo em campo e a objetividade de seu trabalho. Detalham-se as demandas profissionais da antropologia que repercutem nos autores especialistas fundamentais para a etnomusicologia. A paisagem etnográfica do Noroeste Amazônico e as teorias pós-modernas compartilham a presença de múltiplas vozes, consequência da expansão comunicacional. Desse modo, põe-se questões para o debate político epistemológico atual da antropologia.

Palavras-chave: writing culture, música, etnomusicologia

Abstract:

The ethnographic exercise proposed is based on a short description of a scene that occurred during the fieldwork conducted on the local studio radio of São Gabriel da Cachoeira (Amazonas state) with the members of the indigenous music group called Marupiara. Discussing the question of ethnic authority and starting from thinkers who corroborate with a postmodern critique of anthropology to approach form and style of ethnographic text, the presence of the ethnographer in the fieldwork and an objectivity of his work. Explored the professional demands of anthropology that have repercussions on key specialists for ethnomusicology. The ethnographic landscape of the Amazon Northwest and the postmodern theories share a multi-voiced presence, a consequence of the communication expansion. In this way, questions are posed for the current poetic/political epistemological debate of anthropology.

Keywords: writing culture, music, ethnomusicology

1 Doutorando PPGAS-UFAM. E-mail: agenor7@hotmail.com

Introdução

O trabalho de campo que desenvolvi em algumas comunidades e cidades do Alto Rio Negro e de Roraima iniciou em março de 2013 e durou, em períodos intervalados, por volta de dois meses. Resultou em um projeto de produção musical cujo objetivo final era a publicação de um livro de fotografia, um CD e um site para difundir mais de 4 horas de músicas indígenas por meio da internet². O cerne das gravações e dos registros audiovisuais era a música dos povos da região da Amazônia Ocidental.

O roteiro para essa viagem foi inspirado nas obras *Dois anos entre os indígenas* (2005) e *Do Roraima ao Orinoco* (2005), crônicas publicadas entre 1909-1910 que desafiam a fundação da etnografia como modelo científico a partir do método “observação participante” (Malinowski, 1976), criado dez anos depois. Segundo James Clifford, somente entre 1920 e 1950 a observação participante, mesmo questionada, se firma como característica da antropologia profissional, sendo a fonte da autoridade teórica do pesquisador (Clifford, 2008: 32).

A obra de Koch-Grünberg, mais especificamente, o registro sonoro e visual do cotidiano dos povos do Noroeste Amazônico é considerado importante referência por alguns especialistas (Pinto, 2005:15-16). Segundo Clifford (2008:31), antecedendo o modelo de observação participante como método pré-requisito na disciplina etnográfica, no período de atividade de Koch-Grünberg, 1900-1920, iniciava-se o processo em que o trabalho de campo se tornaria a norma para a antropologia profissional americana e europeia.

Entre mais de doze localidades que visitei entre o Alto Rio Negro e Roraima³, destaco a experiência de gravação com a banda *Marupiará*⁴ em São Gabriel da Cachoeira, Amazonas. Em 2013, eles apresentaram a noção de um estilo de música conhecida na região pelo nome de *cuxiymauara*⁵. Basicamente, música que mistura “o forró e a lambada, para dançar” (Deusita Rodrigues, entrevista de campo, São Gabriel da Cachoeira, 2013). Essa

2 O projeto se chama A música das cachoeiras – do Alto rio Negro ao Monte Roraima e foi vencedor do edital nacional Natura Musical 2013. Concorrendo com os maiores nomes da MPB brasileira (Ney Matogrosso, Tom Zé, Siba, Otto, Márcia Castro e diversos outros artistas), a música indígena do Norte Amazônico chamou a atenção da curadoria e o projeto conseguiu financiamento por meio da Lei de Incentivo à Cultura do Governo Federal nessa edição do prêmio Natura Musical. O resultado do projeto está disponível em: www.musicadascachoeiras.com.br

3 Segundo dados do IBGE disponibilizados no site oficial da instituição, São Gabriel da Cachoeira, Amazonas, possui quase 44 mil habitantes. Esse município faz fronteira com a Colômbia e Venezuela. Já a região do estado de Roraima possui mais de 500 mil habitantes e faz fronteira com a Guiana Inglesa e a Venezuela. Essas duas regiões possuem em torno de 70% de sua população indígena e contam com mais de uma língua indígena reconhecidas como oficiais pelas instituições governamentais.

4 Em nheengatu: Ventura, Boa sorte, segundo Ademar Garrido.

5 Em nheengatu: Cuxiy = antigo; mauara = “referente a”. Trata-se de um repertório de músicas populares que só fui melhor compreender em trabalho de campo posterior, em 2016. No que se refere à música, em São Gabriel da Cachoeira é comum a expressão em português “músicas de antigamente” para definir o sentido de cuxiymauara.

categoria nativa da música local acomoda as diferentes etnias e musicalidades de São Gabriel a partir de uma palavra indígena da língua franca do Noroeste Amazônico. O *cuxiymauara* formava um conjunto estável de elementos discursivos da narrativa dos músicos em São Gabriel embalado por uma prática cotidiana que (re)significava a música popular tocada no rádio em fenômeno estudado em diversos contextos culturais por vários especialistas de antropologia da música e da etnomusicologia. (Ulhoa, 2005; Ochoa, 2005; Menezes Bastos, 1996; Samuels, 2004; Oliveira, 2009).

O grupo *Marupiara* era formado por nove integrantes: Deusita Rodrigues, cantora principal da etnia *baré*; Miriam Camico Vital, back vocal da etnia *baré*; Eleomar Lima Menezes, contra-baixista da etnia *baré*; Nertan Marcio Dutra de Araújo, zabumbeiro que se define como caboclo; Ademar Garrido Delgado, o criador violonista e gaitista da etnia *baré*; Pedro Damiano Castro Fernandes, responsável pela guitarra que realiza o solo, da etnia *baré*; José Francilino Sobrinho, pandeirista, autodenominou-se caboclo; João Paulo de Lima, guitarrista responsável pela base rítmica, ele se denominou de etnia *pira-tapuya*; e Fortunato Melguero Delgado, que tocava triângulo e se denominou da etnia *baré*. Eles possuíam em mãos o seguinte repertório formado por músicas em português e nheengatu (todas composições de autoria de Ademar Garrido foram executadas e arranjadas em coletivo pelo grupo): 1 - *Apiga Marupiara*; 2 - Festa da bicharada; 3 - *Iêbaru*; 4 - *Buia Wasu*; 5 - Quem te viu, quem te vê; 6 - Minha geração; 7 - Macaco da noite; 8 - *Se piá upé*; 9 - Bananal; 10 - *Wirandé*; 11 - Roberlinda.

Deusita Rodrigues, Miriam Camico Vital, Pedro Damiano Castro Fernandes e Ademar Garrido protagonizaram uma cena interessante de onde parto para a reflexão antropológica pós-moderna sobre a construção do trabalho de campo etnomusicológico no Norte Amazônico. As reflexões aqui apontadas levam em conta o referencial teórico de George Marcus (1986) e James Clifford (1986; 2008) e a discussão epistemológica e política que levantaram sobre a representação etnográfica no contexto global e (pós)colonial, a partir de 1970. Segundo James Clifford (2008: 33), a antropologia profissional que se desenvolve após 1970 reelabora a observação participante em “termos hermenêuticos”, buscando refletir sobre a presença e participação do antropólogo no processo dialógico e intersubjetivo, que vai do trabalho de campo à confecção do texto etnográfico.

No contexto da banda *Marupiara*, havia três grupos, (1) cinco se consideravam *baré*, (2) um *pira-tapuya* e (3) dois caboclos. Os instrumentos da formação da Banda *Marupiara*, na ocasião da gravação em 2013, eram gaita, guitarra solo e base, contrabaixo, pandeiro, triângulo e zabumba. Os vocais eram organizados da seguinte maneira: Ademar e Miriam faziam a “segunda voz” (*background vocal*), ao passo que Deusita Rodrigues o vocal principal. Foram gravadas 7 músicas, das quais 3 foram cantadas em *nheengatu* e 4 em português. Todo processo de produção fonográfica

foi realizado durante uma intensa semana de gravação nas dependências da rádio municipal de São Gabriel da Cachoeira.

Para iniciar a negociação sobre a gravação, todo grupo foi reunido com a equipe de produção fonográfica⁶ em um primeiro encontro que ocorreu no dia 18 de março de 2013. Eu apresentei, diante de todos os nove integrantes, a proposta de documentação e difusão da música da região e da confecção de um livro-CD (produto físico exigido pela Natura S/A, patrocinadora integral do projeto). Vale notar, que o patrocínio foi concedido mediante um edital em que concorreram milhares de projetos de todo Brasil. Esse recurso financeiro me possibilitou a primeira experiência empírica no Noroeste Amazônico com foco na música. Apesar de todos do grupo *Marupiará* exporem seus argumentos, favoráveis ou contrários à gravação, parecia haver uma empolgação geral no grupo para realizar o trabalho.

Nesse momento inicial ficou claro, após Deusita e Damião exporem seus argumentos favoráveis ao projeto, que a última palavra pertencia ao fundador e mais velho integrante da banda, Ademarzinho Garrido, como é chamado na intimidade do grupo. Ele que compunha as músicas, escritas em português e *nbeengatu*, havendo música com versão para cada idioma. Apesar de favorável, na condição de líder da banda, Ademarzinho não poupou críticas pertinentes a projetos científicos e culturais efetuados na região do Alto Rio Negro: “a ausência de um trabalho com continuidade, a falta de retorno à região por parte dos projetos e, também, a demanda a ser atendida quase sempre era a dos pesquisadores, nunca do grupo local, muito menos da comunidade” (Ademar Garrido, entrevista de campo, São Gabriel da Cachoeira, 2013).

Após as ressalvas iniciais, já com acordo firmado e a aprovação de Ademarzinho, iniciamos as gravações. Não posso negar que eu já previa a dificuldade de um retorno a São Gabriel da Cachoeira e que as palavras dele refletiam a imensa disparidade entre os objetivos da pesquisa etnomusicológica e as demandas dos músicos da região. Essa narrativa de Ademar demonstra a difícil realidade do trabalho de campo, os desafios e as poucas oportunidades de financiamento para empreender com periodicidade as viagens necessárias ao interior do estado do Amazonas e de Roraima para o desenvolvimento do trabalho antropológico voltado para a música.

O “silêncio” e as “várias vozes” da antropologia pós-moderna por meio do fone de ouvido

No processo de produção e gravação, nos estúdios da rádio municipal de São Gabriel da Cachoeira, as relações sociais que definiam a musicalidade do grupo foram se tornando mais claras. Inicialmente, por mais que eu perguntasse aos outros

⁶ Eu e um técnico profissional em gravação. Ficha técnica completa em A música das cachoeiras (Vasconcelos Neto, 2013:33)

integrantes, em particular, qualquer coisa relacionada ao nosso trabalho de gravação era Ademar quem centralizava as decisões. Caso eu perguntasse para Damião algo sobre o arranjo das músicas que estávamos gravando ele me dizia o que pensava a respeito, mas sempre terminava com a frase: “– Tem que ver com Ademarzinho se é por aí mesmo”. Interessante, porque me parecia que os conhecimentos musicais de Damião eram relevantes na banda já que ele estava claramente a frente de alguns arranjos. Ou então, se eu perguntasse a Deusita qual era o melhor horário para reunir a banda no outro dia, ela respondia prontamente: “– Só vendo com seu Ademarzinho”.

Essas informações e perguntas que sempre desaguavam em Ademar me lembravam Vicent Crapanzano em seu texto *Tuhami – um retrato do Marrocos* ao dizer “Eu fui direcionado a Tuhami por um número de Marroquinos que entenderam meu interesse pela ‘*A’isha Qandisha*.” (tradução livre, 1980:06). Na simplicidade do meu primeiro trabalho de campo foi possível perceber a importância que teria a relação intersubjetiva que estava se estabelecendo entre eu (o pesquisador) e Ademar Garrido (um “informante privilegiado” no grupo *Marupiara*).

A narrativa de *Tuhami* representa uma etnografia experimental de formato biográfico que destaca o processo de negociação das informações colhidas em campo. A primeira frase do prefácio da obra define a etnografia em questão, literalmente, como “um experimento” (Crapanzano, 1980:IX). Essa etnografia também é característica do movimento *Writing Culture* (Clifford & Marcus, 1986), onde o diálogo vai substituir a forma clássica da observação participante, na qual o antropólogo seria considerado uma figura neutra e não estaria problematizado no texto.

A proposta geral desse movimento americano é que toda negociação deva ser explicitada sem pudores na etnografia, pois a realidade não é uma pintura em que se elimina a presença do pintor: a realidade possível da etnografia é a própria negociação, a barganha entre a ciência e os “outros”. Nesses termos, a etnografia nunca vai ser uma pintura estática representativa da cultura de um povo. Para esses teóricos, no trabalho de campo não existe a “realidade absoluta”: no encontro intercultural as ações são passíveis de múltiplas interpretações. Os modos de autoridade etnográfica contemporâneos sugerem uma quebra do monopólio ocidental sobre o texto etnográfico. Nos últimos anos, a etnografia se abre às outras epistemologias não-ocidentais e a estabilidade dos elementos que compõe o discurso científico está fragmentado num emaranhado de paradigmas metodológicos: experiencial, interpretativo, dialógico e polifônico. Segundo James Clifford, (2008:55) todos esses métodos são válidos: “nenhum é obsoleto, nenhum é puro”. Desse modo, a crítica culturalista engendra novas experiências teóricas, estimulando várias possibilidades de modelos empíricos para compor a metodologia dos estudos culturais.

Perceber os “Tuhamis” que se apresentam em campo pode ser fácil, mas fazer antropologia a partir dessa descrição biográfica parece ser o desafio posto a etnografia com características de crítica à razão pós-moderna. A sociedade marroquina e seus tabus de gênero, superstições, autoridades patriarcais e religiosas impossibilitou o acesso de Crapanzano a vários espaços de interesse da “etnografia clássica”. O trabalho de campo foi limitado às informações de um “único informante”. Por outro lado, essa mesma interdição instigou o pensamento ao trabalho reflexivo no único contexto permitido pelos seus informantes, as conversas com Tuhami, o informante privilegiado de sua pesquisa. De todo modo, isso é um estímulo aos novos profissionais da antropologia pois sugere que toda experiência em campo pode ser otimizada, problematizar questões fundamentais da disciplina e participar do debate político-epistemológico sobre a autoridade científica do texto etnográfico.

A partir da leitura de *Tuhami* (Crapanzano, 1980), a experiência inicial em campo me levou a cogitar a possibilidade de uma etnografia interessada unicamente na história de vida de Ademar Garrido, pois ali estaria, em pessoa, muitas das decisões e costumes significativos para uma projeto de etnomusicologia do grupo *Marupiarra*. Porém, em menos de uma hora de gravação em estúdio percebi que havia outro campo de negociação importantíssimo que acontecia além do domínio de Ademar.

O caso especial da gravação da música intitulada *Banana*⁷ chamou atenção pela solicitação secreta de alguns dos integrantes para que eu “abaixasse” a voz de Ademar da gravação da faixa. Ora, apesar da autoridade que ele exercia em público, os integrantes da banda agiam também para fazer valer algumas noções pessoais sobre o que é música e como seria a musicalidade dos povos indígenas da região. Esse distinto modo de agir em público, dos outros integrantes, quanto as suas verdadeiras opiniões, pode ser consequência da importância social dada pelo grupo à palavra masculina, ao tabu das opiniões dos mais velhos, à admiração coletiva pelos que sabem compor músicas, e outros fatores variáveis. Percebeu-se, acima de tudo, que vários discursos se sobrepunham durante as negociações entre os agentes do grupo *Marupiarra*. O caso demonstra como a reflexão sobre um informante privilegiado na antropologia atual também pode engendrar questões sobre o silêncio público do coletivo e também dimensiona os dilemas que se fazem presente na cabeça do etnógrafo ao descrever suas experiências por meio da melhor ferramenta analítica teórica.

A autoridade de Ademarzinho poderia não ir muito além de questões políticas externas à música do grupo, ficando a seu cargo a negociação dos cachês e outras demandas de uma banda. Não cabe aqui definir essa questão, o caso é que uma atitude de “silenciamento”, como a descrita acima, em muitos grupos musicais pode gerar tensões e consequências desarmônicas, principalmente no momento liminar

7 Disponível em: <https://soundcloud.com/musicadascachoeiras/banana-1?in=musicadascachoeiras/sets/cd-a-m-sica-das-cachoeiras-do>

que representa para a performance musical uma gravação fonográfica. Desse modo, fingi atender a demanda das vocalistas no fone de ouvido individual delas enquanto deixava a voz de Ademarzinho alta e clara para ele em seu respectivo fone. Ao entrar no “jogo do silêncio”, configurei os fones conforme as vontades individuais de cada um, fingindo que nada estava acontecendo para tentar não comprometer a performance na gravação. De todo modo, para uma reflexão pós-moderna, eu já estava interferindo com a tentativa de imparcialidade.

Como não se furtar de pensar esse silêncio, tanto meu como das vocalistas, acionando as leituras arrebatadoras de Favret-Saada (1980) e Veena Das (1999)? Esta última, ao acionar o pensamento de Bourdieu sobre poder simbólico, considera a “má-fé que envolve a família como uma possibilidade de fingir que não se mantém relações clandestinas” (Das, 1999:32). O silêncio emerge como importante aspecto empírico do poder simbólico tecido nas práticas culturais. Não há fórmulas prontas para equalizar o silêncio e a diversidade de vozes, o que essas etnografias indicam é a importância da escuta e do processo dialógico na produção do conhecimento antropológico.

Em outras palavras, como Veena Das(1999:33) diz, essa violência discursiva é uma violência das relações humanas, pois, ela parte do pressuposto que os discursos das personagens de sua pesquisa também seriam moldados pelo sentido que o tempo e o processo histórico formularam. Na perspectiva de Das, a autoridade de Ademar em apresentações públicas do grupo é vista como da ordem do poder simbólico, enquanto internamente ao coletivo os outros oito integrantes balizam essa autoridade em um amplo sistema de negociação no qual está agindo, aparentemente, a música do grupo.

Veena Das (1999) em seu artigo *Fronteiras, Violência e o Trabalho Do Tempo: Alguns Temas Wittgensteinianos* estudou em um contexto chocante: “as violências cometidas em guerra contra mulheres prisioneiras”. Relatos pessoais e dados históricos mostram como se configura as relações de gênero em um contexto social marcado pelo passado de guerra e violência. A hipótese que se levanta aqui, considera que o silêncio dos integrantes da banda *Marupiara* poderia estar relacionado a temas tabu para o sistema pluriétnico do Noroeste Amazônico, ou à história de dominação e colonização do Noroeste Amazônico. O trabalho de campo na contemporaneidade de São Gabriel da Cachoeira encontra relação direta com a crítica pós-moderna, esta salienta a multiplicidade de vozes e epistemologias em detrimento ao monólogo da antropologia clássica, do conhecimento ocidental.

George Marcus (1982:164) reconheceu, em seu estudo, o gênero etnográfico clássico como um desenvolvimento caricatural de histórias de viajantes construído sobre um tipo de estrutura de explanação moral. Por um caminho distinto, fiz uma observação semelhante na minha dissertação de mestrado sobre os relatos de

Koch-Grünberg a respeito dos povos do Noroeste Amazônico, onde sustento que sua descrição estava preocupada claramente com um leitor moralista (Vasconcelos Neto, 2013).

A essa polêmica os autores após 1960 não puderam ignorar. Crapanzano (1977:69) considera em sua obra *Sobre a escrita etnográfica* que o processo de desconstrução e reconstrução do trabalho de campo é importante quando revela as negociações e personagens da pesquisa no próprio corpo do texto etnográfico sem supressão moral de algum dado. Assim como para Marcus (1982:168), a preocupação maior da autoridade etnográfica repousaria mais em um “reino moral das práticas discursivas” (dimensão retórica) do que em um foco selecionado de preocupações científicas com método e teoria. Ele afirma que as ideias de Rabinow (1977) e Dumont (1978) vão além de considerar a qualidade confessional da literatura de campo. Eles demonstram como as relações pessoais no trabalho de campo constituem os dados primários da pesquisa antropológica, mas também como o processo de autorreflexão é a base epistemológica das interpretações e dos objetivos da disciplina.

Antes de 1960, o silêncio no corpo do texto das etnografias a respeito da presença do antropólogo pode representar a violência simbólica de uma disciplina extremamente relacionada ao desenvolvimento da política colonial das grandes potências mundiais nesse período. Mas a questão que fica de Marcus (1982:170) é epistemológica: esses autores clamam pela reflexão nas relações em campo, no entanto, como se pode relatar com foco objetivo e científico essa questão subjetiva das relações? E o quanto disso podemos perceber na escrita etnográfica? Na realidade, Marcus afirma, que esses trabalhos de Rabinow (1977) e Dumont (1978) não foram tão distintos dos anteriores, mas foram um passo adiante, pois a abordagem hermenêutica continua a dar prioridade ao estudo do outro mais do que de si.

Desse modo, hoje em dia o campo profissional da antropologia é levado a problematizar o processo de interação e integração com a comunidade, e uma visão imparcial sobre as outras culturas se torna escassa nesse contexto formado por múltiplas vozes. Em meu primeiro trabalho de campo com Ademar nada ocorreu como uma tradicional “observação participante”. O contexto pluriétnico do Noroeste Amazônico revela, desde o primeiro instante de trabalho de campo, uma realidade muito mais diversa que unitária, muito mais complexa que primitiva, em tese, muito “pós-moderna” para os instrumentos da “clássica etnografia”.

De todo modo, foi o próprio Malinowski que suscitou toda essa problemática da autoridade etnográfica por meio da publicação póstuma de seu diário íntimo de campo em 1967, onde revelava as contradições dos seus humores e revela detalhes sobre às negociações ocorridas em campo. De alguma maneira, os segredos do diário de campo desautorizavam a proposta metodológica como o método científico na obra principal *Os Argonautas do Pacífico Ocidental* (1922). Um intervalo de quarenta e

cinco anos entre as publicações revela que a “observação participante” foi deixando pouco a pouco de ser um tabu entre o meio profissional da antropologia. Esse diário demonstrou as contradições da autoridade etnográfica da observação participante por meio de seu próprio criador, Malinowski. Retórica perfeita para a instauração da discussão sobre a escrita etnográfica se difundir na antropologia a partir de 1970.

A subjetividade do etnógrafo passa a ser considerada dado importante em detrimento da supressão de sua presença no texto. A elaboração de um método asséptico para a etnografia dá a vez para uma relevância da intersubjetividade do encontro. O texto etnográfico é construído por intermédio de um conjunto de diálogos, onde o informante é situado como coautor. O diálogo é um modo cultural e histórico responsável por conceber certas negociações verbais e tem, enquanto tal, uma importância retórica considerável. Pode também criar laços de mundos culturais distintos, ou pelos menos, uma compreensão das diferenças, aproximando pessoas que estavam de alguma forma distantes. A interação entre pesquisador e informantes provém de uma relação dialógica movida por uma determinada negociação cultural que torna saliente a discussão de como lidar com a questão da autoridade etnográfica tendo como ponto principal a reflexividade da subjetividade.

Etnomusicologia e reflexão pós-moderna

O paradoxo entre uma abordagem objetiva de relações e negociações subjetivas aumenta à medida que se aproxima o momento da escrita da dissertação de mestrado ou da tese de doutorado. George Marcus (1982) discute a questão de como estabelecer a autoridade etnográfica por meio da reflexividade que, para ele, é a utilização retórica da linguagem e o formato analítico pelo qual etnógrafos constroem conhecimentos científicos sobre “os outros”. Para esse autor, essa tarefa depende prioritariamente da habilidade do antropólogo em “organizar seu material”, ou seja, confeccionar seu texto elaborando assim uma lista do que considera problemas retóricos comuns dos textos etnográficos em geral: (1) organização dos argumentos; (2) importância dos dados, e; (3) modelo de análise (Marcus, 1982:168).

Em tese, o contexto teórico considera as representações que diferentes povos fazem de si e dos outros formadas por relações específicas de dominação e diálogo. Nenhuma instância ética ou método científico pode garantir a “verdade das representações” (Clifford, 2008:18-19). Portanto, propõe-se pensar essas questões e relacionar teoricamente a experiência da gravação com o grupo *Marupiará*. Seria possível estarem relacionados a redistribuição do poder colonial e o silêncio público dos integrantes da banda *Marupiará*? Ou seria uma questão relacionada à cosmopolítica que subjaz as relações pluriétnicas do Noroeste Amazônico? Parece óbvio que a reflexão histórica ajuda a pensar a região do Alto Rio Negro a

partir de fatos determinantes para a atual formação sociocultural dos integrantes do grupo *Marupiará*.

No contexto teórico estabelecido a partir do movimento *Writing Culture* sobre a experiência empírica, os dados específicos de cada sujeito da pesquisa, sua formação escolar, idiomas que fala, trajetória pessoal, religião, local de nascimento, identidade étnica e muitas outras categorias são de extrema importância para a escrita etnográfica. Saber como lidar com os dados obtidos em campo é, como sempre foi, um dos principais fatores para uma boa etnografia. Porém, o projeto pós-moderno de antropologia considera que também “há ciência” na hora da escrita: seu modelo de análise teórico é tão importante quanto a metodologia empregada no trabalho empírico.

Segundo Timothy Rice, no campo etnomusicológico, busca-se compreender por quê e como os seres humanos são musicais, tentando entender a musicalidade humana por meio da matriz cultural, fruto de sua diversidade (Rice, 2013:01). O teor performativo do discurso e da linguagem ganha destaque nessa reflexão, que se refere à construção do texto científico para perceber uma performance das transformações do discurso da antropologia (Viveiros de Castro, 2015:23), assim como uma “atenção à visão performativa da linguagem” dos sujeitos da pesquisa (Ottoni, 1998:37).

Nesses campos complexos de negociações que são os grupos musicais e a relação entre banda-pesquisador, a etnomusicologia busca esclarecer como as pessoas dão sentido para o que chamam de música. Portanto, diz Blacking (2007:200), deve-se considerar a fala tanto do “nativo leigo”, quanto do “nativo expert” em música sobre as noções que definem a musicalidade de seu povo. Combinando essas múltiplas falas, trata-se de processar e compreender os dados no contexto dos seus usos sociais e no sistema cultural do qual fazem parte, e não em comparação ao que outros povos entendem por música.

Seeger define o trabalho etnomusicológico da seguinte maneira: “Uma combinação de pesquisa de campo, investigação das categorias nativas e uma descrição cuidadosa são as marcas da etnografia da música” (2008:255). A análise que Blacking propõe não pode ser resumida a uma simples entrevista e transcrição musical, por exemplo (Blacking, 2007:209). Já Steven Feld (2012) reflete sobre performance e os costumes locais para entender a importância da audição na epistemologia do povo *kaluli*. Esses trabalhos clássicos da etnomusicologia se reportam ao contexto teórico pós-moderno da antropologia, apresentado aqui na medida em que destacam a importância da escuta etnográfica, do criticismo cultural e praticam uma escrita experimental.

A atenção aos diversos discursos encontrados em campo (verbais e musicais), à coleta de dados, à participação no processo produtivo, à investigação sobre as categorias de pensamento musicais nativas compõem importantes recomendações para a

etnomusicologia profissional. Todos esses elementos são fundamentais na construção do texto etnomusicológico e são negociados em campo. Em síntese, a etnomusicologia também participa do contexto teórico pós-moderno da antropologia ao construir a autoridade etnográfica por meio da tradução da negociação intersubjetiva sobre os sentimentos, memórias e aspectos sonoros da vida cotidiana de outros povos.

Um trabalho nessa linha, que problematiza a escuta etnográfica e coloca no primeiro plano do texto a presença do etnomusicólogo é o trabalho de David Samuels (2004) sobre identidade e expressão na reserva apache de São Carlos dos Estados Unidos. Ele revela as tensões provocadas na banda de Marshall, indígena *apache*, por consequência da sua presença no grupo aos assumir o posto de guitarrista. As categorias genéricas da indústria da música, como “rock” ou “country”, são (re)elaboradas pelas práticas musicais do povo da reserva [*apache*] (tradução livre, Samuels, 2004:136). O etnomusicólogo em campo não dominava esse “idioma musical” específico dos jovens *apache*, de modo que não foi bem aceito como instrumentista na banda. Além disso, memórias, sentimentos, histórias pessoais e biografias compartilhadas são recursos de sua etnografia sobre a música popular da reserva Apache. Entender melhor como se organizam as regras que estabelecem as relações pessoais dentro da banda *Marupiará* pode esclarecer o sentido da música na vida dos indígenas do Noroeste Amazônico.

Como descrito aqui a respeito da cena inicial da banda *Marupiará*, o silêncio frente a Ademar por parte dos integrantes sobre algumas questões da banda, ao mesmo tempo que se verificava a desobediência secreta dessa autoridade na gravação da música *Bananal*, exige uma escrita etnográfica cuidadosa. Pois como diz James Clifford (2008), a etnografia não cria um único meio de entender: ela sempre constrói para desconstruir e sempre está negociando significados legítimos dentro de um campo específico.

As vozes dos outros integrantes do grupo *Marupiará* ressoam e compõem um aspecto que define tanto o campo teórico como empírico da antropologia atual: a “heteroglossia”. Conceito que James Clifford replica de Bakhtin para destacar a expansão da comunicação e da influência intercultural, ou seja, das várias vozes onde é “cada vez mais difícil conceber a diversidade humana como culturas independentes, delimitadas e inscritas” (Clifford, 2008:19).

A pequena descrição da cena dos fones de ouvido na gravação da banda *Marupiará* destacou as várias vozes presentes e a delicada situação do etnomusicólogo que participa das práticas musicais dos outros povos em pesquisa de campo. O conhecimento da bibliografia abordada neste estudo e que compõe a antropologia pós-moderna (Marcus, 1982, 1986; Rabinow 1977; Dumont, 1978; Clifford 1986, 2008; Fraver-Saada, 1980; Das, 1999) contribui para o projeto de uma descrição etnográfica da música no Noroeste Amazônico a medida em que problematiza, não

só a presença do antropólogo em campo, mas também a expansão global da comunicação. A partir dessas premissas teóricas que o movimento *Writing Culture* vem estabelecendo desde de 1960 na antropologia profissional, a música popular indígena da região oferece suporte para um estudo antropológico.

Considerações

A difusão do diário de Malinowski já cercava a autoridade da observação participante, e a virada epistemológica iniciava seu curso em meados de 1960. O campo etnomusicológico se constituiu conforme os parâmetros e reflexões iniciadas nesse período. A obra que se considera como marco inicial da etnomusicologia é *Anthropology of Music* de Alan Merriam publicada em 1964.

Nesse sentido, a abordagem em questão exige um alargamento da visão sobre a antropologia e sobre a música, considerando a performance e a negociação entre essas disciplinas, além de toda questão que se coloca ao pesquisador no trabalho de campo e na escrita etnográfica, já abordado aqui.

De certo modo, a própria etnomusicologia é consequência do alargamento epistemológico causado pelas teorias de 1960 que, já na sua gênese, ensaiava uma visão performativa da linguagem ao considerar a música, e as categorias nativas que dão sentido à ela, articulada com o sujeito da fala. Pode-se perceber isso no exercício etnomusicológico que tem por base e fundamento um contexto polifônico em que se considera, além dos sujeitos da pesquisa, o público, os performers e o pesquisador, como afirma Seeger (2008:256). Tecer a negociação das relações entre esses sujeitos na forma textual exige uma reflexão ativa por parte do antropólogo que adentra no universo da música de outros povos.

A escrita, em todos esses casos, exerce um papel decisivo para a apresentação dos dados e reconhecimento, por parte da comunidade científica, do objeto da pesquisa antropológica. A etnografia da música trabalha também com categorias específicas e não é uma atividade comparativa onde se relaciona categorias nativas a categorias ocidentais, simplesmente iluminando assim nosso entendimento sobre o outro. Ela vai mais fundo e busca investigar como os nativos entendem, ou melhor, como vivem o que entendem por música.

Como diz Rafael Menezes Bastos (2013), trata-se de uma ampliação da visão antropológica, assim como uma ampliação da percepção musical do pesquisador. Ele sustenta que os trabalhos antropológicos muito se basearam nas letras dos cantos indígenas. A partir da tradução de alguns versos se inferiu muitas conclusões. Ao passo que a música que acompanhava esses cantos ficou esquecida e de fora do interesse antropológico clássico. Assim como os pós-modernos problematizam a escrita etno-



Encontro na casa de Ademar Garrido, São Gabriel da Cachoeira (AM), 2016. Esquerda para direita: Eu, Agenor Vasconcelos Neto: Zabumba; Fortunato Delgado: triângulo; Francilino Sobrinho: pandeiro; Ademar Garrido: voz e violão. Foto: Agenor Vasconcelos Neto

gráfica e o trabalho de campo, o etnomusicólogo que surge a partir de 1964, como consequências das ideias seminais de Alan Merriam em sua obra *The Anthropology of Music*, ressalta a expressividade musical como um “texto sonoro” (p. 187) e se indaga como os outros povos produzem, circulam e interpretam os significados processados pelo seu grupo no que se relaciona à música.

Adermazinho, lá no Alto Rio Negro, vez por outra me dizia que queria aprender mais a tocar gaita e violão. Essa solicitação revelava um sujeito interessado em ampliar seu repertório musical. Paro para refletir hoje em dia, isso também revela o valor que a música tem na vida dele. Em 2013, Ademar reivindicava um lugar entre habitantes de São Gabriel da Cachoeira a partir da música que compunha e tocava para os seus pares. Depois de uma juventude “de muitas dificuldades e desenganos”, ele dizia, “a música era uma redenção em sua vida”.

Referências

- BLACKING, John. *How musical is man?*. Seattle e Londres: University of Washington Press, 2000.
- CLIFFORD, James; MARCUS, George E. *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*. Berkeley, Los Angeles e Londres: University of California Press, 1986.
- CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica—antropologia e literatura no século XX*. Organização: José Reginaldo Santos Gonçalves. 3 ed. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2008.
- CRAPANZANO, Vincent. On the writing of ethnography. In: *Dialectical Anthropology*, v. 2, n. 1, p. 69-73, 1977.
- CRAPANZANO, Vincent. *Tuhami: portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.
- DAS, Veena. Fronteiras, violência e o trabalho do tempo: alguns temas wittgensteinianos. In: *Revista brasileira de ciências sociais*, v. 14, n. 40, p. 31-42. São Paulo: 1999.
- DUMONT, Jean-Paul. *The headman and I: Ambiguity and ambivalence in the field-working experience*. Austin: University of Texas Press, 1978.
- FAVRET-SAADA, Jeanne; CULLEN, Catherine. *Deadly words: Witchcraft in the Bogaie*. Londres: Cambridge University Press, 1980.
- FELD, Steven. *Sound and Sentiment: Birds, Weeping, Poetics, and Song in Kaluli Expression*. Durham e Londres: Duke University Press, 2012.
- KOCH-GRÜNBERG, Theodor. *Do Roraima ao Orinoco*. São Paulo: Unesp, 2005a.
- KOCH-GRÜNBERG, Theodor. Dois anos entre os indígenas: viagens no noroeste do Brasil, (1903/1905). Manaus: Edua, 2005b.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonauts of the western Pacific*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1922.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *A Diary in the Strict Sense of the Term*. Londres: Stanford University Press, 1989.
- MARCUS, George. Rhetoric and the ethnographic genre in anthropological research. In: *A Crack in the Mirror Reflexive Perspectives in Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press: 1982.

- MERRIAM, Alan P. *The anthropology of music*. Evanston: Northwestern University Press, 1964.
- MENEZES BASTOS, Rafael José de. A “Origem do Samba” como invenção do Brasil (Por que as canções têm música?). In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 31: 156-177. São Paulo: 1996.
- MENEZES BASTOS, Rafael José de. *A festa da Jaguatirica – uma partitura crítico interpretativa*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2013.
- OLIVEIRA, Allan de Paula. *Miguilim foi pra cidade ser cantor: uma antropologia da música sertaneja*. Florianópolis, UFSC: 2009.
- OTTONI, Paulo. *Visão performativa da linguagem*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1998.
- PINTO, Renan de Freitas. In: KOCH-GRÜNBERG, Theodor. *Dois anos entre os indígenas: viagens no noroeste do Brasil,(1903/1905)*. Manaus: Edua, 2005.
- RABINOW, Paul. *Reflections on fieldwork in Morocco*. Berkeley, Los Angeles e Londres: University of California Press, 1977.
- RICE, Timothy. *Ethnomusicology: A very short introduction*. Londres: Oxford University Press, 2013.
- SAMUELS, David William. *Putting a song on top of it: Expression and identity on the San Carlos Apache reservation*. Tucson: University of Arizona Press, 2004.
- SEEGER, Anthony. Etnografia da música. In: *Cadernos de Campo*, v. 17, n. 17, p. 237-260. São Paulo: Edusp, 2008.
- SEEGER, Anthony. *Por que cantam os Kisêdjê – uma antropologia musical de um povo amazônico*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- ULHÔA, Martha; Ochoa, Ana María. *Música popular na América Latina: pontos de escuta*. UFRGS Editora, 2005.
- VASCONCELOS NETO, Agenor. *A música das cachoeiras – do alto rio Negro ao Monte Roraima*. Manaus: EDUA, 2013.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais*. São Paulo: Cosac e Naify, 2015.

GÊNERO: “MÃE DO CORPO” DOENÇA QUE ATINGE AS MULHERES INDÍGENAS BARÉ NO ALTO RIO NEGRO

Liliane Lizardo¹

Resumo

Esse artigo discute a relação entre saúde, corpo e doença, em especial a “mãe do corpo” que atinge as mulheres na região do Alto Rio Negro, que inclui sintomas e cura dessa doença no sistema cosmológico Baré.

Palavras – chave: gênero; questão social; mãe do corpo.

Abstract

This article debates the relation between health, body and illness specially the “mãe do corpo” (mother of the body) which affects the women in the region. It includes symptoms and cure of this disease in the Baré cosmological system.

Keywords: gender; social issues; “mother of the body”.

1- Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal do Amazonas PPGAS/UFAM. E-mail: lilianebare@hotmail.com

1. Apontamentos iniciais

Os Baré fazem parte da família linguística Aruak. A população aproximada dos Baré é de 10.623 indivíduos (SIASI/SESAI, 2012), fora os que estão na Venezuela que são 2.815 (INE, 2001) (ISA, 2015). No entanto, as mulheres indígenas da região do Alto Rio Negro são afetadas pela doença conhecida como “mãe do corpo” ou “*Madri*” na língua indígena Yëgatu. Quem efetua as sessões de cura são benzedeiras e parteiras. Uma delas é a Eunice Baré, que aprendeu a “ajeitar” a *Madri* (mãe do corpo) e a fazer parto, com sua irmã mais velha, cujo nome é Maria, que já faleceu. Segundo ela, desde o princípio do mundo já existia essas doenças que atingem as mulheres.

Eunice começou a trabalhar em 1979 na comunidade indígena *Taçira*, Ponta na Escola Imaculada Conceição, sendo moradora do sítio Paraúa. Trabalhou na escola até 1991, mas ao mesmo tempo, dedicou-se aos trabalhos da roça, e como seu pai e sua mãe adoeceram, teve que desistir do trabalho da escola para cuidar deles ficando apenas na roça, como disse ela “levando a vida”. Em seguida, começou a trabalhar com o pessoal da saúde, viajando Alto e Baixo Rio Negro, sendo que antes de trabalhar viajando, a mesma sabia ajeitar mãe do corpo, já estava preparada para curar. Durante 12 anos, Eunice se dedicava-se ao trabalho de roça e da escola na comunidade.

A outra benzedeira é a Virgínea Salgado, que residiu no sítio até os seus 10 anos de idade, depois foi para a sede do município estudar no Colégio Dom Bosco, sendo que na época das férias retornou ao sítio e sua mãe sofreu um acidente. Nessa mesma época ficou menstruada pela primeira vez e começou a aprender a benzer com seu avô paterno com 14 anos. Com 22 anos casou com um morador da região e adotou uma menina. Sua especialidade de benzimento é em “*Madri*”, doença que atinge grande maioria das mulheres tanto Baré como das demais etnias. A *Madri* para as benzedeiras é o útero da mulher, pois é essa a área mais afetada quando se está com dor de *Madri*.

O avô de Virgínea rezou, fez o ritual da *cuyãmuku*, oferecendo seu conhecimento a ela, pois estava querendo transmitir por já estar velho e tinha que ter alguém para seguir em frente. Como ele era sozinho e tinha dois filhos, incluindo o pai de Virgínea, e isso deveria ser transmitido para uma mulher e na época só havia ela de *cuyãmuku* com apenas 14 anos. Ele a escolhe e avisou que era para ela curar sem pedir nada em troca. O motivo de ela ter aceitado essa transmissão foi pelo fato de, desde muito nova, ouvir queixas de dores de madre (mãe do corpo) de sua mãe e tias. Ela aprendeu, mas não praticava. Quando suas irmãs começaram a ter filhos foi que ela começou a colocar em prática seus conhecimentos com 16 anos. Acrescenta que não adianta pagar para ter a oração, porque nem sempre dá certo.

A transmissão foi feita com aulas no período de férias. Isso acontecia toda primeira sexta-feira do mês às 18 horas durante um ano, quando o tempo estivesse sem chuva.

Caso chovesse, deixava para primeira segunda-feira de cada mês, porque dia de segunda-feira é dia das almas, sendo inválido outro dia da semana. Se for uma quarta-feira, por exemplo, a pessoa pode até aprender, mas não terá eficácia. Além do mais, se estivesse menstruada ou um pouco doente, ele não passava a Virgínea. Então iam somente os dois, ela e seu avô no final da tarde em uma pedra que ficava no sítio dele, São Felipe, sendo que o senhor pediu para ninguém os seguir, pois o mesmo teria uma conversa em particular com ela. Foi quando ele passou a oração à ela, ensinando vários tipos de chá para serem dados depois que ajeitasse o útero da mulher, conforme fosse o tipo da doença ou mãe do corpo, para as causas naturais das doenças.

A situação de Virgínea se compara quanto à demora com o da formação de *Kamanga*, que é um Azande, de acordo com Evans – Pritchard (2005). Ele conta que ele aprendia sobre uma droga hoje, e a outra, somente após um mês ou dois meses, e o que ensinava chamava *Badobo*; e conseguia pagamento por todo conhecimento transmitido. Ele fazia com que esse repasse demorasse mais, a transmissão pode demorar anos até que acabe todo o conhecimento referente a ervas e árvores.

Além de ensinar os conhecimentos referentes a plantas, orações, há também a importância dos conselhos adquiridos durante a transmissão. Segundo ela, muitos rezadores perdem a força porque deixam a ambição “subir a cabeça” e então passam a dizer que antes dava certo e que agora não tem efeito. Após todo o ensinamento teórico é a vez da prática, na qual o avô dela a acompanhou em três sessões de cura.

Eunice Salgado aprendeu em 1982, nessa época ela tinha uns 25 anos, quando seu tio Cesário disse: “tu que vive sozinha, tu reza essa oração bem curtinho”, isso foi no seu quarto. Eunice não esqueceu mais, pois foi uma única vez e eram apenas quatro palavras, não sendo pago nada pra ter a oração pra mãe do corpo. Logo em um parto de seu sobrinho, sua irmã lhe chamou e lhe ensinou a prática. Note-se que, em alguns casos, há rituais.

Percebe-se que os benzedores Baré herdaram as orações de parentes próximos, como pais e tios avós, o que apresenta ser transmitido de geração pra geração. Por outro lado, infelizmente, não aprenderam tudo para continuar pelo fato de serem muito jovens no tempo da transmissão, adquirindo uma porcentagem muito pequena para a geração dos Baré na contemporaneidade. Muito do conhecimento sumiu com a morte dos que sabiam realmente de muito mais coisas, como meu avô e bisavô que foram grandes benzedores e que não repassaram suas orações pra ninguém.

Porém, a disponibilidade de ir até a casa do doente ou o doente ir até a casa do benzedor varia muito de benzedor para benzedor, a doença mãe do corpo faz com que não haja possibilidade do doente se locomover.

2. O sonho

Antes dos benzedores dormirem, eles pedem proteção, conforme o santo ou a oração que é feita, e no sonho é mostrado. Assim, o benzedor interpreta o sonho, ou seja, o que o sonho mostra. Quando o doente está muito ruim, o sonho já mostra, mostra o que a pessoa está passando, o benzedor vê a pessoa agonizada. Em alguns casos o benzedor sonha com o doente, antes mesmo de ele ter ficado doente. O benzedor vê a pessoa no sonho dançando, dois ou três dias antes de adoecer. No caso da mãe do corpo, a benzedeira presta muita atenção onde está situada a mão do doente no sonho, ou seja, em que parte do corpo, por exemplo, se a mão estiver na barriga é necessário verificar em qual local da barriga a mão se encontra. Isso é muito importante porque faz com que o benzedor saiba onde está a causa, que pode ser onde a dor esteja maior. Assim, facilita na hora de cura, porque o benzedor já sabe o que vai acontecer.

No caso da benzedeira Virgínea, quando ela benze, solicita a Deus para que lhe mostre através do sonho se o doente está piorando ou melhorando. O que ocorre inversamente, se ela vê a pessoa dançando em uma festa, alegre, isso significa que algo de ruim irá acontecer com a pessoa que apareceu no seu sonho. Mas se aparecer à pessoa chorando, passando mal, significa que a pessoa terá prosperidade muito grande. Sendo assim, um auxílio de suma importância, até mesmo no caso de mulheres que estejam grávidas, como diz Virgínia Salgado que quando a mulher vai ficar doente do útero, a benzedeira já vê a pessoa em seu sonho sangrando ou vê a mulher segurando uma criança que quer dizer que ela está grávida; então quando a benzedeira for mexer no útero ira ver que a mulher realmente está grávida. Através do sonho se sabe se a pessoa está grávida, se perdeu ou irá perder a criança, então a benzedeira chega ao local e com a oração ajuda a mulher doente, ou se a mulher perdeu a criança, ajuda a colocar o útero no lugar.

O sonho não avisa somente antes de a doença afetar o doente, mas também após o doente ser benzido, avisando para o benzedor o estado que o doente se encontra após o benzimento. Sendo assim, um auxiliar indispensável que serve antes, durante e após o benzimento. O sonho com temporal, sonhos “feios”, ajuda o benzedor saber que o doente vai procurá-lo, isso significa que o doente irá chegar. Quando o doente está muito debilitado, o mesmo aparece no sonho bonito e, se está melhor, é visto no sonho muito mal. Com isso, percebe-se que são inversas as aparências do doente no sonho. No entanto, o sonho também faz com que o benzedor saiba qual é a doença, se é “Mãe do corpo” estrago ou doenças de encantados.

A oração de Virgínea Salgado tem algumas partes que são em Yêgatu, pois seu avô paterno deixou dessa forma para ela, metade é em Yêgatu e metade é em português. A transmissão antigamente era mais freqüente. Porém, na atualidade, os benzedores estão à procura de alguém que aceite a transmissão de oração, mas que esteja

disposto ajudar o outro e não deixar o benzimento parado. Os benzedores procuram a pessoa certa para passar, pois aquele que for receber oração deve ter força para guardar a oração, se não, acaba passando mal, como no caso da benzedeira que ajeita a mãe do corpo, pois ela reza, ajeita, puxa pra um lado e outro a parte abdominal da pessoa. Ela deve estar com muita energia e força para alcançar a cura no doente, e quando o benzedor está sem forças, ou seja, muito velinho, deve passar para outra pessoa a oração, pois não tem força espiritualmente.

3. “Corpo e doença”

A benzedeira cura a doente através do corpo e o espírito, porque o espírito está dentro do corpo, se o corpo se cura, logo o espírito também, porque se a pessoa melhorou é porque o espírito está forte. O benzimento para os Baré serve como preparação de ritual antes, durante e depois, é proteção de defesa. Como o exemplo do ritual de passagem da menina moça, ou seja, a primeira menstruação, que nessa fase é muito importante através do benzimento para prevenir doenças que possam aparecer no futuro. Porém, se não seguir esse resguardo e não tiver benzimento, mais na frente à mulher começa a ficar doente, começa a aparecer dor de cabeça, sendo consequência porque não resguardou. Não é permitido comer certos alimentos porque a menstruação vem mais intensa, pode até dar hemorragia, sendo proibido estar exposta ao sol e chuva durante esse período menstrual.

Por exemplo, se a moça menstruou hoje, não pode mais sair de casa, as mães falam assim “*indé kuyāmuku, resu repita ne canto upe*”, ou seja, “você já é moçinha, você vai ficar no seu cantinho”, vai ficar fazendo jejum, só tomando *caribé* que a velinha leva durante cinco dias, sem ver ninguém. Nos primeiros dias a moça apenas troca de roupa, sendo proibido banho, somente após seis dias. Assim defuma-se com *carayã*² para os bichos encantados, como boto que habita as águas e se transforma em gente para encantar as mulheres menstruadas e assim causar-lhes doenças; a cobra que habita as águas e mata, que também são encantadores e são atraídos por mulheres que estão em seu ciclo menstrual, que estão fragilizadas a ser vítimas desses seres. Por esse motivo tudo é benzido, se benze o *caribé*, a pimenta, não pode tomar e comer nada sem benzimento. Quem não tem benzimento pode passar alho, dizem que os seres encantados apresentam medo de alho que devem ser passado nos pés e nas mãos.

Quando a mulher fica menstruada pela primeira vez, se não tiver benzimento e não seguir o resguardo, às vezes não acontece nada na hora, porém, mais tarde vem a complicação. Ela pode ficar doente, emagrecer e isso chamamos de *kariamã*, porque para nossos avôs antigos é se isolar durante quase uma semana sem comer nada, só água e *caribé*. Enquanto não for benzida, não pode comer nada e nem sair de casa.

2 Pedra que serve para defumação.

Depois que a mulher passa a ter marido, ter filhos, algumas complicações aparecem e então começa a dizer ‘dói aqui’, surge mioma, e isso chamamos de *majuba*, e tudo isso vem lá da primeira menstruação, por isso a importância do benzimento. Na primeira menstruação não pode comer peixe grande como o tucunaré ou piraíba por ser reimoso, pois pode complicar para a mulher ou para quem ganhou a criança, podendo se alimentar somente de peixe, cará e jacundá.

O benzimento, como diz os ‘brancos’, é só para nós indígenas, porque desde que nascemos devemos ser benzidos, inclusive os alimentos para podermos comer, como o peixe, para não dar diarreia. A mulher, depois do parto, também deve ser benzida com o benzimento específico. Como diz Langdon (2003, pg.100) “A relação corpo cultura vai bem além da questão de sofrimento físico”. Além disso, há uma dimensão particularmente importante, apontada por Viveiros de Castro (2002, pg. 390) relacionando essas dimensões à possibilidade, sempre iminente, do corpo ser atacado por uma doença capaz de afetá-lo de um modo que pode mudá-lo. Wawzyniak (2008) diz que um corpo humano não se autorregula, não se desenvolve independente das múltiplas intervenções realizadas sobre ele, ao longo da vida das pessoas. De forma análoga aos espaços e seres, o corpo humano também é regulado por uma mãe: a “mãe do corpo”.

Para saber sobre o corpo, deve-se saber sobre a “mãe do corpo”. Disse-me Virgínea que mãe do corpo é o útero da mulher. Embora o corpo de homens e mulheres tenha uma mãe, ela aparece mais em mulheres, por ter relação com a saúde reprodutiva. A mãe do corpo vive no útero da mulher, aparece causando dor, principalmente, quando a mulher não se alimenta direito, então as veias se espalham e somente a benzedeira deve “puxar, ajeitar e colocar no lugar”, somente assim haverá a cura. Quando a dor está muito avançada, causa febre, como veremos adiante.

Durante a menstruação a mulher oferece e se expõe a perigo, por causa de sua condição. Na região do Alto Rio Negro, a menina quando passa a menstruar pela primeira vez, deve permanecer na sua casa, sem sair para lugar algum, e sem ninguém a vendo. Somente pode ser vista pela sua avó, ou na ausência dela, sua mãe leva mingau benzido durante sete dias e somente após esses dias, ela toma banho, porque não pode descer ao rio por causa do boto que pode engravidá-la ou causar doença. Após esses dias ela lambe pimenta e toma mingau de farinha ou de beiju.

A partir da segunda menstruação ela não tem todo esse ritual. Porém, não pode ir ao rio buscar água, lavar roupa, tomar banho, pois está sujeita ao ataque do boto. Se alguém estiver com ela, ou vier atrás, pode pegar a “surra” do boto que causa dor, dentro do corpo, na cabeça, pés ou mãos. Se precisar viajar no período menstrual deve esfregar alho nas mãos ou nos pés para afastá-los.

Quando estiver no ciclo menstrual considera que ela está “doente da barriga”, fazendo com que nesse período ela siga umas restrições, tais como: pegar instru-

mentos de caça e pesca, se pegar vai deixar o homem *panema* (com azar, sem sorte), não pode comer peixe reimoso; não tomar açaí; não carregar peso; jogar bola e ficar andando em lugares onde os encantados possam estar, pois eles sentem o cheiro do sangue menstrual.

Lasmar (2005) conta que a mulher menstruada é alvo fácil para os *wa'i masã*, ou gente-peixe que, por inveja da fertilidade dos humanos, costuma fazer-lhes mal, enviando doenças. Por isso, no período menstrual, a moça é submetida a um conjunto de ritos protetores. Sendo mantida reclusa no interior de um cercado feito de pari e deve obedecer a uma série de restrições alimentares, que serão gradativamente suspensas à medida que os alimentos forem benzidos para o consumo. A reclusão pode durar até duas semanas e, nesse período, a moça aprende sobre uma variedade de assuntos concernentes a sua futura vida de mulher adulta e casada. Os ensinamentos são passados, preferencialmente, por sua avó ou por outra parenta mais velha, na falta destas, por seus próprios pais.

A mulher que ganhou bebê também deve seguir um resguardo e dietas alimentares como a mulher menstruada. Os cuidados corporais têm início durante a gestação com massagens que a parteira faz para saber como a criança está. A criança se cria de cabeça pra cima e pé pra baixo e, nesse caso, a parteira então certifica a posição que a criança deve estar quando está para nascer.

A formação da nova pessoa interfere o consumo dos alimentos prescritos ou restritos, “O esforço físico realizado pela mulher durante a gravidez e os cuidados que ela tem com o seu corpo, tudo isso influencia o bebê que está no ventre da mãe”. (Wawzyniak, 2008, pg. 112) Depois do nascimento é preciso submetê-lo a um processo de humanização, o que é feito através de um conjunto de técnicas corporais.

A abstenção de determinados alimentos e um período de reclusão possibilitam o fortalecimento do corpo, e evita-se o risco de contaminação por substâncias potencialmente causadoras de doenças (Viveiros de Castro, 2002). Quando o bebê ainda é de colo requer precauções devido a sua fragilidade, a fim de evitar o quebrante e mau-olhado.

Os pais dessa criança também devem seguir restrições com a criança, tais como: exposição a olhares alheios; serenos; sustos. A mãe deve seguir restrições alimentares, como, não comer comida reimosa como peixe liso, pois pode causar infecção através do leite materno e, se descumprir essas regras, pode causar doenças, especialmente na criança. São aconselhados a não comer a comida reimosa em qualquer situação no qual o corpo da pessoa fique exposto, aberto, por doenças, feridas, cirurgia, parto ou menstruação. Ingerindo o alimento reimoso faz com que a doença que está dentro do corpo escondida apareça.

O chá benzido é muito utilizado para que o doente vá ingerindo e alcançando a cura interna. Outro método utilizado é o *chicantá* que é benzido e utilizado para de-

fumação, inclusive, muito eficaz para curar doenças. Todos esses remédios são utilizados conforme a causa da doença, conforme Galvão (1955, pg. 162) “acredita-se que um objeto maligno introduzido no corpo da vítima é a causa da doença. Defumação, massagens e sucção constituem os métodos de curas pelos pajés”.

Adoecer para os Baré é quando surge algo dentro ou fora do corpo incomodando, o doente vai ao médico e nos exames laboratoriais não amostra nenhuma anormalidade. No entanto quando procura um benzedor, logo é diagnosticado com alguma doença, seja ela doença dos ‘branco’ ou uma doença que só pode ser curada por benzedor ou remédio caseiro. Quando o Baré adoecer deve se cuidar descansando, não podendo deixar a doença dominar o corpo e o espírito, porque se o doente não se alimentar, não ficará saudável novamente.

As enfermidades curadas pelas benzedoras se configuram como perturbações que atingem não apenas o corpo, a esfera física, mas estão relacionadas a questões sociais, psicológicas e/ou espirituais que afetam o cotidiano. Enquanto a Medicina científica se concentra nos aspectos biológicos do processo saúde-doença, o benzimento ocupa-se de perturbações que desequilibram a vida das pessoas e que podem ser causadas por diversas coisas, aproximando-se mais da forma subjetiva como as pessoas vivenciam o processo saúde-doença. Além disso, a eficácia do benzimento está estreitamente relacionada ao modo como as pessoas percebem a saúde e a doença. Os elementos utilizados são diversos, tais como: vela, tesoura, ervas, água, ramos, fitas, santos e tabaco.

Na cultura Baré, corpo e espírito não se separam muito menos se desligam o homem do cosmos, ou a vida da religião. Para todas as doenças que atingem o corpo e a alma do Baré, sempre há uma reza para curar. É por isso que, apesar do tempo e dos avanços da medicina, a tradição dos benzedores ainda prevalece na cultura Baré. Acreditando ou não no poder da reza, tem sempre aqueles que procuram, nas rezas e nos benzimentos, uma cura para a sua doença ou um alívio para a sua dor.

4. “Yamukaturu Madri” - Curando Mãe do corpo

A mãe do corpo é o terror das mulheres indígenas da região do Alto Rio Negro, pois muitas sofrem com essa doença que atinge principalmente mulheres que já tiveram filhos. Quando é afetada com a dor, chama a benzedora para *Yamukaturu Madri*, ou seja, para curar a mãe do corpo na mulher. As benzedoras de mãe do corpo são parteiras na região como Eunice, assim afirma Galvão (1975, pg. 122) “parteiras, especialmente dotadas, são mais conhecidas como rezadeiras ou benzedoras, e utilizam desse conhecimento nos partos como na cura de muitos tipos de doença”.

A mãe do corpo é o útero da mulher, então quando ele se espalha causa dor, pois ele deve ficar unido. Quando a mulher tem filho e não se cuida, ou não se alimenta direito, o útero se espalha e forma gases. Como afirma a benzedora Virgínia Baré

que para os “brancos” mãe do corpo é inflamação no útero, “surge quando a mulher não se alimenta direito, possibilitando a entrada de gases no útero, e não tem como sair e se torna “mãe do corpo”. Ocorre também quando a mulher que teve bebê não se resguardou direito, então é como se o útero estivesse o tempo todo aberto, fica inflamado, pode inchar, *madre é o útero da mulher*”. A palavra em nhengatu “*madri*” significa *Tainá riru*, mãe de filho, e *Tainá mayã*, que se juntou e tornou-se *madre*.

São três os tipos de mãe do corpo. Tem a mãe do corpo que sobe para o estômago, quando a doente diz ‘minha madre subiu’; quando desce, ou seja, a doente diz que a madre desceu e que em alguns casos faz com que o útero da mulher chegue a sair; e o terceiro tipo é o pior de todos, quando encosta-se à coluna, que segundo as benzedeadas, é a mais perigosa. Porém, para a benzedeadora atender em um desses três casos há regras que elas devem seguir como: estar higienizada, não pode ir curar sentindo raiva, não pode manter relação sexual antes do benzimento, não estar menstruada, pois se for realizar o benzimento com uma dessas características, ao invés de alcançar a cura, a situação de saúde da mulher piora.

No caso da oração feita com chá a base de ervas medicinais, tem relação importante com *Tupanã entre os Baré*, isso faz lembrar Montardo (2002) ao fazer uma análise histórica antropológica com relação aos guarani que “fazem a tradução de tupã por Jesus Cristo” (pg. 29). Dependendo da situação naquele momento da mulher, a benzedeadora prepara o remédio caseiro “morta parida” para tomar durante uma semana pela parte da manhã e informa que ela deve ficar de resguardo. Logo após a sessão de cura a mulher não pode ir pegar água ou ir pegar fogo.

Se a benzedeadora concorda em exercer seus poderes profissionais, começa por se comportar segundo certas regras, caso contrário, seu cliente se afasta. Deve observar jejum, ficar sem beber ou tomar banho; o pouco que come deve ser seco, e, em hipótese alguma, pode entrar em contato com a água (FRAZER, 1982, pg. 120).

Seguidas as regras, a benzedeadora pergunta para a doente o que ela fez antes de aparecer à dor, onde andou, se estava menstruada, onde tomou banho. Todas essas informações auxiliam a benzedeadora no momento que está “ajeitando” a madre. Com base nos fatos relatados e no que sentiu, a benzedeadora diz o motivo, a causa daquela dor, se foi por causa de um susto.

As benzedeadoras de mãe do corpo sabem quando se trata dessa doença apenas tocando a área afetada, quando esta massageando o útero da doente, sendo uma técnica especialista delas. Há casos que não é mãe do corpo, e logo as benzedeadoras informam a mulher que pode ser outra doença. Ao pegar por cima, onde se localiza o útero, ela sente o estado em que ele se encontra. Se o útero da doente estiver pulando, pulsando, o caso é de susto. Quando é raiva ou quando foi tomar banho menstruada, por meio da pulsação, a benzedeadora sabe o que aconteceu de fato e o que mexeu com o útero da mulher, se foi mesmo susto, raiva ou teimosia, tudo isso é analisado

conforma a pulsação: “Ele meche tipo bicho, tipo abrir e fechar nossa mão sabe, tava assim” (Virginia Salgado).

Conforme for ajeitando é dado um chá, dando uma pausa, ajeita novamente até retornar ao seu lugar, porque o útero da mulher cresce e fica parecendo como se estivesse grávida e a benzedeira sente o útero da mulher, sente umas bolas presentes no local. Galvão (1975, pg. 122) diz que: “o tratamento desses pequenos males é feito pelas benzedeiros que de pé, recitam largo tempo a reza apropriada, acompanhando a oração com repetidos sinais da cruz sobre a parte afetada do corpo do paciente para que sejam realmente eficientes” .

Esse ritual de cura, como a oração, demora em média uma hora. Conforme a benzedeira vai ajeitando, ela vai fazendo a oração, ajeita, para um pouco, dá o chá e depois continua, até terminar a oração. Depois que termina de ajeitar, deixa a mulher deitar uns 20 minutos. A mulher não pode se mexer ou sentar, é exatamente um resguardo. Segundo Galvão (1955, pg. 119): “Seguem-se as beberagens, banhos ou defumações. O tratamento obriga a um período de resguardo”.

A idade também influencia de acordo com a faixa etária das mulheres atacadas pela mãe do corpo, como acima de 30 anos. Quando a mulher é jovem e não sente nada, quando chega à idade começa a sentir, porque o útero não é mais como quando era mais jovem, pois quando somos jovens podemos passar fome e com uma idade mais avançada.

A benzedeira sente que é mãe do corpo porque dá choque nos dedos da benzedeira quando está ajeitando. A barriga da mulher fica vazia e isso causa dor e pode se ajeitar com óleo, se não tiver, pode ser com Vick Vaporub que é usado para massagear o local afetado. A benzedeira ajeita a barriga da mulher e quando é curado, a barriga apresenta o aspecto normal, pois quando a “mãe do corpo” esta afetando a saúde da mulher, a parte abdominal apresenta-se profunda nessa região. A mãe do corpo é similar a uma teia de aranha que se espalha na região do útero e proximidades, e assim, provoca fortes dores na mulher. Só volta ao normal se a benzedeira colocar no lugar o que está espalhado e ingerir o remédio caseiro.

Nessas situações não adianta ir ao hospital, pois recebem apenas um tratamento para amenizar suas mazelas, mas não são curados, devendo procurar uma benzedeira. O caso da “*madri*” (Mãe do corpo) é esse grande exemplo, cujo nome é porque anda pelo corpo, pela parte da barriga e especialmente no útero da mulher, um vento que se espalha e que na maioria das vezes faz o útero afastar-se para fora; em outros casos encostam na coluna ou sobre o estômago, podendo levar a morte. Aparece em mulheres com ou sem filhos e com certa idade. Somente a benzedeira (o) pode curar, e no ato da cura eles acessam outra divindade, como a Nossa Senhora do Bom Parto.

Quando espalha, o pulso da mulher não fica normal, começa a acelerar e pode até matar. A doença da mãe do corpo é perigosa, deve-se tomar muito cuidado por-

Doença	Causa	Sintomas	Cura
Madri ou Mãe do corpo	Não se alimenta adequadamente; não respeitar o resguardo	Dores, febre, vomito, mal estar, prisão de ventre.	Benzimento, chá e massagens

que também pode ir parar no coração, como casos de mulheres que faleceram dessa forma no Rio Negro. Isso faz com que as mães passem a informação do perigo para suas filhas, a fim de prevenir tal enfermidade, como conta Eunice Salgado quando sua mãe falava que quem tivesse filhos não era para deixarem de se alimentarem, pelo menos um pouco, pois a mulher não é mais como jovem, a veia pode arrebentar. Porém, Langdon (2010, pg. 176) diz que “Não só o que comer é determinado de maneira particular pela cultura, mas também quando comer também é”. A mulher que sofre de mãe do corpo não pode comer enlatado, porque a dor aumenta, fazendo mal. Se as mulheres souberem quando é mãe do corpo, elas dizem ‘aí eu no vou pro hospital não, no adianta, eles aplicam calmante, depois volta tudo de novo”.

Os sintomas são mal estar, dor no estômago, prisão de ventre. Quando está avançada a doente sente dor de cabeça, febre, vômito e muita dor, se não tomar remédio caseiro a dor não passa. Quando não está tão inflamada a cura pode ser sem benzimento, apenas a benzedeira ajeitando, puxando, fazendo massagens, tomando chá. Se estiver muito avançado a cura é somente com benzimento.

5. O poder da planta na cura da “mãe do corpo”

Penso eu que se existe uma doença, então existe um remédio. O poder das plantas é cura, ajuda a fortalecer o organismo da pessoa doente no local onde está sentindo dor, por exemplo, mãe do corpo. Porém, deve ser a erva medicinal apropriada para a doença que se pretende tratar, porque se a pessoa fizer um chá errado à tendência é piorar a doença, porque deve ajeitar a mãe do corpo e tomar o remédio certo. Para cada doença corresponde uma qualidade de remédio, na mata existem muitos remédios, mas é preciso identificar quais são as plantas de uso terapêutico, há vários conhecedores na região desses remédios. Conforme Santos (2000, pg. 926), na Amazônia as plantas de uso medicinal “representam um importante ponto de encontro entre permanências e rupturas culturais, permitindo a observação de diferentes tradições de uso”.

Galvão (1955, pg.119) “A farmacopia local faz, praticamente, uso de todas as ervas e plantas que se conhecem nas redondezas, combinadas sob as mais diferentes formulas: os métodos de aplicação constituem-se de “chás”, banhos e defumações”. Os benzedores Baré indicam chá para tomarem durante e após o tratamento da doença para assim ajudar na cura, as plantas geralmente são encontradas no mato e a pessoa que é conhecedora vai ao local buscar a planta medicinal.

A benzedeira Virgínea Baré que atua frequente em doenças que atacam mulheres como a madre, diz que faz chá de *Panquile*, algodão roxo, o que tiver presente no momento. Diz também que tem *Araru* que é uma folha muito eficaz; Morta Paridá e Algodão roxo são plantas eficazes, porque quando a mulher ganha bebê e toma o chá de uma dessas plantas, seu útero fica limpo.

Conclusões

Na região do Alto Rio Negro, os sinais são diversos, porém entre nós os Baré, sempre acontecem de o olho tremer, pois é certo que a pessoa irá chorar, ficar triste, algo do tipo e quando a costa começa a tremer significa que a pessoa irá adoecer. O benzimento ainda prevalece presente nas famílias Baré, mesmo com o avanço da medicina ocidental e, ainda assim, acreditamos em nossos benzedores e nas plantas medicinais. Os mais velhos sentem a preocupação em relação à transmissão, pois devemos incentivar as nossas crianças a não deixarem de procurar e acreditar em nossos conhecimentos tradicionais.

A importância do sonho para os Baré é o ponto chave, pois o sonho se torna um aviso. Quando a pessoa tem um sonho ruim, pode ser um aviso de doença que está perto da pessoa. Isso não é só para o doente, mas também para o benzedor que através do sonho desvenda os mistérios da doença, tais como quem as causou e por que. Avisa a chegada futura de determinada pessoa e o que os leva até o benzedor, sendo o sonho de suma importância para ambas as partes. O benzimento está presente em toda parte da vida do Baré, desde o seu nascimento, rito de passagem até a sua morte, pois o benzimento previne e cura.

Dessa forma, o sistema de atenção a saúde das mulheres indígenas Baré deve ser considerado como um sistema cultural e não pode ser analisadas de forma isolada das demais dimensões da vida social. As enfermidades curadas pelas benzedadeiras se configuram como perturbações que atingem não apenas o corpo, a esfera física, mas estão relacionadas a questões sociais, psicológicas e/ou espirituais que afetam o cotidiano. Enquanto a Medicina científica se concentra nos aspectos biológicos do processo saúde-doença, o benzimento ocupa-se de perturbações que desequilibram a vida das pessoas e que podem ser causadas por diversas coisas, aproximando-se mais da forma subjetiva, como as pessoas vivenciam o processo saúde-doença. Além disso, a eficácia do benzimento está estreitamente relacionada ao modo como as pessoas percebem a saúde e a doença.

REFERÊNCIAS

- EVANS-PRITCHARD, E.E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro, Jorge tradução Eduardo Viveiro de Castro. 2005
- FRAZER, Sir James George. **O ramo de ouro**. Zahar Editores, 1982.
- GALVÃO, Eduardo. **Santos e Visagens um estudo da vida religiosa em Itá: Amazonas**. Editora Nacional São Paulo. 1955
- GALLOIS, Dominique Tilkin. “xamanismo waiãpi: nos caminhos invisíveis, a *relação i-paie*”. In: Langdon, E.Jean Matteson (org). **Xamanismo no Brasil: Novas perspectivas**. USP. 1996
- LANGDON, Esther Jean. **Antropologia, saúde e doença: uma introdução ao conceito de cultura aplicado as ciências da saúde**. Revista Latino-AM. Enfermagem. 2010
- _____. **Cultura e os processos de saúde doença**. In: JEOLÁS, L. S.; OLIVEIRA, M.2003. **Anais do seminário sobre cultura, saúde e doença**. Londrina: PNUD/CIPSI, 2003.p.91-107.
- LASMAR, Cristiane. **De Volta ao Lado do Leite- Gênero e Transformação no Alto Rio Negro**. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2005.
- LEVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro. 2003
- MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. **Através do “Mbaraka : música e xamanismo guarani**. São Paulo, 2002.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Esboço de cosmologia Yawalapíti**; In _____. **A consciência da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac e Naif, 2002a. p. 25-85
- WAWZYNIAK, João Valentin. **Assombro de olhada de bixo: Uma etnografia das concepções e ações em saúde entre ribeirinhos do baixo rio tapajós, Pará-**. São Carlos; UFScar, 2008.

O FAZER MUSICAL TIKUNA NA ANÁLISE ETNOMUSICOLÓGICA DO CD “WOTCHIMAUCU”

Danielle Colares Lins¹

Resumo

Este artigo aponta considerações feitas a partir da audição do CD *Wotchimaucu*, Cantigas Tikuna, produzido pelos Tikuna do bairro Cidade de Deus, Zona Norte de Manaus, Amazonas, que teve como um de seus objetivos o registro e divulgação do fazer musical Tikuna. Através de audições deste, foi feita a análise etnomusicológica, verificando os mitos e critérios musicais. Como educadora em música, percebo que conhecer a música indígena permite uma abordagem mais inclusiva e diversificada em sala de aula, contribuindo como uma ferramenta para o intercâmbio do conhecimento na esfera social.

Palavras - chave: Música, Tikuna, Etnomusicologia

Abstract

This article points some observations made from the hearings of the *Wotchimaucu*, cantigas Tikuna cd, produced by Tikuna people from Cidade de Deus neighborhood, North Zone of Manaus, Amazonas. The cd had as a goal the register and divulgation of Tikuna music. Through the cd hearings, it has been carried out the analyses, verifying the myths and musical criteria. As a music teacher, I realize that knowing indigenous music contributes to an inclusive and diversified approach in a classroom, contributing as a tool to the knowledge interchange in the social sphere.

Key - words: Music, Tikuna, Ethnomusicology.

¹ daniellecoulares_lins@yahoo.com.br.

Mestranda em Antropologia Social pelo Programa de Pós- Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas – PPGAS/UFAM

Introdução

Wotchimaucu, a palavra título do CD, em Tikuna significa “gente colada, pregada”. Esta tradução levou-me a refletir sobre a iniciativa de um grupo indígena urbano em manter uma ligação com sua cultura tradicional, criando uma oportunidade de continuação de sua música, de seus cantos. A música é uma boa entrada para o entendimento desta etnia e neste projeto, pretendo mostrar a importância deste fazer musical Tikuna, onde o objeto de análise é o cd *Wotchimaucu, cantigas Tikuna*¹. Este trabalho tem como objetivo geral “A análise etnomusicológica do cd *Wotchimaucu* produzido pelos Tikuna” e como objetivo específico: “Revisão bibliográfica da literatura etnomusicológica em especial sobre a música indígena das terras baixas da América do Sul”. Neste âmbito, foram realizadas leituras dos textos de especialistas na área da Etnomusicologia como Anthony Seeger (2008), John Blacking (2007), Rafael José de Menezes Bastos (2007); Deise Lucy Montardo (2009) e Acácio Piedade (2008). Para o conhecimento e imersão na cultura Tikuna foi feita uma revisão bibliográfica dos textos sobre este grupo, nas obras de Priscila Faulhaber (2000) e em dissertações recentes, como por exemplo, de Silvana Teixeira (2012). Foi realizada uma entrevista com o músico e produtor artístico do cd, Eliberto Barroncas.

A etnia Tikuna é o maior grupo indígena do país, com cerca de 51.359 indivíduos, segundo dados do Instituto Socioambiental (ISA). No Amazonas, os Tikuna habitam a região do alto Solimões e na cidade de Manaus, há, pelo menos, um grupo de Tikuna que reside no Bairro Cidade de Deus. Os Tikuna possuem mitos e rituais peculiares, como o ritual da moça nova e também desenvolvem um trabalho de artesanato que expressa muito de sua identidade, como as máscaras Tikuna, relatadas por Faulhaber (2000) e o trabalho de cestaria relatado por Teixeira (2012).

Na área musical acadêmica, vejo que há uma necessidade de realizar trabalhos de pesquisa na área da etnomusicologia. Percebo a relevância de pensar esta postura de educador para atender e abordar de forma consciente a sala de aula. Conhecer mais sobre a música indígena irá contribuir para atuação dos educadores, para um maior respeito às visões de mundo dos alunos e para que não se anule as suas formas de conhecimento, contribuindo assim para uma troca de experiência ao estudar o maior grupo indígena em termos populacionais.

Os Tikuna

A etnia Tikuna ou Maguta está dividida em 36.377 mil indivíduos no Brasil (Funasa, 2009), 8 mil na Colômbia (GOULARD, J.P., 2011) e 6.982 mil no Peru (INEI, 2007). O povo indígena Tikuna habita há pelo menos dois mil anos, a região do Alto Rio Amazonas/Solimões (LOPES, 2001). Os Tikuna estão distribuídos nas fronteiras políticas de três países: Brasil, Colômbia e Peru, o que compreende um território de 600 quilômetros de extensão, em sentido leste/oeste, partindo de Chimbote no Peru, percorrendo o trapézio colombiano no Alto Solimões e segue até a Barreira da Missão, na cidade de Tefé, como mostra o mapa a seguir:

1- *Wotchimaucu-cantigas Tikuna*. Direção artística: Eliberto Barroncas. Gravação e mixagem: Zé Maria Pinto. Masterização: W & O. [Manaus], CD, 1 CD (duração: 9'30 in.).



Figura 01 – Mapa da região Tikuna

Fonte: <http://www.scielo.org.co/img/revistas/anpol/>

Desta forma, é comum que além de sua própria língua, os Tikuna também falem português e espanhol. Por ocupar um território fronteiro, a etnia Tikuna lida com as particularidades dos três países. Além da língua, hábitos, costumes, há a religião, educação e outros discursos que também transitam e influenciam diretamente essas culturas. Segundo Pacheco de Oliveira “Os Tikuna habitavam a terra-firme, contudo, com a presença cada vez mais freqüente de caçadores, começaram a consolidar-se em áreas ribeirinhas e lagos, distribuindo-se em aldeias, onde o número de habitantes pode variar de 50 a 3.000 indivíduos” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2002).

No fim do século XIX, com o apogeu da era da borracha, os índios Tikuna foram escravizados por comerciantes, que eram conhecidos como “patrões”. Com esta situação, suas terras foram transformadas em títulos dominiais e licenças de posse e exploração, nas quais estes índios passaram a viver como agregados. Em 1945, o governo decidiu intervir e o serviço de proteção ao índio (SPI) adquiriu uma fazenda, em Tabatinga, para abrigar os índios fugitivos dos seringais. A partir de 1975, foram instalados 6 postos indígenas na região de Benjamin Constant, mas como os conflitos eram constantes, em 1982, ocorreu uma mobilização por terra, que resultou na criação do Conselho Geral da Tribo Tikuna (CGTT). Sob o apoio de pesquisadores, foi criado em 1992, na cidade de Benjamin Constant o Museu Maguta, o primeiro museu indígena do país, administrado por este grupo.

O Bairro Cidade de Deus e a Comunidade *Wotchimaucu*

Surgido na década de 90, localizado na Zona Norte de Manaus, Amazonas, o bairro conta com uma população estimada em 70.142 indivíduos de acordo com dados do IBGE, 2010. O bairro originou-se por um processo de ocupação irregular, conhecida como comunidade Cidade de Deus e, foi iniciada por uma família de mi-

grantes sem – terra. Atualmente, o bairro conta com uma infra estrutura mínima, fato este que incomoda a população do bairro e também a comunidade *Wotchimaucu*, que reside no local há 20 anos.

Em 1995, a comunidade *Wotchimaucu* instalou-se no bairro Cidade de Deus, com indígenas vindos dos municípios de Tabatinga, Benjamin Constant e Santo Antônio do Içá. Segundo Silva “os Tikuna migraram para Manaus devido a alguns motivos como, procura de trabalho e educação para os filhos, buscando a melhoria da qualidade de vida” (SILVA, 2009). Atualmente, na comunidade *Wotchimaucu*, encontram-se 120 indígenas e 60 famílias.

Contudo, os indígenas mostram-se insatisfeitos com a infra estrutura do local, que é considerado na atualidade a décima maior favela do Brasil, com 10.559 das habitações em áreas carentes, representando assim, 15, 7 dos domicílios em favelas, conforme dados do IBGE. Ao depararem-se com esta realidade, os membros da comunidade *Wotchimaucu* fundaram em 2002, a Associação Comunidade *Wotchimaucu* (ACW), que é amparada legalmente e tem como objetivos buscar melhorias para comunidade, promover geração de renda e o fortalecimento da cultura Tikuna. Na Associação são realizadas assembleias para a discussão sobre os problemas enfrentados por seus membros e, principalmente os itens relacionados à precarização do bairro Cidade de Deus: falta de estrutura no serviço de saneamento básico; abastecimento de água; saúde; educação e segurança, além de buscarem soluções, como afirma o coordenador da comunidade Agnilson Tikuna, em entrevista a um jornal local:

Nossa comunidade é esquecida pelo poder público. Os Tikuna procuraram a capital para ter melhoria na qualidade de vidas, mas infelizmente nos colocaram para esta área e fomos abandonados, nossas vitórias são mínimas, mas a luta é constante. (Acrítica.uol.com.br, junho de 2015)

Diante dessa situação, Silva (2009) observa as relações que são explicitadas neste contexto, como por exemplo, a relação de caráter identitário e territorial da etnia. Segundo a autora, o que em alguns casos, poderia significar um desaparecimento das etnias com a migração destas para as cidades, ou pelo menos passarem por um processo de adaptação em que seus costumes fossem desvanecidos, o que acontece de fato, surge como uma manifestação de auto-identificação étnica. Os graus de parentesco e sentimentos de solidariedade compartilhados pelo grupo dão subsídios pra a reafirmação identitária deste, pois situações enfrentadas como o desemprego, insegurança e falta de infra estrutura fazem com que a comunidade assuma um senso de caráter político, reformulando sua etnicidade, fortalecendo-os, para a reclamação de seus direitos e benefícios para a comunidade:

Cada vez mais estes povos se organizam politicamente, sejam em suas terras ou migrando para as cidades, onde percebem que a afirmação de suas culturas e a

manutenção de ritos e instituições sócio-tradicionais se tornam partes integrais de sua mobilização política, caracterizando novas formas de protagonismo. (SILVA, 2009, p.1)

Em seu resumo, intitulado “Formação de comunidades indígenas na cidade de Manaus” publicado na 61ª Reunião Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), Silva (2009), aponta as relações de trabalho em que estes encontram na capital amazonense. Em suas comunidades de origem, a atividade era fundamentada na agricultura de subsistência e que ao migrar para Manaus, foi substituída por atividades nos setores industriais, formais e informais. Esta mudança traz, consequentemente pelo sistema capitalista, relações de individualismo.

Os indígenas afirmam que encontram-se em situação de esquecimento por parte destes e até mesmo em projetos sociais é difícil serem contemplados, pois os editais são burocráticos. Na educação os membros da comunidade foram ouvidos, e com o apoio da Semed (Secretaria Municipal de Educação) contratou-se um professor para ensinar às crianças sua história, linguagem e tradição, mas ainda deixa a desejar nas outras disciplinas. Em 2012, a comunidade ganhou um centro digital e em 2013 firmou uma parceria com o CETAM (Centro Tecnológico do Amazonas), onde os indígenas recebem aulas de informática e passam por formação profissional.

A música Tikuna e o Festival de Música indígena

A música Tikuna é classificada em tradicional e moderna (PEREIRA e PACHECO, in cd *Maguta Aru Wiyaeagu*, 2002). “A música tradicional, geralmente são músicas antigas, que trazem narrativas de origem e fundação do cosmos, do mundo e das coisas, das gentes e dos animais” (PEREIRA E PACHECO, 2002, in CD *Maguta Aru Wiyaeagu*). São geralmente músicas herdadas do povo antigo, através da oralidade e ligadas aos rituais e ações cotidianas mais importantes, são as músicas cantadas durante a Festa da Moça Nova (*worecutigu*) e outros rituais nela reunidos, como os cantos de conselho, cantos para ralar jenipapo, canções de ninar e cantos de improviso, que ocorrem em cima de uma base melódica tradicional, onde o cantor narra livremente sobre feitos acontecidos ou que estão acontecendo e narra o clã a que este povo pertence.

O festival de música indígena é um evento realizado pela irmandade dos capuchinhos da igreja católica, que acontece anualmente na comunidade de Belém do Solimões, dentro da reserva indígena do Ewaré I e II, no município de Tabatinga, Alto Solimões e que conta atualmente com uma população de aproximadamente 6.276 indivíduos (Aurelio Schimitt.blogspot.com). O festival surgiu em 2007 entre os capuchinhos e em 2011, a banda Raízes Caboclas, da qual o músico e produtor Eliberto Barroncas faz parte, foi a banda base do festival. Deste modo, os músicos

estabeleceram um primeiro contato com as cantigas e a partir daí foram realizados ensaios e, assim foi possível a organização das músicas.

No cd *Wotchimaucu*, foi realizada a escolha de cantar as músicas tradicionais, os mitos de origem e canções de autoria indígena, bem como a manutenção de seus instrumentos e ritmos originários como elementos do seu fazer musical, explicitando o objetivo da gravação do cd em manter e divulgar seu repertório tradicional.

O CD *Wotchimaucu*, cantigas Tikuna

O CD *Wotchimaucu* foi gravado pelos Tikuna da comunidade Cidade de Deus, Zona Norte de Manaus, com produção e direção artística do músico Eliberto Barroncas e produção logística de Celdo Braga. O encarte que acompanha o cd traz as seguintes informações: depoimento do diretor artístico, letras das canções em português, ficha técnica dos participantes e pinturas Tikuna.

As doze faixas são frutos de um trabalho autoral, arranjadas e selecionadas pelos Tikuna, de acordo com seus significados. A iniciativa de gravação em CD partiu dos próprios Tikuna residentes na cidade de Manaus, CD com o interesse de manter e divulgar seu repertório tradicional e por esta razão preferiram utilizar-se apenas de seus instrumentos originários, esta atitude, está sendo muito recorrente a vários povos indígenas, como encontrado no depoimento de Timóteo Verá Popyguá, no encarte do CD dos Guarani, *ÑandeRekoArandu: memória viva guarani* (1998) apud (Montardo, 1999), este idealizador do cd afirma que a gravação em registro material é um meio de que as etnias dispõem para divulgação: “Quando você não mostra, o povo branco fala que não tem mais cultura, não tem tradição. E, de repente, você mostra e você é valorizado. Através do cd, todo mundo vai ver que o Guarani tem isso, Guarani existe. Vai existir. A música fala isso.” Além da divulgação da cultura como no caso dos Guarani, os Tikuna vêem nesta gravação a possibilidade de cantar suas memórias e tecer um diálogo direto com sua cosmologia através do canto de seus mitos, que representa a origem de sua existência.

O disco tem 12 faixas com duração total de 49 minutos e 30 segundos e possui boa qualidade fonográfica. As faixas são cantadas por coro composto de homens e mulheres adultos que cantam em todas as faixas, em coro uníssono, exceto nas faixas 9 e 10, em que há a presença de uma divisão de vozes. O canto em uníssono também é presente em outras etnias, como mostra Seeger ao referir-se aos gêneros vocais dos Kisêdjê: “Canto em uníssono designa cantos que são habitualmente cantados em registro mais grave [...] os cantores podem ser homens e mulheres, meninos, meninas e idosos, cantando em conjunto ou em grupos distintos...” (SEEGER, 2015, p.70)

Não há a presença de *vibrato* vocal nas cantigas do cd. As faixas 1, 5, 7 e 9 (e suas respectivas durações 5’07, 2’35, 4’10 e 5’48) fazem referências ao mito de origem e seu território. As faixas 2, 4, 6, 8, 10 e 11 registram a fauna, flora e a subsistência da etnia, (3’31, 4’30, 6’14, 4’13, 3’52 e 3’53). A faixa 3 faz referência ao rito de iniciação feminina,

o ritual da moça nova. A faixa 12 é uma cantiga de despedida. Os instrumentos usados no cd são tambores, maracás, violão, havaí (chocalho) e pau-de-chuva, sendo utilizados em todas as faixas.

O mito de origem é citado nas faixas de 1, 5, 7 e 9. “Os mitos geralmente são contados pelas pessoas mais velhas da tribo e são pagos com beijus, carne ou *pajuaru*.” (PEREIRA E PACHECO, in cd *MagutaAruWiyaeagu*, 2002). Conta o mito que os Tikuna foram originados pelos irmãos *Jo'i* e *Ipi*. *Ipi* se transformou em peixe e *Jo'i* pescou estes peixes no igarapé *Eware*, que aos quais ao sair da água se transformavam em Tikuna, daí a auto-denominação *Maguta*, que significa “gente pescada com vara”. A música da faixa 1 foi composta por OGBT, 5 e 9 por Aldenor Félix e 7 composta por Domingos. Todas as faixas acima citadas, estão na tonalidade de Lá Maior, exceto a faixa 5, que encontra-se na tonalidade de Ré Maior; possuem divisão rítmica binária, movimento melódico ligado, intervalos conjuntos e disjuntos em um registro médio e, possuem nota de longa duração no final das frases. A definição de intervalo conjunto e disjunto aqui usada é a de Med, o qual refere-se a intervalo como diferença de altura entre dois sons; intervalo conjunto é formado por notas consecutivas e intervalo disjunto é formado por notas não consecutivas. (MED, 1996, p.60) Entende-se por registro grave ou agudo, a extensão que a voz ou um instrumento musical pode alcançar, o registro médio, portanto, é um intermediário entre estas duas extensões. Deste bloco, a música da faixa 9 é a única que apresenta coro polifônico. O *ritardando* final vocal é encontrado nas faixas 7, 3 e 9. A divisão rítmica é bem marcada pelo violão e também pelos instrumentos como os maracás, pau-de chuva, havaí e tambor. A faixa 5, possui refrão cantado em português: “*Somos Tikuna (3x). Somos povo maguta. Somos tikuna wot-chimaucu.*”; a faixa 9, é cantada em coro heterofônico, com pergunta e resposta.

Na música da faixa 3, composta por Pedro Araújo na tonalidade de Dó Maior, temos referência ao mito da moça nova, onde também são citados o *Eware*, o território sagrado onde os Tikuna foram pescados, os mascarados, os instrumentos e aparatos usados para a realização do ritual. O mito Tikuna conta que uma jovem estava reclusa aguardando o ritual de iniciação, quando escutou o som do aricano (longa flauta indígena que as mulheres são proibidas de ver) e em seguida ouviu o som de vozes que cantavam e batiam tambor. Curiosa, ela abandonou o seu retiro e resolveu olhar os dançarinos, que por sua vez a violentaram e mataram-na. Desse dia em diante, os céus separaram-se da terra e os homens deixaram de ser imortais. E hoje os Tikuna realizam este ritual em memória da moça com um destino infeliz e ao realizá-lo cada família cuida para que suas jovens obtenham os conhecimentos necessários para tornarem-se mães e esposas preparadas para sua sociedade.

As faixas 2 e 4 composta por Adelmo Fernandes; 6 por Rosa Dica Ponciano; 8 de Maria Cruz; 10 (música tradicional); 11 e 12 de Domingos, (ambas em Lá Menor) registram a fauna, flora e a subsistência da etnia. Como no bloco anterior, as faixas acima citadas possuem divisão rítmica binária, movimento melódico ligado, graus



Figura 02 – Capa do CdWotchimaucü

Fonte: www.overmundo.com.br

conjuntos e disjuntos em um registro médio e, possuem nota de longa duração no final das frases. Neste bloco, é interessante notar que as faixas 2 (em Lá Menor) e 4 (em Ré Maior) apresentam trechos em *staccato* instrumental, e a faixa 2 possui *ostinato*. Neste bloco, chama atenção a música da faixa 6, em Sol Maior, que é a mais longa do álbum e assim com a faixa 8, em Lá Menor, é composta por uma mulher, o que vem a ser um fato interessante, pois geralmente as músicas tradicionais são de composição masculina. A faixa 10, em Dó Maior, possui um movimento melódico ligado apenas no refrão e é cantada em coro polifônico

Os instrumentos

Os instrumentos musicais atuam como um canal transmissor dos vários discursos que permeiam a linguagem musical. Este canal apresenta-se distintivamente para cada sociedade e, para as etnias pode assumir um papel específico, desempenhando funções especializadas de acordo com o meio a que estão inseridos, como citado por Montardo (2009) sobre a função destes dentre os Guarani: “Os instrumentos musicais estão na mitologia de maneira destacada e merecem atenções e comportamento específicos por parte dos Guarani, pois são considerado como seres vivos.” (MONTARDO, 2009, p. 162). A classificação que adotarei no presente trabalho é a baseada no sistema Honrbostel & Sachs (1961) apud Arce, 2013, tendo em vista a “contribuição destes autores à incorporação e ao conhecimento de uma grande gama

de novos instrumentos que aportaram no auge da etnografia e ao nascimento da musicologia comparada.” (ARCE, 2013, p. 45), cuja citação é válida, pois os autores mencionados deram importância aos instrumentos sob a perspectiva americana de uso. Apresentarei aqui os instrumentos utilizados na gravação do cd *Wotchimaucu*, Cantigas Tikuna.

Instrumentos percussivos

São considerados instrumentos de percussão os que produzem som mediante pancadas em qualquer superfície ou por atrito. (CÂMEU, 1977, p.191) Aqui temos o tambor, o maracá, o havaí e o pau- de chuva.

Tambor

É um membranofone, que constitui-se em um instrumento musical cujos ressonadores são feitos pela vibração de uma membrana tensionada. O instrumento utilizado no cd é de tamanho grande, com pinturas de grafismo Tikuna sendo utilizado em todas as faixas.

Maracá

É um idiofone, ou seja um instrumento que produz som por si mesmo, por atrito. É um chocalho de forma globular. Estes tipos de chocalhos contem em seu interior sementes ou pedras pequenas, como seixo. Utilizado em todas as faixas.

Havaí

Instrumento idiofone é um chocalho- joelheira ou tornozeleira, que produz som por atrito. Confeccionado com sementes, é amarrado nos joelhos ou nos pés. Utilizado em todas as faixas.

Pau- de chuva

É um idiofone, chocalho de forma tubular, que produz som por atrito. Assim como o maracá este tipo de chocalho contem em seu interior sementes ou pedras pequenas, como seixo. Utilizado em todas as faixas.

Violão

O violão é um cordofone, ou seja, instrumento musical em que uma ou várias cordas estão estendidas entre pontos fixos. Possui 6 cordas, é de origem europeia e foi introduzido no Brasil com a chegada dos jesuítas no século XVI. É interessante notar o fato da apropriação do violão nas etnias indígenas, incorporando-o a um instrumento importante para o fazer musical indígena. E como ressalta Montardo: “Chamo a atenção para a origem europeia do violão, mas também para a sua incorporação, tão antiga por parte dos Guarani, que o enquadram em sua mitologia” (MONTARDO, 2009, p.167)

Letras

As letras encontradas nas músicas revelam os temas da cosmologia Tikuna e seu cotidiano. Explicitam o mito de origem e o território sagrado, *Eware*, o mito da Moça Nova, a fauna e a flora, constituindo assim uma temática tradicional, definida por Pacheco, como já citado anteriormente. Esta caracterização da temática ocorre também no gênero discursivo, como afirma Bakhtin: “As letras das canções aliadas às músicas, nos ajudam a explicitar a temática, item que caracteriza também o gênero discursivo.” Bakhtin [1982 (1979)] apud Montardo (2009, p.160). De acordo com a audição do cd, as letras são bem articuladas, audíveis, com estrofes curtas, exceto da cantiga 3, cuja letra é mais extensa e, esta relação é expressa .

Andamento

Entende-se por andamento a indicação da velocidade que se imprime à execução de um trecho musical (MED, 1996, p. 187). Para representar o andamento nas audições das cantigas, tomei como referência a batida do chocalho, no primeiro tempo (tempo forte), como medida mínima de referência temporal, em batidas por minuto (bpm), usando um metrônomo. Observei que há um andamento *Lento* em todas cantigas, variando de 48 a 55 bpm. Ao ouvir as cantigas pude observar que o andamento começa em uma velocidade *Lento moderado* e, de acordo com as audições das cantigas, há uma aceleração em relação ao andamento inicial, segundo o tempo medido no metrônomo, marcando-se o tempo forte no chocalho sendo esta aceleração presente em todas as faixas. Este *accelerando* é observado em alguns trechos específicos, como por exemplo, nas entradas das vozes em determinadas faixas, ou dos instrumentos percussivos, como os maracás e, ainda na repetição de uma frase, sendo a cantiga assim caracterizada com uma melodia acelerada e com forte marcação rítmica. Quanto às finalizações de frases, percebo que as cantigas são encerradas com notas longas nos final das frases e das faixas e, que há *rallentando* em algumas faixas (3 e 9). Com relação a compassos, há *accelerando*, na maioria das faixas e um exemplo será comentado no item abaixo, na transcrição da faixa 4 *O canto do sorva*. O *rallentando* e *accelerando* nas faixas analisadas, indicam a meu ver, o processo rítmico de andamento muito comuns na música que é acelerar para indicar um momento de ápice ou ênfase em um certo momento da música e ralentar ou desacelerar para indicar um término de frase ou mesmo término da canção, desta forma, percebo que há nas canções do cd estes indicativos.

O canto do Sorva

Sorva (*Sorva domesticus L.*) é uma fruta regional, de gosto doce e aqui integra o bloco das cantigas que falam sobre os alimentos. Ao transcrever esta cantiga, é possível observar que se encontra na tonalidade de Ré maior e inicialmente com andamento de 50 bpm . Ao desenrolar da música, percebe-se que esta há um aumento

O Canto do Sorva 1

Composição: Alípio Pimenta
Transcrição: Danielle Colares Lins

The image shows a musical score for a piece titled 'O Canto do Sorva'. It consists of seven staves of music written in a single system. The notation is in a treble clef with a key signature of one sharp (F#) and a 4/4 time signature. The music features a melodic line with various rhythmic values, including eighth and sixteenth notes, and rests. There are some markings above the staves, such as '19' and '20', which likely indicate measure numbers. The score ends with a double bar line.

Anexo 1. Transcrição de O canto do Sorva por Elizeu Costa e Danielle Colares.

gradativo do andamento e assim permanece até o final da faixa. Há um *ritornello* após o compasso 16, que é repetido por 9 vezes. A transcrição encontra-se abaixo.

Considerações Finais

Os vários discursos artísticos (visuais, poético, dança, grafismo) presentes na prática e fazer musical dos Tikuna revelam a importância que a música, como linguagem, ocupa nas relações indígenas, em sua cosmologia, rituais e relações cotidianas. A música atua como o fio condutor para que estes discursos dialoguem e assumam um papel comunicativo eficiente. Ao realizar este diálogo a música ou o fazer musical, consolida-se em ação social, com sentidos atribuídos de caráter transformador. Desta forma, o fazer musical Tikuna resiste, criando estratégias para manter esta prática tradicional, como é caso do festival de música indígena e, como ouvido no cd *Wotchimaucu*, que canta seu mito de origem, o mito da moça nova, relata sua fauna, flora e cultura de subsistência, usando de seus instrumentos e ritmos tradicionais.

Em relação aos critérios musicais analisados, é importante deixar claro que este é um artigo que foi escrito em um período em que a autora queria fazer um paralelo

entre a música ocidental e indígena, em um momento em que a etnomusicologia estava se abrindo ao universo da autora e o ensino da música ocidental era tido como referência. Assim, pelo próprio olhar da autora, atualmente é possível classificar este artigo com uma postura “evolucionista” em relação aos critérios musicais analisados, contribuindo assim para a imersão da mesma na etnomusicologia e ampliação de horizontes musicais.

Contudo, as observações realizadas e que serviram como dados para este trabalho, deverão ser analisados em outro viés posteriormente e são registros nos quais pode-se ver uma musicalidade intrínseca ao viver Tikuna, não distanciando esta das atividades cotidianas ou cerimoniais desta etnia tradicional. Esta musicalidade, levou à reflexão da autora, como educadora em música, perceber que a oportunidade de imersão na cultura indígena para posterior abordagem em sala de aula, promove uma experiência de enriquecimento cultural, onde as várias perspectivas do fazer musical serão discutidas e compartilhadas, promovendo reflexões sobre estas práticas, realizando um intercâmbio de conhecimento, valorizando saberes e registrando-os para que estes venham a contribuir na formação de indivíduos mais conscientes de sua cultura.

Referências

BARRONCAS, Eliberto. Entrevista pessoal concedida à autora, 15/12/2014.

BARROS, Lílíam Cristina da Silva.. *Repertórios musicais em trânsito – Música e identidade indígena em São Gabriel da Cachoeira, AM*. Belém: Ed. da Universidade Federal do Pará, 2009.

BLACKING, John. *Música, cultura e experiência*. In: Cadernos de campo, São Paulo, n 16, p. 201- 218, 2007.

FAULHABER, Priscila. *Refletindo sobre as máscaras Ticuna*. In: XIV Reunião da ANPOCS, GT Antropologia Indígena. Petrópolis, 23 a 27 de Outubro de 2000.

MED, Bohumil. *Teoria da Música – 4ª edição*. Brasília, DF, Musimed, 1996.

MELLO, Maria Ignez Cruz. *Música e Mito entre os Wauja do Alto Xingu*. Dissertação de Mestrado (Antropologia Social). Universidade Federal de Santa Catarina, 1999.

MENEZES BASTOS, Rafael José de. *A Musicológica Kamayurá – Para uma antropologia da comunicação no Alto Xingu*. (2ª edição): Florianópolis: Ed. da Universidade Federal de Santa Catarina, 1999.

_____. *Música nas Sociedades Indígenas das Terras Baixas da América do Sul: Estado da Arte*. In: Mana13(2): 293- 316, 2007.

_____. *Música nas Terras Baixas da América do Sul: Ensaio a partir da escuta de um disco de música Xikrín*. In: Anuário Antropológico, Rio de Janeiro, n 95, p. 251- 263, 1996.

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. *Através do “Mbaraka”: Música, dança e xamanismo Guarani*. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 2009.

_____. *A música indígena no mundo dos projetos: Etnografia do projeto Po-dáali- valorização da música Baniwa*. In: TRANS- Revista Transcultural de Música, n 15, p. 1-13, 2011.

_____. *NandeRekoArandu: memória viva guarani*. In: Revista Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, n 11, p. 203-205, 1999.

PIEIDADE, Acácio Tadeu de C.A *Etnografia da música segundo Anthony Seeger: clareza epistemológica e integração das perspectivas musicológicas*. In: Cadernos de campo, São Paulo, n 17, pg. 233-235, 2008.

SEEGER, Anthony. *Etnografia da música*. In: Cadernos de campo, São Paulo, n 17, p. 237-260, 2008.

SILVA, Josibel Rodrigues E. *Formação de comunidades indígenas na cidade de Manaus (AM): O caso Tikuna*. Resumo disponível em www.sbpnet.org.br/livro/61ra/resumos/resumos/4831

TEIXEIRA, Nilza Silvana Nogueira. *Cestaria, Noções Matemáticas e Grafismo Indígenas nas Práticas das Artesãs Ticuna Do Alto Solimões*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Universidade Federal do Amazonas, 2012.

Discografia

MAGUTA ARU WIYAEGU- *Cantos Tikuna*. Produção: Edmundo Pereira e Gustavo Pacheco. Edição e masterização: Edmundo Pereira, Gustavo Pacheco e Ricardo Calafete. In: Coleção de Documentos Sonoros- Museu Nacional do Rio de Janeiro. [Rio de Janeiro], CD DSMN 2000, 2 CD.

NANDE REKO ARANDU - *Memória Viva Guarani*. Direção Geral: Antônio Maurício Fonseca. Gravação: José Henrique Mano Penna. [São Paulo], CD MGV 2001, 1998, 1CD (duração : 73:39 min.).

MOCAMBOS DO TROMBETAS: VIAJANTES E EXPLORADORES DE 1850-1915

Julienne Pereira dos Santos¹

RESUMO:

Este artigo constitui-se de uma análise das crônicas de viagens sobre a região do Trombetas, município de Oriximiná/PA, publicadas no período de 1850-1915. Apesar de essas narrativas desvelarem uma grade diversidade de agentes sociais, o objeto de reflexão são os antigos “mocambos” ou “quilombos” da região, analisados a partir das crônicas produzidas por naturalistas, exploradores e missionários. A análise de diferentes fontes históricas, de diferentes gêneros, além de imprimir à sociedade um contexto histórico, possibilita reconstruir as formas de classificação sobre os agentes sociais atualmente autodefinidos enquanto “quilombolas”.

Palavras-chave: viajantes, quilombos, mocambos

ABSTRACT:

This article is an analysis of the chronicles of trips on the region of Trombetas, municipality of Oriximiná in the State of Pará, Brazil, published in the period between 1850-1915. Although these current narratives reveal a diverse range of social agents, the object of reflection is the ancient “mocambos” or “quilombos” of the region, analyzed from chronicles produced by naturalists, explorers and missionaries. The analysis of different historical sources, of different genres besides giving society a historical context, makes it possible to reconstruct the forms of classification on the social agents currently self-defined as “quilombolas”.

Keywords: travelers, quilombos, mocambos.

¹ Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM); Pesquisadora Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA). e-mail: july.orix@yahoo.com.br

1. Introdução

De águas escuras, com trechos encachoeirados e correntes normais, o rio Trombetas é um afluente do rio Amazonas, localizado na segunda maior área geográfica do Estado do Pará, o município de Oriximiná. Devido à grande extensão territorial, o rio é dividido em baixo, médio e alto rio Trombetas. O Trombetas é conhecido nacional e internacionalmente pelo seu enorme potencial mineral. Desde 1970 toneladas de bauxita, matéria-prima do alumínio, são explorados e exportados para países, como: Alemanha, Canadá, Estados Unidos e China.

Para além da riqueza mineral, esse rio é marcado historicamente por ser refúgio de escravos fugidos, representando simbolicamente um espaço de liberdade para dezenas de negros que fugiam das fazendas da região durante os séculos XVIII e XIX. “Encontraram no rio Trombetas, condições naturais favoráveis à realização dessa existência, o que explica a originalidade do mundo social construído” (Acevedo e Castro, 1998, p. 41).

A produção de conhecimento sobre os “mocambos” ou “quilombos” da bacia do rio Trombetas passa inicialmente pela literatura produzida por viajantes naturalistas exploradores, missionários e funcionários públicos. Poderíamos designar tal gênero de escritos como “crônicas de viagens”. As crônicas de viagens ao rio Trombetas desvelam uma multiplicidade de agentes sociais: indígenas, quilombolas, regatões, castanheiros, seringueiros, extrativistas de várias ordens. Este artigo, objetiva focar, especificamente, nas crônicas de viagens, sobre essa região, que relatam a existência dos denominados “quilombolas” ou “mocambeiros”.

Minha família é reconhecidamente descendente dos antigos mocambos do Trombetas, por isso, cresci ouvindo narrativas sobre nosso passado, sobre pessoas, lugares e, principalmente, relatos das transformações sociais causadas pelo avanço da exploração mineral na região, tal como a extração da bauxita pela Mineração Rio do Norte e projetos de preservação ambiental que resultaram em Unidades de Conservação (UCs) dentro das áreas ocupadas pelas comunidades que atualmente se autodefinem como *remanescentes de quilombos*².

Para entender essas narrativas vivenciadas no quilombo, sobre recordações pretéritas dos agentes sociais, utilizo o pressuposto adotado por Poutignat & Streiff-Fenart (2011, p. 13), de que o fato de eles serem orientados por recordações pretéritas, “este passado não é o da ciência histórica; é aquele em que se representa a memória coletiva”, o que pode ser uma “história mítica” e, do mesmo modo, legendária.

Os quilombos nesta região foram efetivamente a forma de resistência mais duradoura contra o sistema escravista, embora a história oficial brasileira tenha focado com maior

² A partir da publicação do Decreto 4.887, de 20 de novembro de 2003, Art. 2 a designação dos remanescentes de quilombos passa a ser identificada pela autodefinição da própria comunidade, portanto, a denominação não perpassa por uma classificação ditada pelo Estado, mas pelos próprios agentes sociais. Esse mesmo critério é válido para os povos indígenas.

vigor a existência do quilombo Palmares liderado por Zumbi, em Alagoas, deixando de lado a existência de quilombos na Amazônia e em outras regiões do Brasil, como, por exemplo, os quilombos da região de Pedro Cubas e Vale do Ribeira em São Paulo³.

Assim como a história dos povos indígenas, a presença de quilombos na Amazônia é obscurecida. Minha intenção, para além de protestações acerca dessa “invisibilidade” do negro, é um convite ao leitor quanto a pensar de que forma o *discurso* constrói ou desconstrói uma região, um povo? De onde derivam certos estigmas e preconceitos, culturalmente tão arraigados?

Para Foucault (1997), o discurso é muito mais que um conjunto de enunciados, sendo, pelo autor, denominado como:

Um conjunto de regras anônimas, históricas sempre determinadas no tempo espaço, que definiram em uma dada época, e para uma área social, econômica, geográfica, ou linguística dada, as condições de exercício da função enunciativa (FOUCAULT, 1997, p. 43).

Neste sentido, uma leitura contextualizada é capaz de desvelar práticas sociais que marcam uma determinada época. No caso dos remanescentes de quilombos, é curioso entender as designações atribuídas pelos agentes externos, denominados “brancos”.

Segundo Oliveira Filho (1983), a relação que conecta a antropologia com os relatos de viagens é marcada por uma ambiguidade, caracterizados por uma proximidade e expectativa de estabelecer entre esses dois discursos uma relação de complementariedade; por outro, marcado pelo distanciamento e caráter dissolúvelmente singular. A propósito, cabe indagar de que forma trabalhar as crônicas de viagens em uma abordagem antropológica?

Os primeiros registros sobre os quilombos do rio Trombetas foram publicados no século XIX, narrados por missionários e militares que subiam o rio com objetivo de catequizar “as almas” ou para efetivar a destruição dos mocambos construídos nas cabeceiras, igarapés e cachoeiras que constituem aquele rio. Os “mocambos” ou “quilombos” do rio Trombetas constituíram-se a partir de ex-escravos que fugiram das fazendas de cacau e gado, localizadas em Óbidos, Santarém e até mesmo Belém (CASTRO & ACEVEDO MARIN, 1988).

Atualmente, o rio Trombetas se tem figurado como importante espaço social, geográfico, histórico e econômico para a Amazônia. É neste lugar que se encontra

3 O levantamento de que participei no âmbito do Projeto Nova Cartografia Social das Comunidades Quilombolas no Brasil, aponta para a presença de comunidades quilombolas em todas as regiões brasileiras. Até 2015, de acordo com os dados oferecidos pela Fundação Cultural Palmares, o total de comunidades remanescentes de quilombos no Brasil era de 2.474 (dois mil, quatrocentos e setenta e quatro).

a maior produção de bauxita do Brasil, sendo, ainda, historicamente considerado como alvo de políticas desenvolvimentistas, materializadas em projetos de infraestrutura como, por exemplo, a BR 163. Perpassando o território quilombola de Cachoeira Porteira, a rodovia foi “construída” durante o regime militar, como parte do projeto de “integração da Amazônia”, tornando-se palco das maiores modificações da natureza.

Neste contexto, onde a política regional estava tutelada ao governo central, controlado por militares, em Cachoeira Porteira, a montante do projeto minerador da MRN, o regime civil-militar implantou iniciativas agressivas de “integração”, dessa forma, em 1973, a Andrade Gutierrez, abre em meio a floresta um trecho da BR 163, ligando Cachoeira Porteira à BR 210 ou Perimetral Norte. As obras desse trecho da BR 163 ficaram por acabar, largada a ação do tempo. 220 quilômetros de estrada até o trecho onde passaria a Perimetral Norte (FARIAS JUNIOR, 2016, p.282).

Somadas a essas iniciativas, incluem-se as políticas ambientais restritivas advindas da criação da Reserva Biológica do Rio Trombetas em 1979, através do qual institui em seu artigo terceiro, parágrafo único a proibição de QUALQUER alteração do meio ambiente, inclusive no que diz respeito ao acesso à caça e pesca na área que abrange 407.754,23 hectares da margem direita do rio, ressalvadas as atividades científicas devidamente autorizadas.

Esses “projetos” econômicos e de infraestrutura têm tratado as comunidades quilombolas de forma excludente, como empecilhos ao desenvolvimento. Todas essas políticas oficiais têm, culturalmente, impactado as comunidades quilombolas da calha do rio Trombetas e Erepecuru⁴. Atualmente, no município de Oriximiná, há 31 (trinta e uma) unidades sociais, consideradas de “uso comum”, ou seja, de acesso coletivo. Apregoadas pela CF/1988, doravante prevê o art. 68/ADCT, certificadas, portanto, pela Fundação Cultural Palmares, essas terras estão reconhecidas oficialmente como pertencentes às chamadas *comunidades remanescentes de quilombos*, dentre as quais 21 (vinte e uma) possuem seus respectivos títulos de domínio. Somado a isso, trata-se de uma região que tem por mérito abrigar a primeira comunidade a receber titulação de seu território em 1995: a comunidade Boa Vista.

2. Relatos de viagens x antropologia: breve contextualização

Como mencionado na introdução, os primeiros escritos sobre o Brasil e sua gente dizem respeito a registros feitos por quinhentistas e seiscentistas, fruto de relatos dos viajantes enviados ao “Novo Mundo” e financiados pela coroa portuguesa

⁴ Trata-se de um afluente do rio Trombetas.

com o propósito de informar as características físicas, geológicas e, principalmente, as riquezas existentes nessa nova colônia. Nos livros de educação básica, a história do Brasil inicia pelas narrativas do famoso diário de viagem de Colombo, em 1500, no qual descrevem-se, para além da paisagem, as características nativas e as riquezas desse território. Na Análise acerca dos arquivos da Amazônia, Almeida (2008) chama atenção para ênfase desse modelo utilizado pelos intérpretes da Amazônia. Na ênfase dada, prevalece o sentido e interesses que se voltam para natureza em detrimento de comentários acerca da organização étnica estabelecida entre povos, num claro propósito de camuflar qualquer leitura crítica sobre região.

A justaposição dos argumentos bio-organicistas e noções inspiradas no geografismo tem se constituído, no entanto, num obstáculo permanente a uma compreensão crítica da realidade empiricamente observada e designada como Amazônia. A esta justaposição acrescenta-se a engrenagem de apresentar um problema sob uma visão dual, contrapondo um extremo a outro, oposição simétrica a outro, para lograr uma síntese apontada como irretorquível e racional (ALMEIDA, 2008, p.11).

No campo da antropologia, os relatos de viagens aparecem como uma das fontes de informações para a construção das primeiras teorias antropológicas, elaboradas pelos teóricos da vertente evolucionista, a exemplo de Tylor e Frazer, denominados “antropólogos de gabinete” ou “antropologia de gabinete”, na qual o antropólogo trabalhava apenas com fontes secundárias, sem realizar trabalho de campo, “desprovidos” da observação. Essas teorias foram profundamente criticadas pela comunidade científica, tanto pela metodologia comparativa que enxergava as sociedades como fruto de uma história comum, portanto, linear, a respeito da qual afirmava-se que cada sociedade passaria por estágios que explicariam as diferenças e semelhanças; quanto pela premissa da falta de confiabilidade dos relatos de terceiros.

No contexto atual, cabe indagar qual a relação entre as crônicas de viagens e a antropologia? O que distingue um relato de viagem de uma etnografia? Segundo Oliveira Filho (1983, p. 83), a contribuição dos viajantes para com a antropologia contemporânea consiste na referência à contextualização histórica no campo, uma vez que apenas a observação participante não é suficiente para o pesquisador “capturar a lógica mais profunda do mundo social”, para que essa “captura” seja viável.

Os relatos de viagens, ao contrário, ajudam o antropólogo imprimir à sociedade estudada uma dimensão histórica mais profunda, reunindo informações que transcendem em muito a capacidade de observação dos etnógrafos durante a sua situação de campo (OLIVEIRA FILHO, 1983; p.85).

De acordo com Oliveira Filho (1983), a categoria *viajantes*, nas palavras do autor, concerne a um conjunto de atores nomeados, recortados e valorizados por diferentes “classificadores” ou estudiosos que detêm o domínio cristalizado de ideias, fatos, juízos e avaliações. Sendo assim, “viajante”, neste sentido, é uma classificação externa dada a diferentes atores sociais, bem como exploradores, aventureiros, naturalistas, funcionários públicos e missionários que, por alguma finalidade, estiveram em uma determinada região e publicaram o registro descritivo da mesma.

Por essa perspectiva levantada por Oliveira Filho (1983), podemos afirmar que quando se faz referência as crônicas de viagens, estamos nos referindo a uma categoria composta de agentes heterogêneos, com formações acadêmicas, nacionalidades, com financiamentos e objetivos diversos. Por esse viés, o trato das crônicas exige inicialmente uma série de questionamentos acerca da fonte como um todo: quem escreveu? De onde veio? Qual a formação acadêmica? A viagem foi financiada ou de livre arbítrio? Em caso de financiamento, quem financiou? E, principalmente, qual o objetivo da expedição?

Essas incógnitas, apesar da natureza simplista, sociologicamente as mesmas resguardam um grau de importância, pois, na abordagem da Sociologia Reflexiva de Bourdieu (1983), um fato científico é construído pelos interesses, portanto, é necessário localizar os produtores – e/ou formadores de ideias –, no campo social. Essa localização nos permite fazer uma leitura crítica dos relatos, levando em consideração a capacidade técnica e os meios que lhes permitiram a passagem pela região descrita, o que Bourdieu denomina de *competência científica*⁵.

A chegada do europeu na Amazônia pode ser compreendida a partir de sua atuação em diversos momentos; sem prescindir de coincidências, as primeiras cartas enviadas a Portugal fazem referência às regiões litorâneas. As crônicas e diários de viagens escritos sobre a região amazônica, durante o período colonial, foram sempre realizados por espanhóis e portugueses (OLIVEIRA FILHO, 1983, p. 97), ressaltando-se, que a primeira iniciativa de viajante a adentrar na Amazônia, nas palavras de Oliveira Filho, foi a expedição de LA CONDAMINE (1701-1774). Os primeiros relatos sobre a Amazônia reforçam o imaginário europeu, com fulcro na lenda das índias guerreiras, conhecida popularmente como a “Lenda das Amazonas”. A analogia faz referência ao nome do rio que banha quase toda a região norte, chegando a ser um dos maiores em volume de água do mundo.

Dada a contribuição dessas crônicas de viagens, frequentemente, quando se lê trabalhos de historiadores e antropólogos, nos deparamos com referências feitas aos primeiros exploradores, missionários e aventureiros classificados no termo geral de

⁵ Bourdieu define a competência científica como a capacidade de falar e agir legitimamente (isto é, de maneira autorizada e com autoridade), que é socialmente outorgada a um agente determinado.

viajantes; dos que estiveram e produziram os primeiros escritos sobre aquela localidade, seus habitantes, modos de vida etc.

3. Quilombo e mocambo: conceito e crítica quanto ao uso dos termos

Apesar de serem entendidas como sinônimos, os termos “quilombo” e “mocambo” apresentam algumas distinções. Segundo Castro & Acevedo Marin (1998), na literatura colonial oficial, como em documentos policiais, o termo “mocambo” aparece como se tratando de um reduto de marginais e bandidos, enquanto que o termo “quilombo” remeteria diretamente à confrontação com o sistema escravista.

A designação formal do termo *remanescente de quilombo no Brasil* surge cem anos após a Lei Áurea, com a Constituição de 1988; como resultado de pressões sociais, que reconhece o direito sobre a terra. Com a promulgação da Lei Áurea em 1888, muitos dos ex-escravos continuaram nas fazendas dos senhores, visto que a perspectiva de vida fora dos domínios dos senhores de escravo era algo limitado, sobretudo, pelo fato de os alforriados não deterem a posse da terra para o cultivo.

Por esse motivo, continuar trabalhando nas fazendas era a alternativa mais eficaz para manter a subsistência da família em troca da única mercadoria que possuíam: a força de trabalho. Em outros casos, os ex-escravos deslocavam-se em direção a terras agricultáveis, aquilombando terras e que hoje, em condições precárias, como é o caso do quilombo Tambor, no rio Jaú, município de Novo Airão/Amazonas, conforme aponta Farias Junior (2013).

Para proceder à análise sociológica acerca dessas unidades sociais, oficialmente designadas de *comunidades remanescentes de quilombo*, convém compreender o processo histórico de construção étnica e a ressignificação do termo atribuído a “quilombo”. De acordo com Almeida (2011), o conceito de **quilombo** que predomina nas fontes bibliográficas, desde os primeiros trabalhos científicos acerca dos descendentes de ex-escravos, é uma definição arqueológica e frigorificada atribuída pelo Conselho Ultramarino de 1740, que se baseou na fuga, isolamento, número mínimo de fugitivos.

Quase todos os autores consultados, sejam do presente ou do passado – por exemplo, do clássico de Perdigão Malheiro, A Escravidão no Brasil-ensaio histórico, jurídico, social que é de 1866, até recentes trabalhos de Clóvis Moura, de 1996 –, trabalharam com o mesmo conceito jurídico-formal de quilombo. Um conceito que ficou, por assim dizer, frigorificado. Esse conceito é composto de elementos descritivos e foi produzido em decorrência de uma “resposta do rei de Portugal” em virtude de consulta feita ao Conselho Ultramarino, em 1740. Quilombo foi formalmente definido como: “toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos le-

vantados e nem se achem pilões neles” (Conselho Ultramarino, 1740, apud ALMEIDA, 2011, p. 59).

Nessa perspectiva arqueológica, quilombo é entendido como uma unidade social genérica e totalizante. É necessário compreender que os processos de territorialidade, os aspectos culturais, assim como os conflitos sociais inerentes à realidade dos quilombos percorrem trilhas diferentes, apontando para uma diversidade, o que é contraditório a uma generalização do termo.

Outra questão analítica levantada por Almeida (2011) refere-se a estrutura agrária entre 1979-1985, em que os territórios quilombolas eram designados sob a categorização de “situações especiais”, por estarem fora da estrutura agrária, tal como verificava-se em dados censitários, estatísticos e cadastrais. Essa interpretação leva a refletir que, para além das categorias censitárias e cadastrais, existem designações locais que identificam um território ou uma terra, entendendo-o como algo de “uso comum”, ou seja, de prerrogativa étnica e de uso coletivo. Seria um equívoco utilizar aqueles termos recorrentes na literatura histórica conservadora para designar um quilombo cujas noções, por vezes, carregam um caráter generalizante.

Segundo BARTH (2000), o que define o grupo étnico não é o isolamento geográfico, não é a consanguinidade, não é a cultura, são as fronteiras sociais.

Desse ponto de vista, o foco central para investigação passa a ser a fronteira étnica que define o grupo e não o conteúdo cultural por ela delimitado. As fronteiras sobre as quais devemos concentrar nossa atenção são evidentemente fronteiras sociais, ainda que possam ter contrapartida territorial (BARTH, 2000, p. 33-34).

Vale ressaltar que o conceito de quilombo, proposto por Almeida (2011), rompe ainda com a ideia de os quilombos serem compreendidos como agrupamentos fechados e isolados das conjunturas ocidentais. Trata-se de concepções do senso comum perpassadas pela esfera acadêmica.

No relato de Barbosa Rodrigues (1875), os quilombos do Trombetas apesar de descritos como “temido”, aponta para presença de agentes externos que mantinham relações comerciais com os antigos mocambeiros, representados na figura do regatões.

Conhecida, apenas, uma pequena porção do rio pelos regatões, únicos que [se atrevidam então a subir mais, não davam, contudo, estas informações exactas]. Temido, pelo grande mocambo ou quilombo, de pretos fugidos de diversos lugares da província, conservava-se sempre misterioso, guardando os regatões, a chave deste misterio, que por conveniência exageravam os perigos que ahi corria o indivíduo que tentasse explora-lo. (RODRIGUES, 1875, p.5)

Pela perspectiva positivista, o quilombo não tem qualquer relação uns com os outros e, principalmente, com agentes externos. Na região do Trombetas, esse discurso certamente fragiliza a luta do movimento organizativo, sobretudo por não articular qualquer relação com a realidade empírica.

A respeito disso, valendo-se de uma postura crítica, Farias Junior (2016) sustenta que a situação geográfica do rio, ao invés de produzir esse “isolamento”, favorecia uma relação dinâmica entre as etnias que ora habitavam a região: os *quilombolas* “perambulavam” entre os rios Trombetas, Erepecuru, Mapuera e Cachorro, além de percorrerem outros rios menores como o Turuna e Caspacoro/Caxipacoré (FARIAS JUNIOR, 2016, p.70).

A propósito da constituição e reconstrução da memória coletiva, convém destacar aqui as recordações de meu avô Osmarino Gualberto⁶, quando se reporta à lembrança de sua infância vivida por ocasião do surgimento da máquina a vapor na região. Segundo ele, naquele período comercializavam madeira na cidade de Óbidos, o transporte da madeira até esta província era realizado por meio de *jangadas*⁷; passavam semanas à deriva no rio até chegar ao destino. Não obstante, a narrativa de Tavares Bastos (1866), evidencia que, mesmo na condição de fugitivos, os mocambos, como ele os denomina, mantinham uma relação comercial com a província.

A questão do “isolamento” pode ser analisada a partir dos argumentos de O’Dwyer (2002), para quem, essa ideia de que os quilombos do Trombetas são grupos isolados é uma construção advinda da lógica do capital e dos discursos de preservação ambiental, visto que, a região é rica em minério, principalmente, a bauxita, matéria-prima do alumínio. Somando-se à bauxita, a região do Trombetas é extraordinariamente rica em recursos extrativistas (castanha-do-pará, andiroba e copaíba), pesqueiros, hídricos, além de uma vasta e prodigiosa diversidade vegetal.

Tal isolamento parece decorrer de situações novas, impostas por processos identificados como de globalização e suas consequências: a implantação de um grande projeto de extração mineral em seu território e as ações de vigilância e controle sobre os grupos negros do Trombetas e do Erepecuru-Cuminá. Tais ações são realizadas através de uma política de preservação ambiental que define as práticas culturais desses grupos como transgressões à legislação (O’DWYER, 2002, p.256).

⁶ Sou quilombola dessa região. Minha família é descendente dos antigos mocambos, cresci no quilombo de Cachoeira Porteira, onde meus pais residem até os dias de hoje.

⁷ Jangada é uma embarcação de madeira envolta por uma vela triangular que com a ajuda do vento move a embarcação, típica da região nordeste brasileira. A jangada referenciada pelo meu avô era construída a partir da junção de várias madeiras com propriedades flutuantes, na qual se construía uma proteção de palhas; improvisava-se um fogão, o que lhes dava condições de passar semanas navegando até a cidade.

Sendo assim, no Brasil, a concepção do termo “quilombo”, enquanto uma categoria analítica, deve perpassar por um processo de ruptura com essas três ideias “fritificadas” a respeito do sentido jurídico-formal atribuído a quilombo: quilombo como uma unidade genérica; ideia de isolamento; e cultural, no sentido de tradição. Essa ruptura, além de corroborar para uma reflexão epistemológica, funciona como fio condutor para a quebra desses paradigmas de conotação preconceituosa, vivamente concebida desde a fase colonial, perpassando o período imperial até o advento do período republicano.

O fator norteador de cada quilombo é bem diverso, as histórias que ouvi na minha infância, acerca dos nossos ascendentes não são as mesmas que os jovens quilombolas do quilombo Tambor, em Novo Airão, ouviram⁸; as formas de sociabilidade são outras. Isto porque a economia tem condicionantes históricos diversos.

Até mesmo o termo *remanescente de quilombo* como é formalmente reconhecido, carrega estereótipos e estigmas. Para Almeida (2011) o termo *remanescente* remete para a noção de “resíduo”, “sobra” e “resto”.

Os quilombos, como espaço de construção social, não são modelos prontos, o contexto e a realidade empírica são heterogêneos; o cotidiano do coletivo quilombola é, por isso mesmo, construído e reconstruído socialmente. Na contemporaneidade, o sentido atribuído à “fronteira étnica” expressa uma política de territorialidade, “cuja simbologia é acionada para fixar as diferenças. A dimensão histórica e arqueológica dos quilombos cede lugar a esta atualidade da mobilização política” (ALMEIDA, 2011, p. 95).

4. Naturalistas, missionários e exploradores: a história dos quilombos nas páginas das crônicas de viagens

Em “Elementos para uma sociologia dos viajantes”, Oliveira Filho classifica as viagens dos cronistas em duas categorias: *científicas*⁹ e *exploratórias*. Compete, todavia, aqui acrescentar, com relação a região do rio Trombetas, as viagens missionárias de cunho religioso e as expedições militares ou punitivas voltadas para a captura de

8 No Trombetas estudos de antropólogos e historiadores, bem como na narrativa dos mais velhos da região, prevalece a narrativa da condição de nossos ascendentes serem ex-escravos fugidos das fazendas de Santarém, Alenquer e Óbidos. No caso da região do quilombo Tambor, FARIAS JUNIOR (2013) aponta que há duas versões diferentes sobre os antepassados. I Narrativas apoiadas na dignidade de nunca terem sido escravos; II narrativa apoiada na fuga.

9 OLIVEIRA FILHO (1983) destaca que as viagens científicas dependem antes de tudo da existência de naturalistas e filósofos da natureza. Nesse sentido, caracteriza esses viajantes como “indivíduos com uma formação humanística e geral e que se interessam, principalmente, em estudar fenômenos da natureza de modo sistemático e mediante comparações e a construção de tipos, classes, gêneros e espécies”.

escravos fugitivos, tal como as científicas e exploratórias também descreveram acidentes geográficos, recursos naturais e a existência de nativos.

As primeiras narrativas de que se tem registro, segundo FARIAS JUNIOR (2016), descrevem a região do Trombetas no século XVIII como produzida por missionários denominados Capuchos da Piedade, dentre os quais podemos destacar as de Frei Francisco Manços (1725 e 1727), Frei Carmelo Mazzarino (1866). Esses missionários pertencem a corrente da Ordem Franciscana, de origem espanhola e chegaram a Amazônia na metade do século XVII. Inicialmente, os objetivos das expedições missionárias pelo Trombetas iam além da tradicional catequização.

A tese de Acevedo e Castro (1998) parte do pressuposto de que essas primeiras viagens eram realizadas com apoio do Estado, como uma espécie de “vigilância territorial”.

Esses procedimentos contínuos e regulares para observar, descrever territórios, recursos naturais e etnias, tinham o propósito explícito de descobrir, confirmar, antecipar e reforçar as ações das autoridades do Estado Colonial e posteriormente do Estado Nacional. Os resultados eram almejados nas sedes de congregações religiosas, pelas administrações de países europeus e a própria comunidade científica internacional (ACEVEDO e CASTRO, 1998, p. 89).

Na narrativa dos quilombolas e sobre os ascendentes do Trombetas, conhecido como quilombo Maravilha, o elemento “fuga” aparece como constituinte na formação dos mocambos da região. Na análise de Salles (1971), sobre os negros no Pará, as fugas em massa de escravos das fazendas para lugares de difícil acesso eram impulsionadas pelo desejo de liberdade, o que para o Estado era visto como um crime a ser combatido, fato que resultou nas expedições militares de caráter coercitivas.

A fuga de escravos tornou-se um processo contínuo, rotineiro e incontornável. Acelerou-se, conforme alguns historiadores, com a propaganda da Independência, que atraiu os escravos, os quais “com suas pretensões de liberdade”, salientaram-se nas fugas dos senhores e internação pelo interior, havendo sido, nesse período, um dos empregos da força militar de linha e caça desses infelizes nas batidas constante da ilha do Mosqueiro, distrito de Barcarena, ilha Barcarena, ilha das Onças, rios Guamá e Capim etc. à procura dos mocambos para destruí-lo e prender os negros que os constituíam (SALLES, 1971, p. 208).

Segundo Barbosa Rodrigues (1875), por volta de 1822 ou 1823, houve a primeira expedição punitiva para a destruição do “quilombo” Maravilha, que se tinha como liderança no enfrentamento dessa luta o “negro Athánázio”. De acordo com meu avô Waldemar dos Santos¹⁰, atualmente, neste local, há um lago denominado de

¹⁰ Meu avô é um dos moradores mais velhos de Cachoeira Porteira, última comunidade do Trombetas.

Macaxeira. Avizinha-se a este um igarapé, que, em homenagem àquele líder negro, recebeu a denominação de “Athánázio

A expedição punitiva de maior repercussão que se tem registro, na região abordada nesse trabalho, datada da segunda metade do século XIX, adentrou as margens do Trombetas com o firme propósito de destruir o maior quilombo do Trombetas, todavia, os negros utilizaram-se do conhecimento das matas para manter sua própria liberdade.

As expedições punitivas não lograram a destruição dos “quilombos”. A que teve maior repercussão foi à expedição comandada por João Maximiano de Souza, organizada em 1855 para destruir o “famoso quilombo do Trombetas”, conhecido como Maravilha. Tal episódio ainda hoje é narrado pelos quilombolas. As narrativas falam de uma fuga desesperadora, onde os próprios quilombolas destruíram o quilombo para não entregar nada às forças militares (FARIAS JUNIOR, 2016, p.63).

Com a destruição deste “quilombo”, os negros fugidos reagrupam-se em outros quilombos rio acima, como Campiche, Fumaça e Turuna. Na narrativa dos mais velhos percebe-se que os quilombolas construíram inúmeros quilombos acima de Cachoeira Porteira. Esses “quilombos”, localizavam-se acima das cachoeiras, provavelmente, para dificultar a perseguição dos chamados “brancos”. A primeira cachoeira do rio Trombetas foi denominada pelos “quilombolas” como Cachoeira Porteira.

Eles tinham lembranças, a localidade deles era aqui mesmo. Era passagem, isso não era moradia de ninguém; era só porto de escravidão, chegavam aqui, pulavam e iam embora. Então chegava ali, dez quilômetros, vinte quilômetros eles faziam as canoas deles e viajavam cada vez mais para cima, correndo. Então, a minha bisavó foi ter a minha avó no Turuna, último quilombo. O Turuna é um rio grande que tem um braço grande que nasce daqui do Trombetas, é mais ou menos uns 180 quilômetros daqui pra lá. (Waldemar dos Santos, Entrevista, 10 de março de 2017).

A Cachoeira Porteira é o acidente geográfico que, para os quilombolas, era simbolicamente a porta de entrada para o “mundo liberto”. Os descendentes dos antigos “quilombolas” narram, ainda hoje, fatos relativos ao passado de resistência à escravidão; lembram de seus heróis míticos”, como, por exemplo, do “negro Basílio”, o libertador de escravos.

Então quando libertaram os negros eles começaram a descer, nessas alturas existiam um curioso dentro sempre do quilombo, ele era maior do que os outros, assim em oração. Quando queriam fazer o mal lá, por exemplo, em Oriximiná, aqui ele já estava sabendo, eram os que vinham corridos. Era o Basílio que era o

curioso, ele adivinhava, tinha aquela sabedoria que Deus deu de nascença para ele (Jesus Viana, Entrevista, 15 de março de 2017).

Farias Junior (2016), sustenta que os moradores mais antigos narram ainda a história de um “tal francês” que teria morrido de febre, abaixo, ou seja, nas mediações da Cachoeira Porteira. A ele é feita a referência de um “tal de Coudreau”. Eles se referem ainda ao explorador francês e sua esposa: Henri Coudreau e Marie-Octavie Coudreau, que estiveram na região no final do século XIX, onde veio a falecer, cujo sepultado se deu no sítio da família Adão

Henri Coudreau escreveu a maior parte do relatório intitulado “Voyage au Trombetas” (1901). Conforme Acevedo e Castro (1998), com o falecimento Henri, o documento foi concluído por sua esposa, Marie-Octavie Coudreau. Este relatório registra, além de recursos naturais, a relação dos exploradores com os “quilombolas”, descrevendo ainda os “caracteres morais” deste agente sociais.

O relato de Orville Derby (1898), aponta que os quilombolas a partir de uma expedição por um afluente do rio Trombetas, rumo a Leste, passaram a manter contatos com algumas tribos indígenas (Ariquinas, Charumans, Tumaianas e Piamicotós), com as quais estabeleceram relações de trocas. Esse afluente é conhecido atualmente como rio Cachorro e, dentre essas tribos, os Tunaynas ainda habitam essa região.

No quadro abaixo, Acevedo e Castro evidenciam essa multiplicidade de viajantes de que se têm registros sobre essa área do Pará, tais como missionários, geógrafos, geólogos, historiadores, advogados e biólogos que estiveram nos quilombos e publicaram ocorrências referentes a fatos registrados na região em períodos correspondentes aos séculos XVIII e XIX.

Quadro 1: expedições ao rio Trombetas e seus afluentes nos séculos XVIII e XIX. Fonte: Negros de Trombetas: guardiões de matas e rios /Rosa Acevedo, Edna Castro, 1988, p.91.

Ano	Expedicionário	Objetivos e/ou Resultados
1725/1727	Os Capuchos da Piedade penetram no rio Trombetas. Frei Francisco de São Marcos (primeiro a subir o Trombetas).	Os religiosos descem 15 tribos do Trombetas. Relatório da viagem ao rio.
1787	Martinho de Souza e Albuquerque ordena uma expedição de reconhecimento ao rio Trombetas.	Expedição resulta em fracasso por causa de febres que atacaram a equipe.
1799	Francisco José Rodrigues Barata.	Diário de viagem realizada até a colônia de Siruname.
1838	Robert Schomburgk	Estudo Geográfico e Etnográfico das cabeceiras do rio Trombetas.
1854	F. Parahybuna dos Reis (por solicitação da Companhia do Amazonas).	Observações cuidadosas sobre a navegação do Trombetas.
1855	Expedição comandada por João Maximiano de Souza.	Expedição dirigida à captura de quilombos.

Quadro 1 (continuação)

Ano	Expedicionário	Objetivos e/ou Resultados
1862	Thomas Antônio de Aquino.	Expedição sobre Cuminá.
1865	Aureliano Cândido Tavares Bastos.	Estudo Econômico e Geopolítico do Vale do Amazonas, Visitou Óbitos e e fez anotações sobre o rio Trombetas. Escreveu “O Vale do Amazonas”.
1868	Manoel Valente do Couto (talvez acompanhado de frei Carmelo Mazzarino) instruído e financiado pela Câmara Municipal de Óbidos.	No seu relatório final deteve-se sobre as lavouras dos quilombos.
1871	Domingos Soares Ferreira Penna.	Estudo Geográfico e Econômico. Obras completas publicadas Conselho Estadual de Cultura em 1973.
1871	Orville A. Derby.	Estudo Geofísico, Geográfico e Etnográfico do Rio Trombetas, publicado no Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldin em 1896.
1870/1872	Charles F. Hartt.	Estudo de Geografia Física. “Contos sobre as Tartarugas”, publicado pelo Museu Paraense Emílio Goeldin 1896.
1873	Francisco Bernardido de Souza.	Escreveu a Comissão do Madeira, Pará e Amazonas em 1874.
1875	João Barbosa Rodrigues.	Realizou uma expedição e escreveu “Exploração e Estudo do Vale do Rio Amazonas”, publicado pela Tipografia Nacional.
1875	João Maximiano de Sousa	Escreve no Jornal Amazonas um artigo intitulado “Uma Viagem do Rio Trombetas”.
s/d	Spruce	Expedição até a cachoeira porteira do Tronco - rio Cuminá.
1877	Padre Nicolino Pereira Souza	Realizou três expedições no Cuminá. Diário publicado na Revista de Estudos Paraenses em 1894.
1878	Padre Nicolino Pereira Souza	Idem.
1888	Padre Nicolino Pereira Souza	Idem.
1890	Antônio Manuel Gonçalves Tocantins (procura os campos da guiana brasileira apoiado pelos fazendeiros de Óbidos).	Expedição no Cuminá – publicação na Revista de Estudos Paraenses.
1894	Lourenç Valente do Couto	Comunicação de Óbidos com outras cidades próximas.
1895	Paul Le Cointe	Exploração do rio Ariramba, afluente da margem esquerda do Baixo Erepecurú.
1899	Otille e Henri Coudreau.	Realizam expedições no Trombetas e Cuminá – estudo geográfico e etnográfico do Médio e Alto Trombetas no Cuminá, Mapuera e Curuá, publicado em Paris.

Apesar de tais fatos, apresentados em ordem cronológica, eles não pretendem compor “época” ou “continuidade” das informações (FARIAS JÚNIOR, 2016, p.57), uma vez que as ocorrências e registros acadêmicos são heterogêneos e os financiamentos e objetivos são diferentes. Há uma linha muito tênue entre a narrativa de naturalista e a narrativa de missionário. Enquanto o naturalista dá ênfase aos recursos naturais, plantas e animais; o missionário aponta de maneira mais densa para a organização social do grupo e a relação entre sagrado e profano.

Considerações Finais

A leitura de diferentes fontes histórias; de diferentes gêneros, possibilita reconstruir as formas de classificação sobre os agentes sociais atualmente autodefinidos enquanto “quilombolas”, tais como: “mocambeiros”, “mocambistas”, “quilombolas”, pretos fugidos. Vale ressaltar que essas classificações são categorias impostas pelo *outro*, embora isso permita, de certa forma, traçar um retrato dessas múltiplas designações, via de regra, atribuídas a esses agentes sociais que hoje têm o direito da autoidentificação.

Além desse quadro que comporta fatos históricos, as narrativas contribuem para localizar e conectar o pesquisador a seu objeto, ao passo que as informações dos viajantes podem ser desveladas de forma negativa ou positiva em uma situação de campo, ao tempo em que permite revelar um pensamento de uma época.

Qual o olhar do “outro” sobre os quilombolas nesse período? Como, por exemplo, associar preconceituosamente os quilombolas à ideia de perigo, preguiça e malfeitores. Esse é um pensamento de época, em que, por via do estigma, associa-se o negro à submissão ao trabalho em detrimento do poder de mando do homem branco. Toda e qualquer situação diferente a esse imaginário era visto com estereótipos negativos. Daí a importância de uma leitura contextualizada em épocas pretéritas para entender a origem de certos estereótipos de designação para negros, índios, caboclos, entre outros.

Não obstante isso, a leitura das fontes documentais, mais precisamente das crônicas de viagens, não deve ser tratada como uma verdade inquestionável. Por isso, faz-se necessário uma leitura relativista; criteriosamente detalhada de fontes consultadas, de modo a compreender as razões cognitivas que dão vida à forma como a realidade é encarada, interpretada.

REFERÊNCIAS

ACEVEDO, Marin, R.E; CASTRO, E. **Negros do Trombetas: guardiões das matas e dos rios**. Belém: CEJU/UFPA-NAEA, 1998.

- ALMEIDA, A. W. B. D. Os quilombos e as novas etnia. In: O'DWYER, E. C. **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV/ Associação Brasileira de Antropologia, 2002. p. 43-82.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de Almeida. **Antropologia dos Archivos da Amazônia**. Rio de Janeiro: Casa 8, 2008.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. **Quilombos e as Novas Etnias**. Manaus: UEA Edições, 2011.
- BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: (ORG), T. L. **O guru, o iniciador e** BOURDIEU, Pierre. O campo científico. In: ORTIZ, Renato (Org). **A sociologia de Pierre Bourdieu**. Trad. Paula Montero. São Paulo: Olho d'Água, 2003.
- COUDREAU, M.-O. **Voyage au Trombetas - 7 Août 1899-25 Novembre 1899 (D'après des notes del carnet d'Henri Coudreau)**. Paris: A. Lahure, Imprimeur-Éditeur, 1900.
- DERBY, O. A. O rio Trombetas. **Boletim do Museu Paraense de História Natural e Ethnographia**, Belém, Tomo II, 1898. 366-382.
- FARIAS JÚNIOR, **MEGAPROJETOS INCONCLUDENTES E TERRITÓRIOS CONQUISTADOS: diferentes processos sociais de territorialização da comunidade quilombola de Cachoeira Porteira, Oriximiná, Pará**. Tese, 2016.
- FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.
- MARÍN, Rosa Acevedo; CASTRO, Edna. **Negros do Trombetas: Guardiães de Matas e Rios**. 2 ed. Belém: Cejup/UFPA-NAEA, 1998.
- O'DWYER, Eliane Cantarino. (Org.). **Quilombos identidade e territorialidade**. Rio de Janeiro: FGV, 2012.
- O'DWYER, E. C. Os quilombos do Trombetas e do Erepecuru-Cuminã. In: (ORG), E. C. O. **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: FGV, 2002. p. 255-280.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. **Elementos para uma sociologia dos viajantes**. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1983.

O PLANO BRASIL SEM MISÉRIA EM MANACAPURU E COARI-AM: POLÍTICAS PÚBLICAS EDUCACIONAIS

Beatriz Valentim Xavier¹

Resumo

O intuito de destacar como é oferecida a educação nas escolas nas cidades de Manacapuru e Coari (AM) são as principais características que colaboram para a formação social desses lugares, posto que ajuda a mostrar as condições que são aplicadas enquanto a participação do governo, no sentido econômico e social nessas cidades. Introduzir a questão das rendas do petróleo serve para evidenciar pontos negativos e positivos que tendem a ajudar a construir o espaço dessas comunidades. O objetivo é identificar a participação das chamadas rendas do petróleo, em particular, dos *royalties* no orçamento público municipal tendo em vista a gestão municipal em serviços voltados à educação desses municípios.

Palavras-chave: Cidade, educação, finanças públicas.

Abstract

The intent of highlighting how school education is offered in Manacapuru and Coari cities, located in Amazonas state, are the main characteristics that contribute to the social formation of these places, since they help to show the conditions that are applied while the participation of the government, in the Economic and social sense in these cities. Introducing the issue of oil revenues serves to highlight the negative and positive points that tend to help build the space of these communities. The objective is to identify the participation of so-called oil revenues, in particular, royalties in the municipal public budget in view of municipal management in services aimed to the education of these municipalities.

Key-Words: City, education, public finance.

¹ Graduanda em Ciências Sociais na Universidade Federal do Amazonas (UFAM)
Email: bia_valentim18@hotmail.com

Introdução

Pontos em destaque como a educação nas escolas, que são oferecidos nas cidades de Manacapuru e Coari, são as principais características que contribuíram para a formação social desses lugares, posto que ajuda a mostrar as condições que são aplicadas enquanto a participação do governo, no sentido econômico e social nessas cidades. Introduzir a questão das rendas do petróleo serve para evidenciar pontos negativos e positivos que tendem a ajudar ou não a construir o espaço dessas comunidades.

A importância de necessidades básicas como educação, saúde, infraestrutura urbana de transporte, comunicação, saneamento etc. é compartilhada entre estas duas cidades. As rendas do petróleo aparecem diante dessas demandas como alternativa de solução. Juntas ajudam a construir a formação social e profissional para os indivíduos que habitam estes locais.

Este trabalho tem como um dos objetivos principais discutir uma questão que se apresenta em escala nacional, uma vez que os repasses dos *royalties* para a educação no Brasil vem a ser assim especificado a partir de legislação de 2010 e 2013. A pesquisa vem tratar sobre a destinação dos 75% dos royalties previstos para serem destinados para a educação e 25% para a saúde. Isso se permitiu após a aprovação da lei nº 12.858/2013. Em relação ao Fundo Social do pré-sal, o texto da Lei 12.351/2010 prevê que 50% dos recursos sejam destinados para a educação, até que sejam atingidas as metas do Plano Nacional de Educação (PNE).

Isso contrasta com os repasses para os municípios do Amazonas, destacando Manacapuru e Coari. Ou seja, paralelo a isso, os referidos municípios têm repasses diretos a título de royalties. No município de Coari, de acordo com o portal da Transparência, em 2013 foram repassados mais de 80 milhões de reais. Já em Manacapuru foram repassados mais de 400 milhões oriundos dos royalties.

1. O papel dos royalties em Coari e Manacapuru – AM.

Segundo os dados da Agência Nacional do Petróleo, Gás Natural e Bicomcombustíveis (ANP), os repasses de *royalties*² sobre a produção de petróleo e gás natural para o Amazonas e municípios que fazem parte do rateio diminuíram até 44% nos primeiros meses de 2015. Já Coari foi o orçamento que teve a maior queda. Coari, a 363 quilômetros a oeste de Manaus, é o município que recebe o maior volume em royalties no Amazonas e que apresentou a maior queda nos valores também, 44%. Em fevereiro do ano passado, o município recebeu R\$ 6,9 milhões, enquanto no mesmo mês desse ano foram repassados R\$ 3,8 milhões.

2 No Brasil são pagos ao governo, por exemplo, pela extração de recursos como carvão mineral, petróleo, gás natural e outros.

No acumulado dos dois primeiros meses de 2015, percebe-se que Coari arrecadou R\$ 8,7 milhões, R\$ 4,4 milhões a menos que no mesmo período de 2014. Entre as rendas do petróleo, tendo em destaque os municípios beneficiários de montantes dos royalties registrados pela ANP, observa-se uma concentração espacial da riqueza pública no interior das regiões petrolíferas. Dos 62 municípios do estado do Amazonas, somente 19 recebem repasses diretamente da ANP.

Duas leis revelam relativa atenção ao cumprimento das metas do Plano Nacional de Educação. A primeira é a Lei Nº 12.351, de 22 de dezembro de 2010, que “Dispõe sobre a exploração e a produção de petróleo, de gás natural e de outros hidrocarbonetos fluidos, sob o regime de partilha de produção, em áreas do pré-sal e em áreas estratégicas; cria o Fundo Social - FS e dispõe sobre sua estrutura e fontes de recursos; altera dispositivos da Lei no 9.478, de 6 de agosto de 1997; e dá outras providências.” A segunda é a Lei Nº 12.858, de 9 de setembro de 2013, que “Dispõe sobre a destinação para as áreas de educação e saúde de parcela da participação no resultado ou da compensação financeira pela exploração de petróleo e gás natural, com a finalidade de cumprimento da meta prevista no inciso VI do caput do art. 214 e no art. 196 da Constituição Federal; altera a Lei nº 7.990, de 28 de dezembro de 1989; e dá outras providências.”

Segundo os dados da (ANP), os repasses de *royalties* sobre a produção de petróleo e gás natural para o Amazonas e municípios que fazem parte do rateio diminuíram até 44% nos primeiros meses de 2015. Já em Coari, foi o município que teve a maior queda. Coari, a 363 quilômetros a oeste de Manaus, é o município que recebe o maior volume em royalties no Amazonas e que apresentou a maior queda nos valores também, 44%. E segundo a própria ANP, a distribuição dos royalties considera os municípios atravessados ou às margens dos Rios Solimões e Amazonas, situados de modo a serem afetados pelas operações de embarque e desembarque de petróleo, gás natural e outros hidrocarbonetos fluidos, no caso, a jusante das instalações fluviais de Coari e Manaus. (SANTANA, 2014).

Vejamos alguns dos repasses de royalties em 2010 para alguns municípios do Amazonas, segundo a ANP.

	MUNICÍPIOS	VALOR
	AMAZONAS TOTAL	61.304.831,76
1	COARI	46.084.817,45
2	MANAUS	14.064.830,21
3	TEFÉ	153.704,41
4	AUTAZES	86.726,84
5	CAREIRO DA VÁRZEA	86.726,84

	MUNICÍPIOS	VALOR
6	IRANDUBA	86.726,84
7	ITACOATIARA	86.726,84
8	ITAPIRANGA	86.726,84
9	PARINTINS	86.726,84
10	SILVES	86.726,84
11	URUCARÁ	86.726,84
12	URUCURITUBA	86.726,84
13	ANAMÃ	31.562,59
14	ANORI	31.562,59
15	BERURI	31.562,59
16	CAREIRO	31.562,59
17	CODAJÁS	31.562,59
18	MANACAPURU	31.562,59
19	MANAQUIRI	31.562,59

Fonte: Repasses de Royalties para municípios do Amazonas, 2010. ANP.

O caso de Coari se sobressai devido ao maior montante recebido, além do peso (25,8%) que as rendas do petróleo representam frente à Receita Total, que em 2010 foi de R\$ 178.577.383,37, para uma população de 73.475 habitantes, uma receita per capita de R\$ 2.430,45. As finanças públicas municipais são impactadas pelos royalties. A participação dos royalties destaca-se frente às rendas do petróleo. Enquanto que Manacapuru mais uma vez recebeu menos que Coari em relação aos royalties.

2. Os Royalties no incentivo à educação

O artigo chamado “Rendas do Petróleo no Brasil: Alguns Aspectos Fiscais e Federativos” escrito por José Roberto Rodrigues e Afonso Sérgio Wulff Gobetti (2008), vem mostrar como os royalties são aplicados no Brasil. Nesse cenário, quando se abre um amplo debate sobre o rearranjo institucional dessa matéria, o artigo procura contribuir com alternativas para o novo rateio dos royalties (inclusive simulando os efeitos das eventuais alterações) e diretrizes gerais para uma nova institucionalidade fiscal e federativa. Um ponto de partida é examinar o destino já dado às presentes receitas e discutir os princípios que devem nortear as regras de distribuição e aplicação das rendas do petróleo.

Esse debate não pode girar apenas em torno do pretense direito natural (ou constitucional) de propriedade das distintas esferas de governo sobre as jazidas de petróleo, mas deve se pautar pelo princípio da justiça entre gerações proposto por Hartwick (1977). O ideal é que as decisões de políticas públicas em torno

da matéria tenham por objetivo básico proporcionar às gerações futuras uma compensação pela exploração presente de um recurso exaurível, o que pode ser feito sob diversas formas de poupança e investimento. (RODRIGUES e GOBETTI, 2008, p 233).

Este estudo toma como ponto de partida um diagnóstico sobre a forma como os *royalties* têm sido distribuídos e aplicados no Brasil. Indicadores apontam que a atual forma de rateio dos recursos não atende a qualquer objetivo de justiça intergeracional e gera um excesso de recursos em algumas unidades locais de governo, induzindo ao desperdício. Em 1969, quando foi descoberto petróleo em mar, o governo federal passou a se apropriar sozinho dos *royalties* referentes à extração na plataforma continental (mar). Assim, os *royalties* de terra ficavam com estados e municípios, e os de mar, somente com a União. Essa situação prolongou-se até o final de 1985, quando a Lei 7.453 criou uma regra de repartição dos *royalties* do mar com estados e municípios. A receita proveniente da alíquota básica de 5%, por exemplo, é dividida de uma forma diferente da receita da alíquota excedente, e essas diferenças se expressam não apenas na repartição entre as esferas de governo, como também entre os entes de uma mesma esfera.

Este contexto encontra na cidade um espaço para o debate, em especial, quando se investiga as políticas em prol do desenvolvimento social e urbano. Lefebvre em sua obra “O direito à cidade”, discursa acerca de uma espécie de reflexão histórica sobre a realidade urbana, afirmando que a mesma vem reconhecendo novas necessidades de investigação que dão abertura e redefinem um novo escopo ao que ele chama de “*Ciência da Cidade*”.

Uma ciência analítica da cidade, necessária, está hoje ainda em esboço. Conceitos e teorias, no começo de sua elaboração, só podem avançar com a realidade urbana em formação, com a práxis (prática social) da sociedade urbana. (LEFEBVRE, 1969).

É também abordado à necessidade da inserção de um suporte social e de forças políticas que impulsionem a ciência da cidade a uma atuação mais incisiva e direta. O autor sustenta a ideia de que a classe trabalhadora seria o “componente chave” no processo de transformação do espaço urbano, pois, conforme ele, a classe operaria é a única capaz de por fim a uma segregação dirigida essencialmente contra o direito à cidade, defendido por Lefebvre, se confunde com o próprio direito à vida, e por isso mesmo independe de seu reconhecimento como membro “natural” ou não de certo espaço. O autor reivindica uma integral cidadania a todos os habitantes de uma determinada cidade, seja ela qual for sendo este reconhecimento formal ou não formal. Inseridos no Plano Brasil Sem Miséria está o universo do programa Bolsa Família.

Segundo o portal da Caixa Econômica Federal, o público alvo do Programa Bolsa Família e foi criado em 2003 é de famílias em situação de pobreza ou extrema pobreza. O principal objetivo deste programa é ajudar famílias em situação de pobreza ou extrema pobreza a garantirem o mínimo de direitos humanos. O valor deste benefício é de R\$ 77,00 mensais, independentemente da composição e do número de membros do grupo familiar, um ponto deste programa é combater a fome e incentivar a segurança alimentar e nutricional, promover o acesso à rede de serviços públicos como saúde, educação e assistência social. Algumas condições são impostas para as famílias que recebem este benefício, elas assumem o compromisso de manter todos os seus membros acompanhados pelas áreas da saúde e educação, tais compromissos são chamados de condicionalidades e fazem parte das regras para permanecer no Programa desenvolvido pelo governo federal.

Município – quantidade de beneficiados do Programa Bolsa Família³ em 2014.

Aqui podemos observar a quantidade de famílias que são beneficiados em Coari e Manacapuru. Em Coari são 10.024 beneficiados, já em Manacapuru são 10.793.

Entretanto, tendo como foco a industrialização, pode-se verificar a condição do desenvolvimento das políticas públicas, é possível por meio deste assunto, verificar também a condição da infraestrutura e desempenho de escolas brasileiras. Como consta na obra “Infraestrutura social e urbana no Brasil: subsídios para uma agenda de pesquisa e formulação de políticas públicas” do IPEA, publicada em 2010.

Pouco mais da metade dos alunos conclui o ensino fundamental. Apenas 43% de jovens entre 15 e 17 anos frequenta o ensino médio e outra parcela expressiva ainda permanece no ensino fundamental, agravando a defasagem escolar no último nível da educação básica”. (IPEA, 2010, p. 151).

TABELA -Quantidade de beneficiados do programa bolsa família - Coari e Manacapuru, Dez. 2014.

Municípios	Quantidade de beneficiados
Coari	10.024
Manacapuru	10.793

FONTE: Caixa Econômica Federal. Arquivo de beneficiários de Dezembro de 2014. Disponível em: www.beneficiosociais.caixa.gov.br. Acesso em: 30/01/2015. Organização: SILVA, Milena e SANTANA, Paola. 2015

3 Analisar as políticas públicas educacionais é essencial para compreender como o setor educacional é aplicado no Brasil, tendo em vista que tanto as rendas do petróleo quanto o programa do Plano Brasil sem miséria está inserida no modo como são dados os orçamento municipais. Enfatizando a participação do governo municipal, estadual e federal nos serviços voltados à educação.

Segundo o IPEA, além da formação dos professores, a infraestrutura das escolas também precisa de reforço, para que possam melhorar o incentivo para que os jovens passem a frequentar escolas de qualidade, como a melhoria de prédios e instalações adequadas, existência de biblioteca escolar, espaços esportivos e laboratórios, acesso aos livros didáticos, materiais de leitura e pedagógicos, relação adequada entre número de alunos e professor na sala de aula e maior tempo efetivo de aula, essas implantações ajudariam no desempenho dos alunos. O que podemos entender sobre infraestrutura básica na escola, é a existência do fornecimento de energia elétrica, água e esgoto sanitário, bem como a existência de sanitário na escola. Mas segundo o IPEA, esse tipo de infraestrutura, não faz muito sentido nos países desenvolvidos, pois não é entendida como um fator relevante para se analisar a eficácia escolar.

No Brasil, tanto a produção de gás, quanto a de petróleo cresceram, apesar dos avanços no desenvolvimento, a educação mostrou-se bem lenta nesta situação. Exemplo disso, é que mostra o IDHM 2013 (Índice de Desenvolvimento Humano Municipal), apesar do progresso, o mesmo apontou o marcador de educação que ficou abaixo do de saúde (expectativa de vida) e o de renda, outros dois sub índices que compõem o indicador, compilado a partir de dados dos censos demográficos do IBGE de 2010. Compilados em 2014 e 2015, o IDHM⁴ divulgou as listas das vinte regiões metropolitanas do Brasil, sendo que a primeira colocada foi a Região Metropolitana de São Paulo com 0,794. As áreas foram analisadas pelo PNUD e de acordo com o IDHM quanto mais perto de 1 for a escala, melhor será o desempenho. Os dados são referentes ao Censo do IBGE de 2010. Manaus aparece em 19^o lugar, com 0,720. No caso dos IDH dos municípios de Coari e Manacapuru, os piores resultados são os de educação, quando comprado com o de longevidade e de renda ao longo dos anos de 1991, 2000 e 2010.

De acordo com o que consta nas primeiras metas do PNE, era a universalização até o ano de 2016, a educação infantil na pré-escola para as crianças de 4 (quatro) a 5 (cinco) anos de idade e ampliar a oferta de educação infantil em creches de forma a atender, no mínimo, 50% (cinquenta por cento) das crianças de até 3 (três) anos até o

Tabela – Índice de Desenvolvimento Humano - Municipal, 1991, 2000 e 2010 em sete Municípios do Amazonas

Município	IDHM_Educação			IDHM_Longevidade			IDHM_Renda		
	1991	2000	2010	1991	2000	2010	1991	2000	2010
Coari	0,11	0,17	0,43	0,62	0,70	0,78	0,47	0,48	0,61
Manacapuru	0,13	0,23	0,48	0,61	0,69	0,80	0,51	0,52	0,60

Fonte: PNUD. Atlas IDH-M Brasil. Disponível em: <http://www.pnud.org.br/atlas.org>. SANTANA, P. V.

⁴ Pode-se observar que dentre as três categorias apresentadas em Manacapuru e Coari, a que mais avançou nos anos de 1991, 2000 e 2010 foi a taxa de Longevidade.

final da vigência deste PNE; a realização de programas nacionais de construção e reestruturação de escolas, visando à expansão e à melhoria da rede física de escolas públicas de educação infantil; articulando a oferta de matrículas gratuitas em creches; promovendo a formação iniciada e continuada dos profissionais da educação infantil; estimular a articulação entre pós-graduação, núcleos de pesquisa e cursos de formação para profissionais da educação, de modo a garantir a elaboração de currículos e propostas pedagógicas que incorporem os avanços de pesquisas ligadas ao processo de ensino-aprendizagem e às teorias educacionais no atendimento da população de 0 (zero) a 5 (cinco) anos e entre várias outras metas colocadas neste plano.

A transformação de espaços urbanos destaca as relações entre Estado, empresas e cidades. Um dos principais elos está ligado aos recursos provenientes das chamadas rendas do petróleo e gás natural. O espaço urbano amazonense como debatido neste texto, estaria em sendo produzido sem que se construam cidades planejadas. (SANTANA, 2015).

Pelo trabalho de campo ⁵realizado em julho de 2016 Coari, foi constatado 15 bairros na zona urbana. Alguns destes bairros não contêm escolas municipais, esta-

Tabela- ¹Escolas por bairro da zona urbana de Coari – Org. XAVIER, Beatriz e SANTANA, Paola. Coari, 23.07.2016.

Bairros zona urbana	Escolas Municipais	Escolas Estaduais	Creches
1- Centro	0	2	0
2- Taua Mirim	0	1	0
3- Espírito Santo	0	1	0
4- Urucu	0	2	1
5- Nazaré Pinheiro	0	0	0
6- Ciganópolis	1	0	1
7- União	1	0	0
8- Santa Efigênia	0	1	0
9- Duque de Caxias	0	2	0
10- Chagas Aguiar	0	2	0
11- Santa Helena	0	2	0
12- Grande Vitória	0	0	0
13- Liberdade	0	0	0
14- Pera	3	0	0
15- Itamarati	2	1	0

1 Tabela construída a partir de dados primários. (2016)

⁵ Foram cerca de quatro dias em campo, visto que nos deslocamos (eu e minha orientadora) de Manaus a Coari por cerca de um dia. Durante o trabalho fui à todos os bairros da zona urbana de Coari para me certificar a cerca da presença das escolas, analisando sua infraestrutura. Porém devido aos finais de semana, quando pude realizar o campo, não pude conversar com alunos ou responsáveis pelas instituições encontradas.

duais e creches, uns tem menos de 10 anos e ainda não estão registrados como bairro legalmente.

De acordo com o informante da SEMED (Secretaria Municipal de Educação) que nos ajudou a encontrar todas as escolas da zona urbana, nos repassou que praticamente todas as escolas estaduais estão em reforma. Ao longo do trabalho em campo, encontramos pelo menos 3 creches com obras não terminadas. Foram constadas 21 escolas, incluindo municipais e estaduais, localizadas 2 creches e um Centro Educacional de Tempo Integral (CETI).

Durante o campo também podemos visitar a Secretaria Municipal de Educação (SEMED), onde podemos ter acesso à muitas informações a respeito da situação da educação de Coari. Uma das questões feitas ao informante da SEMED⁶ foi a respeito do financiamento da educação. Segundo ele, a maioria do financiamento sai pelo Fundo de Manutenção e Desenvolvimento da Educação Básica e de Valorização dos Profissionais de Educação (Fundeb). Sobre os recursos dos royalties, o informante nos esclareceu que não se podem repassar tais recursos para a educação municipal, somente para infraestruturas, como por exemplo, as bombas de água. Os recursos da educação são oriundos dos convênios compartilhados tanto municipal como federal, por exemplo, o transporte escolar (ônibus e lanchas), ar condicionado e outros.

O Plano Municipal de Educação aprovado por volta de 2015 tem como objetivo trazer e melhorar o setor educacional em Coari, citado pelo informante. Esse Plano é umas das principais maneiras de lutar para mais investimentos públicos para a educação no município, já que, apesar dos recursos que Coari tem, não se vê tanto investimento nas escolas. Ele citou outros fatores como as escolas de zona rural, que devido aos problemas da cheia e às vezes da seca, os alunos não frequentam a escola, outros já precisam se deslocar para a cidade para estudar. Por isso uma das metas construídas para que as aulas não sejam interditadas, são as escolas flutuantes nas zonas rurais.

Considerações Finais

Um dos principais objetivos neste trabalho foi de investigar a partilha das rendas do petróleo, iniciando pela compreensão de como a renda do petróleo é recebida por cada um dos orçamentos municipais referidos. Por outro lado interessou situar as condições da educação nos municípios de Coari e Manacapuru. O Programa Bolsa família que constitui incentivo ao setor educacional, sobre as condicionalidades dadas pelo governo às famílias em condições para participar do benefício, de forma que as crianças e os adolescentes precisam cumprir frequência na escolar. Para tanto, é essencial que o governo avalie seus índices escolares, enquanto desenvolvimento

6 Contatei apenas os serviços voltados para os investimentos municipais, apesar de também analisar as escolas estaduais, o foco central do trabalho é voltado para o orçamento municipal de Coari e Manacapuru.

do aluno dentro da escola e o valor pago às famílias vêm aí de alguma forma ajudar na formação dos jovens.

No que diz respeito aos serviços de educação nas cidades de Coari e Manacapuru, podemos afirmar que os números de estabelecimentos educacionais aparecem equilibrados. Mas já sabemos que Coari recebe bem mais do que Manacapuru a título de rendas do petróleo, que parte poderia ser investida em educação. No Entanto, é possível perceber que tanto recurso foi repassado para esses municípios que se percebe a diferença encontrada na educação ou talvez pouco se tenha mudado no que se diz em relação as metas do PNE que no qual sua principal meta é a universalização da educação infantil na pré-escola para as crianças de 4 (quatro) a 5 (cinco) anos de idade e a ampliação da oferta de educação infantil em creches de forma a atender, no mínimo, 50% (cinquenta por cento) das crianças de até 3 (três) anos.

Referências

- AFONSO, J. R. R., e GOBETTI, S. W. *Rendas do petróleo no Brasil: Alguns aspectos fiscais e federativos*. Revista do BNDES. Rio de Janeiro, v. 15, n. 30, p. 231-269, dez.2008.
- ALEAM. *Aprovada lei que destina 60% dos royalties do petróleo para a educação*. Manaus, dezembro de 2014. Disponível em: <http://www.ale.am.gov.br/2014/12/18/aprovada-lei-que-destina-60-dos-royalties-do-petroleo-para-a-educacao/> Acesso em: 02/09/2015
- BRASIL. Caixa Econômica Federal. Arquivo de beneficiários de Dezembro de 2014. Disponível em: www.beneficiosociais.caixa.gov.br. Acesso em: 30/01/2015. Organização: SILVA, Milena e SANTANA, Paola. 2015
- BRASIL. Ipea. *Infraestrutura das Escolas Brasileiras e Desempenho Escolar*. Ipea. *Infraestrutura social e urbana no Brasil : subsídios para uma agenda de pesquisa e formulação de políticas públicas*. Brasília, 2010. pp. 151 a 193
- BRASIL. Ministério da Educação, Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais – INEP – Censo Educacional 2012. Atribui-se zeros aos valores dos municípios onde não há ocorrência da variável. Disponível em: www.cidades.ibge.gov.br. Acesso em 23/ 05/ 2015.Org. SILVA, Milena e SANTANA, Paola.
- BRASIL. Portal Brasil, *Fazenda garante repasses para Bolsa Família*. Junho de 2015. Disponível em: <http://www.brasil.gov.br/economia-e-emprego/2015/06/ministerio-da-fazenda-garante-repasses-para-bolsa-familia> Acesso em: 26/08/2015
- BRASIL. Portal da Transparência. *Despesas royalties 2013, Coari*. Disponível em: <http://www.portaldatransparencia.gov.br/PortalTransparenciaListaAcoes.asp?Exercicio=2013&SelecaoUF=1&SiglaUF=AM&CodMun=0225&Pagina=3> . Acesso em: 04/08/2015

- FILHO, Naercio Aquino Menezes. *A Evolução da Educação no Brasil e seu Impacto no Mercado de Trabalho*. Departamento de Economia Universidade de São Paulo. Março de 2001. Acesso em: 17/11/2014
- GIVISIEZ, Gustavo Henrique Naves e OLIVEIRA, Elzira Lúcia de. *Royalties do petróleo e educação: análise da eficiência da alocação*. Disponível em: http://www.abep.nepo.unicamp.br/encontro2008/docspdf/ABEP2008_1213.pdf Acesso em: 17/08/2015
- LEFEBVRE, Henri. *O Direito à Cidade*. Tradução de Rubens Frias. Primeira Edição, Editora Moraes, São Paulo. 1991.
- PEÑARANDA, Tayná Castro e MELO, Lucilene Ferreira de. *POR UMA ANÁLISE CRÍTICA: a educação no estado do Amazonas e o Plano Nacional de Educação (PNE 2001-2010)*. Universidade Federal do Amazonas –UFAM. Disponível em: http://www.joinpp.ufma.br/jornadas/joinpp2011/CdVjornada/JORNADA_EIXO_2011/IMPASSES_E_DESAFIOS_DAS_POLITICAS_DE_EDUCACAO/POR_UMA_ANALISE_CRITICA.pdf Acesso em: 31/08/2015
- SANTANA, Paola Verri de, VII Amazonas, Grandes Projetos e Recursos Naturais Congresso Brasileiro de geógrafos - 2014. p 3 a 11. Disponível em: http://www.cbg2014.agb.org.br/resources/anais/1/1404142949_ARQUIVO_SANTANA,P.V.-AGB--2014-completofinal.pdf. Acesso em: 11/08/2015
- SANTANA, Paola Verri de. *As corporações e o espaço urbano amazonense*. SCHOR, Tatiana e SANTANA, Paola (orgs). *Dinâmica urbana na Amazônia Brasileira*. Manaus, 2015. Pp 13-39
- SOUZA, José dos Santos. *Trabalho, Educação e Política na Sociedade de classe*. SOUZA, José dos Santos. *Trabalho, Educação e Sindicalismo no Brasil: Anos 90*. Capinas-SP, autores associados, 2002. pp.15-72

ANTROPOLOGIA DA PERFORMANCE: O REAL IMAGINADO COM O IMAGINÁRIO NO PROCESSO CRIATIVO NA CONSTRUÇÃO DA PERFORMANCE MÒ(O) NÓHSÊ

Luiz Davi Vieira Gonçalves¹

Humberto Issao Sueyoshi²

Wagner de Oliveira Bomfim Junior³

A antropologia se reinventa a cada dia com múltiplas faces e se coloca a todo instante em interface com diversas áreas do conhecimento, destaque para este ensaio performativo a relação com a Arte; especificamente com o Teatro Performativo. A performance com sua linguagem múltipla aparece como um dos caminhos para nos conduzir ao entendimento e construção do outro, ou, pelo menos, uma forte fundamentação reflexiva acerca do hibridismo antropológico e teatral. Antropologia da Performance, surge de forma profícua para diversos estudiosos como mediadora desta convergência entre teatro e antropologia a partir da parceria entre o antropólogo Victor Turner e o diretor de teatro Richard Schechner. Sobretudo, nos tempos atuais diversos pesquisadores e núcleos de pesquisas se dedicam a esse caminho.

Tomando o caminho da escrita performativa ofereço ao leitor o texto em formato de imagem com o objetivo de coadunar o real imaginado (do ator) com o imaginário (da performance e do próprio leitor). A base para essa reflexão é o processo

1 Professor Assistente do Curso de Teatro da Universidade do Estado do Amazonas. Doutorando em Antropologia Social pela Universidade Federal do Amazonas. Líder do diretório de pesquisa: TABIHUNI/CNPQ/UEA e Pesquisador do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia Brasil Plural – Manaus. E, membro pesquisador do diretório de pesquisa ÍMAN - Imagem, Mito e Imaginário nas Artes da Cena. E também, do Maracá: Grupo de Pesquisas sobre Arte, Cultura e Sociedade.

2 Doutorando em Teoria e Prática do Teatro pela Universidade de São Paulo (ECA-USP), Mestre em Teoria e Prática do teatro pela ECA-USP com a Dissertação de mestrado: Construção de bases metódicas e protocolos para uma pesquisa em Artes Cênicas - Rumo ao Lírico, orientado pela Profa. Dra. Sílvia Fernandes da Silva Telesi. Possui graduação em Comunicação das Artes do Corpo pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2004) em Performance e Teatro e graduação em Direção Teatral pela Universidade de São Paulo (2007).

3 Fotografo, Mestrando em Sociologia, Bacharel em direito, formado pela Universidade do Estado do Amazonas (UEA). Desenvolveu durante a graduação pesquisas no âmbito da sociologia jurídica, teoria da educação, difusão de conhecimentos jurídicos e simbolismo no âmbito jurídico.



criativo da performance MÓ(o)nóhse, uma construção realizada pelo Núcleo de Pesquisa e Experimentações das Teatralidades Contemporâneas e suas Interfaces Pedagógicas: TABIHUNI/CNPq/UEA que atua na cidade de Manaus com intervenções artísticas, performances-art e eventos científicos ligado ao estudo da Antropologia da Performance e processos criativos.

Schechner (2011 p. 29) salienta que o ato de realizar performance pode ser entendido em relação as noções elementares como as flexões verbais: *sendo, fazendo, mostrar fazendo e explicar “mostrar fazendo”*. Estas noções serão úteis para dar prosseguimento às provocações estéticas que este ensaio performativo apresenta.

A performance MÓ(o)nóhse aqui em destaque, teve como objetivo a busca do eu interior de cada performer presente no grupo. Cada membro conduzia aos ensaios suas reflexões sobre mundo a sua volta e as colocavam em diálogo com as atividades de criação; essa por sua vez eram expressadas em locais abertos com transeuntes lançando olhares ao acontecimento – novamente o imaginário sobre o real imaginado. Assim o processo criativo se desenvolvia mediante o encontro do eu interior.

Portando, oferecemos ao leitor, talvez espectador, talvez apenas um curioso, o pouco do caminho imagético que o grupo percorreu na construção de obra artística pautada em leituras do campo da antropologia e do teatro.

















Referências Bibliográficas

- SCHECHNER, Richard. *Pontos de contato entre o pensamento antropológico e teatral*. In: Cadernos de Campo, São Paulo, n.20, p. 213-336, 2011.
- _____. *Between Theater and Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985.
- _____. *Performance Studies, an introduction*. London and New York: Routledge, 2002.
- TURNER, Victor. *Lunda rites and ceremonies. The occasional papers of the Rhodes-Livingstone Museum*. University of Zambia by Manchester University Press, n. 10, p. 335-388, 1953.
- _____. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petropolis: Vozes, 1974 [1969].
- _____. *From ritual to theatre: the human seriousness of play*. New York: PAJ Publications, 1982.
- _____. *On the edge of the bush: The anthropology of experience*. Tucson: Arizona University press, 1985.
- _____. *The anthropology of performance*. New York: PAJ Publications, 1987.
- _____. *Floresta dos símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: EdUFF, 2005 [1967]. 488 p.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koo-gan. 1973.

Ficha técnica da Performance

Direção: Luiz Davi Vieira e Humberto Issao Sueyoshi

Elenco: Jocê Mendes, Vanessa Bordim, Cleciano Cardoso, Jerferson Bastos, Klidson Cruz, Thais Vasconcelos, Jhonathan Alves,

Figurino: o grupo

Maquiagem: o grupo

Preparação Corporal: O grupo

Fotografia: Wagner de Oliveira

Normas Wamon

Foco e Escopo

- a) Artigos: submissão aberta, avaliado por pares.
- b) Resenhas: submissão aberta.
- c) Traduções: submissão aberta.
- d) Entrevistas: submissão aberta.
- e) Ensaios fotográficos: submissão aberta.
- f) Notícias

Políticas de Seção

a) Os trabalhos submetidos à revista serão avaliados pelos membros da comissão editorial, composta por alunos regulares do PPGAS-UFAM, por alunos de outros PPGAS convidados e um docente do mesmo Programa, a fim de ser verificada a adequação daqueles de acordo com o perfil e a linha editorial da revista.

b) A comissão editorial encaminhará os artigos considerados adequados para pareceristas *ad hoc* de outras instituições de ensino e/ou pesquisa com experiência na temática apresentada no artigo.

c) A decisão pela publicação de ensaios fotográficos, resenhas, traduções e entrevistas submetidas às seleções será de competência exclusivamente da comissão.

d) Os autores assumem total responsabilidade dos trabalhos publicados, isentando totalmente a revista e a comissão editorial.

e) Conceitos e opiniões presentes nos trabalhos publicados não refletem a opinião da revista e/ou da comissão editorial, sendo, portanto, exclusivos do autor.

f) A contribuição deve ser original e inédita, e não está sendo avaliada para publicação por outra revista; caso contrário, deve-se justificar em “Comentários ao Editor”.

Diretrizes para autores

a) Artigo:

Os artigos deverão ser submetidos na plataforma online da revista Wamon, em arquivo no formato RichText (.rtf) ou Word (.doc) com no máximo 2MB. Deve apresentar Título, resumo com 150 palavras e três palavras-chaves separadas por ponto e vírgula, em português e inglês;

Caso o artigo esteja em idioma estrangeiro, devem ser enviados também título, resumo, e palavras-chave em português;

O artigo deve ter no mínimo 15 e máximo 20 páginas (incluindo as referências), fonte times New Roman, tamanho 12, espaçamento 1,5, margem esquerda e direita 2,5cm, superior e inferior 3cm;

As páginas devem ser numeradas na margem inferior direita;

As imagens, tais como gráficos, fotos ou mapas devem ser encaminhados em arquivos separados em formato GIF ou JPG com resolução mínima de 100 dpi e máxima de 300 dpi, na plataforma online da revista Wamon;

b) Traduções

As traduções deverão ser submetidos na plataforma online da revista Wamon, em arquivo no formato RichText(.rtf) ou Word (.doc) com no máximo 2MB.

As traduções devem ser de trabalhos relevantes e ainda não traduzidos para a língua portuguesa. Devem conter título, nome(s) do(s) autor(s) e do(s) tradutor(s), além da cópia da autorização do editor e ou autor para a publicação na revista WAMON. Formatação: fonte times New Roman, tamanho 12, espaçamento 1,5, margem esquerda e direita 2,5cm, superior e inferior 3cm;

c) Resenhas

As resenhas deverão ser submetidas na plataforma online da revista Wamon, em arquivo no formato RichText(.rtf) ou Word (.doc) com no máximo 2MB. Serão aceitas resenhas de livros, documentários, filmes, coletâneas, e outros.

Devem conter referência bibliográfica do trabalho resenhado. As resenhas deverão ter no máximo 08 páginas. Formatação: fonte times New Roman, tamanho 12, espaçamento 1,5, margem esquerda e direita 2,5cm, superior e inferior 3cm;

d) Entrevistas

As entrevistas deverão ser submetidos na plataforma online da revista Wamon, em arquivo no formato RichText(.rtf) ou Word (.doc) com no máximo 2MB

Devem conter o(s) nome(s) do(s) entrevistado(s) e do entrevistador(es), uma breve apresentação e autorização do(s) entrevistado(s) para a publicação na revista WAMON.

Não podem exceder 15 páginas. A entrevista deve ser acompanhada de texto de apresentação com, no máximo, 800 palavras. Formatação: fonte Times New Roman, tamanho 12, espaçamento 1,5, margem esquerda e direita 2,5cm, superior e inferior 3 cm;

e) Ensaio fotográfico

Os ensaios fotográficos devem referir-se a resultados de pesquisa ou outras experiências etnográficas, contendo entre 05 e 10 imagens. Deve ser acompanhado de um

texto de apresentação contendo nome do autor, título em português e tradução para o inglês com no máximo 500 palavras.

As imagens devem ser submetidas na plataforma online da revista Wamon, em baixa resolução para análise. Após a confirmação do aceite, o autor será orientado a encaminhar os arquivos em melhor resolução para publicação final.

As imagens devem apresentar legendas, nome do autor, local e ano da produção.

É necessário envio de autorização de uso das imagens pela revista WAMON sem ônus para o autor.

Normas para citações e referências

Na primeira página dos textos deve conter:

- Título,
- Nome do(s) autor(es),
- Endereço(s) eletrônico(s),
- Titulação e filiação institucional.

As referências bibliográficas no corpo do texto devem seguir o formato: sobrenome do autor/espaco/ano de publicação/dois pontos/página. Exemplo: (Clifford, 1998, 17-32).

As citações diretas com mais de três linhas, no texto, devem ser destacadas com recuo e corpo menor de letra, sem aspas, em espaço simples. Exemplo:

Os relatos específicos contidos nas etnografias jamais podem ser limitados a um projeto de descrição científica, na medida em que a tarefa principal do trabalho é tornar o (quase sempre estranho) comportamento de um modo de vida diferente humanamente compreensível. (Clifford, 1998:67).

Trechos de entrevistas e transcrições das falas dos interlocutores devem seguir a mesma norma. Já Para as referências bibliográficas, organizadas em ordem alfabética no final do trabalho, respeitar as instruções abaixo. Se houver mais de um título do mesmo autor no mesmo ano, eles serão diferenciados por uma letra após a data (Godelier1977a, Godelier 1977b).

a) Livro

COHEN, Abner. 1974. *Urban Ethnicity*. London: Tavistock.

b) Coletânea

HOBSBAWM, Eric, RANGER, Terence (orgs.).1984. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

c) Artigo de coletânea

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. 1999. “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. In: OLIVEIRA Filho, João Pacheco de (Org.), *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: ContraCapa Livraria. P13-42.

d) Artigo em periódico

Das, Veena. 1999. “Fronteiras, violências e o trabalho do tempo: alguns temas wittgensteinianos”. *RBCS* n.40: 31-42.

e) Tese/dissertação acadêmica

PERES, Sidnei. 2003. *Cultura, política e identidade na Amazônia: o associativismo indígena no Baixo Rio Negro*. Campinas-SP: Tese de doutorado em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas.



Museu 
Amazônico
Universidade Federal do Amazonas

 **PPGAS**
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
EM ANTRPOLOGIA SOCIAL - UFAM

 Instituto Nacional de Pesquisas
BRASIL PLURAL


FAPEAM
Fundação de Amparo à Pesquisa
do Estado do Amazonas

NEPTA
Núcleo de Estudos de Políticas Territoriais na Amazônia

 **CNPq**
Conselho Nacional de Desenvolvimento
Científico e Tecnológico